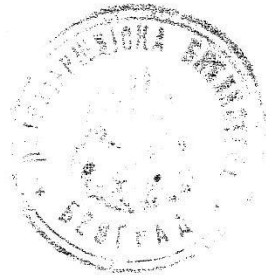


Л. П
39.706

Прот. С. БУЛГАКОВ



ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

*Патриаршијска
Библиотека*

М. Зодуц

*И X - 1976 г.
Београд*



ПАТРИЈАРШИЈСКА БИБЛИОТЕКА

Бр. 19309

И X 1976 год.

БЕОГРАД

УМСА-PRESS

ПАРИЖ

Copyright 1953 by YMCA-PRESS.
Société à responsabilité limitée, Paris.
Tous droits réservés.



ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА.

“Философию Имени” о. Сергей Булгаков считал своей “самой философской книгой”. Написана она, однако, была не только, как теоретическое исследование о природе мысли и слова, но и как ответ на конкретную богословскую проблему, которой о. Сергей придавал очень большое значение.

В 1912 г. в русском монастыре Св. Пантелеймона на Афоне разыгралась драма, связанная с так называемым имяславческим движением. Многие в этом событии остаются неясным и неисследованным. Однако, бесспорным является то, что в основе имяславческого спора, превращенного в противоправительственный бунт, и подавленного физической силой, лежит некий религиозный опыт и своеобразная доктрина, до сих пор еще не получившая систематического истолкования и изложения. На это о. Сергей (и о. Павел Флоренский) обратили внимание тотчас же после разгрома имяславцев, указав на богословскую проблему почитания имени Божиего и на невозможность отмахнуться от нее, путем простого объявления ее невежеством и непослушанием. Однако, эта защита имяславцев практических результатов не дала, и вопрос остался висящим в воздухе. Он был снова поставлен на Московском Соборе 1917 года, в особой подкомиссии под председательством Еп. Феофана Полтавского. О. Сергей вошел в эту подкомиссию в качестве секретаря и докладчика. Собор, как известно, должен был прекратить свое существование из-за революционных событий; вследствие этого и работа подкомиссии ограничилась распорядительными заседаниями. Но о. Сергей — в качестве докладчика подкомиссии — принял на себя труд всестороннего освещения проблемы почитания Имени Божиего. Эта задача и выполнена им в исследовании “Философия Имени”. И если вся книга выдержана в стиле теоретического философского исследования, то ее последняя глава непосредственно посвящена проблеме имяславия и не обинуясь говорит о ее провозвестнике и жертве — иеромонахе Антонии (Булатовиче).

“Философия Имени”, подобно смежной с нею “Трагедии Философии”*) осталась в рукописи. Только первая ее глава под заглавием *Was ist das Wort* была напечатана в сборнике в честь Т. Г. Масарика (Bonn 1930. F. Cohen). Post-scriptum к “Фило-

* Последняя была издана в 1927 г. по немецки: Darmstadt. Reichl-Verlag.

софии Имени", написанный в 1942 г. свидетельствует однако о том, что проблема эта оставалась для о. Сергия живой до конца его жизни. И издание этой книги было его горячим желанием, каковое однако постоянно должно было ютсрачиваться исполнением других, еще более важных, задач. Эти задачи не дали о. Сергию возможности придать "Философии Имени" окончательную форму и редактору пришлось иметь дело, не только со связным текстом основной части книги, но и с множеством примечаний и экскурсов, не имевших ни нумерации, ни порядка последовательности, и написанных к тому же, на отдельных листках бумаги. Многое поэтому в процессе редактирования пришлось угадывать. В этой трудной работе мы особенно обязаны помощи Е. Н. Осоргиной, благодаря которой множество разрозненных замечаний, страниц и клочков бумаги были приведены в более или менее связанное целое.

Л. Зандер.

I. ЧТО ТАКОЕ СЛОВО?

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

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

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

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

однако, здесь этот вопрос оставался либо совсем не рассмотренным, либо сдавался на рассмотрение в психологию.

Итак, повторяем еще раз, наш вопрос стоит на рубеже, от которого в одну сторону лежит обширная и богатейшая область филологии, а в другую ведут стропотные пути философии, но он возникает не как специальная проблема той или другой специальной области знания, но как одна из основных, непосредственных и первичных восприятий человеческого самосознания, как *ἑνὸς αὐτοῦ*. Человек есть существо мыслящее и говорящее, слово-мысль или мысль-слово находится в его обладании раньше всякого конкретного высказывания. Человек мыслит в словах и говорит мысль, его разум, *λόγος*, неразрывно связан со словом *λόγος*, *λόγος* есть *λόγος* — в непередаваемой игре слов говорит нам самосознание.

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

Слово есть соединение звуков голоса и шумов, извлекаемых нашими органами речи, причем оно может быть действительно произнесено или только обозначено через письмо или другим способом, например жестом. Эта звуковая масса есть, по удачному выражению стоиков²), тело слова, *σῶμα*. Без этого звукового тела нет слова, все равно, будет ли оно произнесено, или только схематически обозначено или только возникнет в нашем представлении (как ноты уже содержат в себе музыку независимо от исполнения). Как может быть ближе и точнее определено это тело слова, на какие элементы оно может быть разложено, какие элементы в нем окажутся существенными, какие производными, как они возникли и т. д., — эти вопросы мы здесь можем оставить без внимания, они и составляют собственно область науки об языке. Для нас же пока достаточно установить, что в с л о в о слово имеет звуковое тело, реально осуществляемое, т. е. произносимое или только предносящееся в идеальном образе. Существенно в этом деле, очевидно, не физическая сторона звука, тембр голоса, его сила и проч., но определенное соединение звуков, звуковая или музыкальная фраза, в конце концов, может быть, определенное соотношение звуковых колебаний, выражаемое математической формулой, даже числом: все равно и конкретное число выражает определенный ритм и звук, строение звукового тела, определяет плоть слова. Тело слова есть форма, в чем бы ни запечатлевалась она, в чем бы ни реализовалась, хотя бы в жесте³). Как форма слово есть нечто воплощенное, принадлежащее природному, материальному миру, вписанное в него, запечатленное и запечатлеваемое в нем. Есть ли слово такой же предмет внешнего мира, как этот стол, это перо, эти чернила? Есть ли такой предмет вот это написанное слово? Очевидно, да. А это напечатанное? Очевидно, тоже да. А это произнесенное? Почему же нет? Разве же ветер, свистящий в трубе или всякий другой звук не есть предмет (звуковой) или явление этого мира, не есть вообще материальный

предмет? А слово, которое записано на фонографической пластинке, в виде нескольких углублений, или которое звучит из фонографической трубы при вращении валика? А слово, которое я читаю в книге, слышу или осязаю (в азбуке для слепых) или вижу (в случае азбуки для глухонемых)? Почему же нет? Но слово, которое я думаю или которым думаю, хотя и не произношу; которого никто не знает, кроме меня, которое остается в недрах души моей? Пусть это слово беззвучно, но ведь оно не беззначно. Ведь я думаю на определенном языке, а не на языке вообще. Слово мое и внутреннее не остается бесплотно, т. е. безформенно, хотя и оголено от звука; при этом в моих органах могут происходить какие то зачаточные артикуляции и в мозгу совершается соответственная работа. Одним словом, слово может не выйти наружу, не проявиться, но оно все-таки существует в своей плоти, его идеальный образ имеется в представлении субъекта, причем наши молчаливые слова-мысли сплошь и рядом переходят в мысль, слух, монолог. Таково и вообще происхождение всякого живого слова, которое исходит из тьмы молчания. Но оно уже присутствует в нем до своего произношения, как предмет в комнате выступает из темноты, бывшей в ней раньше до внесения света. И когда я хочу сообщить свои мысли другому, тогда должны слова, имеющиеся лишь в воображении, образы слов — реализовать, одев их в плоть звуков или знаков, устную или письменную речь и тем засвидетельствовать, что мои внутренние образы слова, моя внутренняя речь есть то-же слово, реализованное только воззрительно, слово воображения; материал же для этого воображения, объект памяти или фантазии и есть слово в конкретности своей. Слово-речь, в обращении человека с человеком, переходя в слово-мысль, постоянно появляется и исчезает с поверхности, подобно реке, уходящей под землю, но там, где она выходит на поверхность, она несет те-же самые воды, не новые, а только скрывавшиеся. И если еще можно оспаривать мысль, что мышление совершается словом, а не только им выражается (о чем ниже), то и не приходится спорить о том, что внутреннее слово существует в нас, одевая мысль раньше речи; мы г о в о р и м не только вслух, но и внутри себя, про себя, в себе, говорим во сне и на яву, в сознании и забытьи, и разные степени реализации слова, различные способы его психологического переживания не имеют решающего значения для его бытия или сущности, как не имеет значения, слышу ли я симфонию Бетховена в оркестровом исполнении или на рояле, читаю ли ее глазами по нотам, напеваю ли на память, галлюцинирую ли ее, наконец, вызываю ли ее в своей памяти в воображении только внутренним актом, все равно: это есть симфония Бетховена, музыкальный образ, имеющий известную форму, которая может быть воплощена и, даже больше того, только и существует в воображении, ибо оформлять присуще форме, вне этого ее не существует, и сама эта форма и есть в данном случае

истинная плоть этого произведения. Разумеется, когда мы принимаем выражение стойков относительно того, что голос есть тело слова, мы не должны забывать всего своеобразия этого тела, которое отличается от всякого тела природного настолько же, насколько ют него отличается всякое произведение, человеческого искусства. Последнее есть воплощение замысла-формы, носителем телесности является здесь именно *ф о р м а*, однако необходимо в чем-либо до того бесформенном (*μη βυ, ἄπειρον*) реализующаяся, облекающаяся в плоть, принимающая, действительно, тело. Форма, присущая известному образу, есть энергия, сила, не материальная, идеальная, однако неразрывная от материи, в ней только сущая, с нею антиномически сопряженная, как ее отрицание, преодоление и утверждение. Это есть идеализованная материя, просветленная формой, причем идеальное самобытное бытие формы осуществляется именно в ее действии, т. е. воплощаемости, почему и нельзя говорить о бесплотной форме, отвлекаясь от того, что она оформляет. Понятна и относительная независимость формы слова от материи ее воплощения: оно как будто индифферентно к тому, является ли оно произнесено или написано или только реализовано воображением, какими то внутренними, ближе неопределимыми артикуляциями, оно остается себе верно и тождественно при всех этих перевоплощениях. Однако, как и всякая форма, слово имеет и *с в о ю с о б с т в е н н у ю* материю, в которую оно полно и естественно воплощается. Ее оно для себя избирает и ею избирается, для нея оно до известной степени и создается, так что для остальных воплощений она насилуется, является для них не собственной, а переносной (в этом смысле симфония Бетховена написана для оркестра, Венера Милосская изваяна из мрамора, а Собор Парижской Богоматери иссечен из камня и поэтому ни фортепьянное переложение, ни эстамп и гравюры не могут заменить подлинника, хотя, бесспорно, и передают их форму, однако без ее силы и полноты, без полноты ее резонаторов). Человеческое слово есть прежде всего и по преимуществу звуковое слово, реализуемое органами речи. Здесь оно рождается, здесь живет в своей полноте, и все иные формы слова могут быть поняты как надстройки, повторения, копии, произведения этого слова. Мы думаем и пишем словом потому, что им говорим и учимся говорить по слуху, т. е. воспринимая звуковое тело слова. Ближайшее всматривание в природу слова показывает нам, что оно подобно произведению искусства, — или почему же не сказать прямо — есть произведение искусства, конечно, *sui generis*; в нем существенное различие именно и принадлежит *ф о р м е*, которой необходимо присуща воплощаемость и которая не существует вне воплощения, но сравнительно второстепенное и во всяком случае не решающее значение имеет материя. Тело слова есть его внутренняя форма, и для слова безразлично, каким шрифтом, какой краской, на какой бумаге оно отпечатано

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

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

Значение, смысл есть необходимое содержание слова, без этого оно перестает быть словом: вода есть слово, вдоа не есть слово, ибо ничего не значит, хотя формально могло бы быть им и может быть будет им, если на каком-нибудь языке есть. Значение имеет в с я к о е слово, нет слов бессмысленных, слово

есть смысл. Язык имеет также и вспомогательные слова, смысл которых понятен лишь в контексте речи; оставляя пока в стороне такие слова, чтобы не усложнить вопроса, мы должны сказать, что всякое слово означает и д е ю , и сколько слов, столько же и идей с их бесконечными оттенками и переливами. Чтобы ощутить это богатство, достаточно взять лексикон. Грамматика, облекая слова в грамматическую форму, снабжает их дополнительным смыслом, наделяет их известной модальностью, которую мы здесь тоже отстраним, чтобы раньше времени не усложнять вопроса. Пока остановимся лишь на изначальном, корневом значении, от которого образуются разные гнезда и семейства слов и грамматических употреблений. Такое рудиментарное слово, — ни существительное, ни глагол, — обрубок слова, его туловище, еще не вполне оформлено, чтобы жить полную жизнью, но оно уже родилось, как слово, как смысл, как значение, как идея. Далее, мы знаем, что одно и то же слово может иметь десятки разных смыслов в метафорическом употреблении и одна и та же вещь может иметь десятки слов для своего выражения, это явление всегда текущей жизни. Но если мы остановим (конечно, лишь усилием абстрагирующей мысли) этот поток слов и выделим определенное слово в любом конкретном употреблении, то увидим, что оно непременно имеет значение, выражает идею. Вся трудность подсмотреть этот процесс в том, что речь всегда в движении, она есть физиология и история, а не анатомия и механика, и однако, мы можем усилием мысли задерживать, останавливать дыхание слова в любом месте. Беру фразу: море сверкает ослепительно. Она состоит из трех слов, которые входят в совокупности в один смысл. Но они только потому и входят в этот смысл, что они и в отдельности суть слова, каждое имеет свой собственный смысл, чем, значит, выражает свою идею: идею моря, идею сверкания, идею ослепительности. И мало того, каждое из них выражает свою идею, независимо от данного употребления вообще, ранее того или иного употребления слова в определенной фразе, б е з о т н о с и т е л ь н о . Только потому и возможно употребление слов в речи, выражение мысли, что каждое слово независимо имеет свой смысл, выражает свою идею, есть элемент мысли. Так, для того, чтобы получить сложную симфонию красок в картине, с богатейшими оттенками и переливами и в изумительной сложности и созвучии целого, надо иметь отдельные красочные элементы, цветовые звуки, как для симфонии Бетховена нужны звуковые элементы во всем разнообразии их высоты, долготы, тембра. И, хотя в целостной речи значение слова зависит не только от него самого, но и от всех других, в нее входящих, от всего смысла фразы, но слово само по себе, раньше всякого контекста или, вернее, во всяком контексте, должно иметь и сохранять свое собственное значение, как бы оно не окрашивалось, не видоизменялось, это есть *prîus* смысла; словами, лишенными

значения, нельзя ничего высказать. Если бы смыслы погасли и слова омертвели и сорвались бы, упавши мертвыми из своих гнезд, нельзя было бы ничего ни сказать, ни помыслить. И вот первая антимония слова: слово имеет смысл только в контексте, только в целом; слово в отдельности, изолированно, не существует; отдельные слова суть абстракции, ибо в действительности существует только связная речь, и, однако, слово имеет, должно иметь свое собственное независимое значение, свою собственную окраску. Ничего не существует вне всего, вне космоса, и слова также существуют в словесной всеобщности космоса, и однако космос не есть всепоглощающее единство, но конкретное многообразие, в котором удерживается все индивидуальное. Если мы станем брать любое слово во всякой форме, в его истории, то мы в каждом данном случае придем к заключению, что нельзя даже определить и выделить отдельного слова из живого контекста, и однако, факт тот, что слово присутствует как смысл, и идея его горит в своей качественности.

Если мы хотим под мысленный микроскоп поставить препарат слова, стремясь к эстетическому узрению его существа, мы должны брать смысл слова, его идею в ее непосредственности, безотносительности, независимо от того места, которое отводит ему грамматика и синтаксис, также от того места, которое ему отводит логика. Идея, как смысл слова, есть чистая качественность смысла, не терпящая, не допускающая никакого вторичного определения, выражения через другое, из контекста. Ее нужно воспринять абсолютным слухом, как известное звучание определенной высоты или тембра. Ее нужно освободить и от психологической оболочки, хотя она и всегда присутствует (и обычно на ней останавливают внимание психологи и лингвисты: апперцепция, ассоциация, рефлекс, представление, восприятие, понятие и т. под. — всем этим пестрят иные трактаты по языковедению; (пример такой психологической каши представляют трактаты Штейнталя, за это признанного авторитетом). Психологическая оболочка показывает только сопутствующие и сравнительно внешние, случайные условия того, как прорастает смысловое слово, но она не может объяснить появления его самого: если бы не было слова, не было бы языка, не было бы психологии языка. Поэтому в отношении к слову как таковому, как идее или смыслу, неуместно спрашивать, представление или понятие, абстрактное или конкретное выражает собою то или иное слово: вода, свет, тьма, книга. Может быть и то, и другое, и третье. Возможно то или другое психологическое определение и наполнение этого словесного образа. Возможно разное его употребление и для представления и для понятия и для «Wahrnehmung» и для «objectiwes Urteil» (у Канта). Но всего этого еще нет в самом слове: в нем есть только идея, которая существует сама по себе, как одно голое качество, вне отношения или, точнее, р а н е е отношения к тому или иному логическому употребле-

нию и связанному с ним психологическому переживанию. За-
жегся смысл — и родилось слово, вот и всё. И поэтому эйдети-
ческая сущность слова совершенно упускается, когда берутся
для уразумения его природы случаи вторичного образования
слова, точнее нового употребления уже существующего слова,
например в терминах: назовем то-то так-то; тогда слова при-
нимают характер дорожного столба, поставленного совершенно
произвольно и для определенной цели. Слова рождаются, а не
изобретаются, они возникают ранее того или иного употребле-
ния, в этом все дело. Иногда представляют почти так, что вот
ради удобства сговорились изобрести слова для обозначения
известных предметов, но здесь вводится нерешенный вопрос в
самую проблему, и часто самый сговор о словах уже предпола-
гает их наличность.

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

Слово-мысль никогда не может быть показано в своем чи-
стом виде, потому что все слова оформлены и вовлечены в орга-
низм речи и потому придают определенные оттенки данного
смысла, его употребления. Таким словом-смыслом, конечно, не
является корень, потому что корневое слово, как таковое, суще-
ствует, а не есть результат только филологического анализа, аб-
стракции, все равно имеет тот или иной смысловой оттенок бла-
годаря своему положению в предложении, порядку слов, как в
китайском языке, до известной степени во французском и ан-
глийском. Разумеется ядро смысла слова связано именно с кор-
нем, как показывает сравнение слов одного смысла, но разных
оттенков, где остается постоянным и неизменным именно корень
или, по крайней мере, основа, т. е. усложняемый корень. И од-

нако, нельзя говорить, что корни суть только абстракции в том смысле, что они собственно самостоятельно и не существуют, а существуют слова или даже предложения⁸). Корни существуют если не больше, то и не меньше, чем остальные части слова и речи, и чем слова и предложения, ибо, конечно, части существуют несколько не меньше целого. Но с корнями слов связаны совершенно определенные функции, именно они являются носителями смыслового значения, с ними связано ядро смысла, самая идея, остающаяся неизменной во всех словах данного корня и значения, между тем как все остальное имеет лишь оформляющее значение, вносит оттенки. И как не существует слова, состоящего из одного только корня (даже в том случае, когда звуковым образом это и так, роль флексии, префиксов, суффиксов и проч. играет тогда контекст), так не существует абсолютно изолированного слова, не входящего в состав речи и, стало быть, вне определяющего оформления и связи. Связь и оформление предполагаются природой слова в такой же мере, как и смысл, — это невозможно отрицать, но столь же невозможно отрицать и ядра слова, корня, с которым связано значение слова, идея, смысл. Формальные элементы всеобщие и однообразны, корневые — индивидуальны и своеобразны. И смысл связан с корнем.

Теперь перед нами возникает самый существенный и, можно сказать, роковой для понимания слова вопрос: как следует понимать значение слова, смысл смысла? Что значит, что слова имеют значение, каково происхождение слов-идей? Не успели мы раскрыть рот для этого вопроса, как нас встречает уже психология, которая немедленно берет в свои руки это дело, доверчиво переданное ей наивным языковедением. Она усердно разъясняет ассоциации, апперцепции, восприятия, представления, показывает тот путь, каким из показаний чувств рождается представление, а к этому представлению затем уже примешивается для удобства обозначения известный знак, — так и возникает слово. Может быть причина возникновения слов — в звукоподражании, — теория оноματοпоэтическая⁹), может быть тайна его возникновения в произвольных восклицаниях, — междометиях, — теория интерекционная¹⁰), может быть во внутренних жестах¹¹), — теория психофизиологическая, — но во всяком случае, согласно всем этим теориям, слово возникает из потребности иметь условное и сокращенное обозначение для известного психологического содержания, более или менее сложного. Функция слова репрезентативна, оно не содержит в себе смысл, но только его обозначает, оно представляет собой как бы бумажные деньги в металлической валюте, есть необходимый и полезный суррогат, условная аббревиатура психологического комплекса. Она является результатом психологической техники, направленной к экономии сил, есть порождение своего рода хозяйственности души. Слово так или иначе изобретено, выдуманно человеком для своих нужд, для нужд общения и мышления, либо

возникло по психологическим или психическим законам и потом усовершенствовалось путем "эволюции". Последняя же, ведь, как известно, может объяснить возникновение из него чего угодно, почему сейчас это есть господствующая теория, причем исходным пунктом для нее является представление о homo alalus, который постепенно изобретает язык, причем иным наивным людям это кажется не менее доказательным и убедительным, чем питекантропос для дарвинистов. При этом одни делают честь человеку и оставляют за ним мыслительную способность, отличающую его от животных, иногда даже словесную способность, другие же эволюционно производят мысль и слово. Общей чертой всех этих рассуждений о психическом генезисе речи является для данного вопроса *ignoratio elenchi*, то, что они проходят мимо содержания вопроса, а фактически предполагают его разрешенным. Всё, что совершается в человеке, конечно, проходит через его психологическую среду, подлежит действию психического механизма, психическому становлению. И останавливая внимание на этом психическом механизме, мы узнаем многое, относящееся к тому, как протекают те или другие функции в душе, как она овладевает, приспосабливается, подчиняет навыкам, устанавливает а в т о м а т и з м. И для понимания явления автоматизма языка и генетических процессов его возникновения психология может дать многое. Однако, кроме вопроса к а к ? есть вопрос ч т о ? И кроме вопроса о механизме языка и психическом автоматизме есть центральный вопрос о самом бытии языка, о природе слова. Ибо, если есть слово, психология может рисовать свои узоры психологии речи, как если есть мысль, она может анализировать психические законы мышления, и если есть поэзия, она может развивать законы поэтического творчества, и если есть наука, она может развивать законы научного творчества и т. д. Но генезис может проследить только развитие, но не появление развивающегося, не возникновение, не рождение, ибо эволюция исключает рождение, она имеет дело лишь с уже родившимся и данным. Если дан язык или есть слово, может быть эволюция языка, психология его, но если же его нет, не поможет и эволюция. Психология, имеющая дело с уже готовыми данными, безответна там, где идет речь не о психологической обстановке, в которой существуют и развиваются эти данности, но о них самих, и она не может ни понять ни объяснить тайны слова. Вообще модная эволюция, под каким бы соусом ее ни подавали, здесь абсолютно не годится и появляется только по недоразумению. Еще меньше можно удовлетвориться идеей о преднамеренном изобретении языка? Кто же был тот гений, что придумал язык? И как он сумел не только сам придумать, но и всем сообщить, всех обучить, всех убедить, ибо язык всеобщ? Когда и где это было, где этому признаки? Если ссылаться на даль веков, в которых ничего не видно, то ведь это *asylum ignorantiae*, и в эту серую даль можно напихать, что угодно. А если я скажу, что

это Афина Паллада дала язык, как и думали греки? Не нравится? Ну так и скажите, что вы выдвигаете свое объяснение лишь потому, что оно вам нравится, тешит ваши предрассудки. Да и какая же непосильная, фантастическая работа была бы совершена теми, кто стал бы придумывать язык, какую точность мысли он должен был бы обнаружить, какую память, какую изобретательность. Ну, а разве эволюция, особенно социальное развитие в этом не помогут? Да, оно для вас всякие чудеса делает, но здесь то нужно все сначала в одной голове удерживать: сначала изобрести язык, а затем ведь его передать другому, другим, чтобы и они убедились, усвоили, поняли. Но как передать язык, пока нет языка? Вот задача. "Мысли без речи и чувства без названия", — как их передать и как их назвать. Для этого надо, очевидно, ни мало, ни много, иметь уже язык, слова, иначе говоря, предполагается уже то, что должно подлежать объяснению. Но здесь сделано и еще более важное допущение, столь-же, однако, непоследовательное, как и предполагаемая наличность речи до ее изобретения. Это допущение слепых и глухих мыслей без слов. Ведь здесь предполагается, что изобретательный homo alalus, конечно, в достаточной мере обезьяна (ведь это так угодно нашим дарвинистам), предложил своим сородичам свои мысли и идеи выражать словами, так, чтобы между ними, мыслями и словами образовалось сращение, и таким образом получилось слово-смысл. Так вот это-то допущение мыслей без слов, мыслей обнаженных от слов, в них невоплощенных и в то же время уже рожденных, осознанных, — представляет собой величайший абсурд, потому что разрывает неразрывное. Мыслей без слов также не существует, как и слов без смысла. Мы не можем отмыслить мысль от слова или слово от мысли, также как не можем отделить от себя свою тень. И это не фактическая или психологическая невозможность, не отсутствие навыков или механизма (как я не умею, например, играть на рояли, потому что у меня нет ассоциативного механизма и вообще соответствующего автоматизма), — это невозможность чисто субъективная, фактическая, отсутствующая для других, да и для меня устранимая, по крайней мере, принципиально, если захочу учиться. И это не логическая невозможность, которая констатируется противоречивостью и нарушением закона тождества, как круглый квадрат, ибо нет никакой логической противоречивости в той мысли, что слова могут быть отделены от мыслей, причем на одной стороне стоят обнаженные, не одетые в слова мысли, а на другой обесмысленные, но уже готовые принять смысл слова, — подумать это можно, и формальная логика бессильна высказаться здесь по существу, потому что формального неприличия она здесь не замечает. Но здесь есть онтологическая невозможность, лежащая в природе самой речи и самой мысли и устанавливающая их неразрыв-

н о с т ь. Мы не можем отмыслить мысль от слова и слово от мысли, не можем их связи разорвать, так же как не можем их и слить, отождествить до полного слияния, но мы сознаем, мысль, рожденную в слове и слово, выражающее мысль (двуединство λόγος'а)¹²). И это приговор окончательный, безапелляционный, который должны принять к сведению и употреблению все психологи, изучающие и истолковывающие генетические процессы. Здесь аксиома, которая не доказывается, а показывается: вся сила убедительности лишь в демонстративности, в прямой очевидности. Но мы думаем и без слов, говорят те, которые хотят забежать за кулисы мысли и подсмотреть, что делается там, за словом (все равно как подсмотреть, что делается у нас в комнате, когда нас там нет). Иные удовлетворяются констатированием того, что известное мыслительное напряжение или даже вообще творческое устремление проходит без слов¹³). Но ведь при этом речь идет еще не о мысли, а о том, что ее рождению предшествует, об усилении рождающейся мысли, о напряженности умственного пульса, одним словом, речь идет не о р е ч и, н о о мышлении, как о волевой деятельности, как энергии, и быть может, не о сознании, а о том, что глубже его, о "подсознании". Так в применении к мышлению, как психическому напряжению, и в применении к мышлению как рождению мысли из того, что еще не есть мысль, хотя и рождает мысль, это может быть и верно. Но наше суждение относится к существующей уже мысли, к изреченному слову. И здесь сохраняет свою абсолютную силу то, что λόγος есть и мысль и слово. Слово не есть лишь орудие мысли, как говорят часто, но и сама мысль, и мысль не есть только предмет или содержание слова, но и самое слово. И однако, мысль не есть слово, ибо пребывает в себе, и слово не есть мысль, ибо имеет свою собственную жизнь. λόγος имеет д в о й н у ю природу, в нем нераздельно и неслиянно слиты слово и мысль, тело и смысл. И то, что может быть высказано о мысли и речи, это же самое должно быть сказано и о словесмысле. Нельзя говорить о генезисе смысла и слова в отдельности, или об их позднейшем склеивании или наложении друг на друга. В э т о м смысле вообще нет и быть не может генезиса слова, слово не может возникнуть в процессе. Оно может быть или не быть, наличествовать или не наличествовать в сознании, это вопрос факта; оно, уже существующее, может иметь развитие, историю, и в этом смысле и генезис, но все это будет история слова уже данного и существующего. Самое слово объяснить нельзя, так же как и мысль: ни слово, ни мысль в этом смысле не имеют генезиса, не возникают, но суть. Объяснить мысль можно только мыслью-же или мысля о ней, что есть явный порочный круг; равным образом и объяснить возникновение слова можно только через слово, следовательно, предполагая слово-творческую энергию уже наличной, внутреннее слово уже прозвучавшим. Нет мысли, не воплощенной в слове, и нет слова, не

воплощающего мысль. И в этом смысле объяснить происхождение слова есть вообще ложная задача, недоразумение, недомыслие. Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозданности своей. И самое удивительное в нем и вместе и самое существенное — это нераздельность и неслиянность в нем смысла и формы, идеи и тела. Как идея не существует без воплощения, так и звуки не суть слова без идеи.

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

никает только из самого себя, а языки зависят от наций, которым принадлежат”.

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

Можно ли объяснить происхождение слов-идей какими-либо причинами, заключающимися в человеческой психике, как психологическом механизме? Здесь нас встречают всякие учения о происхождении слова из ассоциаций, апперцепций, рефлексов, артикуляций, но все это, до известной степени, объясняет психический м е х а н и з м языка, самое большее может лишь пояснить психическую сторону возникновения того или иного слова, его прорастание, но все эти психологические объяснения не могут, конечно, объяснить происхождение зерна слова, — самой идеации: почему из восприятий, переживаний, связей выдвигается это зерно-идея, обладающая самобытной жизнью, способная вспыхивать в сознании каждого человека, сохранять свою жизненную силу дольше, чем хлебные зерна, найденные в могилах фараонов, ибо слова, сохраненные и в самой древнейшей письменности, нисколько не утратили своей жизненности, своего бессмертия. Между психологическими объяснениями происхождения слова и самим словом возникает неизбежный hiatus. Слово в существе своем совершенно не может быть истолковано психологически, в психологических терминах, хотя оно в воплощении своем и имеет свою психологическую одеж-

ду; проблема внутреннего слова даже не поддается психологической постановке, не ухватывается ее щипцами. Можно — и в известном смысле, пожалуй, должно, — всякое творчество понимать и психологически: Венеру Милосскую, IX симфонию, да все, что угодно, — но разве объясняет эти вещи в их эйдетической сущности любой самый детальный психологический анализ? Каковы бы ни были выводы такого психологического анализа, но Венера Милосская живет своей собственной жизнью, независимо даже от психологии ваятеля. Больше того, потому она и могла быть создана, что она в известном смысле существует независимо от средств реализации, иначе ничего не породила бы психология творчества. Так и слова потому лишь и поддаются овладению или реализации через психический механизм, что они существуют; подобно тому, как для того, чтобы выучиться чужому языку, недостаточно иметь память и время, но необходимо, чтобы самый этот язык существовал. Не люди соединяют себя словами, употребляя язык как средство взаимопонимания или орудие сношений, но слова, язык соединяют людей, которые, как умеют, пользуются этим своим единством в слове. Социальность здесь есть не производящая причина, как теперь охотно думают, но следствие, результат, осуществление. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе, он собою связывает, обосновывает общество. Вавилонское столпотворение, которое, по библейскому сказанию, коснулось лишь звукового тела языка и выразилось в многоязычии, еще не упразднив внутреннего языка, тем не менее оказалось столь губительно и разрушительно для общения людей. Если бы это столпотворение коснулось и внутреннего слова, и оно погасло бы в человечестве, сменившись разными самодельными изобретениями в том вкусе, как описывают психологи, тогда разрушилось бы человеческое общество, и каждый человек оказался бы окружен непроницаемой стеной своей собственной субъективности. Каждый должен был бы изобрести свой язык для себя, с ним бы он рождался и умирал, и стало бы невозможно преемство культуры, история. Итак, человечество связывается тем внутренним словом, которое звучит в человеке, приобщаясь к жизни при каждом речении. Чтобы избавиться от прямого признания этой аксиомы, которую достаточно ясно сознать, чтобы принять, обычно хватаются за разные ничего не значущие объяснения, все преимущество которых в их полной неопределенности и бессодержательности: наследственность, эволюция, ассоциации, с явным *petitio principii*. Идеальная сущность слова совсем не может быть разложена на психологические элементы, она вовсе не психологична, и потому даже не затрагивается психологическим объяснением. С л о в а с у щ е с т в у ю т, вот факт, с которым уже приходится считаться психологии, а так как они существуют, то есть и язык. Не язык создает слова, но слова создают язык для своего облачения, для

своей реализации. Слова-идеи, суть силы, некоторые идеальные потенции, создающие себе тело, обладающие силою воплощения. Является недоразумением искать генезиса языка в психологии. Язык, по прекрасному выражению Гумбольта, есть не *ἔργον*, но *ἐνέργεια* и потому только и может быть *ἔργον*. Но, если внутреннее слово не поддается психологическому реактиву, то может быть, оно подвластно логической или гносеологической реакции и тогда, разложившись на составные части, обнаружит первоэлементы или скрепы. Логика и гносеология разъясняют именно смысл слова, усматривая в нем общее понятие или представление, скрытое суждение и проч. Поэтому можно как будто предполагать, что законы логики и гносеологии предшествуют слову, суть для него *præius*. Однако, если мы внимательнее рассмотрим в такие рассуждения, то убедимся, что обсуждается в таких случаях не само слово, но то или иное его употребление, т. е. то, что является уже продуктом слова, мыслию; речь идет о построениях, а не о первоэлементах, которые даже не замечаются в отдельности, хотя и существуют. И для того, чтобы судить, есть ли человек «представление», «Wahrnehmung», «Urtheil» и пр., нужно ранее, чтобы было слово человек. Слово есть первоэлемент мысли, на который она разлагается, но само оно дале уже не разложимо. Мы мыслим словами-идеями, и выйти за эти пределы, т. е. за самое себя мысль не в состоянии. И эту истину осуществляет каждый, как только открывает рот для речи или берет перо для писания. Мы вплотную стоим здесь перед стихией мысли в ее первоэлементах, перед **к л е т к о й** мысли.

Остается просто, смиренно и благочестиво признать, что не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной, ибо **в с ё** может быть выражено в слове, причем в это слово одинаково входит и творение мира и наша психика: **с о л н ц е** и **с к у ч н о** суть одинаково идеи вселенной, мыслящей, сознающей саму себя. Чрез то, что вселенной, миру, присуща идеация, он есть и слово (ибо — «вся тем — словом — быша и без него ничтоже бысть еже бысть»). В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит ее голос. Мысль Шеллинга, что мир есть тожество субъективного и объективного, идеального и реального или, как мы должны перевести это, словесного и не-словесного, логического и алогического начала, сродная, но искривленная мысль Шопенгауера об антилогической воле и логических идеях; сродная мысль Гартмана об единстве в бессознательном алогического и мышления; мысль Платона и Плотина о мире идей, просвечивающем через темную алогическую область, — все это суть исторические выражения той аксиомы, которая молчаливо подразумевается о слове: в них говорится о мире, что сам говорит о себе мир. Слово есть мир, ибо это он

себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово к о с м и ч н о в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек. Разумеется, этот вопрос об едином языке, как реальной основе множественности языков, не имеет отношения к историческому вопросу, который обсуждается учеными: существует ли единый пра-язык и могут ли к нему, как к своему первоистoku быть сведены все наречия. В сущности язык всегда был и есть один — язык самих вещей, их собственная идеация. Потому, между прочим, становится понятно и вавилонское столпотворение, как феноменалистическое умножение одной и той же реальности, подобное разложению белого луча на спектр, как лингвистическое умножение и усложнение одного внутреннего языка, который первоначально не различался и по своему звуковому телу. В этом смысле понятен рассказ кн. Бытия о том, как Бог привел к Адаму всех животных, чтобы видеть “как он назовет их” (Быт. II, 19), т. е. иначе можно сказать, как они сами назовут себя через него и в нем, ибо он, как человек, как микрокосм, бытийно всех их имел в себе, как носитель божественного Логоса, как образ Божий, он имел в себе силу идеации мира, в нем рождалось мировое слово. Почему и прибавлено: “И как Адам назвал каждое живое существо, таково было имя его”. Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке, как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей. И, однако, это именованье было не пассивным со стороны человека, он не был только зеркалом вещей, в которое они смотрелись, чтобы узнать себя в идее, в имени своем, но и действием человека, ибо только человек обладает речью. Речь есть “Рубикон, отделяющий человека от животных” (М. Мюллер), в нем — логос мира, почему и мог в него воплотиться сам Божественный Логос. И от человека требовался некоторый подвиг его человечности, творческое усилие, проявление его силы. Причем, как и всякий действительный творческий акт, он может быть выполнен лучше или хуже, полнее или слабее. Если в первозданном Адаме, чуждом греха, онтологическая сущность его бытия противилась “психологизмам”, то в его потомках, в человеческом роде, звучание мира неизбежно и закономерно изменяется в преломляемой атмосфере искажений и затемнений. Язык дан человеку потому что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной, и всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то. Человек

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

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

Из предыдущего следует важное заключение об онтологической природе самого слова. Что представляют собою слова: *realia* или *signa*? Старый вековой спор философии. Психологическое понимание слов видит в них *signa*: аббревиатуры мыслей или представлений как алгебраические знаки или же некоторые вехи процесса сознания и лишь в этом смысле *signatura rerum*. Произвол, случайность и субъективизм определяют здесь природу слов. Мы уже говорили, что, если бы это было так, существование языка с его дивною закономерностью, вместо всеобщего кавардака, было бы непостижимой загадкой. Но гораздо существеннее здесь основная мысль психологистов, именно что мы говорим, выдумываем, изобретаем слова, а не сами они в нас звучат, говорятся. Между тем, на самом деле, слова суть самосвидетельство "вещей", действия в нас мира, пробуждающие свои соответственные идеи. В словах содержится энергия мира, словотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен. Мировое в с е, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова. Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос. Солнце, катящееся по небу, составляет истинную душу слова "солнце" и своей идеальной энергией оно п р и с у т с т в у е т в нем, говорит о себе, точнее г о в о р и т с е б я в человеке; с в е т и т есть также насыщенная светящей силой космоса идея свечения; б у р я — здесь говорит о себе космическая буря; и д е т — говорит язык мирового пространства и т. д. Одним словом, когда человек говорит, то слово принадлежит ему как микрокосму и как человеку, интегральной части этого мира. Чрез микрокосм говорит космос, но, вместе с тем, чрез человека говорит и его живая органическая

конкретность, определенная психическая и историческая индивидуальность и определенный язык, определенно настроенный, индивидуально окачественный инструмент. И потому слово так, как оно существует, есть удивительное соединение космического слова самих вещей и человеческого о них слова, притом так, что то и другое соединены в нераздельное сращение. Это сращение представляет собой нечто непонятное и антиномическое: бесконечное мысли выражено в конечном изваянии слова, космическое в частном, смысл соединен с тем, что не есть смысл, — с звуковой оболочкой; то, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем что есть только знак, вот то определенное слово, которое может быть заменено другим знаком. Это загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального (материального), и феноменального, космического и элементарного, мы называем с и м в о л о м. Итак, мы дошли до точки: с л о в а с у т ь с и м в о л ы. Природа слова символична, и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный: “математический символ”, “словесный символ”. Это уничижительное понимание имеет для себя и объективное основание в природе символа, ибо материя его, — то, в чем символизируется, действительно, запечатлена человеческим субъективизмом, “психологизмом”, как теперь выражаются; в искусстве это есть символизм “ознаменательный” (В. Иванов). Но символы делает символами не это, произвольное и обманчивое их употребление, но их реализм, то, что символы живы и действенны; они суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии. И вот этот-то энергетизм их, божественный или космический, образует истинную природу символа, благодаря которой он есть уже не пустая шелуха, но носитель энергии, сила, жизнь. Сказать, что слова суть символы, это значит сказать, что в известном смысле они ж и в ы.

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

Возникает неизбежный вопрос: как же происходит это во-

пложение смысла, завертывание его в звуковую оболочку, рождение символа, как возникает слово. Это не есть привычный для филологии хотя в последнее время с досадливым раздражением отбрасываемый вопрос о происхождении языка, как способности говорить, как появления слов у *homo alalus*. Хотя он и связан с интересующим нас вопросом, но в нем речь идет не столько о происхождении способности речи, состоящей из слов, сколько о рождении слов или о символизации смысла. При этом речь может идти как о частных случаях или отдельных словах, так и о зарождении слова вообще, как символизированного смысла. Мы различаем в слове фонетическую его сторону, звуковой аккорд его, то, что иногда зовется фонемой, затем его формальную оболочку, морфему, которая определяет как слова, его место и употребление, и, наконец, значение слова, его синему, впрочем, неразрывно связанную как с фонемой, так и морфемой. Когда мы спрашиваем о значении слова, то речь может идти об отношении фонемы и морфемы, в сущности неразрывно связанных между собою в его синеме. Морфема облакает фонему в том смысле, что придает ему *формальные* элементы (флексия, префиксы, инфиксы, суффиксы), то, что повторяется во многих словах; в таком качестве она может быть выведена за скобку и отдельно от того, что для данного слова индивидуально и не повторяется в других словах, что характеризует данную синему, как таковую: это — в широком смысле *основа*, то, что остается в слове неизменным за вычетом изменяющихся формативов; в более точном и узком смысле слово разлагается на корень, осложненный или неосложненный каким-либо морфологическим элементом. По определению Габеленца: «*Wurzeln sind die letzten erkennbaren bedeutsamen Lautbestandtheile des Wortes*» (I. с. 289). И вопрос о происхождении слова ближайшим образом зависит от вопроса о корневых элементах слов. Для нас не имеет значения, существовал ли период корневого языка, как это думают многие¹⁴), или нет, или это есть лишь методологическая гипотеза; всё равно, в том или другом случае индивидуальное значение слова связано с корнем. В языковедении считается довольно твердо установленным, что и формативные элементы речи: окончания в склонении и спряжении, предлоги, наречия, даже частицы, первоначально были самостоятельными словами, имели свое корневое ядро. В тех случаях, когда этого нельзя доказать или предполагать, они имеют значение оболочки или покровов, облекающих другое слово. Так или иначе, но самостоятельное слово имеет свое корневое ядро, и это ядро есть, вместе, и смысловое: существует первооснова слова, в которой сращение слова и смысла-идеи имеет непосредственное изначальное бытие. В дальнейшей жизни уже родившегося слова или воплотившегося слова могут происходить разные события и процессы, все умножения, изменения и усложнения смысла; сюда относятся: тропы, как метафоры, ме-

тонимии, синекдохи, то, что называется “внутренней формой слова”, и т. д.

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

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

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

даже не затрагивает тайны, каким образом из птичьего звука, бессмысленного и бессловесного, в человеке рождается слово-смысл.

Мы принуждены прийти к выводу, который звучит не только парадоксально, но прямо абсурдно: с л о в а р о ж д а ю т с а м и с е б я, идея сама срощается с звуковым символом, смысл воплощается в звуки. И, однако, это положение, что слова сами себя говорят¹⁶⁾ (Гербер), сами звучат в человеке, но не создаются человеком, соответствует природе слова, и иначе быть не может. Здесь требуются объяснения во устранение недоразумений как положительного так и отрицательного характера. Как пояснено выше, слова суть символы смысла, конкретные, нераздельные срощения смысла и звука, которые не существуют в отдельности друг от друга, а значит, слово в своих элементах — смысле и звуке — не может возникнуть по частям, складываясь из этих элементов, но может только сразу произойти, само себя доказать. Так как содержание слова есть космическая идея, то можно сказать, что говорит его космос через человека. Так как человек есть микрокосм, в котором и через которого говорит, осуществляет, осознает себя весь космос, то можно сказать, что слово это возникает или говорится в человеке, но только не в психологическом, а в антропологическом смысле: слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия. И их полновесность, космичность, символическое значение с тем именно и связаны, что они не изобретаются, но возникают, суть как бы силы природы, которые себя проявляют или осуществляют¹⁷⁾. Но разве же мы не знаем генезиса многих слов, их истории. Разве мы сами не творим языка, не создаем новых слов и не знаем, как это делается. Что за тавтология, *idem per idem*, "объяснение x через y", здесь предлагается. И однако, надо сосредоточиться около центрального вопроса, не смущаясь и не соблазняясь второстепенными и сторонними соображениями. Историю слов мы, действительно, во многих случаях знаем, как, например, знаем биографию человека, но разве чрез это мы постигаем действительно его духовное происхождение, напр., то, что данное лицо, чью биографию мы изучаем, есть Гете или Пушкин. Или это родители его знают, осуществившие со своей стороны то, что нужно для его воплощения. Но это есть ложь и вздор, потому что, чтобы хотеть рождения Гете, надо самому им быть, его предузнать в себе, а этого нет и не может быть не только относительно гениальной, но и всякой индивидуальности, которой принадлежит признак неповторяемости. Вот и выходит, что данный человек сам себя рождает (конечно, по воле Божией), сам воплощается из данного материала. Пусть не смущает, что человеческое произволение и действие (в частности половой акт) имеют в некоторой инстанции также решающую роль: разумеется, без участия человека, без наличия родителей,

не могут рождаться люди, так же как слова не могут рождаться вне человека, но человек так же не замышляет и не придумывает слов, как и не замышляет и не придумывает ребенка, а принимает его, какой он есть, какой родился. И если дети, как духовные индивидуальности, воплощенные в теле, в известном смысле сами рождаются, родители же только предоставляют им для этого себя, свою плоть, так и слова, хотя и облекаются в звуки соответственно всей совокупности голосовых и звуковых возможностей (о чем ниже), однако сами себя рождают. А затем, уже возникшие, существующие слова имеют, действительно, биографию и историю, но идя в этой истории регрессивно, в обратном порядке, мы непременно рано или поздно придем к первичной породе — корню, который уже не может быть генетически объяснен, подлежит лишь констатированию, а не объяснению. И вот только об этих-то первоэлементах речи, о словах слов, о некотором первоначальном количестве их в каждом языке, быть может, разным и идет речь. И нет и не может быть достаточных эмпирических оснований, чтобы определить это количество и даже сказать, ограничено оно или неограничено, поддается ли оно полному учету. Фактическая наличность таких корнеслов, которую мы умеем установить и которая для разных языков, допустим, различна, ведь не может еще быть исчерпывающей, потому ли, что некоторые слова могли исчезнуть вследствие малой употребительности своей или по иным причинам достаточно не проявленным. Поэтому может быть выставлена гипотеза определенного комплекса или плеромы этих первослов, как бы радуги красок, в которой включаются звуковые краски всего мира; эта гипотеза может быть поддерживаема по общим основаниям, однако здесь, в интересующем нас вопросе, эта проблема может и должна быть отстранена. Нам достаточно принять эмпирически устанавливаемый факт присутствия во всяком языке некоторого количества первослов или корней, в которые упираются биографии слов как в свой почвенный фундамент и неразложимую первооснову. И именно эти слова, эти элементы речи уже имеются во всяком существующем, обладающем силою и жизненностью языке, они суть собственно язык в языке, и о них возникают все эти теории “возникновения языка”: и “вау-вау” и “ба-ба” и др. Поэтому против мысли, что слова рождают себя сами, не может быть сделано возражение в том, что мы постоянно создаем слова, и что наша речь, как и история языка, есть непрерывное словотворчество. Это указание совершенно правильно, однако, дело в том, что мы создаем его из готового, уже существующего материала. Это и есть самая поразительная черта в истории и жизни всякого языка: в нем существует некоторая первичная данность, которой соответствует вся творчески, художественно осуществляемая заданность. Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем, он нам дан, мы его имеем, как некоторую изначальную

одаренность. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. И об этих первословах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. Они тутъ живые, словесные мифы¹⁸⁾ о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое мифотворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смыслов, словесная символика. И миф отличается от представлений, понятий и их дальнейшей логической переработки тем, что последние создаются нами применительно к чемунибудь, суть наши поделки, миф не создается и не измышляется, но дается и есть, и о нем по поводу его, возникает дальнейшее — понятия.

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

становятся вампирами, получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии. Таков оккультный смысл этого сквернословия.

Для того, чтобы рельефнее выразить нашу мысль о том, в каком смысле слова сами себя говорят, или сами себя рожают, сопоставим ее с некоторыми точками, которые кажутся ей сродными, но в то же время от нея глубоко отличными. И прежде всего наша мысль глубоко отличается от грубого и теперь едва ли кем защищаемого представления, что Бог прямо вложил человеку отдельные слова или целый язык, на подобие того, как мать учит говорить своего ребенка или же как мы научаемся новому иностранному языку. Этот грубый антропоморфизм прежде всего не антропологичен, а потому и не теологичен, да и вовсе не благочестив. Согласно этому представлению, слова или язык низводятся на степень каких-то знаков, а обучение речи напоминает попугая, причем человеку приписывается совершенно пассивная, слепо-усвояющая роль. Между тем, по изображению кн. Бытия, Бог привел человеку животных, чтобы в и д е т ь, как он их назовет, или, по нашему пониманию, как они сами называются в нем, через него. Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания¹⁹⁾. Конечно, и мы полагаем, что способность речи прирождена человеку, и представление о *homo alalus* относится к дарвиническим бредням, к сожалению, владеющим душами многих лингвистов²⁰⁾. Однако, утверждая, что человек от природы есть ч е л о в е к, во всем значении этого слова, т. е. космическое, а вместе и мыслящее существо: способность логоса, как мысли и речи, есть именно то, что делает его человеком. Однако, нельзя этой мысли давать и такой поворот, будто бы человеку вложена общая способность речи Богом, а отдельные слова придумывает он сам. Такая точка зрения иногда выражалась, правда, в полемическом увлечении и в патристической литературе, в частности, например, у св. Григория Нисского²¹⁾. Здесь опять вкрадывается представление, что человек на основании общей неопределенной способности речи, выдумывает язык, сочиняет слова, очевидно, руководясь теми или иными оноματοпоэтическими критериями, таким образом, язык явным образом низводится до грамматического, орудийного, утилитарного значения. Самобытность слов, зерна смысла, символизм языка при этом молчаливо отрицается, ибо не замечается его проблема. Самая же мысль имеет настолько расплывчатый характер (совершенно неопределенное понятие "способности речи", что не поддается даже критике. Эту же мысль, что язык, как общая способность, благодаря которой возникают отдельные слова по тем или иным частным мотивам, является прирожденным человеку, — вне всякой богословской окраски и

предпосылок, — разделяют многие представители лингвистики. Можно назвать Штейнталя²²), Вундта²³ и других. Чаще это соединяется с эволюционной доктриной, причем тогда вся тяжесть вопроса переносится в сторону эволюции, делающей вообще чудеса и приводящей к совершенно новым, неожиданным результатам. В сущности к эволюционным представлениям прибегали уже древние — Диодор и Витрувий²⁴), Лукреций²⁵). Разновидностью этого являются уже упомянутые нами оноματοпоэтические и интеръекционные теории, — они лишь указывают частные причины естественного, эволюционного развития и возникновения языка. Для одних он развился из звериных криков, для других из звукоподражаний, но во всяком случае слово здесь производится из того, что само по себе не есть или еще не есть слово. При этом главный, центральный и единственный вопрос: как возникает слово из н е - с л о в а или, что то-же, как появляется п е р в о е слово в своеобразии своем; здесь не отвечается, но обходится ссылкой на п о с т е п е н н о с т ь перехода, как будто можно построить будущий эволюционный мост над пропастью. Ignoratio elenchi, уклонение от вопроса, самообман — вот неизбежный удел эволюционной теории, здесь, как и в других случаях. Мы этим вовсе не хотим отрицать факт развития языка, но надо знать, отчего оно происходит и куда ведет, надо знать энтелехическую его целепричину, которой, обычно знать не хотят современные эволюционисты, и в этой дурной бесконечности весь пафос их теории.

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

Но если это так, если первослова суть космические символы или мифы сами себя возвещающие, тогда особенную остроту получает проблема многоязычия, вавилонского смешения языков, существование их в количестве нескольких сот. Казалось бы естественно ожидать, что определенные космические мотивы должны иметь и однородное, если не прямо тождественное звуковое выражение. Однако, этого нет. Языки многообразны и свести их множественность к единому праязыку до сих пор не удается. И даже, если бы и удавалось, все равно оставался бы в полной силе вопрос о теперешней многоязычности. С одной стороны только внутреннее слово, смысл и устанавливает единую язычность разных языков, их внутреннее единство как орудий слова, создает возможность п е р е в о д а данного смысла с одного языка на другой. И на смысловую сторону слова вавилон-

ское смещение не распространяется, иначе оно совершенно уничтожило бы высочайшее творение Божие человека. Но с другой стороны, многоязычность эта свидетельствует о том, что есть такая преломляющая среда, которая множит звуковую отдачу единого смысла. Орган речи, или организм языка, не одинаков у разных племен. Это различие касается не только корней, но и всего строения языка, всего его характера или духа, который так трудно поддается определению²⁶). Однако, здесь мы пока говорим о корнях. Эта разница звукового слова, при тождестве или, по крайней мере, единстве внутреннего слова, смысла, заставляет постулировать эквивалентность слов на разных языках или же самых этих языков, которые, действительно, нет основания превозносить один за счет другого, помимо личных вкусов, симпатий и кровных связей. Всякий язык по своему хорош²⁷) и на всяком языке все можно сказать, может быть с разной степенью трудности, но это зависит от степени выработки языка или искусства говорящего, от исполнителя, а не от инструмента. (С этой трудностью мы встречаемся, например, при переводе философских или специально научных идей с одного языка на другой. Однако, никто ведь не скажет, что русский философский язык хуже немецкого, хотя и менее выработан. Вероятно, перевод Гегеля на готтентотский язык встретит еще большие трудности, но с другой стороны, точный, хороший перевод каких-нибудь охотничьих выражений с готтентотского языка на немецкий также составит не меньшие трудности, и если до сих пор не появился готтентотский Гегель, то надо думать, что этому причиной являясь во всяком случае не препятствия со стороны языка). Если вслушаться во внутренний смысл повествования о вавилонском столпотворении, становится ясно, что единый, естественный язык был, по нарочитому попущению Божию, как бы завуалирован множественностью и непонятностью наречий, которые, впрочем, отнюдь не таковы, чтобы сделать невозможным обучение чужому языку и понимание его. И, рассуждая принципиально, возможно обучение всякому языку, или, точнее всем языкам: фактическая невозможность не устраняет принципиальной возможности этого при осуществлении коей преодолевалась бы множественность языков и реализовалось бы единство. И принципиально в повествовании XI гл. 1-9 Бытия для нас важно, что изначально и естественно, по существу "язык был один и речь была одна". (1). Это единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе. Множественность же есть с о с т о я н и е языка, его модальность, и притом болезненная, ибо связана с состоянием греховного разобщения людей. "Господь сказал: вот один народ, и у них один у всех язык, и они начинают делать это, теперь им ничто не может помешать в том, что они предположили делать. Пойдем, с м е ш а е м я з ы к и х, чтобы они не могли п о н и м а т ь р е ч и одного другого" (6-7). Здесь совсем не говорится о создании новых языков, но о пони-

мании речи языка одного, так и остающегося в сущности единым. Если мы еще примем во внимание, что событие этого повествования имело место тогда, когда образовались уже три ветви народов, яфетиды, семиты и хамиты, и произошли целые народы, распространившиеся по лицу земли (X, 32), то загадкой может явиться не то, что они перестали понимать друг друга, вследствие многоязычия, но, что до этого события язык у них был один, и они совершенно понимали друг друга. А затем внезапно словно упало покрывало многоязычности и они перестали понимать друг друга, в Вавилоне родилась лингвистика. Если верить в боговдохновенность слова Божия и внимать точному содержанию этого рассказа в общем контексте, становится ясно, что язык и наречия были и до вавилонского столпотворения, и, однако язык был один, так, что все понимали друг друга: языковые свойства народов также мало препятствовали этому, как теперь этому не препятствуют индивидуальные черты произношения и речи, ибо речь всегда индивидуальна, и если сравнивать слова под звуковым микроскопом, то окажется, может быть, что единство языка не существует даже в пределах семьи, я уже не говорю о строении речи, о том, к чему относится изречение: «le style c'est l'homme». Значит, языковые различия, каковы бы они ни были, не заслоняли внутреннего слова, и вдруг эти стекла стали непрозрачными и только помощью специальных усилий может быть достигнуто понимание смысла. Язык, конечно, остался неповрежден в своей основе, но закрылся его внутренний смысл, ранее открытый, и появилась болезненная впечатлительность к индивидуальным особенностям звуковой речи, к реализации языка. Человечество, которое свое космическое единение в слове употребляло лишь для достижения своих человеческих целей, впало в психологизм (человеческая гордость и есть психологизм), и естественно оказалось наказанным психологизмом языка. Ибо многоязычие и есть в известном смысле этот психологизм, закрывающий онтологическую сущность языка. И можно сделать и обратное заключение, что человек интегрированный, восстановленный в своей целомудренности, может через языковую оболочку принять внутреннее слово, т. е. победить многоязычность. Нам поведан один случай такого восстановления человека в его нормальном состоянии по отношению к языку, — это Пятидесятница, когда, после сошествия Св. Духа на апостолов они стали говорить новыми языками, как это и было им обещано Спасителем после воскресения (Мр. XVI, 17, ср. I Кор. XII, 10), и многочисленные народы, бывшие там, с удивлением их слушали и спрашивали, разве все они не галилеяне (Д. Ап. II, 3-11). Дар языков затем неоднократно отмечается, как проявление благодати Св. Духа и особенного вдохновения. (Ср. Д. Ап. X, 46; XIX, 6; I Кор. XII, 10, 28, 30; XIII, 1; XIV, 2). Как следует понимать этот чудесный дар языков из природы самого языка? Это означает лишь, что исцелялась его болезнь, состо-

ящая в затуманенности смысла и возвращалась естественная, первоизданная его прозрачность и единство, которое было свойственно ему от Адама до Вавилонского смещения. Вследствие этого снималась пелена многоязычия. Может быть двояко понимаема апостольская проповедь пред многими языками: или их собственная родная галилейская речь стала настолько внятна, прозрачна относительно внутреннего слова-смысла, что и не учившиеся языку чувствовали себя, как учившиеся, и понимали его так, как будто его знали, или, скажем, как бы они понимали какую-нибудь выразительную жестикоуляцию без особого перевода и обучения. Или же возможно обратное предположение, именно, что апостолы свое внутреннее слово получили способность облекать в разные одежды, применительно к индивидуальным звуковым особенностям, так, что апостолы действительно говорили многими языками (так это бывало по изображению глоссолалии в I посл. к Кор. на молитвенных собраниях, когда говорящего языками не все понимали, и требовался истолкователь). Но по существу дела это различие мнимое или феноменальное, и одинаково пригодны оба предположения: апостолы говорили на чужих языках, потому что все они были для них прозрачны и, наоборот, говоря на своем языке, но опрозраченном смысле, они становились понятны для всех народов, ибо язык один, и множественны лишь его модусы — наречия. И если бы не существовало того онтологического, скажу точнее, антропологического, изначального единства языка, была бы непонятным абсурдом Пятидесятница. Чудо не есть фокус-покус, не имеющий корней в бытии и даже их отрицающий, оно всегда есть оздоровление естества, раскрытие его подлинной природы и постольку возведение на высшую ступень. В чудесном мы именно опознаем истинную природу естественного, и в данном случае раскрывается изначальное единство языка, которое столь же изначально, как и единство человеческого рода.

Но тем острее становится вопрос о вавилонском смещении или множественности языка. Как бы мы ни понимали взаимное отношение языков, возводили ли бы мы их к некоторому первоисточнику — праязыку или оставляли их в несводимой множественности (по крайней мере языковых семейств, которые знает теперешнее языковедение)²⁸, вопрос многоязычия остается в своей остроте. Правда, многоязычие это отнюдь не отменяет единства внутреннего языка, иначе невозможно было бы взаимное понимание, и языки раскалывали бы самое человечество, его упраздняя, оно не есть множественность языка, ибо язык один, и существует лишь множественность наречий. Но как понимать эту множественность? Очевидно, прежде всего, что она относится не к внутреннему языку, не к ноумену его, но к его феноменальному воплощению, к его реализации, индивидуальности. Это является очевидно прежде всего из того, что языку, в смысле наречия, можно научиться и действительно научаются; научаемся мы и

родному языку в детстве, и, лишённые этого обучения, едва ли бы сами по себе изобрели бы язык и своего народа. Язык в этом смысле есть явление социально-историческое и принадлежит к числу одежд, надеваемых и снимаемых временем, обстановкой, средой, обществом. Напротив, внутреннему языку, лежащему под наречием и в его основе, словам, как идеям, воплощающимся в звук, или символам, мы не н а у ч а е м с я, но они в нас в о з н и к а ю т, и притом одинаково у всех в меру человечности (здесь разумеется, конечно, принципиальная, динамическая одинаковость, которая фактически может осуществиться не в равной степени у разных субъектов). Основа языка космическая или антропологическая, его облечение, реализация — дело социально-историческое. И язык, как наречие, есть дело человеческого творчества²⁹), искусства, психологии, истории. Языки, как наречия, возникают и умирают, имеют различный возраст и выработанность, разные индивидуальные свойства. Они суть призмы, по-своему преломляющие и окрашивающие лучи. Язык носит в себе кристаллы истории, национальной психологии, вообще всегда есть не только организм, но и конгломерат, который изучает языковедение, прилагая к нему разные методы³⁰). И, разумеется, то или иное качество орудия, его свойства, выработка, состояние, не остаются без влияния не только на реализацию языка, но и на самое пробуждение внутреннего языка, его энергии. Здесь мы имеем нередкий случай взаимного, двустороннего влияния. Вот почему, между прочим, нам кажется, что внутренний язык в равной степени потенциально свойственен всем людям, а в том числе и тем, которые лишены языка внешнего, т. е. глухим и немым, глухонемым. Язык их роковым образом остаётся недооволожен и для нас недоступен, и, однако, те успехи в языке, которые достигаются азбукой глухонемых, то обучение ему, которое ведётся, было бы невозможно, если-бы отсутствовал этот внутренний язык. Немота эта внешняя, а не внутренняя.

Но к нам снова возвращается здесь прежний вопрос о символической природе слова. Если слово есть символ смысла, сращение идеи с звуком, и если это сращение или воплощение смысла есть необходимое здесь условие, то как же понять множественность наречий. Очевидно, приходится постулировать некоторое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык, и, конечно, язык не есть механическое соединение слов, но их организм, так что и в каждом отдельном слове проявляется весь язык. Языки суть как бы различные, определённым образом настроенные резонаторы, которые вибрируют на данные волны, причем, конечно, различна их специальная настроенность, но, вместе с ней, различно резонируют и все остальные звуки. Можно и должно говорить об э к в и в а л е н т н о с т и языков в том смысле, что каждый из них по-своему служит своей цели — быть логосом космоса и мышления, но вместе с тем надо иметь в виду

и это различие. Определить, уловить это различие, — трудность невероятная; — мы сейчас не умеем даже к этому подойти, однако непосредственное чувство свидетельствует, что это различие есть, и радуга языков, представляющая собой разложение белого луча, естественного языка, подлинного языка мира, для каждого языка имеет в своем спектре луч определенной окраски и значения. Все языки естественны, связаны с языком вещей, но каждый по-своему и в разном. А потому, при эквивалентности языков, можно и должно постулировать и их неравенство, иерархию: как всё иерархично, так и язык, хотя у нас и нет средств установить эту иерархичность. Ведь и лучи солнечного спектра имеют свою окачественность, а следовательно, иерархию, как и звуки октавы. Быть может, разные языки имеют какие-то свои языковые ключи, которых мы не можем и не умеем разгадать. (Говорю это про основные языки, а не про диалекты, которые имеют достаточное жизненное или историческое объяснение и относятся к изменчивой, текучей стихии языка.) Устройство органов слуха и речи нам постепенно раскрывает теперь наука. Из опознования этих органов, быть может, в конце концов и окажется вычитана тайна языка и тайна слуха. Несомненно, эти органы представляют собой некоторую онтологическую криптограмму мира, которую мы не умеем прочесть. Мы узнаем из фонетики, как из определенных групп звуков и движений гортанных органов получаются звуковые группы — слова, какая безумно сложная и тонкая, конечно, “бессознательная” работа здесь совершается. Если слова разлагаются на звуки и шумы, т. е. определенные колебания звуковых волн, то можно рассматривать основу слов, как некоторые ритмические движения, возникающие в физической среде, так, что слова, или ранее буквы, звуки, суть определенные квалифицированные ритмы. Слово есть ритм ритмов, а речь есть сложный ритмический организм. Во всяком случае, здесь остается терпеливо вслушиваться в работу описательной, экспериментальной фонетики и физиологии.

Что можно считать первоэлементом речи? Вот один из проклятых вопросов философии слова: букву-ли, как Каббала, слог, слово? Если букву, то не надо ведь забывать, что буква лишь приблизительно обозначает класс данных звуков и их характер, но число вариантов данного звука, обозначающихся одной и той же буквой, может быть очень велико: оно зависит от предшествующих и последующих звуков, от места в слове, даже в фразе, поэтому приходится говорить *in concreto* не о букве, а о слоге. Поэтому стилизовать букву, как таковую, есть еще грубый прием, способный вести к недоразумению. В него впадает, повидимому, теперь Штейнеровская эйритмия, где буквы немецкой азбуки берутся символами ритмов, и пытаются постичь “замысленный” смысл слова, переводя его на язык жеста или движения, которое в свою очередь, с крайним огрублением выражает иско-

мые ритмы. К тому же, нельзя формально приравнять все буквы в слове, как равноправные, передавая их движением: в слове буквы не равнозначущи, есть коренная основа, есть флексия, суффикс и т. д. И чтение в строчку всех букв без различия, эйритмизирование их в жестах тоже неправильно. (Напр.: Для (предлог) берег-ов отч-изн-ы дал-ь-н-ей ты по-кид-ал-а и пр.). Грубость эйритмического подхода скорее закрывает, чем открывает природу слова. Каббала рассматривает, как известно, буквы еврейского алфавита (согласные и полусогласные звуки) как первоэлементы языка, имеющие и космическое значение. На этом основан каббалистический метод анализа слова, разных перестановок, определение значения словесного числа (гематрия) и пр. Что такое буквы, как письменный знак или звук, или, точнее, известным образом окрашенный класс звуков? Есть ли это только голосовое или языковое средство, для того, чтобы было из чего составлять слова? Потому ли существуют те или иные буквы, что наши голосовые органы устроены известным образом, и в извлечении звуков, кроме легких и голосовых связок, участвуют губы, нёбо, рот, нос? Или именно наоборот, устройство органов речи именно таково, потому что они имеют задачу — производить определенного качества звуки, и в этом смысле можно сказать, что губные или зубные звуки существуют ранее губ и зубов? Самый орган понимается из функции, а не наоборот, и в этом смысле не правы ли каббалисты, полагая, что буквы в определенной своей природе существуют самостоятельно и как будто даже вне отношения к речи, являясь, например, теми силами, из которых создан мир. Разумеется, у науки нет сил разрешить этот вопрос, что для чего составляет в данном случае *præius*: орган для функции или функция для органа. Как бы ни были ценны и важны успехи экспериментальной фонетики, этого вопроса она всё-равно не может разрешить и ответ на него дается только на основании общих соображений. Для нас представляется совершенно невозможным допустить, чтобы устройство органов речи и происходящая отсюда классификация звуков были случайны, — слишком это нелепо и не мирится со всей удивительной тонкостью этих органов, которые приходится понимать из их функции. Голосовые органы таковы, потому что таковы буквы: не произнесение букв вообще, но определенного качества звуков есть их задача. И как глаз, орган света, существует потому, что есть свет, так и орган речи и слуха существует потому, что есть звук, как мировая энергия. Звуки создают для себя органы в человеке, в котором должно быть вписано все мироздание. И поэтому, отвлекаясь от фонетики и физиологии речи, мы должны считать буквы (в вышеуказанном смысле) имеющими действительно самостоятельное бытие, а не только *flatus vocis*. Буквы, звуки букв, существуют в себе, и потому лишь они существуют в языке. Здесь есть большая аналогия с цифрами и числовыми величинами, которым не напрасно же при-

равнивают всюду и буквы, образуя цифровой алфавит. Цифры возникают не в арифметике, но, наоборот, последняя является ради цифр. Но это вскользь. Возвращаясь к буквам, мы должны поставить новый, доселе не возникавший вопрос: до сих пор мы считали первоэлементом речи корнесловия, создающие сгустки смысла, выражающие идею. Теперь мы признаем наряду с ними, или помимо их, в качестве первоэлементов еще и буквы. Какое же соотношение между словами и буквами, корнями и образующими их звуками? Суть ли слова только агрегаты букв, которые можно поэтому переставлять, заменять, или же они суть буквоорганизмы? Есть ли эта связь механическая или, так сказать, химическая, в которой исчезает старое и образуется новое? Методы Каббалы, в сущности, отрицают и уничтожают слова, для каббалистов язык состоит только из букв, притом определенного класса (т. е. согласных, потому что в еврейском языке гласные отсутствуют и не вносятся в буквы). Впрочем, оставляя в стороне эти подробности чтобы не усложнять дела, мы можем сказать, что это понимание слова, утверждая с и л у слова, как мировой стихии, упраздняет его смысл, идею слова, слово здесь т о л ь к о с и л а, а не символ. Между тем необходимо удерживать как ту, так и другую сторону слова. Что буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества, как краски, ритмы определенного типа, как числа, быть может, как и другое: элементы химии, минералы, планеты и т. д., в этом мы совершенно не можем сомневаться.

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

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

С вопросом об отношении слова и буквы связан и вопрос о "заумном" языке, почитаемом футуристами, которые пробуют забежать за слово и подсмотреть его заднюю сторону, увидеть его до рождения. Хотят сбросить бремя слова, как воплощенного смысла, идеи, чтобы, погасив светоч смысла, ринуться в непроглядную ночь звука. Хотят говорить не словами, но бук-

вами. Но в этом и коренятся главные недоразумения и фиаско, ибо всё-таки хотят говорить, не хотя слова, его низвергая в дословный хаос звуков. Положительное значение этого эксперимента (насколько он здесь имеется) в том, что здесь нащупывается ночная первостихия слова и чрез то осознается массивность, первозданность его материи, звука, буквы. (совершенную аналогию представляет в живописи стремление освободиться от гнета содержания картины и свести ее к пению красок, так же как в футуристическом стихе к пению одних звуков). Футуристы правы: заумный, точнее доумный язык есть, как первостихия слова, его материя, но это — не язык. Преображение звука в слово, перерождение его бесповоротно произошло, это неотменный факт, как неотменно разделение изначального хаоса и тьмы. Так и заумный язык есть такое хвастовство хаосом, неизбежное с ним заигрывание, или же — и это гораздо интереснее — эксперименты в области инструментовки слова, музыкальной его характеристики, которая дается легче, если отвлечься от смысла, т. е. вступить в заумность. Метод Каббалы, по которому вес слова и фразы исчисляются не смыслом, но значением букв (так или иначе устанавливаемым) и их сложением, есть тоже принципиальная заумность, и является или безумием, или бессмыслицей, или же может быть оправдан при наличии одного лишь условия, что данный язык есть абсолютный язык, совпадающий во всех своих подробностях со строением космоса, и поэтому к л ю ч его есть абсолютный ключ, совпадающий прямо с звучанием мира. Тогда можно и должно допустить, что и язык этот во всех своих частях, во всем своем строении, даже в материи, т. е. в буквах, прозрачен для космоса, являет его закономерность, космичен. А потому и анализ буквенного состава слов есть космическое исследование. Такое убеждение, как известно, каббалисты и имели относительно еврейского языка, считая его тем языком, которым говорил Бог в раю с прародителями, т. е. единственным естественным языком. И этот язык как таковой, таит в себе природу вещей и имеет непосредственную мощь. Или же возможно и иное предположение, именно, что дело здесь не в языке, а в определенных словосочетаниях, в данном случае принадлежащих слову Божию и отмеченных боговдохновенностью, и в таком случае, принципиально рассуждая, всякий язык мог бы явиться материалом для каббалистического исследования; однако, свойства именно еврейского языка, его “консонантизм” делают его наиболее прозрачным и для этого пригодным. Если достаточно серьезно смотреть на онтологическую природу слова, притом в языке онтологическом и священном по преимуществу, нельзя принципиально отрицать возможности, что слова и образующие их буквы имеют, так сказать, несколько измерений, в частности, поучительна не только их физиология — слово, но и анатомия — буквы, и в скелете слова можно вычитать смысл, не словесный, но иной, ему эквивалентный, цифровой. И

если цифры, быть может, тоже суть вещи-числа, как и слова суть идеи-вещи, а то и другое суть символы бытия, то не может быть **п р и н ц и п и а л ь н ы х** оснований вообще отрицать этот путь, хотя его использование остается *questio facti*.

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

II. РЕЧЬ И СЛОВО.

1. Части речи (имя, глагол, местоимение).

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

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

В виду этого нам необходимо установить общую схему строения речи, или тех о т н о ш е н и й, в которые становятся здесь слова, тех одежд или оболочек, в которые они при этом облакаются, помимо своего прямого смысла, — понять природу слов как “частей речи”, конечно, в онтологическом значении последних. Слова, символы смыслов, помимо этого своего прямого значения, ведь, могут еще получить к о с в е н н о е определение от своего места в речи, от особого смысла, получаемого ими не как таковыми, в своей собственной окраске, но и по связи целого, в контексте. Для установления этого контекста надо остановить внимание на каком-нибудь отрывке, который достаточно велик, чтобы в нем уже обозначилось функциональное строение речи, чтобы он представлял собой законченный, в себе живущий смысл. Таковым обычно является грамматическое предложение, или некоторый законченный элемент смысла³¹). Различаются обычно в грамматике части речи и части предложения, причем учение о первых относится к этимологии, а о вторых — к синтаксису. Эти деления, конечно, условные и “прагматические”, и во многих пунктах они совпадают между собою: знание частей речи необходимо для понимания строения предложения, и наоборот, определение частей речи даже невозможно вне предложения.

(Так как разрез, в котором ведется наш анализ, не совсем совпадает с обычным грамматическим делением, нам приходится до известной степени, отвлекаться от последнего, хотя, по существу, дело идет о том же самом).

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

Лингвистика предполагает³²), что корнеслова первоначально не имели определенной грамматической окраски, были аморфны, или же представляли собой зачаточное, недоразвитое предложение, и лишь в дальнейшем они определились как глагол или существительное³³) (имя прилагательное, как переходную и не самостоятельную форму, пока оставим в стороне). Как бы там ни было, верно или неверно фактически это предложение (проверено оно быть, конечно, не может, по существу же кажется нам сомнительным и, вероятно, покоится на недоразумении), спросим себя: что изменяется или что происходит со словом, когда оно принимает тот или иной, номинативный или предикативный, характер? Что означает, если один и тот же корень в одном случае становится существительным, в другом глаголом, или словом атрибутивным — прилагательным? Разумеется, мы должны отвлечься здесь от морфологии слов, от тех семантических единиц, которыми будет оформлено слово как в том, так и в другом случае, — префиксов, суффиксов, флексий. Все эти частицы лишь в ы р а ж а ю т уже происшедшую перемену смысла, фиксируют совершившееся его определение, но его не создают, их роль служебная, и видеть в них источник этого определения значит то же, что искать причины высокой температуры в показывающем ее термометре. К тому же эти частицы различны в разных языках, а могут и совсем отсутствовать, как в китайском языке, или заменяться предлогом, как в английском, отчасти и во французском языке, и т. п. Словом, этимологическое облачение слова, по отношению к нашему вопросу является второстепенным и производным и мы можем от него отвлечься.

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

Очевидно, что по значению, по тому, что говорится, разницы нет никакой; самый внимательный анализ не укажет ее

между свет и светлый, родня и родной (родственник), и в то же время разница есть колоссальная. И она лежит, очевидно, по ту сторону слова, не выражается в слове. Имя существительное означает не только качество, идею в о о б щ е, но реализацию ее в частности, ее частный случай, выражает не только идею, но и существование, опредмеченность этой идеи, бытие ее в некотором предмете. Оно, кроме своего выразимого в слове содержания, имеет молчаливый, но выразительный мистический и по смыслу своему онтологический жест: э т о е с т ь. В этом онтологическом жесте и заключается природа и м е н и. Некоторым кажется, что всякое слово имеет общее значение, есть общее понятие³⁴), это, между прочим, соблазняло и Гегеля³⁵). Даже если не смешивать общего с абстрактным (что обычно делается), нельзя не признать, что слова, как смыслы, как идеи, конечно, имеют общее значение, точнее, они существуют сами в себе, безотносительно ко всякому ч а с т н о м у бытию, их смысловое бытие самозаконно и самодовлеюще, они существуют, потому что существуют. Но в то же время в имени существительном они приобретают конкретный характер и становятся живой антиномией. Как и м я, обозначающее предмет, как "имя существительное", общее есть частное, конкретное. Притом, идея, слово, само себя до конца выражает, оно прозрачно, напротив, имя существительное, хотя и выражается в слове, но отнюдь им до конца не выражается в своем бытии, в темной его, неосвещенной глубине: это бытие вовсе не исчерпывается своим именем, напротив, ему свойственна космическая вселенскость, бездонность, оно может быть приведено в атрибутивную связь со всем миром. И поэтому всякое имя, — собственное ли или нарицательное (здесь пока безразлично) — есть антиномия: алогическое-логическое, невыразимое-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово. Напротив, глагол и вообще атрибутивное или предикативное употребление слова совершенно чуждо этой антиномичности, но, вместе с тем, и этих корней в бытии. Это не значит, конечно, чтобы отвергалась и здесь природа слова, как космического смысла, в выше разъясненном смысле, но эта символика здесь имеет лишь абстрактное, хотя и космическое значение. Она должна быть скреплена с мировым бытием в отдельных точках, которые и являются тогда ориентирующими в познании, в словесном выражении мира, в мышлении о нем. Если бы можно было себе представить язык, состоящий из одних глаголов, вообще предикатов, то на нем не могло бы быть выражено никакое суждение. Он бы был беспредметным, располагая только идейными тенями без плоти и крови. Напротив, если бы можно было себе представить язык, состоящий из одних "субъектов", — имен, лишенных всякой предикативности, это был бы язык немых жестов, бессильный и беспомощный (может быть, нечто подобное имеем в языке глухонемых, кото-

рым одним и притом одними внутренними средствами приходится создавать аппарат речи). Наконец, если вообразим себе чистый корневой язык, то насколько в нем требуемые определения не рождались бы из жестов, ударений, порядка слов и т. д. он находился бы в утробном состоянии нерожденности, когда сердце, легкие, и все органы уже готовы для сознательной жизни, но в них не вошел еще воздух вселенной.

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

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

действия органов своего тела. Совершенно так же как слово возникает в нас в качестве ответа на голос мира, как символа мирового бытия, так и имя существительное рождается в нас в ответ на толчок из мира, как свидетельство о некоем бытии. В нем свидетельствуется не о том только, что мир окачествен и поэтому он мыслится и говорится в слове, но что он и его вещи есть за словом, по ту сторону слова. Есть то, о чем говорится. И это общее свойство мира — бытие, а не только мыслимость и выразимость в слове, — и свидетельствуется той чертой языка, что всякая мысль, всякое высказывание приурочивается к точкам бытия, получает бытийственный характер, высказывается о бытии, чрез субъект, — имя существительное.

Для выяснения вопроса об имени существительном совершенно недостаточны разные соображения относительно его психологического генезиса, столь излюбленные теперешней лингвистикой. Допустим, что в истории имени существительного проявляются те же черты, которые свойственны детскому мышлению, когда ребенок бьет скамейку и вообще не различает между одушевленным и неодушевленным. Допустим, что здесь сказана и мифотворческая черта первобытного мышления, которое населяет мир легко и охотно живыми существами, причем черта эта и подтверждается в языке в существовании имени существительного (не будем здесь останавливаться на вопросе, составляет ли эта черта преимущество первобытного мышления, делая его более реальным и конкретным, или же она есть свойство ума слабого и недисциплинированного). Руководства по языковедению психологического направления переполнены такими иллюстрациями генезиса речи. Можно привести и в самом языке живое свидетельство о некотором мифологизировании мира, в отношении всеобщей его одушевленности: это — грамматический род, в котором человеческие различия пола, мужского и женского, применяются ко всем именам существительным. Иначе говоря, мифологическая мысль грамматического рода сводится к тому, что всё имеет пол. И, как известно, это не есть случайная черта, но глубоко и последовательно проведенное через всю грамматику и синтаксис воззрение, отличающее всё семейство индо-германских языков. Категория грамматического рода свидетельствует об общей массивности логического образа, имени существительного, если на него могут быть навешены столь тяжеловесные определения, как грамматический "род". Нужно предварительное большое отверждение этой общей идеи, чтобы на ней могло появиться это вторичное и дополнительное определение. Однако, как оно ни важно, это различие "рода" принадлежит не к существу языка, как такового, но к сравнительной истории грамматики. Дело в том, что категория грамматического рода вовсе не является всеобщей и вообще, и в частности. И, прежде всего, есть языки, в которых она отсут-

ствуется, однако, не отсутствует из-за этого имя существительное: пример — язык китайский. В разных языках грамматический род существует в разных видах, а именно в одних случаях различается два рода, мужской и женский (французский, еврейский яз. и др.), в других случаях — три рода, мужской, женский и “средний”. Средний род, собственно говоря, есть не род, а отсутствие или отрицание рода, это категория тех случаев, когда род оказывается неприложим. Этим как будто подчеркивается и углубляется смысл половых категорий рода, хотя побеждает употребление грамматическое, потому что в словах всех родов оказываются обозначения живых существ разного пола. Вообще категория рода есть уже известный психологизм в онтологическом определении имени существительного, потому что этим вносятся частные черты в общее констатирование акта в бытии в ответ на бытийственный толчок, а вместе с тем она есть и грамматическая категория, и в этом качестве относится к морфологии слова, а не к его онтологии. И уже не всеобщий характер этой категории освобождает нас от необходимости придавать ей всеобщее значение.

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

Одним из важных языковых явлений, имеющих первостепенное значение для понимания природы “имени существительного”, является *местоимение*, эта так сказать тень имени, неизменно отбрасываемая им. Для нас здесь представляют интерес местоимения *личные*, а вместе и от них производные, т. е. притяжательные, указательные, в известной степени относительные. Смысл местоимений в грубых чертах можно определить так, что одни из них заменяют имена существительные, — лица и вещи, другие выражают качества и в этом смысле заменяют прилагательные или глагол (такой, таковой, с соответствующим

щими наречиями: так, этак и под.). Наше внимание сейчас останавливает первая категория, — личных или вещных местоимений, функции коих приводятся к местоимению личному. Что же выражает собою личное местоимение: я, ты, он, она, оно, мы, вы, они? Оно выражает именно тот молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени: вот это есть А. Всякое наименование содержит скрытое экзистенциальное суждение, в котором констатируется мистический акт выхождения субъекта в космос или вхождения в него космоса, соприкосновение сознания и бытия. Этот онтологический акт, двуединый и слитный, в котором одновременно открываются глубины бытия, неизреченность, а вместе вспыхивает смысл, идея, слово, происходит именование, — этот акт осуществляется в разделенности своей благодаря личному местоимению. Каково бы ни было происхождение слов, выражающих местоимение, по своему первоначальному смыслу³⁶), функция местоимения, значение его, именно таково: выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания. Наличие в языке местоимения, которое является одной из наиболее ранних и всеобщих форм языка³⁷), есть красноречивое свидетельство о природе слова, об онтологическом смысле имени, и название местоимения, данное ему еще греческими грамматиками *ἄνωμα ἰσόνομον*, вполне выражает суть дела, причем оно существует открыто или скрыто в спряжении, до известной степени в согласовании. Его нельзя отмыслить от состава речи, не сковывая ее, не вырывая из нее центрального стержня. Ибо, если еще можно с большими натяжками и трудностями обходиться без указательных местоимений третьего лица, то без личного местоимения первого и второго лица язык обойтись не может, как не может он обойтись и без спряжения. И это одинаково относится к языкам как синтетическим, так и изолирующим, в которых функция местоимения осуществляется общими средствами этого языка. Особенно принципиальное значение связано, конечно, с личным и местоимениями, в частности, первого и второго лица. Сюда принадлежит загадка я. Что такое я? Поддастся ли оно какому-нибудь выражению словом, как всякий он или оно, которое непременно есть что-нибудь, — имя? Я занимает здесь особое положение, потому что оно объемлет всё и ничего: всё, потому что может быть приведено в предикативную связь со всем, и ничего, потому что само оно не есть что-нибудь в мире идей, не есть слово-идея, но есть слово-жест, мистический указательный жест. Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия. В отношении к я, поставленному под микроскоп созерцания, реально говоримому, имеет силу онтологический аргумент: *essentia involvit existentiam*, — хотя отсюда может быть вылучено лишь тавтологическое суждение: я есть я, или даже не суж-

дение, а просто логический жест: **я**, — сам по себе еще немой и бессильный (так что декартовское *je pense, donc je suis*, есть, конечно, переход за границы дозволенного). **Я**, конечно, могу иметь имя, но его не вижу, не ощущаю, вследствие эгоцентрической установки сознания, при которой говорящий есть субъект речи и одновременно не может быть и ее объектом; для этого он должен говорить о себе “в третьем лице”, т. е. не об **я**, но об **он**. (Моя дочь в детстве долго противилась местоимению первого лица, но говорила: Манюнька хочу, называя себя, вместо личного местоимения, привычным для нее именем: космос держал ее, препятствуя выделению личного самосознания, которое совершалось только в глаголе: хочу).

Вот это единственное в своем роде значение **я** и делает то, что оно зараз характеризуется противоположными чертами. С одной стороны, хотя **я** абсолютно не может мыслиться в множественном числе, всякое **я** есть “единственный”, неповторимо, однако оно есть столько же и нарицательное имя, как местоимение, (т. е. формальное, условное обозначение). С другой стороны оно есть собственнейшее из собственных имен: хотя и совсем не имя, но вместе с тем самое интимное и близкое, чем человек себя именуется, ощущая эту воронку вглубь бытия. Поэтому же исчезновение нашего **я** для нас совершенно немыслимо и непредставимо, оно не может погаснуть, как не могло и возникнуть: из него не видно ни начала ни конца, оно есть неподвижная вечная точка, в отношении к которой является недоразумением спрашивать, может ли оно возникнуть или погибнуть. Все люди смертны — Кай человек, следовательно он смертен, — да вот этот он, о котором я говорю в третьем лице, мысленно выходя из самого себя, как бы зажмуривая свои глаза, — он смертен, но **я**, который это говорю о нем, **я**, конечно, вне этого заключения. Такова парадоксия **я**, что мы знаем **я**, как присущее всем тем, которых мы можем назвать мы (т. е. многие **я**, или **ты**, т. е. другое **я**), или **вы**, но все эти другие **я** для меня имеют имена, о них я имею некоторое высказывание, их именую, т. е. фактически осуществляю экзистенциональное суждение. Они для меня прежде всего суть имена существительные, и лишь затем, и потому становятся ты, вы, они. В местоимении же первого лица **я** имею нечто именуемое и в то же время абсолютно указуемое. Если можно действительно говорить об эгоцентризме языка ³⁸), то не в смысле слияния местоимений, но в том, что вся речь и всякая речь говорится, строится, мыслится, переживается от первого лица, и этот эгоцентризм есть совершенно неотмыслимая предпосылка. **Я**, имеющее знание и сознание своего бытия, смотрит в зеркала мира и всюду, где оно видит, — в том или другом смысле — точки бытия, говорит о них именами существительными, но вместе и местоимениями: от этого эгоцентризма, а вместе и от антропоцентризма также нельзя

освободить язык, как нельзя человеку увидеть свою собственную спину.

Я не может быть ничем определено, не допускает никакого выражения чрез другое: оно есть око, через которое мы видим мир, и может ли видящее быть определено через видимое? Оно есть свет, в котором мы различаем всё, и как может свет быть определен чрез то, что может быть видимо только в нем?

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

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

этого самого я, насколько оно входит в космос, именуется, нарекается. Само же я есть именование абсолютно именуемого, это сама *ὄψια* обнажающаяся в феноменах как первоуродящая энергия. Я есть одновременно феноменальность и ноуменальность, трансцендентно-имманентное.

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

Итак, местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно выражает собою усию *ὄψια*, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой родится вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась. Естественно, что это вечное рождение мира, печать триипостасности, на всем мироздании лежащая, определяет и природу речи, и основу мысли. Местоимение есть символ усии, невыразимой глубины сверх-бытия, первоипостасности. Поэтому местоимение, сравнительно с словом, ничего не означает, не содержит никакой краски бытия, и однако может всё означать, в своей безликой, бескрасочной глубине. Местоимение есть символ ноуменальности, жест в слове. Можно, конечно, истолковывать его психологически, генетически, даже нет ничего легче, но на вопрос о смысле местоимения это не даст ответа. Надо заметить, что природа местоимения как слова коренным образом отличается от природы слова вообще, как она раскрываема была выше. Мы определили слово как конкретный символ, как свидетельство бытия, его действие; в этом смысле мы говорили, что слово рождается, само себя говорит, что оно есть реальность и т. д., и отвергали ознаменовательный символизм, сводящий слова лишь к условным обозначениям и превращающий смыслы в знаки или даже значки подобно алгебраическим. Теперь мы должны сказать, что местоимение есть именно такой ознаменовательный символ; не мир его говорит в нас, но мы его

говорим, обозначая некоторые исходные установки, положения: я, ты, он. Потому-то местоимение и есть мистический жест, согласно духу языка облекаемый в слово, не имеющее своего собственного содержания. Если применить Кантовские выражения, то можно сказать, что местоимения суть трансцендентальные категории языка, не имеющие иного содержания и назначения, как быть формой: всё мировое бытие есть я или не-я (конечно, не Фихтевское), в частности ты и он (вы, они). И вне этих категорий не дается бытие. Но если местоимение есть категория языка, всё в себе вмещающая, то, конечно, сама она не имеет содержания, есть только форма, и слово ее обозначающее есть символ. Но это, конечно, не значит, чтобы этот символ был только *flatus vocis*: его ознаменовательная природа, его немота, превращающая его в звуковой жест, не делает его пустым и сочиненным, примышленным для какого-нибудь употребления. Это означает лишь то, что он есть слово о том, что не словесно, неизреченно и однако лежит в основе слова. Такое слово только и может быть символом. Все слова в речи массивны, имеют вес, плоть и кровь, местоименные же символы суть тени из загробного мира, вообще из потустороннего. Они прозрачны, проницаемы, не заполняют места, они, подобно теням Одисеевского рассказа, должны напиться крови, чтобы получить дар слова, но тогда, заняв свое место в речи, они становятся ее центральными фокусами, около которых располагаются ряды слов.

Очевидно, между прочим, что природой местоимения определяется и природа алгебраических и вообще всяких ознаменовательных символов, где конкретное имя-слово заменяется указательным местоимением, жестом, причем этот жест, в виду сложности рассуждения, получает свои именованья — буквами или знаками, которые однако сами по себе не имеют значения, а выражают соотношения. Насколько речь идет о разных соотношениях, о категориях, местоименная функция, ознаменовательный символизм, делает свое дело упрощения и сокращения. Однако, в основе его лежит всё-таки то неизменное предположение, что каждый символ может быть понят лишь как местоимение. При этом может быть несколько ступеней этой местоименности: например, когда люди, вместо личных имен, считаются по номерам (в тюрьмах), по каким-нибудь строевым единицам — полкам, просто по буквам, — всё это более или менее решительные, соответственно цели, замены слов-имен категориями.

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

В силу такого значения, личное местоимение есть очевидно, онтологический *princ* имени. Употребляя грубое выражение, оно есть онтологический крюк, на который вешается имя, конкрет-

ное, живое слово, и лишь благодаря этому крюку, слово из своей грамматической аморфности, из корневого состояния, из идеи-смысла, становится именем с у щ ё с т в и т е л ь н ы м. Всякое именование содержит в себе *implicite* или *explicite* суждение типа: это (или оно, он, ты и т. д.) есть имярек. При обучении языку этот генезис проявляется. Дитя видит предмет и называет его, образуется представление и оно получает имя; все это: и представление, и имя, суть не первое, а второе, они за-слоняют это первое. Первое же есть местоименный жест: он, ты, я (потому, между прочим, все предметы имеют род, где он есть в языке, заимствуя его от местоимений). Итак, имя существительное есть экзистенциональное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется, а сказуемым является имя.

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

Грамматическое свое выражение имя существительное, как субъект предикативности, получает в именительном падеже, который либо вовсе не существует и просто есть слово в его аморфности, или же имеет задачей выражать языковую субстанциальность, есть флективное выражение онтологического значения данного слова ³⁹). Вариант именительного падежа пред-

ставляет падеж звательный, с ним обычно схожий ⁴⁰): он отличается от именительного только волевой, психологической акцентуацией. И в том и в другом случае, и в теоретическом констатировании, так же как и в призывании, утверждается нечто, как сущее, хотя, разумеется, в прямом, не переносном смысле, звательный падеж может быть образован лишь относительно "одушевленных предметов" (по причинам психологическим).

Имя существительное однако не ограничивается одним только именительным падежом, оставаясь лишь в роли грамматического подлежащего или субъекта суждения. В известном смысле, насколько оно себя сохраняет, а не становится прилагательным или глаголом, оно всегда представляет из себя иероглиф именительного суждения, в котором подлежащим является местоимение, сказуемым имя, и поэтому всюду, где мы можем нащупать местоимение, там мы имеем и имя существительное. Там же, где оно выпаривается, исчезает и последнее. Поэтому обычное, распространенное предложение, хотя грамматически и логически имеет одно подлежащее, которое и является точкой ориентировки, но в то же время оно может иметь несколько онтологических центров, имен существительных, и они могут быть сопряжены с главными различными конкретными отношениями. Эти отношения гением языка сводятся к типичным, которые берет в свое ведение этимология и вырабатывает формальные элементы для их выражения, семантические единицы. Здесь мы имеем как бы алгебру языка, для которой нужно подставлять конкретные значения. Это — склонения: падежи ⁴¹), т. е. типичные случаи взаимоотношения имен, числа, предлоги (этого нам придется коснуться ниже). Падежи могут выражать разные причинные, местные, временные отношения между именами. Онтологически в предложении столько подлежащих, сколько имен существительных, потому что последним присуще быть именно подлежащими, только они различаются по степени центральности: царь послал воеводе приказ. О ком здесь говорится? О царе? Но и о воеводе и о приказе. Эти онтологические точки приведены во взаимное отношение и одна из них сделана (по крайней мере грамматически) центральной, но это не уничтожает их множественности, и последняя всегда почти предполагается в предложении-суждении, если только оно не состоит из одних глагольных и прилагательных слов.

Хотя различие между глаголом и прилагательным грамматически очень существенно, но онтологически оно ничтожно и даже вовсе отсутствует. Дело в том, что прилагательное со связкой в роли сказуемого ничем не отличается от глагола, как и глагольные формы часто имеют даже грамматическую природу прилагательного. Кроме того, там где прилагательное бывает определением и согласуется с определяемым, оно есть сокращенное выражение сказуемого со связкой. Главное же, и прилагательное, и глагол, в отличие от имени существительного, выра-

жают качества или состояния, идеи, а не сущности. Они необходимо должны быть прикреплены, или, выражаясь грамматически, согласованы с именем существительным, должны к нему прислоняться, поэтому имеют природу предикативности. Самое замечательное свойство глагольного спряжения, при всем богатстве других его значений, есть пронизывающий его насквозь местоименный характер, его формы предполагают местоименное определение, суть лица и числа. А там, где утрачивается это, в сущности утрачивается и глагольность, как, например, в неопределенном наклонении, которое есть наполовину существительное, — в причастиях, которые суть наполовину прилагательные и под. Даже при отсутствии подлежащего, подразумеваемое, примышляемое местоимение его заменяет. Поэтому область господства местоимения, как основы имени существительного и подлежащего, неизмеримо обширнее, чем можно судить об этом только по его внешней распространенности. Скрытое местоимение чрез спряжение царит в языке. Глагольность по существу совершенно эквивалентна связке, которая соединяет подлежащее и сказуемое, имя существительное и предикат: то, что в глаголе есть "действие", страдательность, взаимность, влияние или иные оттенки действия, есть лишь выражение связи между некоторым местоименным знаком-именем и теми или другими свойствами, как и в суждении, осуществляемое связкой. Тип и смысл этих суждений в том, что слова, связанные с местоимениями, с сущностями, имеющие онтологический смысл, соединяются в них со словами, выражающими идею, мировые краски: на нитку бытия нанизываются его бусы, таково существо предложения-суждения, как элементарного языкового и вместе познавательного акта ⁴²).

2. Имя существительное.

Итак, стволем имени существительного является местоимение, одеждой именованное. Первое есть подлежащее, второе сказуемое, первое — субъект суждения, второе — предикат. Имя есть скрытое суждение, неразвернутое предложение. Вот это нечто, что сигнализирует о себе, как о сущем, тем самым ставит вопрос о себе, а вместе и отвечает на него. Поэтому оно именуется себя и именуется — с л о в о м. Слово-смысл-идея, как мы старались выяснить, еще не есть выражение конкретного бытия, оно есть вообще, но не в частности, как космическая потенция. Значение слова само по себе никогда не бывает предметно, оно есть чистый смысл, *gilt*, а не *ist*, имеет значимость, а не бытие. Оно приобретает реальное значение, опредмечивается лишь тогда, когда его говорит о себе нечто: это — А. Каждое нечто может иметь неопределенное множество словесных покровов и выражаться соответственным количеством слов: человек, животное, человекообразная обезьяна, двуногое, царь творения, мыслящее

существо, политическое существо, изобретающее машины существо и т. д. и т. д. Каждое из этих слов может из предикативного предложения в отношении к человеку перейти в номинативное, и возможность такой замены или перехода всего очевиднее подтверждает, что имя есть первоначально сказуемое, получается в результате скрытого суждения. Потому, согласно нашему пониманию, не может быть слов, которые бы по самой природе своей или изначальному смыслу, были именами существительными, в отличие от глаголов и прилагательных. Напротив, сказуемость предшествует номинативности: змеинность, а не змея, которая есть то, что является носителем змеинности; человечность, а не человек; деревянность, а не дерево и т. д. Словом, не идея-слово рождается или выделяется своим носителем, а наоборот, идея облекает собой, осуществляет, имеет для себя частный случай в том или другом факте бытия. Идеи суть словесные образы бытия, имена — их осуществление. Это должно иметь силу и в таких случаях, когда данное слово-идея возникает впервые именно по поводу данного конкретного бытия: положим, идея змеинности, змеи, есть выражение свойства или впечатления действительной змеи. Допустим даже, что таково именно происхождение слов-корней, что все они имеют конкретные поводы. Это даже необходимо допустить не только по соображениям психологического генезиса или вообще конкретной истории слова (что нас здесь не интересует), но и онтологии слова: если слова суть действительно звучания мира в человеке, имеют антропокосмическую природу, тогда они должны действительно звучать из мира и чрез мир, и в частности иметь конкретные поводы возникновения. Однако важно не это, а то, что из всякого такого повода в слове отслаивается чистый смысл или идея, имеющий общее, самодовлеющее значение. Изначально слова имеют природу сказуемых или глаголов: видя змею и называя ее змеей, человек в сущности осуществляет функцию облечения смыслом внесмысленного, немомо бытия и говорит: это — змеинное, змея⁴³). Что это так, об этом свидетельствует наше самосознание речи, когда мы постоянно на каждом шагу, совершаем этот перевод смысла из общего в частное, из глагольности в существительное. Но природа слова неизменна, мы не можем допустить, что для нас теперь возможно то, что раньше было невозможно и наоборот: справедливо говорится, что природа языка постигается из одного акта⁴⁴). Правда, относительно многих слов мы совершенно не ощущаем теперь предикативной функции имени, оно звучит нам как монолит и кажется, что оно и возникло именно как имя (напр., камень, вода, железо, волк, и под.). Но такое ощущение может иметь чисто психологическое объяснение (в пресловутом механизме ассоциаций) или же проистекает из забвения первоначального значения слова; вообще прочность ассоциативного

сращения не является свидетельством его изначальности ⁴⁵). Напротив, происходящие на наших глазах именованья обычно не оставляют сомнения в том, что они возникли из суждения, что они суть сказуемые, ставшие подлежащими, обвившиеся вокруг мистического ствола, получившие в нем коэффициент конкретности.

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

На основании сказанного теряет свое значение обычное различение имен собственных и "нарицательных". Всякое имя есть конкретное употребление общей идеи, и сказуемое, скрытое в имени, по природе своей есть идея, имеющая всеобщую значимость (или же вообще ничего не значит, лишено смысла). И здесь не различаются несколько имена собственные и нарицательные: Сергей есть такая же о б щ а я идея, как и человек, может быть более сложная или темная, но не менее общая (или же это совсем не есть слово, а алгебраический значек, flatus vocis). Имя в календаре есть идея, напротив, данное определенному лицу, оно есть имя. (И даже Европа, Азия, и под. есть общая идея, которая становится именем: ибо есть европеизм, европейский климат и пр.; словом, Европа может быть прилагательным или глаголом, и вот эта-то обратимость имени в не-имя лучше всего и свидетельствует, что п е р в о н а ч а л ь н о здесь имеется не имя, а идея). И наоборот, слово общего значения может получить совершенно неожиданное и весьма колоритное употребление в качестве собственного имени: "белые", краснокожие, "сын неба" — китайский император и под. В име-

нах собственных и нарицательных обычно смешивается о б ъ - е м п о н я т и й, соответствующий данным именам существительным, или логическая емкость, с природой и д е и - с л о в а, причем различие этой емкости, второстепенное и производное, не имеющее даже почвы в языке, переносится на природу идеи-слова. Между тем смысловая всеобщность вне конкретного предложения есть самая природа идеи-слова, и в с е и м е н а суть ни собственные, ни нарицательные, но уж, если пустить это выражение, собственно-нарицательные, конкретно всеобщие: собственными их делает связка, нарицательными имя-смысл³⁹). Но связка может иметь разную силу в различных случаях многократного своего употребления: одна и та же вещь может получить п-ое число наименований, быть А, В, С, D, E, F..... причем все эти слова будут навешены на связку е с т ь, явятся лучеиспусканиями ея энергии. Однако, энергия этого самоопределения, его интенсивность бывает различна и делает одни именованья более "собственными", другие — менее. И в то же время не существует, очевидно, а б с о л ю т н о - "с о б с т в е н н ы х" имен в таком смысле, чтобы данное сращение подлежащего со сказуемым принадлежало ему одному и не могло быть употреблено ни в каком ином "переносном" смысле: свзяка " е с т ь " н е обладает такой прочностью и исключительностью, она есть, как мы выразились уже ,ἐνέργεια, а не ἔργον. Если бы имя было, действительно, неким ἔργον, т. е. не было бы сказуемым, тогда такая абсолютность была бы неизбежна. Тогда слова сидели бы неподвижно на своих гнездах, все имена существительные были бы собственными, единичными именами, но тогда не было бы никакой логической и словесной связки, ни мышления, ни речи. Единственная форма логического и грамматического соотношения, в таком предположении доступная, была бы через союз и, т. е. внешнее соединение того, что не поддается никакой иной более внутренней связи: взаимная непроницаемость этих атомов смысла и речи была бы такова, что мир мысли и слова распался бы на эти атомы, не имеющие друг для друга окон. Но это есть в пределах антропокосмического мышления — никогда не абсолютно, оно есть величина интенсивная, допускающая бесконечные различия в силе, густоте, напряженности. Разные идеи могут, благодаря этому, быть покровами, то внутренними, то внешними, одной и той же сущности, и наоборот, одна и та же сущность может срашаться с разными идеями, выражаться чрез новые и новые именованья, которые, оплотневая, приобретают значение имен, сначала нарицательных, а затем и собственных. На этом, между прочим, основана возможность со- и п е р е-именования, как в узком, так и в широком смысле (т. е. применения метафор, о чем ниже). Всякое суждение есть именованье in pace, облечение смыслом. Разные, бесконечные е с т ь завивают лепестки смысла, причем одни из них занимают внутреннее место, другие же суть наружные покровы. Но по существу познание,

которое выражается в суждениях, и есть наименование, а имена как "части речи", суть смысловые сгустки или кристаллы.

Что указанная мысль верно констатирует природу вещей, об этом свидетельствуют самые основные факты жизни языка, раскрываемые языкознанием, а также почерпаемые нами из повседневного опыта. Это есть, с одной стороны, весьма ограниченное количество изначальных смысловых корней, из которых возникло все множество слов современного языка, а с другой "несобственное" употребление слов, метафоры и вообще тропы. Язык, как и все ограниченное, где действует мудрость природы, а не человеческий рассудок, соблюдает величайшую экономию в средствах. Если бы для каждого существительного, действительно, требовалось бы отдельное слово, количество слов разрасталось бы в безмерность, и такое словотворчество свидетельствовало бы не о богатстве, но о немощи языка, его беспомощности, как она иногда и наблюдается в некоторых варварских наречиях. Напротив, правилом для развитого, выработанного языка является достижение наибольшего результата минимальными средствами. Мы уже упоминали, что богатый английский лексикон, считающий до 100.000 слов (за исключением иностранных) выводится из 461 корня; также 40.000 слов китайского языка происходят из 400 звуковых групп, различным ударением дающих до 1.200 основных слов. Еврейский язык приведен приблизительно к 500 корням. Санскритские грамматики привели все богатство своего языка к 1.706 корням и т. д. ⁴⁶). Между тем, если взять даже только 24 буквы алфавита, то возможное число двух-трех-буквенных корней было бы 14.400: настолько язык далек от того, чтобы использовать звуковые ресурсы ⁴⁷). И, конечно, возможность ограничиваться столь малым связана именно с тем, что все основные смыслы, корневые слова, имеют общее значение, выражают идеи, а совсем не суть собственные имена, значки, представляющие собой вещи, род каталожных карточек, или номеров. При этом слова эти могут употребляться в разных комбинациях, и оттенках, что связано с одной стороны, с этимологическим и синтаксическим их оборудованием, а, с другой, с их семасиологическим значением, с их сказуемостью. Для большого мастера, которым является гений языка, выражающий не личную мудрость, но мудрость мира, мудрость антропокосмическую, достаточно и ограниченного числа красок на палитре, чтобы извлечь из нея все нужное.

В связи с этим ограниченным числом языковых красок стоит и множественность употребления одного и того же корневого слова. Соединения его с данным содержанием, как мы уже говорили, не прочны, и не окончательны: возможны новые и новые соединения одного и того же слова. Такова множественность значения слов, — основной и элементарный факт языка, а равно и так наз. тропы. Если возьмем словарь, то найдем там для каждого данного слова ряд значений: коса (волосы), коса (орудие),

коса (географ.); голова (физич.), голова (сахару) и т. д. Что это значит? Это значит, что одной и той же краской, одним и тем же словом именуется разное, конечно, в сходном смысле. Таким образом устанавливается более ранний, первоначальный смысл, и более поздний, данный. Первый смысл, по отношению ко второму, является средством и теряет самостоятельное значение. Иногда он называется *внутренней формой слова* ⁴⁸). Очевидно, уже в самом этом наименовании содержится скрытая мысль, сравнение, отождествление, вообще пронесится суждение. "В языке (по выражению М. Мюллера) есть своя окаменелая философия", и по своему правильно замечание Якоби (W.W. III, 550), который говорит: "Я не знаю лучшего способа философски исследовать истину, как расследовать корни слов". Эта внутренняя форма слова с течением времени обычно позабывается и тем самым утеривается первоначальный оттенок смысла, та интуиция, которая вложена в данное слово. Между тем, если справедливо, что язык отражает душу и характер народа, и словотворчество изначальнее нежели другие порождения народного гения (как народная песня, эпос и т. д.), то как же не прислушаться к этому творчеству, которым бывает языкотворчество? Различное употребление слов представляет собой как бы систему смысловых уравнений, дает возможность заглянуть в лабораторию мысли, где куется ее орудие, где она сочится, как капли, растет как трава. В том или ином именовании, в котором из большого и в сущности неопределенного множества признаков, а стало быть и возможностей, избирается одно, заключается мысль, стилизация, рисунок, входящий в картину мира. И вследствие того, что именование есть суждение, возможно, даже неизбежно, что суждений этих, имеющих *результатом* именование (а потенциально эта возможность содержится во *всяком* суждении), может быть несколько, много. А отсюда становится принципиально понятна возможность не только многозначности одного слова (полисемии), но и множественности однозначных или однопредметных слов, т. е. синонимов. "В обыкновенных санскритских словарях, по свидетельству М. Мюллера (293) находится пять названий для руки, 11 для света, 16 для облака, 26 для змеи, 33 для убийцы, 35 для огня, 37 для солнца". Во всяком живом языке эта синонимика, конечно, постоянно растет и эта борьба за существование между синонимами, приводящая к предпочтению или победе одних перед другими, к установлению разных оттенков, также полна значения, она показывает как изменяется мышление, восприятие мира, она есть нечувствительная зарисовка нечувствительных изменений, своего рода летопись духовного мира.

Еще более поучительными являются *тропы* (метафора, метонимия, синекдоха), благодаря которым данное слово применяется заведомо искусственно, в "несобственном", не принадлежащем ему смысле, употребляется как красочное средство или

образ для выражения мысли. Обычно тропы считаются признаком поэтического языка (они-то именно больше всего и характеризуют то, что обычно зовется в писателе "языком"), даже излагаются так в учебниках по теории словесности. Между тем, на самом деле они образуют "железный инвентарь" языка, без которого речь не может сделать ни одного шага. Ограниченность языковых средств (как относительная, так и абсолютная) при безграничности (практической) тех задач, которые ставятся языку, вынуждает пользоваться словами самым свободным образом, рисовать словами. Слова нормально не покрывают своего предмета, бывают то уже, то шире его⁴⁹), причем язык без колебания обрубаёт торчащее или вытягивает слишком короткое на прокрустовом ложе неповоротливого слова. Самая простая повседневная речь кишит тропами и есть в этом смысле непрестанная стилизация, а не то и поэзия⁵⁰). Сравнения и образы вовсе не составляют принадлежности одних только поэтов. Разница заключается лишь в характере этих образов, их избитости или свежести, красочности или сухости и под., но и только. Язык всегда р и с у е т. Он есть всегда поэтическое творчество, творимая в слове картина мира. Он есть не мертвое зеркало, но живой слепок. Требование т о ч н о с т и, которое может быть поставлено языку, имеет свой смысл только в применении к этому свойству, а потому имеет и свои непреодолимые границы. Педанты нередко сухой и бедный язык считают более точным и научным⁵¹), (вероятно, потому научный стиль и является таким суконным). Но язык мог бы быть освобожден от образности и приведен к полной точности, по крайней мере, со стороны лексической (оставляя в стороне грамматическую) лишь в том случае, если бы для каждого нового смысла и каждого мельчайшего его оттенка стояло к услугам и новое слово, т. е., если бы количество слов было бы безгранично⁵²). Но мы знаем, что язык утонул бы и захлебнулся бы в этом изобилии слов, память была бы надорвана, и, самое главное, с в я з ь вещей и связь идей не могла бы быть реализована при этой победе центробежных сил. Или же точность эта была бы достигнута ценою устранения всякой красочности речи, словесной символики, конкретных смыслов, и сведена на отношения символов, знаков смысла, но не смыслов. В такой речи содержательны остались бы лишь отношения. Такова математика и всякая математизирующая наука; за-язык математики, умерщвление живых слов и покрытие их саванами математических символов повидимому и мечтается современным языкоборцам. Но не надо забывать, что простота и точность математики покупается ценою определенной стилизации или сужения круга ее поля: она знает только отношения *in abstracto*. Но самое любопытное здесь то, что с точки зрения языка символика математики есть сплошные тропы, основанные на сознательной и заведомой замене конкретных слов отвлеченными знаками. И обычное начало всякого математизирующего

рассуждения: назовем данную величину "а" и т. д. есть начало длинной цепи троп определенного стиля. (Подобная же операция производится и в так называемой логистике и всякой вообще схематизации). Кстати сказать, возможно, что на основании свойств троп может быть понята и так наз. ономатопоэтическая теория, согласно которой слова происходят из звукоподражания. Бесспорно, что такие звукоподражательные слова существуют (кукушка, вававка), особенно их много в детском языке, но столь же бесспорно, что они занимают определенное и очень ограниченное место в составе слов, и до сих пор никому не удавалось распространить их на все слова. Поэтому ономатопоэзия, звукоподражание, характеризует некоторые слова, причем превращение этих звуков, самих по себе не имеющих значения, в слова, произошло путем их тропического употребления: данное сочетание звуков могло быть в качестве метафоры (в известном смысле подобно тому, как в алгебре буквой заменяется величина) употреблено для наименования некоторого предмета, который мог иметь при этом и другие имена. Чем ономатопоэтическое словотворчество отличается от обычного, это — его сознательный, рефлексивный характер, именно и заставляющий видеть здесь тропу, т. е. преднамеренное уподобление, сближение, сокращение. Здесь напрашивается на сравнение, довольно неожиданно, новейшее словотворчество, украшающее русский язык: совдеп, совнарком и под. Здесь мы имеем тоже своего рода алгебраическую метафору, возникающую из зрительного созерцания заглавных букв данных учреждений. И то, что з а в е д о м о не есть слово (так же как и ква-ква, ку-ку заведомо не есть слово) начинает сознательно употребляться, как слово на основе этого математически-метафорического обозначения. Подобным же образом можно понять и происхождение слов из произвольных, получленораздельных звуков (интерекционная теория), которое также нельзя отрицать для известной категории слов. Здесь происходит нечто подобное, как при ономатопоэзии или алгебраизации слов: известные з в у к и, ассоциативно связанные с данным переживанием и рефлексивно его сопровождающие с о з н а т е л ь н о обращаются в слово тем, что присоединяются к качеству известного смысла к подлежащему, становятся его именованием (ребенок называет скамейку о которую ушибся, б о - б о). И раз это превращение совершено, раз известные звуки получили значение корня, от него происходят все возможные образования в соответствии общему оборудованию языка. Но, конечно, не язык со своими корнями объясняется из ономатопоэтических или интерекционных образований посредством волшебства "эволюции", которая изменяет как раз там, где требуется объяснение и где центр проблемы, но наоборот, слова, имеющие звукоподражательные корни, возникают благодаря рефлексивному, преднамеренному, сознательному и совершенно свободному обращению их в слова, соедине-

нию с ними предикативного смысла, обращению их первоначально в сказуемое, как элемент именованья. Подобное же происходит и теперь, когда мы сознательно образуем новое слово из каких либо звуков, обращая их в корни.

Принципиальное значение троп для понимания имени существительного, состоит в том, что здесь обнажается природа именованья. Подлежащее имени—местоименный жест, всегда глубже всякого сказуемого, ибо корнями уходит в бытие, и, в силу все-ленской его связи, может быть сказано на бесконечное число ладов (об этом ниже). Поэтому всякое именованье, которое дается, заведомо не исчерпывает сущности, но нечто в ней выражает. Если именованье происходит на наших глазах, или делается нами самими, тогда мысль именованья ясна и не требует объяснения. Но если оно произошло в незапамятные времена и смысл его утерян, внутренняя форма позабыта и стала непонятна, слово окостеневаает и приобретает характер клички; даже более того, как ничего уже не говорящее о предмете, кроме общего указания на него, оно сливается с местоименным жестом, становится тем крючком, на который навешиваются потом всякие предикаты. Таково большинство наших слов древнего происхождения: их смысл может быть раскрываем только историческим изучением языка, но не таковы слова, вновь возникающие на наших глазах. Они, если не представляют заимствования из чужого языка, для нас прозрачны в своем значении, и, конечно, представляют собой тропы. Как классифицируются они обычно, тропы суть: синекдоха, метонимия, метафора. Синекдоха связана с расширением или сужением значения понятия⁵³), но мы его имеем при всяком именовании. Метонимия “принимает знак за обозначаемое, свойство за носителя, причину за эффект и наоборот. Почти всякое именованье имеет основу в метонимии”⁵⁴). Наконец, метафора, состоящая в перенесении имени одного предмета или понятия на другое, имеющее с ним общую точку (*tertium comparationis*), покоится на сравнении, сближении, сопоставлении⁵⁵). На этом основана возможность полисемии и синонимии, употреблении разных красок и разных оттенков для выражения данной мысли.

Применение троп в именах существительных представляет особенный интерес для распознавания их природы. Здесь с особенной ясностью выступает, что именованье есть суждение, в котором подразумеваемое подлежащее есть сказуемое, связанное подразумеваемой связкой есть. Благодаря этой предикатности и те слова, которые имеют характер имен существительных, становятся как бы прилагательными или глаголом, играя роль сказуемого в именовательном суждении. Они снимаются с своих местоименных гнезд и, становясь беспредметными, свободными смыслами, словесными идеями, закрепляются на новых гнездах и таким образом получается то изменение смысла, которое мы имеем при тропическом употреблении слов в именах существи-

тельных. И отсюда следует, что склеивающим, “агглютинирующим” естеством, благодаря которому прилипает имя к предмету, и идея примышляется к местоимению, является связка - *copula*, которая может быть эквивалентна и глагольной форме, и согласованию в имени прилагательном. При ином понимании природы имени существительного, “несобственное” или “переносное” его значение становится неразрешимой загадкой. Поэтому слово в существе своем есть суждение, слово есть мысль⁵⁶).

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

Присоединение того или иного предиката, или именованного, есть во всяком случае некоторое действие человека, будем ли мы рассматривать его как отдельного субъекта или же как родовое существо (“трансцендентального” субъекта), а всякое действие совершается при участии воли, следовательно предполагает проявление свободы. Ибо воля и свобода неразрывно связаны в человеке (и совопросничество на тему о свободе или несвободе воли есть плод недоразумения). Я могу назвать или не назвать данную вещь, которая на меня смотрит и как бы о себе спрашивает, без моего соизволения это не совершается. И притом, я могу назвать ее — и практически называю — на тысячу разных ладов, вообще так и ли иначе, и тогда свобода выбора всегда остается при мне и составляет самое существо языка, который никогда не есть пассивное зеркало, но живой, творчески осуществляемый процесс⁵⁷). И, вместе с тем, несомненно, человек не свободен в именовании, он не может дать любого пришедшего ему в голову именованного, если только не страдает болезненным расстройством координаций. Он должен слушать себя вещи, прислушиваться к ее самооткровению, внимать, что она ему скажет. (Говоря о внимании, мы отнюдь не имеем в виду психологических состояний и вообще психологическую точку зрения совершенно устраняем, как не относящуюся к делу, ибо трактуящую лишь механизм, а не существо, не что, а как. Под вниманием же разумеем интенцию). Это интенционирование может быть различным образом направлено или установлено, иначе говоря, о вещи может быть поставлен различный вопрос, и, соответственно, получен и различный ответ, но самый ответ принадлежит вещи. Он не может быть выдуман, хотя и может быть плохо или неверно расслышан. Имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему. В этом смысле вещь сама себя называет.

Итак, здесь мы имеем, как будто, непримиримое противоречие между свободой и необходимостью. На самом деле это есть антиномия *coincidentio oppositorum*, ее мы имеем во всяком акте человеческого творчества, которое и свободно и закономерно. Художник должен быть послушен материалу и идее произведе-

ния: чем полнее отдается он ей, тем законченнее, художественнее акт творчества. Он должен достигнуть полного растворения своего личного я, слияния с его творческим замыслом, погашения личного и субъективного, — “психологизма”, дать торжество закономерности идеи. И, вместе с тем, в этом вершина его личного творческого напряжения, потому что только актом свободы можно совершить это творческое усилие самоотдания. Творчество антропософийно, причем на стороне человека — свобода, на стороне софийности творчества — закономерность. И чем меньше человек называет вещь и чем больше она сама себя называет, тем глубже, существеннее, проникновеннее именование. Однако именоваться вещь может только чрез человека, в человеке, человеком. В человеке сокрыты имена всех вещей, он есть микрокосм, то существо, из которого полагаются имена существительные.

Антиномия имени существительного в том, что то, что именуется, именуемо, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится под именем, — под-лежащее, или *sub-jectum*, *ὄνομα κείμενον*, есть трансцендентный ноумен, *οὐσία*, Кантовская “вещь в себе”. То, чем именуется она, есть сказуемое, *κατηγορούμενον*, феномен по отношению к этому ноумену, его *ἔργον*, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное. Итак, имя существительное есть нечто трансцендентно-имманентное, ноуменально-феноменальное. Здесь Кант, вымерив своей гносеологической линейкой, объявляет разрыв этой спайки, зачеркивает тире, выражающее связку: трансцендентное у него остается в трансцендентном, феноменальный мир остается самозаконен и замкнут в себе; между ними утверждается великая пропасть, которая непреходима ни с той ни с другой стороны, чрез это противопоставление расседается и Кантовская система и начинается вся неокантианская ересь с ее настойчивым стремлением углубить эту пропасть и имманентизировать познание. Кант не заметил, что вопреки его системе, в каждом именовании уже разрешается его вопрос и преодолевается мнимая пропасть, хотя и преодолевается она не рационально, т. е. статически, но антиномично, или динамически, точнее энергетически. Имя, феномен, потому есть откровение вещи, ноумена, что здесь проявляется ее действительность, *ἐνέργεια*, Вещь выходит из себя, становится уже космической вещью. И при этом, что здесь наиболее существенно, не в отрыве и противопоставлении, но в сращении и единстве, познается имя в своей дневной и ночной, наружной и внутренней сущности. Не то, чтобы отдельно существовал ноумен, выражаемый лишь местоимением, мистическим жестом, и отдельно имя, произвольно даваемое, как знак или кличка. Нет, существует конкретное имя существительное, являющееся вопреки своей антиномичности единством. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *е с т ь*, эта онтологическая

агглютинация. Е с т ь, грамматическая связка, вот достаточный ответ на скептические вопрошания Канта о вещи в себе, в ее трансцендентности, ответ живого слова и живой мысли, которого он не услышал и не заметил, хотя и желал (точнее, говорил, что желал), дойти до первоосновных элементов познания и мысли. Кант вообще не заметил и не оценил с в я з к и, а в ней был ответ на его вопрос. Ноумен не “лежит на основании” феномена и не трансцендентен ему вполне (так что становится загадкой, как же, в каком смысле и с какой целью он к нему примышляется). Ноумен просто е с т ь феномен, это е с т ь и выражается в его именовании. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно τῆ ἐνεργείᾳ утверждает себя именовани-ем, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась). Акт именован-ия, выражающийся в связке, имеет глубочайшее философское и мистическое значение, ибо здесь самым делом разрубается гордый узел кантианства, преодолевается злоумышление против Божиего мира, — попытка сделать ноумен глухим и слепым, а феномен пустым, мертвым и призрачным. Благодаря имени существительному устанавливается изначальный р е а л и з м мышления, который вместе с тем есть и идеализм, ибо в существительном связкой устанавливается агглютинация *res* и *idea*. Тем самым преодолевается неизбежный Кантовский солипсизм, который есть обличение “трансцендентального идеализма”.

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

спряжения выражает именно присоединение глагольного предиката к подлежащему, хотя и в специфической форме, — выражения действия. Глагольная форма личная может быть выражена, как причастная, плюс связка. И каково бы ни было историческое между ними отношение, смысловое, бесспорно, остается именно таково: спряжение включает связку, как тот клей, которым оно приклеивается к подлежащему и из идеи становится именем. Ибо и глагол именуется предцируя. Но об этом ниже.

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

На основании этого каждое суждение с невинным, благовидным есть включает в себя антиномию и преодолевает ту пропасть, между феноменом и ноуменом, которую Кант объявил неодолимой. Антиномия в том, что здесь нарушается закон тождества. Суждение А есть В состоит из двух членов А и В. Каждый из них имеет свою сферу и ограничен ею, замкнут в самотождестве: А есть А, В есть В, и из этого самотождества не может выйти, (как и говорили⁵⁸) Антисфен и Стильпон). И в таком случае по силе закона тождества, ни суждение, ни грамматическое предложение, его реализующее, невозможно. Нужно разбить его оковы, нарушить мнимый "закон", что мы и делаем буквально на каждом шагу, в каждом суждении, заверяя, что А есть не-А, и это не-А есть В, но вместе с тем оно же есть и А; получается, что А есть А и не-А, и оно не разваливается от этого надругательства не только над законом тождества, но еще более грозным законом противоречия и спокойно шествует по еще более запрещенному пути "исключенного третьего". И всё это делает именование, сердце которого есть связка. Связка выражает способность вещей выходить из себя и быть в другом, а потому и выражаться через другое. Но так как в этом бытии всего во всем и чрез всё, в этой всеобщей всейности, космичности, выражается космиче-

ская универсальная связь бытия, то остается только склониться перед фактом, что она не слушается указки школьной логики и не принимает ее аксиом. Она осуществляет и здесь тройственный образ, триипостасность бытия: сказуемость одного чрез другого, превращение этого другого в слово первого и признание этого превращения в связке, чрез которую первое узнает себя во втором, как себя же, и вместе постигается их связь и единство: узнает себя не только в своем неподвижном самотождестве, но и динамическом антиномизме самоотрицания, выражается чрез другое, следствием чего утверждается раздельное, обогащенное самотождество.

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

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

его действие: здесь и антропокосмическое начало, микрокосм, здесь и психология с ее психологизмами. Именование и есть первичное и элементарное познание, узвание в вещах их смысла, идеи, и закрепление этого узвания в имени.

Имя существительное есть не только грамматическая форма, явившаяся в ответ на определенную потребность словесной мысли, но и значение, жест. И вполне возможно, что форма грамматическая остается ненаполнена своим мистическим или онтологическим содержанием и фактически не имеет своего значения. В слове мы имеем кристалл языкового развития, застывший и не всегда прозрачный сгусток, факт и с т о р и и языка. Но живая речь пользуется им по-своему, наводя на него свои лучи. Имя существительное по форме, получая свойство сказуемости, перестает им быть по существу. Оно выражает только идею, качество, а не бытие. Лошадь есть животное и наоборот. Негр — человек (или наоборот: N. N. — негр) и под. Очевидно, что даже одно и то же слово, в зависимости от синтаксического своего положения теряет свою полновесность и становится то именуемым, то именующим, равнозначным глаголу. На этом основано, как мы видели, употребление слов в “несобственном значении” или тропы. На этом же основывается и всякая сказуемость, при которой одно определяется чрез другое, именуется им. При этом, в такое положение попадают не только простые, первообразные и прозрачные слова, выражающие качества, но и сложные по своему значению, выражающие объемистые понятия и даже термины. Обычно всякое такое имя подразумевает сращение понятий и идей, соединенных с ним более или менее тесно. Оно равнозначно их комплексу или конгломерату, представляет собой сложную краску, приведенную однако прочно или непрочно — к известному единству, поэтому такое имя и является субститутом всего этого сращения. В формуле простейшего суждения — предложения: А есть В или, что то же, А делает (=есть делающий), терпит (=есть находящийся в) В, первый член, А, есть имя существительное, имеющее опору в реальном, хотя и немом бытии, второе есть идея бытия, качество, но не имеет опоры в бытии и обречено на идеальное лишь существование в сфере значимости; наконец, связка таинственным и непостижимым образом соединяет немое бытие с красноречивой значимостью, совершает раскрытие или познание смысла, — именование. К тому, что не имело имени или имело только одно или несколько имен, присоединяются всё новые и новые имена: А есть В, есть С, есть D,, есть N. Можно, пародируя известную формулу Канта о том, что *Gedanken ohne Inhalt sind leer*, а *Anschauungen ohne Begriffe sind blind*, сказать и здесь, что подлежащее местоимение без имени слепо, а имя-сказуемое без подлежащего пусто, соединение же их и дает познание — именование, которое есть и начало речи, и начало всякого знания и мышления. В тайне именованья, которая есть и тайна

языка, содержится творческое д а б у д е т : “да будет свет” и “бысть свет”. И это божественное д а б у д е т бесконечными отзвуками раздается в мире, повторяясь во всяком суждении. Всякое суждение приводится к субъекту и предикату, онтологической точке и идее-слову-смыслу. Сколько имен, точнее, сколько предикатов, столько идей. И наоборот, одна и та же идея может быть предикатом для многих субъектов, как это учил Платон: εἶδος γάρ ποῦ τις ἐν ἑκαστῷ εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστὰ τὰ πολλὰ οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Πολλὰί ποῦ εἰσι κλίνας καὶ τράπεζαι, ἀλλὰ ἰδέαι γέ ποῦ περὶ ταῦτα τὰ σκευῆ δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης (Рер. X. 596). Там же, где не существуют слова, там не существуют и идеи: δύο οὖν ταῦτα ἀνώνομα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδ’ ἀπλῶν εἰδῶν ὄντα (Tim. 67). Идея не потому может быть высказываема о многом, что она абстрактна, и потому, как понятие, может применяться ко всему, что входит в его объем. Последнее есть только частный случай, осуществление того, что дано в сказуемом, как таковом. Но это свойство идеи связано не с абстрактностью или объемом, но с сказуемостью, которая всегда и по существу содержит идею. И то самое имя существительное (грамм.), которое только что было конкретным в качестве субъекта, подлежащего, превращаясь в сказуемое, идею, принимает характер всеобщности: напр., волк. Идеи не бывают абстрактны или конкретны (таковы бывают понятия, логические препараты идей), они всегда суть безобъемные, чистые смыслы.

Возникает труднейший вопрос: всякое ли слово, могущее быть сказуемым, а также и подлежащим (а им, в сущности, может быть в с я к о е слово, и притом количество слов практически неограничено, их творит гений языка), всякое ли слово есть идея? Если нет, тогда утрачивается качество слова, оно становится не смыслом, но бессмыслицей, пустым звуком. Если же да, то, стало быть, не только творятся слова, но и идеи. Можно ли допустить такую самочинность или даже бесчинство в “умном месте” τόπος νοητός. ? Этот вопрос стал во всей остроте еще перед Платоном, хотя у него он не имел специальной предикативной постановки, возник не в анализе слова, а в общем анализе идей. И ему пришлось спросить себя: всё ли имеет свою идею? (Практически этот вопрос является равнозначущим, совпадающим с нашим). Есть ли идея волоса, грязного, большого, малого и пр.? (см. экскурс о Платоне). И Платон должен был ответить на вопрос утвердительно, хотя и знал, насколько трудно это соединить с учением о царстве идей пребывающих, об “умном месте” (Федр и пр.). Ответить на этот вопрос можно только по общим религиозно-метафизическим основаниям. Слова существуют лишь потому, что есть Слово, и идеи-смыслы суть лишь потому, что существует Идея-Смысл. Есть София, Душа мира, Мудрость мира, как всесовершенный организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир, как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются друг в друге,

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

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

Очевидно, слова различаются между собою как по степени их, так сказать, онтологической насыщенности, идейности (есть слова формальные, жидкие, и есть звонкие, полновесные), так и по онтологичности связи их, по силе их предикативности. Связка может соединить всё, и именование может выражать внутренние связи, а может касаться только поверхностных слоев. И сила такого предиката будет различна. Наконец, существует иерархия и в самом царстве идей, первооснов, коих отражением являются

смыслы. Для нас эта область, которую Платон характеризовал одними отрицаниями, апофатически, остается запредельна, трансцендентна. Несомненно, идеи связаны между собою в органическое всеединство, но эта связь не есть логическое соотношение понятий, но их динамическая энергетическая сопряженность, онтологическая иерархия, при которой высшее содержит в себе динамически (а не логически в смысле объема) всё низшее, само им не объемлясь, так что вместе с объемом возрастает и содержание, а не наоборот, как в системе логических понятий (на это указал еще В. Соловьев).

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

п о м и н а е м , совершаем анамнезис, называя вещи, так что, в последнем счете, и м е н о в а н и е , к которому и сводится живая тайна речи-слова, есть ничто иное, как п р и п о м и н а н и е .

3. Грамматическое предложение: “части речи” и “части предложения”.

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

Имя существительное есть всеобщая форма речи и мысли: им выражается бытийный акцент, скрепа идеи и бытия. Имя существительное имеет свою грамматическую форму (и в этом смысле есть “часть речи”), в облечении которой известные слова употребляются именно в значении существительных. Однако категория имени существительного (не только в мышлении, но и в языке), — не только в суждении, но и в предложении — шире этой грамматической формы, а вместе и уже ее. Существует идеальная форма имени существительного, которою может облекаться всякое слово, если только оно рассматривается в себе и по себе (как подлежащее), если оно становится содержанием интенции. И тогда внешне-грамматически это может выражаться или членом, если данный язык имеет член *тò, das, le, the*) или же только положением в фразе, т. е. синтаксическими средствами (в языках изолирующих или даже и в агглютинирующих и флексирующих, хотя бы в русском). В с я к о е слово может быть сделано — в том или другом смысле — подлежащим (П р и м е р ы : и л и есть союз; в г о р о д е есть дополнение; и т т и есть неопределенное наклонение; п и с а т ь трудно; д о б р ы е любимы; х о р о ш о значит радостно; у в ы ! невольно вырвалось у него и т. д. и т. д.). Конечно, такое поставление под колпак существительного слов, формально

имеющих совсем другое значение, представляет всегда некоторое грамматическое насилие, над "частями речи", имеющее всякий раз специальное оправдание, но это показывает вместе с тем служебное и производное значение "частей речи". Последние суть лишь грамматические вспомогательные средства речи, которых, в сущности, могло бы и не быть, или же, по крайней мере, могло бы быть больше или меньше. При чисто корневом характере языка, как он постулируется для ранней исторической эпохи, их и вовсе бы не было ⁶⁰), между тем как функции субъекта и предиката всегда составляли стихию речи. Если бы предложение-суждение всегда сохраняло свою простейшую элементарную форму А есть В, то не было бы места развитию грамматических частей речи в том, по крайней мере, богатстве и разнообразии, как мы их теперь имеем. Но эта схема всегда усложняется, как на стороне А, так и на стороне В, почему и возникают промежуточные части речи, примыкающие к той или другой стороне, восполняющие субъект или предикат. Наименее нуждаются в объяснении три части речи или состояния слов: имя существительное, прилагательное, глагол, причем все эти части речи, представляя собою полновесные, вполне самостоятельные слова, могут переменяться в ролях и функциях: одно и то же корнеслово может свободно менять значение, принимая характер существительности, прилагательности и глагольности. Впрочем, прилагательное и глагол суть лишь две разные формы предикативности, которая в первом случае выражается с помощью связки, наличной или подразумеваемой, как свойство вообще, безотносительно к пространству и времени, виду и "лицу", а во втором случае есть то же свойство, взятое со стороны времени, как действие. Иногда это грамматическое различие почти безразлично для смысла (гора бела, — гора белеет, небо сине — небо синее), чаще же имеет оттенки смысла, конкретнее определяющие характер связи субъекта с предикатом. В общем все эти три части речи обуславливают основную функцию речи — именование, каковым, согласно вышесказанному, является суждение, и взаимно рефлектируют друг на друга, в зависимости от места каждой. Это суть, повторяем, полновесные слова, существенные элементы речи, которые не создаются грамматикой, а ею только оформляются. Они существуют, если так можно выразиться, р а н е е грамматики, ставя ей свои требования, вытекающие из природы самого слова. Сюда примыкает и местоимение. Л и ч н о е местоимение, представляющее собою тайну существительного, как являющееся для него скрытой основой, было уже разъяснено выше в своем значении. Это необходимая тень, которая обрисовывается непрозрачными, онтологически наполненными словами ⁶¹). Гораздо более производный, а потому и более формально грамматический смысл имеют местоимения, заменяющие имена прилагательные и употребляющиеся действительно вместо имени, в качестве словесного жеста или сокращенного, упро-

щенного именованя. Таковы местоимения указательные и относительные; особое место занимают притяжательные местоимения, которые соответствуют личным и грамматически их заменяют: дом твой — тебе принадлежащий и под. Так называемые относительные местоимения соответствуют уже довольно развитому и потому позднему состоянию синтаксиса: в разных индоевропейских языках они появляются наиболее поздно или даже иногда и вовсе отсутствуют⁶²). Их роль, состоящая в связывании предложений, в замене имен существительных или прилагательных, служебно-грамматическая, она может быть понята из исторического развития грамматики, с ее навыками и средствами, но не из основных функций речи. В известном смысле это есть грамматическая роскошь, предмет не необходимости, но удобства, без которого, по нужде, можно и обойтись, как может обходиться речь без длинных и сложных периодов и состоять из одних главных предложений.

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

Наречие, которое в настоящее время представляет собою, бесспорно, самостоятельную часть речи и грамматическую категорию, в своем историческом происхождении является довольно поздно и возникает вследствие утраты данным словом самостоятельного своего значения в фразе и полноты своего смысла, и сращения, в качестве дополнительного смысла или полутона, с одним из слов, входящих в предложение. Наречия образуются или из прилагательных, игравших роль определения, или из глагольных прилагательных — причастий, которые заменяются деепричастными формами⁶⁴). Их значение может быть понята только из связи их с тем словом или смыслом, к которому они присоединились, и иной самостоятельной природы они не имеют.

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

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

Прежде всего установим, что хотя именование и предполагает в качестве минимума, отношение между одним субъектом и одним предикатом, однако, их может быть и несколько, как на той, так и на другой стороне. При множественности подлежащих наше суждение прикрепляется к бытию в нескольких точках-именах существительных, и связь их с идеями-сказуемыми получает более сложный, узорчатый рисунок. Простейший пример этого дает всякое множественное число: мы ждем — или

же так называемое слитное предложение: мы, я, ты, (я и он и NN. и т. д.) идем. Грамматика позволяет здесь вольности, имеющие огромное принципиальное значение, именно выражает иногда подлежащее не классическим именительным падежом, но “косвенным дополнением”: мы с ним идем. Несомненно, “с ним” здесь такое же подлежащее, как и мы и может быть заменено именительным падежом: мы и он. И предикат в совершенно равной степени относится и к тому и к другому: мы с ним оба — хорошие люди. Этот простой пример показывает, что, хотя, установившиеся, кристаллизованные формы грамматики и синтаксиса и дают, так сказать, простейшие, нормальные схемы именования, но ими нельзя руководиться исключительно, при исследовании нашего вопроса об онтологических его корнях. Нам придется расширить обычные грамматические определения. Обычно подлежащим считается то, о чем говорится в предложении, причем оно, если склоняемое, стоит в именительном падеже и представляет собой имя существительное по форме, или, по крайней мере, по смыслу⁶⁶). Оставим в стороне, что это определение не годится для многих случаев⁶⁷), остановим наше внимание на этой двойственности в определении подлежащего. Первое, что оно должно стоять в именительном падеже,— это формально-конструктивное требование строения предложения выполнимо, конечно, лишь в той мере, насколько данное слово склоняемо или имеет падеж; иначе оно принимает *quasi* именительный падеж (примеры: “далече грянуло ура”, “учиться трудно”, “п е р о м есть творительный падеж от “перо” и под.). Второе требование о том, чтобы подлежащее было именем существительным, будучи облечено в грамматическую форму, в общем соответствующую большинству случаев, имеет вовсе не грамматическое, но смысловое значение: оно означает, что подлежащее есть не только идея-смысл, но и бытийный центр, “существительное”, притом не по форме только, но и по значению. В категорию имени существительного, как подлежащего, могут попадать всякие части речи: глагол, прилагательное, даже все прочие. И, наоборот, как мы уже знаем, подлинное имя существительное, хотя и стоящее в именительном падеже, по значению перестает быть именем существительным, если играет роль сказуемого “ура — крик радости”: здесь “ура” — существительное, “крик” в сущности прилагательное, как сказуемое). Поэтому, когда грамматика выставляет свое требование относительно “существительности” подлежащего, то ясно, что здесь на языке формальном и неуклюже неточном идет речь о распределении онтологических акцентов, о разграничении сфер субъектности от предикативности, при чем на стороне субъекта имеется, кроме общего словесного значения, еще непрозрачное ядро бытия, на стороне же предиката — чистые смыслы, идеи, лишённые этого ядра, хотя бы по форме и относящиеся к существительным. При распределении этих онтологических акцентов приходится считаться не только с грамматической формой, но и

со смысловым значением, и категорию подлежащего (субъекта) придется значительно расширить за пределы формального подлежащего, стоящего в именительном падеже.

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

Мы приходим к выводу, что действительным, смысловым субъектом предложения, тем, "о чем говорится", является отнюдь не только грамматическое подлежащее, но и дополнение, прямое или косвенное — все равно, если только оно стоит под онтологическим акцентом; есть имя существительное полновесное, не по форме только, а по смыслу. Субъект предложения может быть множественным и сложным, связь между ними предиктируется не по прямой схеме именованья — агглютинации, но по сложной. Сказуемое говорится о всех субъектах, взятых в их конкретном соотношении. Предложение имеет несколько центров, из которых один — формальное подлежащее — имеет первостепенное значение, на него ориентируется вся фраза, он есть солнце, вокруг которого вращается вся планетная система.

Итак, дополнение, как прямое, так и косвенное, может относиться к подлежащему, входит, в сферу субъекта, о котором говорится. Однако этого нельзя сказать о всяком дополнении, хотя бы оно и удовлетворяло всем требованиям, т. е.

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

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

розоперстый Эос, пышнопоножные Ахейне и под.) или же реально содержит слитное предложение, добавочный предикат (добрый царь помиловал город; приехавший отец был всеми встречен и под.).

Определение, относящееся к подлежащему, находится, конечно, в ближайшем отношении к предикату и всего более его восполняет и с ним конкурирует. Но принципиально роль определения не изменяется и тогда, когда оно относится к второстепенным частям предложения, обволакивая их сказуемостью и вводя ее тем самым в общую сказуемость: "он схватил своими длинными руками большую палку" и под. Определения подобны смещению красок на палитре, благодаря которым каждый член предложения вступает в общую связь в осложненном и несколько видоизмененном виде. Фактически, конечно, вполне мыслимо, что в определении, в каком-нибудь уголке предложения, заключается главная мысль, или, по крайней мере, то центральное сообщение, ради которого оно строится. Пример: болезнь отца, развиваясь и повторяясь чрез долгие промежутки времени, повторившись по случаю жестокой простуды, вызванной переутомлением, привела таки к своему роковому концу. О чем только не "говорится" в этой фразе, между тем, как смысловой ее центр содержится в определении дополнения *р о к о в о м у*: оно-то и есть центральная точка сказуемого, около которого располагаются все остальные ее краски. Как бы то ни было, важно одно, что определение, как часть предложения, не имеет своей самостоятельной смысловой области, но относится целиком к сфере сказуемости. Предложение со многими определениями можно рассматривать, как организацию нескольких предложений, слившихся в одно и при этом взаимно друг другу соподчинившихся. Степень этой связанности и ее характер — от внешне механического соединения простых слитных предложений до органического сращения в сложных периодах отнюдь не ухватывается достаточно в существующих грамматических категориях, которые улавливают только внешние грамматические признаки. Однако, если рассматривать всю область речи или, что то же, предложение, как соотношение двух сфер: субъекта и предиката, существительного и глагола, то ясно, что определение всецело стоит на стороне последнего. Всякое определение есть элемент сказуемого ⁶⁸).

Туда же должны быть отнесены и другие части предложения, как дополнение и "обстоятельства". Что касается дополнений, то они относятся либо к субъекту и составляют распространенное подлежащее, или к предикату и образуют распространение сказуемого. "Дополнение есть всякий косвенный падеж имени существительного с предлогом или без предлога, к чему бы он ни относился" (Кудрявский, ц. с. 116), так определяется оно в языкознании. Школьная грамматика различает, как известно, дополнение прямое — в винительном падеже и косвенное — во

всех остальных падежах (кроме, конечно зв. и им.), с предлогом и без предлога. Это различие не имеет для нас принципиального значения, но воспользуемся им ради удобства и остановимся на прямом дополнении. Возьмем два примера: я вижу Чатыр-даг, я вижу пейзаж, я люблю отца, я люблю труд. Формально между этими двумя предложениями нет никакой разницы, и однако она существует и будет ощутима, если только мы переведем их на страдательный оборот: для первого примера (Чатыр-даг виден мною, отец любим мною) разницы не будет, кроме легкого оттенка смысла, перемещения логического ударения; второй звучит противоестественно (труд любим мною, пейзаж рассматривается мною). Дело в том, что в первом случае мы имеем на дополнении онтологический акцент: по смыслу оно есть также подлежащее, здесь два онтологических центра, два имени существительных в собственном смысле слова. Напротив, во втором примере, дополнение лишено этого онтологического акцента и, в сущности, представляет собой дополнительный цвет подлежащего (как серо-желтый, сине-красный и под.): люблю-труд, вижу-пейзаж. Это есть конкретизация глагола, частное значение общего понятия, и это ощущается в той шероховатости смысла, которая ощущается при грамматически безукоризненном изменении фразы в страдательный оборот. И такое различие всегда, хотя и с различной ясностью, можно установить в прямом дополнении: оно отходит либо к субъекту, либо к предикату. Иногда этот онтологический акцент связан даже не с словом, а с смыслом, придаваемым указательным жестом: я л ю б л ю т р у д может значить в одном случае: я трудолюбив (сказуемое), а в другом: я люблю свой, вот этот труд ("окончен мой труд многолетний"). Имя существительное в предикативном значении, будучи по ф о р м е существительным, фактически имеет значение прилагательного или глагола, подобно тому, как это было и при определении. Здесь имеет силу идея, смысл данного слова, но не его онтологическое значение.

То-же самое можно сказать и относительно косвенного дополнения, — принципиального различия между прямым и косвенным не существует. Возьмем два простейших примера: я шел с отцом (= я и отец шли), я шел в рассеянности (= рассеянно), я шел лесом — я шел этим лесом; я шел вечером, в два часа, в задумчивости и т. д. Подобным же образом и отглагольные слова с дополнениями: поклонение идолам (= идолопоклонство) — поклонение идолам вот этим, в данной часовне; любовь к человеку (человеколюбие) — любовь к человеку — этому и под. Всякое дополнение, не всегда с достаточной ясностью, может быть испробовано относительно своей существительности или же глагольности и прилагательности, а затем отнесено к субъектности либо предикативности. Можно установить общее правило, что, если дополнение не имеет на себе онтологического акцента ("о чем говорится"), то оно есть часть сказуемого, и

общая двойственность сфер подлежащего и сказуемого этим не нарушается. Разберем для примера первое попавшееся под руку стихотворение в прозе И. С. Тургенева. *Necessitas - vis - libertas*. Заглавие, несмотря на грамм. форму имен существительных, несомненно, предикативно, точнее соответствует неопределенности корневого языка. (Онтологические акценты, соответствующие имени существительному и вхождению в область подлежащего отмечены разрядкой). “Высокая, костлявая старуха с железным лицом и неподвижно-тупым взглядом идет большими шагами и сухою, как палка рукою толкает перед собою другую женщину. (В этой длинной фразе, изобилующей существительными, только два имеют действительно это значение: старуха и женщину, все остальные могут быть заменены прилагательными или наречиями, т. е. суть глагольные определения). Женщина эта огромного роста, могучая, дебелая, с мышцами, как у Геркулеса, с крохотной головкой на бычачьей шее — и слепая — в свою очередь толкает небольшую, худенькую девочку. (В этой фразе также, при обилии грамм. имен существительных, только два: “женщина” и “девочку” суть таковые, все же остальные суть прилагательные или наречия).

У одной этой девочки зрячие глаза; она упирается, обращившись назад, поднимает тонкие, красивые руки; ее оживленное лицо выражает нетерпение и отвагу... (Опять, при очень значительном скоплении имен существительных, полновесность принадлежит только двум: “девочка” и “лицо”, да местоимению “она”. Характерно, что и прямое дополнение, которое формально может быть обращено в подлежащее, хотя это и будет уродованием смысла, не имеет значения имени существительного, но глагольной краски: поднимает тонкие, красивые руки — это может быть соединено в один глагол). Она не хочет слушаться, она не хочет идти, куда ее толкают... И, все-таки, должна повиноваться и идти. *Necessitas, vis, libertas*. Кому угодно — пусть переводит”. На этом случайном примере видно, как, в сущности, невелико число случаев, когда грамматические формы имен существительных берутся во всей их полновесности, не являясь лишь средством описания, красочными мазками, имеющими значение только в ансамбле.

Грамматика, наряду с косвенным дополнением, выделяет еще как особую часть предложения “обстоятельство” — места, времени, образа действия, причины и цели, причем аналог этих “обстоятельств” мы имеем и в некоторых падежах (см. выше). Бесспорным “обстоятельством” является только наречие (Кудрявский, ц. с. 119) и еще деепричастие — отглагольное наречие. Все остальные обстоятельства по смыслу могут рассматриваться и как косвенное дополнение. Однако это грамматическое различие, как и его спорность, для данного вопроса не имеет значения. Бесспорно, что всё, имеющее силу относительно косвенного дополнения, относится и к обстоятельству, состоящему из имени

существительного в косвенном падеже с предлогом или без предлога. Онтологический акцент может отсутствовать или присутствовать и здесь, имя существительное может быть полновесно, или же быть смысловой ассигнацией. Возьмем простейшие примеры. А) Обстоятельство места: портной из Москвы берет недорого; из Москвы я переехал в Тверь. Я прошел полем — я пришел нашим полем. Иди дорогой чести — иди московским шоссе и т. д. (разрядкой отмечены онтологические акценты). В). Обстоятельства времени: В 1919 году по Р. Х. я пишу эти строки, в ночь Р. Х. явилась звезда на востоке. При затмении солнца бывает общая тревога — при самом затмении солнца пришел старик и т. д. С). Обстоятельства действия: я кричал криком — криком своим я собрал народ; обдуманном образом действия я достиг своей цели — именно этим методом достигаются научные результаты. D) Обстоятельства причины: Вследствие болезненности я должен был оставить школу — благодаря смерти отца я должен был оставить школу и т. д. Что касается наречий, то их принадлежность к глагольному и предикативному разряду не вызывает сомнения. Но и все обстоятельства либо содержат в себе онтологическое ядро, так или иначе осязаемое, — благодаря ли конструкции фразы, или логическому ударению, или содержанию, и в таком случае также как и в косвенном дополнении здесь мы имеем область субъекта, распространенного подлежащего; или же они суть распространенные наречия и нередко к ним и фактически приводятся и ими заменяются.

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

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



III. К ФИЛОСОФИИ ГРАММАТИКИ.

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

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

снятии покровов мысли того, что необходимо с нею срослось и со всех сторон облекает мысль, — языка, грамматики. Исторически вина Канта имеет много смягчающих обстоятельств в том, что сравнительное языковедение в его время еще только едва рождалось, и предоставляемая им возможность увидеть покров языка тогда отсутствовала. (Этих смягчающих обстоятельств однако не имеет уже ни Гегель, ни особенно все новейшее и современное неокантианство, которое прямо-таки обязано отчитаться перед языковой стихией при своей погоне за *Voraussetzungslosigkeit*, ибо без этого оно находится в догматическом плену у языка). Отсутствие “критики языка” в критике чистого разума делает ее всю беспомощной, и можно было бы сделать грамматический комментарий к сочинениям Канта и наглядно показать и фактическую зависимость Канта от языка, и неотчетливость его мысли благодаря отсутствию этого анализа ⁷¹). Делаем это замечание для будущих кантианцев.

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

Для нашей задачи совсем не нужно разбирать эти индивидуальные свойства языков, но достаточно указать общую связь между запросами гносеологии и ответами грамматики, посмотреть на грамматику как на конкретную гносеологию ⁷²). Руководящими для нас будут свойства греколатинской грамматики, к которой более или менее приближаются одни из новоевропейских языков (как русский и вообще славянские, итальянский, или немецкий) или же от которой более или менее удаляются, однако как от своего первообраза, другие (французский или английский).

Начнем с того, что у Канта обозначено как “трансцендентальная эстетика”, исследующая время и пространство, как формы опыта и “чистого воззрения” (*reine Anschauung*). Можно совсем не разделять общих философских взглядов Канта вообще, и на время и пространство в частности, и тем не менее признать вместе с ним, что и то и другое, какова бы ни была их природа сама по себе, составляет всеобщую форму нашего чувственного опыта и внутреннего постижения. Пространственность есть общее свойство всего чувственного опыта, нашего “внешнего” (по отношению к внутренним процессам сознания) мира, временность есть такое же свойство всего не только внешнего, но и внутреннего мира. Это есть неотъемлемое качество всего, нами познаваемого. С точки зрения языка, как показано выше, познание совершающегося в суждениях, сводится к наименованию. Последнее держится онтологически логической связкой *есть*, наличествующей или подразумеваемой или скрытой в глаголе; как таковое, оно имеет только одну значимость «*gilt*», в не отношении к пространству и времени: лист зелен, море шумит и под. Кант различает здесь суждение восприятия (*Wahrnehmungsurtheil*) от суждения опыта (*Erfahrungsurtheil*). И то и другое ⁷³) имеет эмпирический характер, происходит из опыта, но первое есть чисто субъективное констатирование данного состояния чувств, второе же имеет всеобще обязательный характер необходимости, субъект связан с предикатом понятием *a priori*, причинною связью. В этом первоначальном, имеющем, однако, решающее значение для Канта различении роковым образом и сказывается его небрежение относительно языка. Суждение: здесь жарко, или комната тепла, даже просто: скучно, весело, — они для него имеют сплошь субъективную природу, (*Wahrnehmungsurtheile*). Однако и для него должен бы возникнуть вопрос о том, каким же образом субъективное может становиться объективным, т. е. всеобщим, всеобще ведомым через язык? Ведь, пока я испытываю скуку, она остается как мое субъективное состояние, как психологизм. Но с того момента как я во всеуслышание произнес или написал: мне скучно, мое субъективное состояние получило силу факта, принудительно вошло во все сознания, стало его идеальным содержанием. Кант решающий признак видит в категории *a priori*, в частности в категории причинности. Но трудность вопроса вовсе не в том: почему же “мне грустно” есть *Wahrnehmungsurtheil*, а “мне грустно потому что я тебя люблю”, возводящее в квадрат эту субъективность, будет *Erfahrungsurtheil*, обладающее, в отличие от первого *Allgemein-giltigkeit*. Очевидно, разница, в которой Кант видит решающий признак объективности, именно связь необходимости, категория причинности, относится уже к частностям содержания, может быть устанавливаема критикой этого суждения со стороны *содержания*, а не формальными критериями, не гносеологически. Гносеологический же вопрос здесь мог бы заключаться

не там, где его видит Кант — в отличии суждений по содержанию, но в самой возможности *Wahrnehmungsurtheile*, ибо, как *Urtheile*, они всё-таки отличаются какою-то объективностью, могут быть сообщены, стать содержанием всеобщего сознания не меньше, чем самое что ни на есть “опытное суждение” науки. Здесь-то и оказывается, что Кант видит первоэлемент мысли совсем не там, где надо: он ищет его в категории, причем огромное, неопределенное количество суждений, или мыслей, остается вне его категорий, и стало быть и вне мышления, а трудность вопроса заключается в возможности всякого суждения вообще, какова бы ни была его научная ценность. Кант в качестве первого ставит вопрос: *wie ist die Erfahrung möglich*, и сюда он подставляет сложное, спорное, неточное определение, где каждый элемент возбуждает сомнения и вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? Между тем надо было бы вперед себя спросить: как возможно всякое суждение, в чем сила суждения, — оно же и предложение —, которое в качестве готового и без дальнейшего анализа уже понятного лежит в основе всего познания? В чем сила суждения или грамматического предложения, что такое именование, которое совершается в каждом суждении? Мимо этого основного и решающего вопроса прошел Кант, не заметив здесь проблемы, вследствие этого вся его дальнейшая проблематика получила извращенный характер. В частности это относится и к противопоставлению *Wahrnehmungs* и *Erfahrungsurtheile*. Кант здесь увлекся различным содержанием суждений, из которых одно говорит о состоянии, другое о вещах, но он не принял во внимание, что всякое, даже самое субъективное состояние, о котором рассказано словом, облечено в суждение, есть уже мысль, значимость, в своем роде столь же твердокаменная, как и любое *Erfahrungsurtheil*. *Allgemeingiltigkeit* для мысли, знание состоит совсем не в категории *a priori*, которую натягивает во что бы то ни стало Кант, но в слове, ибо слово обладает значимостью, оно есть не “понятие”, выше которого не знает Кант, но то, что выше, ибо реальней, понятия, и д е я. Я говорю: “скучно”. Тем самым я осуществляю акт мысли-знания в суждении-предложении, ибо в действительности я говорю: “я есмь скучающий”. Между онтологической точкой я, тверже которой ничего не может быть для мысли (даже и для Канта), устанавливается непреложная связь е с т ь, агглютинирующая к этому субъекту и д е ю скуки. В суждении “скучно”, как бы ни было оно бедно или жалко по содержанию (это вопрос другой), осуществлены непреложные связи, явлена та же сила мысли, суждения, именованья, как и в суждении, содержащем законы Ньютона. Кант этого не замечает и не принимает, и поэтому должен искать объективные основы мысли уже в дальнейших второстепенных и производных ее квалификациях, какими являются категории. Итак в суждении⁷⁴) есть

элемент, не только вне-временный и вне-пространственный, но и вообще представляющий собой чистую мысленность. Это — связка, **есть**, предикативность; и есть элемент безусловно, конкретный и объективный, это — подлежащее, онтологический центр. Напротив, в сказуемом имеется место для конкретизации в смысле Кантовской “трансцендентальной эстетики”.

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

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

Наряду с пространственностью грамматикой не менее полно выражена и временность в различных ее оттенках. Опять и здесь, как и в предыдущих случаях; кроме слов специального значения, выражающих разные понятия времени, язык располагает типическими семантическими средствами в том же склонении и особенно спряжении. Что касается первого, то, хотя здесь и нет особого временного падежа, как существует местный, но для выражения “обстоятельства времени” могут быть употреблены почти все косвенные падежи, соответственно случаю, как без предлога,

так и особенно с предлогом. Роль предлога при выражении временности помощью падежей не меньше, если только не больше, чем при выражении пространственности. Пространственность и временность в значительной степени приравняются и сливаются между собою, как меры величины одного, или двух или трех измерений. Однако наиболее оригинальное средство для выражения временности, пропитывающее всю нашу речь и мысль, является глагольное спряжение с его "временами" или "видами". В разных временах те и другие между собою являются эквивалентны: разные "виды" в определенном соотношении выражают оттенки временности столь же успешно, как и "времена" в собственном смысле слова. Известно, что спряжение представляет наибольшие различия в разных языках, и по обилию временных и видовых форм, и по богатству оттенков, и по способу их грамматического выражения, — через флексию, вспомогательный глагол, изменение вокализации, разные морфологические признаки. Достаточно здесь сопоставить, например, богатство форм греческого глагола и деловую скудость английского, латинское спряжение по всем временам и еврейское с его богатыми видами и т. д. Но это многообразие, которое могло бы составить достойную тему философской любознательности при монографическом изучении, не изменяет основного, имеющего принципиальное значение факта: чрез глагольное спряжение реализуется словом временность, которая внутренне и неотъемлемо вводится в предикат. Всякое сказуемое, выраженное через глагол, уже окрашено временем, оквалифицировано временностью. Подобно всякой связке, "вспомогательный" глагол, каков бы он ни был, в этом отношении есть глагол, т. е. спрягается, и, следовательно, непременно принимает какую-нибудь временную или видовую форму. Отсюда проистекает очень важное заключение: сказуемое всегда имеет качество временности, ориентировано на времени. Правда, иногда эта квалификация нейтрализуется, — чаще всего для этой нейтрализации употребляется "настоящее" время, которое означает не только время, но и отсутствие мысли о времени (также, как и именительный падеж означает не только определенный падеж, но и отсутствие падежа). Таковы напр. все определения: прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Бог есть творец мира и под. Однако, грамматически и здесь мы имеем форму времени, которое как бы приостановлено, обессилено в своем действии, но всегда может быть введено. Это различие наводит на одну очень важную мысль, на которую мы уже натолкнулись в предыдущем исследовании, это о природе с в я з к и "есть". Дело в том, что будучи грамматически глаголом и разделяя его судьбы и все его формы, связка е с т ь имеет и время. Между тем функция именования, связки, агглютинации, которая в ней выражается, не подлежит квалификации времени, она ,litg имеет значимость, в известном смысле без-

временна или вневременна, как и я. И если я говорю про себя: я есмь, я был, я буду, в смысле оттенков времени, то в сущности говорю о себе: я есмь бывший, сущий, будущий, т. е. временные состояния суть, как бы отделяющиеся от него, периферические его определения, не проторгающиеся в его сердцевину: я сверх-временно. Подобным же образом связка е с т ь, составляющая клей для всякого сказуемого, — глагольного, также, как и не-глагольного, — не содержит в себе времени, и временность должна быть всецело отнесена к сказуемому. Поэтому я б ы л значит: я есмь бывший; я б у д у: значит: я есмь будущий; я сделал значит: я есмь сделавший и т. д. А потому и такие речения, как Бог — благ и под. не имеют в своей связке квалификации времени, если она прямо и определенно не выражена в сказуемом. Надо поэтому точнее определить пределы временности в языке, не только ее объем, но и границы. Замечательно, что Кант, сделав трансцендентальную эстетику фундаментом всей своей гносеологии и втиснув все познавательные категории в схемы пространства и времени, преимущественно же последнего, совершенно не замечает, что он проходит мимо самой первоосновы познания, от которой и сам же он отправляется, именно суждения или предложения. Чуждый вообще анализу слова, он дает в высшей степени догматическое оборудование своей критики. Ибо исходный его вопрос: как возможны синтетические суждения а priori, вопрос этот, в котором целых три неизвестных: синтетические — x, суждения — y, а priori — z, рассматривается как состоящий из определенных элементов. А между тем основной вопрос Канта, как и всякой гносеологии, был бы: к а к в о з м о ж н ы с у ж д е н и я или, в переводе на язык нашего исследования, как возможно предложение и именование? Эта слабая сторона Канта была замечена в его школе (в трансцендентальном нормативизме Виндельбанда - Риккерта), но ошибка не была исправлена. Вместо того, чтобы исследовать, в каком же отношении находится всё дальнейшее учение о познании к этой основной функции суждения, Кант, в дальнейшем забывая свое исходное начало, втискивает все категории во временность, пользуясь для этого "схематизмом чистого рассудка". Здесь оказываются в последнем счете функцией времени все категории: количества, качества, отношения, модальности. Кант хотел ими определить всякие роды суждения и формально исчерпать всю область опыта. Он, очевидно, молчаливо ввел в самую сердцевину суждения, из которого, повторяем, он исходил, но его не исследовав, чистое созерцание времени и пространства, т. е. по его определению, формы чувственности. Тем самым Кант, борющийся с сенсуализмом, является чистейшим сенсуалистом в познании, но в самом тонком и, конечно, ядовитом смысле, не чрез содержание чувственного опыта, но чрез его форму. Он стремится всё мышление пропустить чрез формы чувственности, следствием чего и получается всеобщий феноменализм или зло-

стный позитивизм, между тем, как в действительности мысль и речь (что есть одно и то же) содержит в себе временность и вообще чувственность, давая ей место, но ею не объемлется и не исчерпывается, а стало быть, и не определяется. Как угодно было это “законодательству разума”, Кант контрабандно взял для своей критики всю силу суждения — именованья, а затем его феноменализировал. Между тем — и в этом всё дело — исходная, основная, исчерпывающая форма нашей мысли, — суждение - предложение - именованье, — свободно и от пространственности, и от временности, оно есть вневременный и вневещный акт, воспроизводящий в бесконечном отражении вечное рождение Слова и слов. Этим вся гносеология Канта перечеркивается накрест в его же собственном произведении: формы “трансцендентальной эстетики” сами лишь получают место в сознании и суждении, но его не определяют. А в этой исключительной пронизанности всег знания формами чистого воззрения, на которых строятся, из которых дедуцируются все категории познания, и состоит всё существо Кантовского учения. Всё усилие его, вся энергия сводится к тому, чтобы связать одним узлом все категории знания и привязать их к формам пространства и времени, “субъективным” категориям, и тем их субъективировать и релятивировать. Страшен сон (а он действительно кошмарен), но милостив Бог. Именованье-суждение, — связка е с т ь, — не подлечит времени, и потому именно может принимать предикат временности, входит во время. Итак, возвращаясь к вопросу о природе связки, мы должны еще раз подчеркнуть, что, хотя она, как и всякая форма, имеет временную форму, но эта форма здесь не выражает времени. В отдельных случаях, когда связка опускается, это выступает с полной ясностью. Например, дважды два — четыре. Там же, где время реально вводится в суждение, оно принадлежит не связке, но сказуемому, хотя, по свойству экономии средств в языке, сливается со связкой, так что ее вневременный, чисто агглютинирующий характер заслоняется конкретными свойствами сказуемого. Поэтому временность вводится в сказуемое и имеет ограниченный характер, совершенно также, как и пространственность. Последняя даже не вызывает сомнения, п. ч. содержание суждения может иметь совершенно внепространственный характер. Самое важное отсюда последствие в том, что суждение — в сердцевине своей, т. е. в самом именовании, в соединении подлежащего и сказуемого, с в о б о д н о от времени, хотя мы можем его поставить и во временность, рассматривать его и так. Отсюда двойственность рассмотрения: эйдетического и психологического. То же самое может быть прибавлено и относительно подлежащего, — существительного или местоимения: хотя оно, как указано было, и содержит в себе мистический жест, указующий на бытие предмета в мире, в мистическом его пространстве, но это отнюдь еще не предполагает эмпирической пространственности. Даже

если оно означает собой прямое место, напр. Москву, особое содержание, связанное с местом, с пространственностью принадлежит первоначальному предикату, вошедшему в имя и с ним отождествившемуся. Но Москва в качестве имени существительного и подлежащего, есть, прежде всего, нечто, существующее в мире, безотносительно к месту и времени, и затем уже получает эту квалификацию. Как в сказуемом вневременный элемент выражается в чистой связке, так и в подлежащем вневременный и внепространственный элемент выражается в его чистой существительности, связанной с местоимением, этим указательным жестом. Итак, в языке, в речи и мысли, пространственность и временность выражаются в предикативной функции, как ее известная окраска или качество. Поэтому они имеют свою границу, суть ч а с т н ы й с л у ч а й этой предикативности, его квалификация, но отнюдь не составляют всеобщей формы познания, рамы для всякой мысли. Кант неправ относительно языка, также, как неправ он относительно мысли и познания. Если бы он прислушался здесь к показанию самой мысли-слова, он не стал бы исходным пунктом своего построения брать интуиции времени и пространства, как самую в с е о б щ у ю форму познания, ибо она вовсе не является всеобщей, но взял бы анализ предикативности или предложения, именованья. Тогда он был бы освобожден от целого ряда проблем и трудностей, возникающих на этом его пути.

Благодаря идеалистическому сенсуализму Канта, поставившего трансцендентальную эстетику в основу теории знания, перед ним возникла своеобразная и весьма для него характерная проблема, разрешение которой он видит в "схематизме чистого рассудка". Вопрос состоит в том, что познание для Канта, с одной стороны, совершается применением категорий рассудка (чисто мыслительных синтезов и логических актов), а с другой стороны все оно пронизано чистым воззрением, пространственностью и временностью. Поэтому нужно перекинуть мост между рассудком и чистым воззрением, связать их накрепко, чтобы акт познания был возможен. Кант разрешает задачу в своем "схематизме" методом повторного вложения: сначала он вкладывает пространство во время, а затем во время же вкладывает рассудочные категории, получается видимость сложения. Эта часть учения Канта есть важнейшая, и, нужно сказать, решающая, п. ч., если эта операция вложения не удастся, то все развалится. Но она есть и слабейшая часть его рассуждения, где всё является натяжкой. Для связи между чувственностью и разумом измышляются "схемы", для которых материалом служит время. В нем различается продолжительность, т. е. (?) число; содержание, т. е. (!) качество; порядок, т. е. (!) отношение. Сюда же втискиваются под соусом времени возможность, действительность и необходимость. Таким образом, размещаются все нужные категории, и торжествует "трансцендентальный идеализм". Разум, объявляется законодателем природы, а критика чистого ра-

зума законом для законодателя. Здесь всё натянуто и произвольно: можно было бы, например, это же рассуждение перевернуть, положив в основу схем не время, а пространство: было бы, быть может, не так удобно, но не менее убедительно. Эти схемы суть, конечно, самообман; они сами нуждаются в объяснении. Даже если они описаны с подлинным верно, то не ими обосновывается познание, как это значится у Канта, но в них лишь выражается, осуществляется познание, синтетическое единство которого остается попрежнему проблемой. Между тем она-то злостно отрицается Кантом, вполне удовлетворенным своими схемочками и затем сумму этих схемочек объявляющим за законодательство разума и природы. Синтетическое же единство познания, в котором заложены и даны разные возможности, в частности и для Кантовских схем, отнюдь не имеющих такого непререкаемого и бесспорного значения, устанавливается именовани-ем, предикцированием, предложением. При этом само предикцирование свободно и от пространственности и от временности и от всех категориальностей, и однако настолько гибко и емко, что дает место всем им. Кантовская проблема схематизма, как сенсуализма во что бы то ни стало, просто исчезает, потому что и время и пространство при всей своей важности в области чувственного опыта, для мысли суть тоже только категории наряду с другими, которым и дает место язык.

Нетрудно убедиться, насколько все кантовские категории предусматриваются языком, и как законодатель разума в действительности следовал за грамматикой, "критику" которой, как действительного орудия мысли, он и должен был дать, если уж его так охватил критический пыл. Кант различает четыре формы суждения, выражающиеся в предикате (здесь он незаметно для себя непосредственно уже переходит в область грамматики). Первый случай, когда предикат выражает о б ъ е м субъекта, причем последний может находиться под своим предикатом или как единичный экземпляр или как часть рода (?) или как целый род, откуда три категории количества: единство, множественность и всеобщность. Совершенно ясно, что вторая категория в виду своей полной неясности, что называется, не туда попала и только путает третью, на долю которой досталась почему-то всеобщность, как мера объема (!?). На самом деле, здесь речь идет об единственном и множественном числе (сюда можно было бы присоединить еще и двойственное, и для нее, с щедростью, свойственной Канту, придать категорию двойственности). Гений языка в ч и с л е ставит действительно о б щ у ю категорию единственности или множественности в подлежащем. Особая флексия, семантическая единица, выражает эту категорию количества в применении не только к субъекту в отношении к предикату, но и ко всякой части предложения. Всё имеет число, при этом оно иногда пассивно, и тогда единственное (а в отдельных случаях и множественное число) означает лишь отсутствие при-

менения этой категории, ее нейтральность, хотя и не бессилие. Между единственным и множественным числом не существует противоположности и исключительности, напротив, единственное число может выражать заведомое множество (народ, толпа, множество), и множественное сплошь и рядом выражает единство (очки, ворота и под.). Между единственным и множественным числом в грамматике существуют сложные отношения, причем одно переходит в другое, а иногда и вовсе отсутствует. Множественное число может иметь двойкий смысл: во-первых дурное множество, получаемое путем присоединения — и (слитное предложение), и во-вторых организованное множество, совокупность и целокупность. Грамматическое множественное число выражает и то и другое. Так, например, при слитном предложении все его члены стоят во множественном числе: оба брата; Петр-Андрей; славные ребята и под. Однако обычно оно означает не многих, но множественность, причем двойственный характер этой множественности: единое во многом или многое в едином, — удивительным образом просвечивает благодаря гибкости языка, в разных переходах из одного числа в другое. Предмет этот заслуживает стать вниманием философского глубокомыслия. Возвращаясь к Канту, можно сказать, что он здесь только сказал то, что содержится в формальной грамматике и кроме видимости глубокомыслия ничего не прибавил. Между тем здесь именно и интересно, как о ж и в а е т категория числа. Надо прибавить, что и эта категория — в этом Кант почему-то оказался прав — принадлежит предикативности. Это видимым образом противоречит тому, что числа имеют все изменяемые части предложения, и прежде всего субъект, управляющий им и устанавливающий согласование. Однако это ничего не значит для решения этого вопроса: субъект, как мы уже установили, уже содержит в себе сказуемое в своем имени, и в нем, вместе с ним, дано и число. Грамматическая категория числа должна быть достаточно гибка и прозрачна, чтобы ничего не затемнять собою, когда на самом деле речь идет вовсе не о числе, и о нем вспоминается лишь для порядка. Иначе говоря, хотя грамматически форма числа, по крайней мере, в флексирующих глаголах, неизменно присутствует (однако не менее выразительно и отсутствие ее в глаголах изолирующих, где она поэтому имеет специальное выражение), можно сказать, что суждение-предложение, т. е. именование, только д а е т м е с т о категории числа, предикату численности или количества, но отнюдь не связано с ним, не проникнуто им, свободно от него также как и от форм чистого вззрения, к числу которых в интеллектуальной области может быть отнесено и число. Оттенок числа может быть или не быть в именовании, оно, как форма всеобщая и основная, в своем бытии от того не зависит. И само собою разумеется, что “схема чистого рассудка”, сюда присочиненная Кантом, здесь не пользуется нimalo.

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

утверждение, так и отрицание никакого отношения к времени не имеют.

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

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

самым взаимодействием, да и что оно означает? Этот карточный домик схем не выдерживает прикосновения критики.

Подобным же образом получается у Канта четвертая и последняя группа категорий, — модальности. В зависимости от того, означает ли связка данного суждения, что *А* *м о ж е т* быть *В*, или *е с т ь В*, или, наконец, *д о л ж н о* быть *В*, суждения бывают проблематические, ассерторические и аподиктические, чему соответствуют три категории модальности: возможность, действительность, необходимость. Этому в “схематизме чистого рассудка” соответствует: или явление во времени существует когда-нибудь (схема возможности) или в определенный момент (схема действительности) или во всякое время (схема необходимости). С этими схемами обстоит наиболее неблагоприятно и с точки зрения самого Канта: чем отличается первая категория — возможности, от второй — действительности? Разве “когда-нибудь”, если это есть, действительно, момент времени, не есть такой же момент времени, как и определенная его точка? С точки зрения времени как такового здесь различия уловить нельзя. Подобным же образом “существование во всякое время” (помимо всей проблематичности этой идеи) вовсе не характеризует необходимости, которая может быть одинаково присуща и одному лишь моменту времени (Кант сам в качестве классического примера закономерности приводит лунное затмение, отнюдь не существующее во всякое время, а лишь в определенный его момент).

Кант также, как и в предыдущих схемах, ошибочно относит модальность именно к связке, между тем как связка нейтральна ко всякой категориальной окраске, и именно потому она и может ее принимать. Модальность также относится всецело к сказуемости и выражается глагольностью. Грамматически модальность переходит на связку и сливается с нею, как в том случае, когда спрягается вспомогательный глагол, так и когда принимает соответственную форму глагольное сказуемое (последнего Кант как будто вовсе не замечает и говорит только о связке, в которой, следовательно, как будто и видит главный источник модальной изменяемости, между тем как связка, по существу будучи внекатегориальна, здесь становится жертвой именно своей глагольности, принимает на себя в силу некоторой словесной аттракции формы спрягаемого глагола). Сказуемое дает в себе место категориальности, также как пространственности и временности, облекается ею, но не поглощается ею и не сливается с нею, не растворяется в ней, сохраняя свою самобытность, — смысловой, словесной агглютинации, также как сохраняет свою независимость от пространственности и временности. Все Кантовские категории суть просто качества сказуемого, его вторые, а не первые определения, “схемы” же суть плод несчастного Кантовского недоразумения, в силу которого ему необходимо во что бы то ни стало втиснуть их в формы простран-

ства и времени,—следствие его “идеалистического сенсуализма”. Они имеют решающее значение для всего дальнейшего построения Кантовской философии, судьбы которой нас сейчас не заботят, но представляют досадную помеху при исследовании нашего вопроса о гносеологическом содержании грамматики. Их нам приходится при этом просто зачеркнуть. Конечно, можно различным образом классифицировать категории, для нас здесь это не интересно. Гораздо важнее вскрыть гносеологическую личность грамматики с возможной полнотой и увидеть, какими средствами она справляется с этими нуждами. А затем можно исследовать последовательность возникновения их в языке, что равносильно с исследованием истории форм; можно сравнивать между собою наличности в этом отношении грамматики разных языков (ибо, по справедливому выражению Габеленца, *Die Grammatik eines Volkes ist die buntigste Darstellung seiner Denkgewohnheiten* (417), предметом нашего внимания являются наиболее общеупотребительные формы, во всяком случае свойственные обоим древним и большинству новоевропейских языков.

Начнем с категории субстанции, как пребывающей и неизменной основы для разных предикатов. Ее философское значение колеблется от понятия запредельной сущности, *Ding an sich*, или усии, которая познаваема только через феномены, до понятия устойчивого центра, пребывающего среди изменяющегося. И то, и другое, и самое широкое, и самое узкое, и самое глубокое, и самое поверхностное значение может быть вложено в то средство, которым, как мы уже знаем, располагает для этого инстинкт или гений языка, в имени существительном, а затем и подлежащем. Вовсе не в связке, не в отношении надо искать субстанциальности, но в существительном, в его отличии от всякого значащего слова, от всякой идеи как возможного предиката. Существование имени существительного, как свидетельство естественной философии языка, именно и делает возможным проблему субстанции и усии, устойчивого постоянства и глубинной основы. Однако сама по себе категория эта не могла бы осуществиться, не развернувшись в предложение, не превратившись в нем в категорию подлежащего. Подлежащее есть имя существительное, субстанция, *ἐν ἐνεργείᾳ* в действии. Можно, применяясь к Кантовскому различению между категориями и схемами, как отвлеченными возможностями и конкретными формами, сказать, что предложение, точнее, связь подлежащего со сказуемым, дает с х е м у субстанции. Мы знаем уже, что эта схема, как и всё живое и конкретное, не проста; существуют, с одной стороны, грамматически имена существительные, которые не суть по реальному смыслу и по роли в предложении действительные существительные, но прилагательные, и существуют, с другой стороны, части предложения, которые не являются грамматическими подлежащими, но в действительности суть тако-

вые. Но это относится к частностям и подробностям. Важно же основное отношение, которое состоит в том, что предложение выявляет схему субстанции. При этом субстанции на стороне предиката противостоят вовсе не акциденция, как это значит по схеме Канта, но всякое обнаружение существа, констатируемое сказуемым, т. е. энергия, или феноменальное бытие. В этой области феноменального мы далее уже различаем постоянное и устойчивое от преходящего и случайного, эссенциалии и акциденталии. То, что всякое предложение есть суждение, по крайней мере, о двух онтологических измерениях, вертикальном и горизонтальном, есть основа, а вместе и схема для всякого философствования, в котором для сказуемого, — мира феноменального, ищется подлежащее — субстанция, — *ούσία*. Всякая философская система есть в этом смысле предложение, конечно, более или менее развитое, или система предложений.

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

Лексикология — идеология (корнесловие, морфология, семасиология)

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

Мы опустили при сравнительной характеристике Кантовских категорий важнейшее и основное учение о “трансцендентальном единстве сознания”, о гносеологическом я, скрепляющем и связывающем элементы познания и устанавлиющем единство предмета и единство знания. Без этого единства рассыпались бы категории и схемы, сорвавшись со своих гнезд, и водворился бы категориальный Бедлам, гносеологический бред. Эту важнейшую точку Кантовской гносеологии, ее центр, мы также находим в языке. Здесь она занимает подобающее центральное место, отсюда Кант и заимствовал эту мысль. Это, конечно, есть местоимение первого лица, я, около которого ориентирована речь и

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

Общей особенностью критики познания у Канта является резкое противопоставление априорного и апостериорного, какое различие иногда сливается с противопоставлением чувственности и разума. При этом Кант недостаточно различает воззрительную сторону души, материал познания, каковым является жизнь во всей ее полноте и пестроте, и мышление и знание, которым он собственно интересуется. "Своим происхождением наше познание обязано двум сторонам души: во-первых ее способности воспринимать представление (восприимчивость во впе-

чатлениях), во-вторых, способности познавать предметы посредством представлений (самодеятельность понятий). Посредством первой нам вообще дается предмет (?), посредством второй он мыслится применительно к упомянутому представлению, (как простому состоянию души) (?). Представления и понятия, следовательно, суть составные части нашего познания, так что ни понятия не могут образовывать познания без соответствующего им представления, ни представления без понятий... Если чувственностью мы называем восприимчивость нашей души, образующей представления по мере того, как она испытывает внешние влияния, то способность самостоятельно образовывать представления или вообще самодеятельность следует называть рассудком". (Крит. чист. раз., пер. Владиславлева, 52-3. — 2-ая часть, Трансцендентальная логика. Введение, 1).

Это основное для Канта и в высшей степени смутное различие "чувственности" или "представлений" (т. е. совершившего уже элементарного познавательного акта, но какого-же? ответа не находим) и "рассудка" или "понятий" имеет фундаментальное значение для учения Канта. Рассекая область знания и мышления на два этажа, представления и понятия, он оказывается вынужден искать их соединения: включения сырых, за порогом познания стоящих "представлений" в пустые формы "понятий". Для этого он пытается упаковать все познание в "схемы чистого рассудка", которые и изготавливает в потребном количестве. Однако все это сооружение недостаточно, потому что ставит вопрос вообще, а не в конкретной форме переработки именно данного чувственного материала и понятия. (Пример: я получаю впечатления — формы, красок, осязания и под., они "синтезируются" в пространственную форму, которую К. упаковывает во временную, но как здесь получится именно д о м, а не б а ш н я, или х о л м, на это схемы не отвечают). Кант, увлеченный своим формальным анализом, различием *a priori* и *a posteriori* (и синтетических и аналитических суждений), совершенно не заметил вопроса о к о н к р е т н о м содержании мышления, вопроса о том, как возможно познание или как возможно суждение? Как из сырой "субъективной" (по терминологии Канта), психологической массы "чувственности" получается какое бы то ни было суждение, имеющее общую значимость, "объективность"? "Как возможна природа"? Этот вопрос, поставленный им только со стороны форм, может быть поставлен и со стороны содержания. Всякое суждение состоит не из "представлений", соответствующих "субъективным", а потому и не передаваемым, невыразимым состояниям, но из внятных общезначимых слов, есть суждение. "Мне скучно", что может быть субъективнее и бесформеннее этого состояния? Но когда я говорю, я уже выражаю его в общезначимых словах-идеях, облакаю его в общечеловеческую одежду. И выраженный таким образом мой познавательный акт, констатирующий происшествие или состо-

яние в моей психике, имеет в своем роде столь же обще-космическое значение, как то, что вся солнечная система стремится в направлении звезды α Вега (Кант мог бы сослаться на то, что здесь нет категории причинности, но и она может быть присо-вокуплена: "мне грустно, потому что я тебя люблю"). Кант не заметил здесь, как и во всем своем анализе, что между "представлением" или "чувственностью" и "понятием" разума или познанием стоит слово со своей природой. Следовательно, критика познания должна была бы сосредоточиться на анализе этой среды мысли (если можно так выразиться), которая только и создает мост над пропастью между чувственными представлениями и категориальными понятиями. Кант же хотел последнюю преодолеть своей картонной "схемой". Внутри познания, по изображению Канта, есть разрыв, "чистый разум" разваливается, п. ч. чувственность и категории иноприродны. "Разум" становится невозможен, он обречен остаться с пустыми категориями как мельница без помола. Действительно мост между "чувственностью" в самом общем смысле, т. е. всей массой переживаемого, и между мыслью создается только словом. Идеиное, идеальное, пригодное для мыслимости содержание опыта выделяется, кристаллизуется в слове. Все познается, мыслится лишь тогда, когда может быть сказано в слове. Понятия разума суть слова, и представления суть слова, и между словами может быть установлена эта словесная связь. Потому только и возможна мысль, и "разум" не остается без работы, что есть слова. Кант ничего этого не заметил. Каким образом возможен был бы переход от субъективного состояния к объективному познанию, к суждению, если бы оно не было выражено в слове, если бы самые чувственные материалы не оказались мыслимы как идеи? Ведь всякое познание и суждение есть непрерывная идеация, и вот почему, и только поэтому, а совсем не благодаря выдвижным ящикам Кантовского письменного стола или этим его схемам, и возможно мышление, облечение слов в категории. Иначе говоря, логика и гносеология возможны только потому, что есть грамматика. Если перечитывать основные определения Канта с этой точки зрения, нельзя не поразиться его слепотой к слову. Опыт состоит из воззрений, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые суть исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних чувственных воззрений, еще далеко до опытных суждений. Они связывают восприятия только так, как они даны в чувственном воззрении, тогда как опытные суждения выражают содержание опыта вообще, а не простого восприятия, значение которого субъективно. Следовательно, опытное суждение к чувственному воззрению и логической его связи (после того как она чрез сравнение стала всеобщей) должно присоединить еще нечто, определяющее синтетическое суждение, как не-

обходимое и чрез то, как всеобщее... Итог отсюда такой: дело чувств — созерцать, рассудка — мыслить. Мыслить же значит соединять представления в сознании. Это соединение происходит или только относительно субъекта, или же оно происходит вообще, и тогда оно необходимо и объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мышление есть то-же, что суждение, или отнесение к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию одного только субъекта и в нем соединяются; или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимы" (Кант, Прологомены, изд. 2, 75-6). Это в высшей степени важное для Канта различие отличает все бессилие и пустоту его критики. На одной стороне представления, на другой — рассудок; на одной стороне "соединения представлений" относительно субъекта, на другой — "вообще" (относительно объекта). Не говоря уже о том, что вопросы, что такое "субъект" и "объект" обладают при этой постановке вопроса неразрешимостью, возникает неустранимо основной вопрос, как возможно мышление. Если мышление есть "соединение представлений в сознании" (ассоциация представлений что-ли?), то чем же оно отличается от сырой чувственности, которая тоже протекает ведь не мимо сознания? И если "соединение представлений в сознании есть суждение", то опять таки чем оно отличается от не-суждения, от чувственности? Что такое, наконец, суждение, как логически так и грамматически, формально и словесно? В этих основных, исходных и решающих определениях сказывается, насколько Кант не ощутил самого орудия мысли — языка, и, весь охваченный пафосом математического естествознания с его бессловесной и бескачественной символикой, прошел мимо вопроса: как возможно суждение? Если бы он взял в основу гносеологии теорию идей-слов, то, очевидно, вся его внутренняя ориентация была бы другая, и "схематизм чистого рассудка" просто бы не понадобился, но заменился бы гносеологическим анализом грамматики. Кант, а за ним Коген, охвачен глубоким материализмом количественности (ср. учение последнего о "чистом возникновении из бесконечно малых", *μλδέν*, стремление погасить бытие в мѐональности).

Предложение может иметь двоякое устремление: актуально-энергетическое, в котором связка принимает характер динамический, и созерцательно-идеалистическое, в котором связке придается значение статическое. Это получает свое выражение в двоякого рода сказуемости: глагольном или прилагательном. Опять выражаясь по Кантовски, можно сказать, что в первом случае с х е м о й для динамически-энергетического отношения является глагол, глагольное сказуемое, спряжение, во втором случае имя прилагательное, согласование, склоняемость. Глагольное сказуемое тем именно и отличается от всякого дру-

того, что в нем феноменальное обнаружение субстанции изображается как д е й с т в и е е я, не как пассивное бытие, непроизвольное его лучеиспускание, но как воля к бытию. И в таком случае неизбежным и вполне последовательным оказывается появление м о д а л ь н о с т и, которая представляет собою не свойство связки вообще, как полагает Кант, но именно глагольного сказуемого. Этому соответствует в грамматике залог и отчасти вид, главным же образом наклонения со всеми служебными их частицами. Действительно, что иное выражают собой изъявительное, сослагательное, желательное, повелительное наклонения, которые притом варьируются в оттенках видами и временами, со всей строгостью и ухищренностью синтаксиса сложного предложения, как мы имеем его в классических языках? Само собою разумеется, оттенки модальности не принадлежат к железному инвентарю языка, поэтому они допускают и наибольшие вариации в разных языках, где преимущественным средством для ее выражения являются в одном случае наклонения, в другом виды, времена, синтаксис. Равным образом сюда примешиваются интересы не только самого глагола, с его потребностью к модальности, но и других частей предложения: дополнения прямого и косвенного, разных "обстоятельств"; ради теснейшей связи со всем этим так или иначе окрашивается глагол. Но самое главное отношение остается всё-таки одно: в спряжении заключаются, наряду с временностью, а иногда и пространственностью, категории модальности, отсутствующие в склонении и согласовании, где устанавливается только прямая связь подлежащего со сказуемым. В глаголе заключено не только динамическое сказуемое, потому неизбежно окрашенное в модальность (ибо действие не мыслится без этой определенности), но и категория причинности, и притом не в статическом смысле временного последования, но и в динамическом, энергетическом смысле. Всякий действительный залог глагола есть такое п р и ч и н е н и е, констатирует причинность, как страдательный — причиняемость или объект причинения. Поэтому, если где действительно можно искать "схематизм чистого рассудка", т. е. точку сцепления трансцендентальных форм, чистого воззрения с одной стороны и категорий с другой, то эти схемы можно всего естественнее видеть в глаголе, соединяющем в своих формах количество, качество, временность, модальность, отношение, причинность, а помощью обстоятельства места, кроме того, и пространственность. Почти всю свою таблицу категорий Кант мог бы вывести из спряжения, хотя здесь они располагаются иначе, чем в его изложении, ибо живая "рапсодия" (по его же выражению, примененному к таблице категорий из Аристотеля, Прологомены, 103) языка не сходится с формальным и отнюдь не бесспорным расположением их у Канта.

Кант все категории отнес к связке, вне ее он не знает при-

менения своих категорий. Язык, который не считается с запретами Канта, вмещает категории не только в спряжение, но и в склонение. Что в самом деле представляет собой число, как не категорию количества (и притом в трех его Кантовских формах: единство, множественность и всеобщность или целостность)? Что представляет собой творительный падеж как не категорию причинности, а другие падежи — в известных соединениях родительный (разделительный), дательный, предложный — что иное, как не взаимодействие, а именительный, как мы уже знаем, субстанцию? В соединении же с предлогами, частицами, словами разные падежи способны передавать оттенки разных категорий, являясь так называемыми “обстоятельствами” или косвенными дополнениями и определяя место, время, образ действия. Такое же значение имеют и придаточные предложения, выражающие разные обстоятельства, т. е. место, время, причину, образ действия, а также и модальность — условные предложения. В жизни мысли и речи категории представляют собой многоветвистое, сплестшееся между собой корнями и ветвями древо, которое содержит разные комбинации категорий в их вольной и прихотливой рапсодии, мало считающейся с прокрустовым ложем Кантовской таблицы. Есть, между прочим, в этой рапсодии одна категория, которая совершенно отсутствует как в таблице категорий у Аристотеля, так и у Канта; вероятно, последний ее бы и отвергнул, не найдя для нее места. Это присущая в той или иной степени большинству языков категория рода, которая путем согласования пронизывает и всю структуру языка. В категории рода в этот ранг возводится пол, т. е. признак не логической всеобщности, но фактического состояния. Распространение категории рода на все имена существительные, т. е. как одушевленные, так и неодушевленные, есть действие по аналогии и, бесспорно, известное злоупотребление. Таким же злоупотреблением является и создание в некоторых языках третьего рода (третьего пола?) — среднего, который соответствует категории “и т. д.” или “и проч.”, и имеет в виду имена, не вмещающиеся в оба рода. Но не говоря о том, что формальная категория рода не выдерживается сплошь и рядом даже в отношении к именам одушевленным, неопределенное количество имен неодушевленных отчисляется не к среднему роду, но к двум остальным, а средний захватывает и имена одушевленные. Грамматический род, представляющий известную роскошь в языке, для него обременительную, как и всякая роскошь, свидетельствует в своем возникновении о том времени, когда всё было для человека одушевленным и имеющим пол или род. Как категория, род есть действительно некоторый психологизм, перенесение эмпирического содержания в формальные категории, он этим отличается от числа, времени и других категорий, и нельзя обижаться на Канта, что он прошел мимо этой категории, ее не заметив: таким

же образом поступают ведь и некоторые языки, не имеющие рода или имеющие его лишь в ограниченной степени. Этот пример показывает, что отношение между гносеологией и грамматикой не имеет такой прозрачности и простоты, чтобы можно было непосредственно каждую грамматическую категорию брать, как гносеологическую. Этому препятствуют не только их переплетенность, в силу которой они должны быть распутаны и разложены, если не в строгую таблицу, то хотя в вольной рапсодии, но и то, что грамматика, как конкретная гносеология, имеет в своей конкретности неразложимые агрегаты — исторических или фактических состояний языка с общими постулатами гносеологии. С одной стороны, гносеология определяет грамматику, ставя ей известные требования; подчиняет ее, заставляя служить своим целям, ибо, как мы знаем, мысль есть речь, и речь есть мысль. Но, с другой стороны, гносеология имеет пред собой иногда неподатливую, исторически и психологически черезчур насыщенную стихию, которую надо преодолевать, чтобы средствами ее достигать своих целей. А мы знаем, что один способ кладки употребляется для кирпича, иной для камня, один при кладке на цементе, другой на глине и пр. Поэтому фактически и становится понятно, что единая гносеология, одни и те же формальные постулаты мысли, осуществляются различным путем в различных грамматиках разных языков. Ибо, мы знаем, что грамматики различны, — разнятся этимологии, а еще больше, кажется, синтаксисы. Поэтому было бы заблуждением, прямо взять любую грамматику и превратить ее в гносеологию. Помимо всего прочего грамматические элементы: склонение и спряжение, части речи, части предложения и пр., отнюдь не считаются с формально-гносеологическими категориями, не соответствуют им, их переплетают и перепутывают. И это происходит потому, что язык имеет свою собственную историческую плоть: в ней, как и в человеческом организме, должны наличествовать, если нет каких-либо уродств, все органы, но и в то же время все они остаются индивидуальны. Кант, который отнесся к языку с таким пренебрежением и совершенно прошел мимо гносеологической проблемы грамматики, в то же время мимоходом роняет такое замечание: “предполагает ... мало размышления и понимания ... отыскивать в каком-нибудь языке правила действительного употребления слов вообще и таким образом обобщать элементы грамматики, не умея, однако, привести основание, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное устройство, и еще менее, почему существует именно столько, — не больше и не меньше таких формальных определенных языка” (Пролегомены, 103). В этой брошенной вскользь мысли, повидимому, заключается предположение о том, что может существовать априорная (или философская) грамматика, которая может быть насквозь рационализирована, так что каж-

дая грамматическая категория и форма должна иметь формальное оправдание. При таком понимании задачи гносеологии и грамматики (как замечает здесь же, хотя и в других выражениях, Кант) сближались бы до полного слияния в виду полного опрозрачнения во всем своем составе, не только в своих функциях, но и в своих формах. Это означало бы между прочим и то, что грамматика может быть только едина для всех языков, и фактическое многообразие грамматики становится с этой точки зрения ипон-*sens*'ом и загадкой. Если несколько человек будут посланы в определенное место и с определенной целью, они пойдут, конечно, каждый своим путем и уже во всяком случае не повторяя один другого во всех своих движениях, и тем не менее сделают одно и то же. Вот в этом смысле об единстве функций и или задач, которые ставит гносеология грамматике, или, точнее, которые разрешает мысль средствами данного языка, только и можно говорить. Но в своих конкретных формах грамматика не априорна, хотя и построена из самого прозрачного материала — слова, притом даже не в смысле слов, имеющих конкретное содержание, но в смысле форм слов. В этой конкретности своей, она эмпирически обусловлена всей историей языка, его психологией, возрастом и т. д. Постольку можно говорить об автономности грамматики в отношении к гносеологии, не в смысле независимости их друг от друга, ибо такой независимости нет и быть не может, но в смысле особого характера этой зависимости: это зависимость функциональная — телеологическая, при которой единство задачи допускает разнообразие путей и средств, как и разницу в совершенстве их разрешения. Здесь может сказываться и дух языка, и гений народа. Грамматика древних языков в этом смысле представляет собой недостижимую вершину прозрачности гносеологизма, к которой в разных отношениях лишь приближаются некоторые из новых языков. И правильно при исследовании проблемы брать ее в наиболее острой и прозрачной постановке. Вот почему мы невольно, говоря о гносеологической природе грамматики и грамматик, фактически всего более имеем в виду это наиболее совершенное и отчеканенное орудие мысли и слова, — латино-греческий, а не готтентотский язык. Это понятно и правильно потому, что оба эти языка дали место мысли и Платона, и Аристотеля, а о готтентотском Канте мы еще не слышали, и даже позволительно сомневаться, может-ли быть сделан перевод на этот язык его трактатов, хотя, конечно, возможно развитие этого языка в том случае, если будет внутренняя сила и потребность. Но, в то же время, даже и при этой конкретности, непрозрачности, массивности грамматики, ее основные категории и формы настолько необходимы для всякого выражения мысли, как и для гносеологии, что являются более или менее общими. Таковы прежде всего, различия между существитель-

ным и глаголом с одной стороны, подлежащим и сказуемым с другой: без этих элементов не может обходиться мысль и речь. Почти столь же всеобщие основные формы обрамления и оборудования предложения: склонение и спряжение, числа, местоимения. Вообще многое можно вывести за скобку и поставить, как общий коэффициент, одновременно гносеологический и грамматический, для всех грамматик, их *a priori*. Это та общая часть, в которой они взаимно связаны и друг друга проникают (хотя нелегко фактически сделать и это выведение); в скобках же останется область автономии грамматики, ее "апостериорности". Тем не менее, хотя грамматика и не вполне прозрачна для гносеологии, ее гносеологический анализ по-своему незаменим и ценен именно для гносеологических целей, потому что здесь мы видим перед собой функцию живой мысли, органический процесс, а не препарат. И сравнительное небрежение этой стороной грамматики, вполне понятное из общего ее направления, свидетельствует об ее ослеплении. Является в высшей степени странным и показательным, что вопрос этот о соотношении грамматики и гносеологии во всю ширину не был ни разу поставлен ни в философской, ни в лингвистической литературе. Здесь популярным и много обсуждаемым сделался другой вопрос — об отношении грамматики к логике, причем большей неясности, двусмысленности, нежели было проявлено при обсуждении этого вопроса, трудно себе представить, — достаточно познакомиться с многословными и прямо замечательными по своей элементарности рассуждениями Штейнталя, которым суждено было стать решающими в этом вопросе. Прежде всего, о чем идет речь: о какой логике и какой грамматике? Иногда разумеются здесь различные школьные дисциплины, которые отстаивают взаимно свою "автономию": грамматика не согласна превращаться в логику, а последняя в грамматику, причем предлагается успокоительное разрешение вопроса, что та сама по себе, а эта сама по себе. К этому и сводится мудрость Штейнталя⁷⁵). Однако, речь, конечно, менее всего идет о дисциплинах, судьбу которых пусть решает факультетская программа, а о существе соотношений заданий логики и требований языка. В более общей форме вопрос об отношении природы мысли и слова мы уже рассматривали и еще будем рассматривать, здесь перед нами более узкий вопрос: о соотношении требований логики и грамматики. Значительная часть рассуждений на эту тему относится не к логике, а к гносеологии. Что касается формальной логики, то вопрос стоит гораздо проще и яснее. Дело в том, что формальная логика рассматривает разные формы суждения, умозаключения и, анализируя их, устанавливает их типы или имманентные нормы, постольку она нормативна. При этом ее "законы", под неограниченную власть которых столь боится подпасть грамматика, т. е. те неумолимые требования, которые она ставит

всякой мысли, если она не хочет внутренне разложиться от противоречия, имеют не положительный, но отрицательный, запретительный характер. Логика подобна в этом отношении Сократовскому демону, который всегда только запрещает, но никогда не повелевает, или, по более вульгарному сравнению, полиции, которая вмешивается только в случае нарушения общественного благоприличия, предоставляя жить по своей воле во всем остальном. Когда говорят о "законах" логики, при этом воображают, что она учит мыслить и выражать свои мысли в слове, между тем, как она следит лишь за порядком и устраняет только явные его нарушения. К этому, в сущности, сводится учение логики о силлогизме, который есть ничто иное, как цепь суждений или именованый, их сличение и сближение в положительном или отрицательном смысле. Теория силлогизма и есть аналитически выведенные правила заключения. Едва ли однако и язык, ради свидетельства о своей автономии, может до такой степени игнорировать требования логики, как это допускается в некоторых неудачных примерах. Также и логика не позволит себе во имя автономии показывать язык грамматике (иначе как по искренней безграмотности, т. е. по невладению языком, по бессилию или малосилию слова), как это предполагается в тех же рассуждениях. Вообще вопрос об отношении логики и грамматики вовсе не имеет той остроты, которая ему обычно приписывается вследствие того, что сюда фактически вводится действительно сложный и трудный вопрос о гносеологическом содержании грамматики. Самостоятельного от него содержания вопрос о логике и грамматике даже не имеет, он разрешается в том же смысле, что и этот общий вопрос. Если грамматика есть конкретная гносеология, то она настолько же есть и конкретная логика. Она должна средствами данного языка, определяемыми всем его историческим, психологическим, культурным статусом, выполнять функцию выражения мысли, а, следовательно, и требования логики, как положительные, так и запретительные, особенно последние. Логика есть внутренняя норма для мысли, т. е. для того, что является содержанием речи, с чем она сращена нераздельно. Но в то же время и самые требования эти, особенно отрицательные, не таковы, чтобы предписывать повелительный образ действия, диктовать правила речи, т. е. становиться грамматикой. Ведь логика учит не мышлению, как наивно думают иные, а лишь предостерегает от формальных заблуждений. Дать положительные указания она бессильна также, как и гносеология. Грамматика в этом смысле неизбежно находится под контролем логики, также, как и содержание мысли; не может быть во имя автономии допущено грамматикой бессмысленного, нелогического сочетания, и только абстрактно, во имя того же призрака самостоятельности, можно защищать права грамматики на бессмыслицу. Формально употребляя формы грамматического

предложения можно сказать, например: этот жареный лед горяч. Это будет по ф о р м е предложение, но это не есть предложение, потому что последнее есть не только форма, но и содержание, а здесь форма заведомо принадлежит сумасшедшему дому или инвентарю глубокомыслия философствующего лингвиста⁷⁶). И автономия состоит совсем не в этой мнимой независимости формы от содержания, которой на самом деле вовсе не существует, да и не должно существовать, но в своеобразной природе грамматических средств, которые, однако, связаны внутренне единством функции и потому не могут противоречить цели. Если бы логика была связана с грамматикой, невозможна была бы ошибка, ибо все суждения были бы тем самым логичны. Действительно, невозможны были бы примеры круглых квадратов, измышляемые тем же Штейнталем. Но именно потому, что язык, а следовательно и грамматика, как совокупность его форм, есть свободная стихия, он может попадать на ложные пути, распознать которые, действительно, призвана логика, а не грамматика⁷⁷).

При единстве функций и тождестве запретительных норм, одна и та же логика имеет силу над всякой грамматикой, ибо законодательствует здесь природа мысли, ее законы, которые суть ее имманентные нормы. Но при этом возможно и понятно то многообразие и пестрота грамматических стилей и норм, которые мы имеем. Поэтому, разумеется, выразить простой, грубой и бессодержательной формулой, что грамматика автономна от логики, это значит просто разорвать тонкую ткань, а не разъединить ее нити. Задание философской или логической грамматики, которое возникало в истории, может быть понято только в том смысле, что оно хочет выделить логический скелет, неустранимый логический фундамент грамматики, с которого она не может сойти. Но анатомию столь же мало можно приравнять к общему учению о человеческом теле, сколь ее отвергать только на том основании, что кости прикрыты в теле мускулами и кожей. Отношение логики и грамматики совершенно специфическое, вытекающее из природы взаимоотношения мысли и слова. Однако критически требования логики по отношению к грамматике настолько элементарны и, можно сказать, сами собою разумеются, что грамматика в своей научной работе может забывать о них, не для того, чтобы намеренно их игнорировать и нарушать, но для того, чтобы исследовать то, что вовсе не само собою разумеется, но принадлежит исторически изменяющейся части грамматики. Практически насыщенность грамматики логикой и гносеологией, проистекающая из неразрывной связи мысли и речи, так велика, что мы обучаемся и той и другой из грамматики, особенно те из нас, которые проходили наиболее выработанные интеллектуалистически и в этом смысле наиболее совершенные грамматики древних языков. В данном слу-

чае, конечно, имеется в виду главным образом их синтаксис, который, сколько бы ни твердили об автономии синтаксиса от логики, есть почти чистая логика. И, что всего важнее и знаменательнее, это совсем не преднамеренно или надуманно, но в силу внутренней связи мысли и слова. И если появилась самая мысль о философской грамматике, она, разумеется, навеяна античностью или же прямо с нею связана исторически. Напротив, в век сравнительного языковедения, когда наука обогатилась многообразием грамматических форм, присущих разным языкам, стало невозможно его не замечать, и плодом преувеличенной лингвистической резиньции и явилось это отстаивание самостоятельности грамматики. Сравнительное изучение грамматики должно раскрыть пред нами не только многообразие ее форм, но и грамматические эквиваленты, этимологические и синтаксические, для выражения одних и тех же смысловых, в частности логических функций. Практически эти эквиваленты отлично ощущаются и изыскиваются при всяком переводе с одного языка на другой, причем это тем поучительнее, чем дальше отходят языки один от другого (хотелось бы знать, например, мыслимо-ли перевести сполна, т. е. со всеми оттенками смысла, диалог Платона на китайский язык?), поскольку может идти речь о переводе, а не о переложении или о пересказе мысли. Самостийники могут, впрочем, утешаться тем, что всякий перевод есть до известной степени такой пересказ, ибо *переводом* можно назвать лишь такую передачу, где шаг за шагом, форма за формой передавались бы фразы. Но такой буквальный перевод не только уродлив или даже невозможен, но и вовсе не обладает точностью, ибо *si duo dicunt idem, non est idem*, — и это выражение имеет буквальное приложение в применении к языку. Очевидно, при переводе мысль, действительно, раздается от одного слова, чтобы одеться в другое, перевоплощается, хотя ни на один миг (вопреки Шопенгауеру) не остается голой. Повторяется в уме переводчика лексический и грамматический онтогенезис мысли, при котором заново рождаются эквиваленты всех тех языковых средств, которые даны в оригинале. Это единство содержания, независимость мысли от разных форм, *проблема перевода* (возможен ли перевод? и как возможен перевод?) представляет собой незамечаемый лингвистами предмет для размышления. Одно из следствий, с наглядностью отсюда вытекающих, состоит в том, что, если уже говорить об автономии грамматики и логики, тогда надо говорить не о грамматике, а о грамматиках (как и не об языке в его общих свойствах, а об языках). И грамматика с ее "законами" есть неправомерная вытяжка из грамматик, по отношению к которой эти последние будут утверждать также свою автономию, и это стремление к самостоятельности становится разрушительно для науки. Хотят или не хотят самостийники, но самая возможность

обсуждать общеграмматические проблемы, даже ставить вопрос о частях предложения и затем сравнивать данные разных языков, предполагает выведение за скобки некоторых общеграмматических категорий. Последние не могут быть отчеканены средствами одной грамматики, но предполагают деятельное участие логики и гносеологии. И вообще не было бы этих схоластических вопросов, если бы больше считались с самим предметом и его свойствами, нежели с кафедрами и дисциплинами, заведующими предметом. Тогда было бы ясно, что относительно языка и, в частности, грамматики может быть речь только о разных сторонах проблемы, но отнюдь не той ее автономии, которой убивается самое ее существо⁷⁸).

IV. ЯЗЫК И МЫСЛЬ.

Проблема Канта об основах опытного познания, о природе эмпирического познания, в котором сочетаются элементы общеформальные и конкретные, разрешается языком в том смысле, что всякий опыт стремится расчленившись выразиться в слове, а слова сами собой принимают форму суждения, суждения же оформляются категориями (включая сюда пространственность и временность). Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не "субъективные" (хотя и могут быть субъективно окрашены), но общезначимые, которые поэтому и могут быть сообщаемы, обладают качеством общепонимаемости. Последним элементом сознания, в который упирается анализ Канта, является немая, "субъективная" чувственность, которая неизвестно каким образом внедряется в познание, составляя в ней тяжелый, неразложимый, алогический груз. От этого-то груза впоследствии и стремятся отделаться по-своему — Гегель, по-своему — Коген. Последним элементом познания, в который упирается наш анализ, есть рождение слова и идеи из того, что не есть слово-идея (хотя и не есть одиозная "чувственность"), что есть бытие до слова. Поистине, в каждом самом элементарном акте познания — именовании мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр бытия рождается слово и это слово опознается не как придуманное, извне принесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее. Поэтому вслед за различением, сопровождающим рождение слова, следует синтетическое сознание того, что это и есть то, именование, суждение, познание. И познаваемое остается немаленьким в своем бытии, но, войдя в наше сознание своим логосом, изнутри им просветляемое и познаваемое, Его освещающее, вносящее в него свое различие и разум, как таковое. В познании, от элементарного до слож-

нейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании. Здесь, со времен Канта, а в сущности и до Канта, во все времена, неизбежно возникает вопрос о трансцендентности или имманентности бытия мысли, и при ответе на этот вопрос намечаются все пути философской мысли. Бытие трансцендентно мысли, последняя есть “надстройка”, его эпифеномен, это говорит материализм разных оттенков, даже метафизического, как Шопенгауер с его слепой и глухой, алогической волей. О познании с этой точки зрения, строго говоря, нельзя даже и говорить, а можно говорить лишь о функциональном приспособлении: мысль есть “выделение”, средство в борьбе за существование, эмпирическое (дарвинисты) или метафизическое (Шопенгауер). Проблема познания, в сущности, неразрешима. Но к такому же неутешному выводу приходит в сущности и Кант со своим “трансцендентализмом”, который есть только маска и орудие агностицизма: предмет знания, “вещь в себе”, трансцендентен знанию, все же опытное знание не только обусловлено “чистым разумом”, но и им отделено герметически от предмета знания. Отсюда неизбежно возникает вопрос, что же есть познаваемый нами мир, не есть ли он треза и “представление” (Шопенгауер)? Поэтому естественно, что в школе Канта в борьбе с беспредметностью знания явилась мысль, что “предмет знания” есть абсолютное “долженствование” (Риккерт), т. е. связка (*сорула*), волюнтаристически истолкованная. Это есть разновидность познавательного скепсиса и нигилизма еще древних софистов, предмет знания здесь совершенно растаял как кусок льда в тепловатой воде. По-своему, это последовательное — в одну сторону — развитие Кантовского феноменализма, его “трансцендентального трансцендентализма” в области познания. Вместо того, чтобы, подобно честному, искреннему эмпиризму, сказать, что предмет познания дается опытом и включает весь мир, оказывается неизбежным скептический и агностический исход, и это вследствие того, что не замечается слово-смысл, стоящий между “чувственностью” опыта и идеальностью познания. Опыт, как бытие, действительно юстается трансцендентен мысли, но опыт, как идеи, ему всецело имманентен, так что утверждается и правда имманентизма и правда трансцендентизма. Это и была гносеологическая мысль Платоновского идеализма: познание есть “припоминание”, что гносеологически есть реализация идей в опыте. Сырая масса опыта отдает золото своего идейного содержания мысли потому, что “Демиург творил мир взирая на идеи” (Тимей). Есть сфера чистых идей, божественная София, по христианской феофосфии, и она есть идеальная основа творения. Но эти идеи как смыслы суть слова λόγος, как лучи Божественного Логоса. И “сопричастность” этому Логосу в человеке, который сам есть логос мира, как сотворенный по образу

Божию, делает возможным познание как в отдельных его актах, так и в целом.

Проблема гносеологического монизма, т. е. самозамкнутого и самопорождающегося познания, самый постулат такого монизма есть гордость ума, люциферическое притязание. Мысль не существует одна в себе, логос должен отражаться от того, что не есть логическое (хотя это и не значит не-логическое, вне-логическое, антилогическое: напротив, бытие пребывает в нераздельной сопряженности с логосом). В чеканной метафизической форме эта мысль дана у Платона, в смутной — у Шеллинга в его учении о тождестве идеального и реального, в искаженной — у Гартмана в его идее о двух началах в “бессознательном”: логическом и алогическом. Напротив, логический монизм хочет из себя произвести бытие. Им руководит глухое предчувствие, что слова суть, действительно, силы и реальности, особого, конечно, порядка, — идеальные. Но люциферизм этого притязания состоит в том, что во имя дневного света он упраздняет творческую ночь рождающего познания: ибо в мире есть свет “света не вечернего”, но этот свет светит во тьме, той, содержащей всё потенциально, тьме хаоса, из которой словом Божиим извлекалось бытие. Есть два люциферически ослепленных ума: — один в титаническом опьянении, другой в мелком, ползучем самомнении ремесленника: Гегель и Коген. Гегель всю силу бытия вбирает в мысль-идею-понятие-смысл-значимость слова. (Правда, как раз это-то определение идеи чрез слово у него именно и отсутствует, к его невыгоде). Begriff — понятие, у него порождает объект бытия⁷⁹). Учение Гегеля, вместо триипостасности есть геноипостасность логоса*). Точнее, надо сказать, что Гегель в духе савеллианства допускает триипостасность, но не как три равночестные ипостаси, но как три модуса или положения или три момента в логическом начале. Еще точнее надо сказать, что для Гегеля вторая ипостась, Логос, является на месте первой, ипостасью Отца; она порождает, как свой момент, “отпускает”, как свое инобытие, природу, как внелогическое, с тем, чтобы в третьей ипостаси, в синтезе, снова ее в себя вобрать, с нею встретиться. Естественное соотношение мысли и бытия Гегель преодолевает в “феноменологии духа”, где, достигнув абстрактной, “чистой” мысли, он начинает свою логическую космологию и антропологию. Конечно, эта попытка переставить отношение ипостасей: сына сделать отцом, и отца сыном, будучи еретической, в то же время и потому ведет и к мыслительным уродствам и абсурдам. Гегель оказался вынужден логически дедуцировать бытие, эмпирию, и, конечно, на этом сломал себе шею, сорвался и упал с лесов. Та материалистическая реакция, которую вызвало гегельянство, отличалась такой же духовной слепотой, что и это

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

последнее, но она оправдана им и представляет всетаки попытку вернуть вещи на место, "поставив Гегеля на голову". То, что бытие, или то, что мысль есть функция мозга, как желчь печени, и другие материалистические формулы, всетаки дает грубую схему прямого отношения ипостасей, а не обращенного, как у Гегеля. Иначе говоря, против Гегеля в э т о м, в порядке соотношения, правы материалисты, хотя не правы они геноипостасностью, общей с Гегелем, монизмом: здесь логическим, там материалистическим. Коген изобрел монизм трансцендентальный, "панметодизм": так как предмет мысли для него есть метод "порождения" или правило синтеза, и логически насквозь прозрачен, то он хотел бы, чтобы и мир, опора знания и хотя бы только в этом смысле его предмет, был для него тоже только трансцендентален. Подобный замысел свойственен был и люциферианству Фихте. Но как последний не мог обойтись без иррационального «äusserer Anstoss» в не-я, порождающего предметы, так и первый должен был сочинить «reiner Ursprung», где сведенное к чистому количеству бытие в обесколичественном количестве "бесконечно малого" являет собой, *μὴ ἔν* спасительное Brett для познания. Но — увы! — как бы ни трансцендентализировать мэон, философия знает твердо, что это есть всетаки *ἔν*, разновидность бытия, а потому и замысел Когена не удастся. В отличие от Гегеля, стремившагося к конкретному идеализму, т. е. к логической ипостаси мира, Коген довольствуется формальным, трансцендентальным идеализмом, полагая, что, имея форму, он имеет всё. Но не задумывался ли Коген над тем обстоятельством, что, кроме мэона, его мысль пользуется еще и словом (и пользуется, надо сказать, довольно вольно), в то же время ничем не заикаясь о праве и смысле этого пользования? Можно, конечно, показывать какие угодно фокусы, если для них приготовлены заранее приборы, но нельзя притязать на какую-то сверхестественную "чистоту" мысли и не замечать, что пропускаешь ее через цветные, ярко окрашенные стекла слов.

С нашей точки зрения проблема трансцендентального и метафизического монизма есть проблема слова-смысла, или, что то же здесь, суждения и предложения, без которого не может ни начаться, ни реализоваться мысль и которое поэтому подлежит анализу критиков в первую очередь. Благодаря этой же причине возникает и безнадежный дуализм, разлагающий познание, т. е. Кантовская теория опыта: как в логические формы мысли вложить нелогическое-чувственное содержание и какие "схемы" нужно измыслить для изготовления оных критических сетей? При этом Кант без всякого различия объединяет весь комплекс переживания и его логического сознания и выражения. Его гносеология хочет вместить одновременно и психологию, и логику сознания, сливает акт восприятия, воззрения, ощущения, вообще конкретного переживания, и акт сознания, мышления,

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

Все вековые недоумения и вопрошания мысли о мысли и мире, о мыслимости мысли и о мыслимости мира разрешаются в этом орлином взлете, и обратно, всегда возвращаются к нему в изнеможенном сомнении перед господством мировой бессмыслицы или в бунте против логоса и злоумышлении против него, сознательном или бессознательном. Таков Фауст — Фихте, зачеркивающий слово Божие и ставящий вместо него слово человеческой гордости: *Im Anfang war die Tat*.

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

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

В начале было слово — *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, — в начале мирового бытия, в космическом архее, в мѐональной первоматерии бытия, в потенциальной его жажде было исполняющее ее, вносящее свет, слово, в котором всё получало свое имя, свою раздѣльность. Оформлялось *ἄπειρον*, все возникало к бытию для себя и для другого, как слово-мысль. Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного: и слово бе к Богу *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*. Эта обращенность мирового логоса к Богу, выражаемая предложением *πρὸς* (чем текстуально исключается на наш взгляд отождествление слова в первых двух употреблениях Ио. I, 1 со С л о в о м - Богом (“и Бог был Слово”, I, 2), хотя это отождествление как будто предрешается как в русском синодальном переводе Библии, так и английском одинаковой транскрипцией через прописную букву). В нашем чтении получается такая транскрипция: в начале было слово, и слово было к Богу, и Бог был Слово. Итак, мировое слово возводится здесь к своему источнику — Божественной Ипостаси Логоса, который светит в мировой логос и дает ему всю силу миротворческого различения: “всё через Него стало, и помимо Него не возникло ничто из того, что возникло — *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν* (I, 2). Корень логоса мирового — в Логосе Божественном, пребывающем в премирной славе внутритроичного бытия, но светящего в мир и образующего умную область слов-идей, божественную

Софию, как идеальную основу мира. Это есть мысль о том, что всё в своем различии и согласии, многоединство или единственность твари, лики бытия, были вызваны в первома-терии, "начале" через слово. Всё создано не из небытия, но уже в архее, вызвано к мѣональности из тьмы несущего *οὐκ ἔν* но еще не возведено к раздельному бытию, к свету его, но пре-бывает в хаотической безгранности — *ἄπειρον*. Это потенциальное бытие было названо, отмечено мыслью-словом. Эта же мысль содержится и в повествовании Бытия, где Бог словом Своим вызы-вает к жизни всю тварь в шестодневе, причем до этого творче-ского слова *з е м л я б ы л а б е з в и д н а и п у с т а , и т ь м а н а д б е з д н о й* (Быт. I, 2), всё было во тьме без-различия, немыслимости, невыразимости. И *с к а з а л* Бог: да будет свет, и стал свет. — И *н а з в а л* Бог свет днем, а тьму ночью (I, 3). И *с к а з а л* Бог: да будет твердь. — И *н а з в а л* Бог твердь небом (I, 6, 8). И *с к а з а л* Бог: да соберется вода . . . и да явится суша. И *н а з в а л* Бог сушу землю, а собраніе вод морем (I, 9, 10) и т. д. То, что Бог говорит, надо понимать в свете новозаветного откровения, в духе пролога Иоаннова Евангелия: вся тем быша и без него же ничто же бысть еже бысть. И *м е н о в а н и е* Богом надо понимать как онтологическую основу мысли и знания, которая лежит в основе человеческой речи и мысли, но отнюдь не в смысле пустого дава-ния клички.

Итак, надо различать в прологе Ев. Ио. две мысли о Логосе: о Логосе в себе, как Божественной Ипостаси, как Боге, и о ло-госе, действующем в мире, хотя и обращенном к Богу, энергию Логоса в мире, Софию. И этот Логос в творении имеет пребыва-ние и средоточие в человеке, как образе и подобии Божии: в Нем (в Логосе) была жизнь и жизнь была свет человекам (I, 4). Этот свет, пребывающий в человеке, как носители мирового ло-госа, по образу Логоса Божественного, есть основание того, по-чему ему принадлежит центральное место в мире, господствен-ность, как микрокосму. Посему Бог может привести к этому чело-веку животных и птиц, "чтобы видеть, как он назовет их, и что-бы, как наречет человек всяку душу живую, так и было имя ей". Мы уже знаем, что означает это именование, относительно кото-рого Бог хочет только видеть, как разворачивается в нем сила ло-госа. Но этот мировой, человеческий, антропокосмический логос погружен во тьму мѣонального полубытия, становления, разви-тия: "и свет во тьме светится и тьма не объяла его" (Ио. I, 5).

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

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

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

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

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

блема пустоты мысли, лжи, ошибки, заблуждения. Обе эти проблемы требуют рассмотрения.

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

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

проклятие, заговор и колдовство. Она знает, что значит "знать слово". Знает это своей детской, глубинной мудростью и поэт, которому ведомо, что

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

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

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

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

И однако же и эта шелуха была бы невозможна и непонятна без колоса. Слова были бы невозможны и непонятны даже в теперешнем, жалком и убудочном состоянии, если бы они не имели на себе отсвета сверху. Слова не суть λόγος образующие царство Логоса, но они все же логичны (или, что в данном случае то же, софийны) в основе своей. Как все мировое бытие есть смешение бытия и небытия, озарение творческого света в мѐональной тьме, так и слова в своей области суть такое же смешение λόγος вещей и "языка" в том эмпирическом смысле, в каком его знает практика и изучает языковедение. Чистых слов, λόγος, говоря принципиально, в "языке" нет и быть не может в такой же мере и в таком же смысле, как нет и безгрешных людей. Однако положительная сила человеческого существа есть здоровье, целомудрие, природная святость, грех же есть болезнь, небытие, ущербленность. Так и положительная основа языка есть всё-таки изначальное слово, как сущность, и язык, как мощь, как логическая (в смысле λόγος и λόγοι), власть человека над миром. Немощь и бессилие слова, его утилитаризм и прагматизм (превращение слов в термины или звуковую сигнализацию), наконец, всяческое приспособление (и разводнение) слова

грамматическими формами, семантическими приспособлениями и оттенками, всё это делает логизм лишь основой речи, но не ее состоянием. Речь может быть жиже или сгущеннее, выветривание, разводнение и разрушение слов может подвинуться больше или меньше. Она представляет собой не тинктуру, а микстуру, в которой смеси, суррогаты, *aqua destillata* играют столь большую роль, что иногда еле слышен становится вкус и запах подлинных эссенций. Сгущение слова и мысли возможно не только, так сказать, в количественном смысле (большей или меньшей сжатости), но и в качественном, в смысле интенсивности слова. Если Господь приписывает вере такую силу, что словом можно послать гору с своего места в море, то это значит, что слову, как таковому, присуща эта действенная и повелительная сила: чудо совершается сверх природы, но не вопреки природе, точнее, оно **о с в о б о ж д а е т** природные силы, в данном случае природную мощь слова от его гнилостного, маломощного состояния, если вера дает ему силу опоры в ином мире.

Из сказанного следует, что пустословие есть общая болезнь слова, а вместе с тем, что безусловного пустословия быть не может: слова имеют корень в бытии, причастны космосу. А потому — странно сказать — они не бессильны вполне при всяком состоянии. Слова никогда не суть лишь “слова, слова, слова”, они всегда суть некая сила, реальность, сущность. Как облака, они клубятся и скучиваются, заслоняя умное солнце, освежая или отравляя атмосферу. Известный магизм (или колдовство) присущ слову; слова имеют силу, они суть действие. Словом злым или непреднамеренным, но почему-либо сильным, можно убить или больно ударить человека. Слова всегда суть действия, по крайней мере, в такой же степени, как и внешние действия и поступки человека. За словом нужно следить так же внимательно, как и за делом. В слове человеку даны сила, энергия, постоянно из него истекающая, как электричество, и он должен владеть ею. Отсюда понятно значение, которое религиозная аскетика приписывает слову: как “празднословию”, так и злословию, как именованию ближнего “рака”, так и “безмолвию”. Отсюда понятно и всякое колдовство словом, заговоры и наговоры: в частном случае они могут оказаться бессильны по “незнанию слова”, но принципиально “слово знать” можно, хотя другой вопрос, следует ли **в с я к и м и** средствами стремиться к такому знанию. В виду того, что энергия слова, самая действенная, проникающая до онтологического корня вещей, опасность в злоупотреблении словом больше, чем при занятиях с динамитом, который может взорвать лишь внешнюю оболочку, но не внутреннее зерно бытия. Таково, между прочим, и значение анафемы, которая представляет собой самое страшное убийственное орудие слова, если на него имеется власть, как у церкви относительно своих членов, у отцов к детям (при близкой

связи). Таково же значение "честного слова", которое калечит, уродует нарушившего его человека, и особенно религиозной присяги, которая навлекает на ее нарушителя анафему, каковая обрушилась на Россию за измену царю, и, может быть, и на царя за отречение от престола. Такова же и заклинательная сила слова, которою владея колдун может навести иссуху или присуху или черную немочь или получить власть. Теперь это называется гипнозом или подсознательным состоянием, но как бы ни называть, во всей силе сохраняется энергия слова: гипнотизер действует как колдун, магией слова, и научная терминология решительно ничего не изменяет в существе. Странно, что именно явления гипнотического внушения не побудили снова обратить внимание на слова, как орудие внушения, т. е. как на силу, энергию. Гипнотизм есть магия слова, которая столь же опасна, как и всякая магия. Итак, проблема пустословия (и соотносительно полнословия) разрешается так: хотя слова говорят в нас сами вещи, и в этом заключается их космическая сила, их софийная природа, причастность к целому и мудрости целого, их целомудренность, и, в конце концов, их истинность, — но в то же время слова говорятся нами, точнее их онтологическое зерно реализуется нами, как песня, напеваемая с голоса, и постольку ввергаются в пучину нашей субъективности, психологии, истории, относительности, бессилия и, в конце концов, неистинности. Поэтому словам присуща причастность (платоновская μέθεξις) к истине мира, воспоминание о ней (анамнезис), но они рождаются и живут в отчужденной от истины, затемненной среде. Им свойственна истинность (вместе с неистинностью) в ее большем или меньшем приближении либо удалении от истины. Наша речь в словах своих, в первоэлементах речи, несет уже в себе источник заблуждения, удаления от истины, но и содержит причастность к ней. Вместе с тем слово в наибольшей мере поддается растлению, блудословию, празднословию. Способность речи — в наших руках, и как нельзя более легко ее из орудия мысли, влияния, силы превратить лишь в орудие общения, для которого отсутствует объективное основание. Тогда получается психологическое вырождение речи, как болтовни, разговора, сплетничества, ругательства, словом, всякого психологического трения между людьми. Все человеческие слабости и грехи проступают словесной сыпью, и в атмосфере этого падения слова и появляется к нему такое презрительное отношение, которое во всяком случае компрометирует его разделяющих, как слепцов относительно слова, раз они видят в нем только чесотку языка, подобно тому как видящий в лупанаре единственно возможное и полное выражение половой жизни свидетельствует о собственной развращенности и слепоте. Подобная же слепота свойственна и тем, которые вследствие утилитарно-прагматического употребления слова не видят его собственной природы и видят

в слове лишь термин или словесный знак, подобно тем, кто занимаясь химией красок и запахов, перестали бы замечать их в природе и вообще всё органическое рассматривали бы, как частный случай или отсутствие механического. Конечно, и термины суть тоже слова, хотя и тепличные, немощные и больные. Язык беднеет и слабеет по мере того, как он становится преимущественно терминологическим (вопреки вкусу иных лингвистов), но сила языка оживляет даже и самые неуклюжие словесные поделки, как трава пробивается чрез городскую мостовую, и они все-таки остаются словами.

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

Итак, слова только причастны с л о в у, но не суть его чистые лики, они замутнены и погружены в психологизм. Они не адекватны — статически и динамически — своим предметам, они их столько же раскрывают, сколько скрывают, л г у т о нем, обманывают, и эта-то обманность слова есть один из источников ограниченности, относительности, неверности всякого знания, а потому и дурной бесконечности его. *Ars longa, vita brevis est* — саркастически заявляет Мефистофель; наука, прогресс, — бесконечны, захлебываясь говорят последователи Канта или современной теории прогресса, думая сказать похвалу, в действительности же свидетельствуя о бессилии; они бесконечны не в актуальном положительном смысле снятия и преодоления всякой ограниченности, но в дурном смысле неспособности, бессилия достигнуть когда-нибудь конца, т. е. целого завершеного, объединенного знания. Дело обстоит так, как если бы мы, имея сферу, вместо того, чтобы понять каждую точку в ее отно-

шении к центру, связать и подчинить ее центру, а тем и все точки координировать между собою, двигались бы во всех возможных направлениях по поверхности, соединяя ее точки между собою, а затем хвалились бы бесконечностью такого прогресса. Для преодоления этой бесконечности нужно, очевидно, измениться в отношении к миру, получить обладание словом вещей, вместо горизонтали или поверхности шара двигаться по вертикали или к его центру. Очевидно, рассуждая принципиально, в качестве слова или в силе речи могут быть разные ступени или состояния: возможно внезапное открытие чувств и слышание слова, прикиновение к голосу вещей: ("И просветлел мой темный взор — и слышит ухо с этих пор, что для других неуловимо" и т. д.). То состояние слова, в котором берет его наука, знающая слово лишь как термин, орудие, отличается прагматизмом, и, хотя и самое прагматическое мышление все же в основе софийно, но этот прагматизм есть, вместе с тем, и психологизм, — подчинение частной, предвзятой цели, основной проблеме данной науки: наука больна психологизмом неизлечимо, хотя она же при этом ожесточенно и борется с ним, отмечая всякий субъективизм. Научная терминология есть бессознательное противление онтологии слова, прагматизм, во имя у р е г у л и р о в а н н о г о психологизма: слов значащих, смыслов, нельзя выдумывать, но можно приспособлять, и термины суть такие фабрикаты слов, приспособления к данному частному интересу. Поэтому-то термины разных наук различны, и все науки обнесены высоким тыном своей терминологии, вне которой они рассыпаются. На специальной терминологии лежит печать условности научного знания, а вместе и главная роковая трудность взаимоотношения наук: наука являет картину вавилонского смешения языков, при котором люди об одном и том же мире говорят разными языками. И тот синтез научного знания, мысль о котором явно противоречит самому существу последнего, означал бы, прежде всего, преодоление терминологии и вместе множественной искусственности, возвращение к естественному языку. Наука имеет больное слово, и эта болезнь слова есть главный источник, а вместе и симптом ее бессилия, потому что оно обрекает всякое научное знание на относительность, т. е. на заведомую полужистинность. Иного знания и не может быть при данном состоянии человека и его слов, и научное знание есть, действительно, урегулированный, вводимый в берега и определенные грани психологизм. Сравнительно с хаотической случайностью стихийного психологизма это есть уже преодоление. Однако, напрасно Кант и все наукословы приписывают науке именно это последнее. Происходит эта иллюзия только потому, что они обращают внимание лишь на формальные элементы речи и мысли, лишь на категории, и не хотят видеть того, что в них вмещается, т. е. конкретного содержания, которое и в рамках

категорий остается пропитано тем же самым психологизмом. От прагматизма терминологии требуется только верность и последовательность принятой установке мысли и задачи, но само это подчинение слова особой задаче есть психологизм.

Итак, наука есть объективный психологизм в своих словесных, содержательных первоэлементах. Она говорит о мире, познает мир всякий раз чрез определенную призму. При верности и точности словоупотребления и вместе познания, это может дать по-своему содержательный образ бытия. Но, кроме именования, первичных суждений, знание и мышление состоит из соединения суждений, цепей их. И в этом сцеплении и соединении их также заложены возможности ошибки.

Познание, как именование-суждение, есть синтетический акт, в котором устанавливается связь между некоторым предметом (существительным) и идеей (предикатом). Если выражать эту связь, исходя из подлежащего, то можно сказать, что оно раскрывает себя, свое содержание в сказуемом или сказуемых. С точки зрения сказуемого, можно сказать, что подлежащее подводится под сказуемое, объем которого, т. е. возможность предикативного соединения, конечно, никогда не исчерпывается данным подлежащим. Выше было разъяснено, что от каждой точки бытия принципиально можно пролагать связи ко всякому космическому бытию, и потому о д н о сказуемое лишь начинает, но никогда не исчерпывает собой, не оканчивает путь познания; также и всякое сказуемое, идея, в силу всеобщей связи бытия, может быть приводимо в связь с бесконечным рядом точек бытия, а не одним только подлежащим. Поэтому суждение не представляет собой чего-либо замкнутого и законченного ни со стороны подлежащего, ни со стороны сказуемого. И в эти двери можно входить и выходить, расширять суждение, чрез присоединение новых, или же развертывать его наличность. Синтез и анализ, суть две противоположных логических операции, чему соответствует в формальной логике индукция, расширение поля знания, и дедукция, силлогизм, упорядочение и соотнесение, выяснение существующего. Силлогизм осуществляет собой анализ содержания суждений, и формальная логика указывает формальные, также аналитически установленные, правила и предостерегает от погрешностей при этом анализе. Индуктивная логика указывает некоторые, впрочем частью опытные, частью также аналитически выведенные правила при синтетическом соединении суждений и также предостерегает от формальных, "логических" погрешностей. Опасность грубых формальных погрешностей, логических ошибок, всегда существует, и они, конечно, искажают ход рассуждения, больше или меньше понижают степень истинности его. Однако по содержанию своему познание совершенно независимо от логики. Знание порождается знанием же, т. е. силой знания, как мысль мышлением, силой мысли, как и

речь словом, силой слова. Иначе говоря, всякое знание является новым синтезом, соединением (или разъединением) данного предмета и данного сказуемого, содержания. Мысль беспредельна, как беспредельно и слово. И всякое познание, т. е. слово о мире, есть пробуждение идеи к соединению с подлежащим. Оно есть акт демонический (в античном, сократовском смысле слова), т. е. наитие идеи, вдохновение миром, дело не логической машины, но *ingenii*, живущего в нас познавательного гения. Познание есть творчество, конечно, не творчество из ничего и в ничем, но оно есть голоса мира в сознании человека, откровения природы, насколько он их может расслышать. Как бы низко мы ни оценивали роковой прагматизм и относительность научного знания, всё-таки в этом знании познает себя мир в человеке, — мирочеловек, а не человек в его психологической отъединенности. Слово-мысль есть мышление самого мира, человек осуществляет здесь свое центральное место в мире. Да мир и есть человек, вселенная есть его тело, и слово человека — надо же, наконец, это постигнуть раз навсегда — не есть пустая болтовня, но слово самого мира, созданного Божиим словом и хранящим в себе это слово, и открывающим его человеку. Мышление есть соединение суждений во всевозможных направлениях как со стороны подлежащего, так и со стороны сказуемого. Накопление сказуемых около данного подлежащего дает о п р е д е л е н и е, фиксируемое термином, а под данное определение понятия подводятся имеющие также свои сказуемые или признаки, имена. Таким образом совершается классификация понятий, группировка, упорядочение их чрез соединение и подчинение, т. е. то, что в результате предстанет как научная или философская с и с т е м а, т. е. система понятий. Наука, как продукт, как учебник, стремится принять законченный вид системы; напротив, научное исследование чуждается системы и предпочитает держать открытыми все свои раны, ибо в этом почерпает источник жизни и развития. При этой словесно-логической обработке данного синтеза научного знания развивается особая словесная энергия, в которой слова-термины или понятия (те самые «Begriff'ы», над которыми смеется Мефистофель), вместо прагматического служебного значения, получают как бы самостоятельное бытие. Таким образом, возникает научное пустословие, шелуха слов, которая время от времени должна быть выметаема в интересах самой науки. Однако самое возникновение ее является показательным для научной замкнутости, с которой она в своей области создает свой мир слов-понятий. Вот в этой-то не-универсальности научных понятий-слов заключается ограниченность науки. В нашем мире научное познание есть наиболее приближающееся к истинности, как преодолевающее субъективизм, и однако в способе этого преодоления заключается его явная неистинность. Как только наука начинает притязать за преде-

лами своей области, — а она постоянно это делает, — она превращается в чудовищную ложь и паклеп на мироздание, которое всё окрашивается в одну краску или же смешение нескольких красок. Синтез наук (насколько таковой возможен, и не противоречит самому существу науки) изготавливается в какой-либо “синтетической философии” à la Спенсер или О. Конт, и есть бесстильная и безвкусная стряпня, в которой исчезает свой собственный вкус каждой науки.

Итак, даже при безукоризненности логических операций и отсутствии логических ошибок, удаление научного знания от истины, его неистинность обусловлена общей установкой данной научной точки зрения в ее специализации, но она может лежать также и в самом выполнении этого задания, как через нарушение имманентных норм мышления при соединении суждений, так и в самом их содержании. Согласно нашему пониманию познания, как именованного-суждения, оно остается насквозь эмпирическим, причем, конечно, уже нет никаких оснований ограничивать область опыта “чувственностью”, выключая из него область умственную, духовную, мистическую, вообще все, что переживается, входит в сознание. Кант в угоду своей предвзятости, стремясь заключить всё познание в схемы феноменализма, признал “опытом” только чувственность, для того, чтобы вогнать ее в трансцендентальные схемы чистого рассудка. Во исполнение этого злоумышления (иначе нельзя этого назвать) он и устроил все свои водонепроницаемые перегородки, которые падают сами собою, если только отвергнута его основа — трансцендентальная эстетика. Именование имеет дело с подлежащим — существительным и предикатом — идеей, и бытие, существительность, есть общее качество всякого подлежащего, каково бы оно ни было, от первого, приблизительного его схватывания мыслью, до полного взятия или по(н)ятия. Так называемые понятия отвлеченные (единство, качество, доброта, ум, свойство, естество, красота, отдаленность, величина и т. д.) всё же имеют это качество бытия, они берутся как существующее в существующем, как сторона бытия. И в этом смысле они принципиально не отличаются, кроме, как по содержанию, от всех конкретных существительных (и сам Кант, излагая свою трансцендентальную эстетику, т. е. реализуя ряд мыслей, отрицающих одинаковую правомерность тех и других “понятий”, т. е. на самом деле имен существительных, фактически употребляет, безразлично, того не замечая, одинаково и конкретные и отвлеченные слова). Критика слова оказывается лучшим реактивом для критики разума. Надо сломать всё сооружение Канта и смешать все его карты, признав принципиально одинаковыми и равноправными в с е наши понятия и суждения: они могут быть верные или неверные, но не принадлежат к разным выдвижным ящикам письменного стола. Есть только две “категории” мысли-слова в точном смысле слова:

подлежащее и сказуемое, существительное и прилагательное-глагол — идея. Кант перемудрил, а вместе и недомудрил: ради искусственного схематизма ему осталась чужда простая, на поверхности лежащая, мудрость слова. Применение тех или других квалификаций сказуемого: обстоятельства места и времени, модальность, обстоятельства причины, образа действия, всё, что исчисляет гносеология и формальная логика с одной стороны, и грамматика с другой, всё это указывается о п ы т о м, имеет опытное происхождение, рассказывает или промышливает опыт. Но в то же время, опыт не есть пассивное отображение, он есть продукт, творческий акт, осуществляемый субъектом, т. е. психологически обусловливаемый как и психологически ограниченный. Поэтому опыт может иметь разное качество, степень или глубину, быть верным или неверным, точным или неточным в своем осуществлении. Здесь вся разница между обыденным, хаотическим опытом и точной, систематической методологической аргументацией, которая — и это самое главное — придает опыту коллективный, точнее соборный характер, освобождая его от узких границ единичного наблюдения и закрепляя его в письменном и устном слове, книге, лекции. К н и г а это есть таинственный и загадочный свиток смысла, но как и всё привычное, ставший незаметным и как бы сам собою разумеющимся, а знание есть прежде всего книги, библиотека.

Но опыт, знание, именование, может иметь не только различную глубину, но и разные направления: во всех возможных точках могут возникать узлы знания. Суждения могут быть жизненны, значительны, в этом смысле истинны, но могут быть и случайны, ничтожны, в этом смысле бессодержательны и вздорны (как в обычном пустословии и болтовне). Вообще связка **есть** бывает настолько эластична, что всё в себе вмещает, но может остаться и ненаполненной. Где критерий? Их два: практический — в полезности данного знания, его прагматизм; теоретический же, насколько он касается **с о д е р ж а н и я**, а не формальных погрешностей, отсутствует. Он содержится в самом знании, в самом опыте. Критерий науки в самой науке, а уж если есть какой-либо общий, то в эстетике мысли, в красоте ее, которая, бесспорно, присуща всем великим созданиям ума. Красива математика, которая сама знает красивые задачи и изящные решения, красива всякая наука, насколько она осуществляет познание, овладевает опытом и при этом дает ему связную и законченную форму. Это стремление к красоте мысли, к ее гармоническому сочетанию, есть постоянный внутренний импульс развития — усовершенствования знания, импульс чисто теоретический, существующий в человеке помимо практического. Знание не только полезно, но и красиво. Математика есть стихотворение для истого математика. Красота самодовлеющей мысли и есть в известном смысле ее критерий. Это приводит нас к вопросу и о

красоте слова. Известно из непосредственного наблюдения, что народ, эпоха, сословие, индивиды имеют свои особенности в языке, свой стиль. Известно также, что и разные области знания, науки произвольно усваивают себе известные особенности в языке чрез терминологию, чрез символику обозначений, так что возможно говорить о языке математики, физики, биологии, социологии, философии и т. д. Особенности языка свойственны и отдельным деятелям в области знания, ученым и мыслителям, образуя то личное и интимное в творчестве их, о чем говорят обычно словами Бюффона: *le style c'est l'homme*. И этот личный стиль создается, конечно, не грамматикой, не морфологическими элементами языка и вообще не тем, что является железным его инвентарем, составляет совокупность, так сказать технических средств языка и грамматических его возможностей, но тем, как осуществляется он этими средствами в этих возможностях. Это понятно из всего, что сказано о природе слова и воплощаемой в нем логике. Именование есть не только голос вещей, и самого мира, но и наш творческий акт, наш ответ на вопрос мыслящей себя мысли. Слово не рождается механически, — тот автоматизм речи, которым мы проабавляемся в обыденной жизни, представляет собой очень побледневшее, истершееся и сильно выветрившееся слово. Всякий автоматизм, в том числе и слова, предполагает, или что мы не владем данными функциями по тем или другим причинам (работа внутренних наших органов), или же что мы, овладев ими однажды, сдали их потом в автоматический склад. Всё, туда поступающее, прошло однажды чрез сознательное овладение, хотя бы оно относилось и к очень давнему времени, например, детству, когда улавливается грамматический строй языка (сознательно это повторяется при всяком изучении нового языка). Автоматизм есть порождение психологического механизма речи с ее могущественным средством ассоциативного сцепления, лежащего в основе привычки. Разумеется он ограничивает индивидуальную или творческую область в языке, его стиль, создает для него уже готовые грани. Однако только безмысленная болтовня может обходиться этим автоматизмом, всякая же рождающаяся мысль ищет для себя форму и тем самым пробивает брешь в автоматизме. Из природы речи — именованья, следует, что уже всякое словесное название есть уже избрание из бесконечного ряда возможных обозначений *о д н о г о*, которое может, будучи зафиксировано, отойти в автоматизм языка, но может являться и совершенно новым для данного объекта мысли. И в этом избрании неизбежно выражается акт не только мыслительного, но и словесного творчества. Было бы совершенно неправильным, извращающим сущность речи и мысли, представлять себе дело так, как будто мыслящий и облакающий в слова свои мысли как бы видит перед собой ряд вещей или объектов с надписями на них, словес-

ными этикетками и только нагнувшись прочитывает и записывает эти надписи, причем его творчество выражается лишь в предпочтении одних объектов другим, одной последовательности записей другой. На самом деле, таких готовых надписей вовсе не существует; их вычитывает, вживаясь в вещи, или принимая в себя, сливаясь с ними, мыслящий-говорящий. Одновременно с мыслью рождается слово, выражающее мысль, как известная ее форма. Форма присуща слову и мысли, а она имеет в себе логику формы, закон формы, ее требования. И главным свойство всякой формы, как существующей в мире, так и возникающей в слове, в том, что она равнодушна к красоте, что она имеет и свой эстетический критерий, так же, как содержание мысли — логический, строение слов — грамматический. Всякая человеческая речь имеет форму, есть форма, и потому принципиально допускает к себе применение эстетической оценки. Здесь мы пока совершенно отвлекаемся от того различия, которое условно обозначается как поэзия и проза и имеет аналогию в различии между хозяйством и искусством. Как бы ни было глубоко это различие, как между корыстным, утилитарным и бескорыстным, эстетическим деланием, между подневольным трудом в поте лица и вольным творчеством художника, всё, что человек делает, он делает, как свободно-разумное, духовно-актуальное существо, а не автомат, во всем осуществляется свобода и творчество, а потому может быть применяема и оценка эстетическая. Стол есть домашняя утварь, которая определенными средствами служит определенной нужде, и он не может отступить или нарушить этого соответствия средств целям, утилитарной связанности формы, ее прагматизма. Но вместе с тем стол имеет и свою форму, и эта форма бывает различна, отвечая разным вкусам, стилям, эстетическим потребностям. И это же можно сказать и обо всем хозяйственном труде и его произведениях, которые, как воплощенные человеческие акты, имеют форму и, при всей ее связанности, не индифферентны к требованиям формы. В применении к слову можно сказать, что даже наиболее прозаические, деловые произведения слова, — простое письмо, юридический акт, беглая речь, — неизбежно имеют свою форму и свой стиль, и, конечно, разную форму и разный стиль: достаточно сравнить произведения этого рода разных времен и народов. И это не случайность, не прихоть истории, но это порождено необходимостью, ибо всякая речь имеет форму и форма бывает только конкретна, не как форма вообще, что есть схема или тень формы, контур формы, не дорисованная форма, но как данная, определенная, следовательно, от всех других отличающаяся форма. Однако форма эта может быть бедна и проста, приближаясь к схеме, штампу, если таково содержание. Но чем более возрастает сложность содержания, чем напряженнее и ощутительнее проявляется творческая стихия человека, тем ин-

дивидуальнее, конкретнее форма, тем самозаконнее она, завися от своих имманентных законов, служа своей собственной природе. А природа всякой формы — красота, и критерий всякой формы, как формы, один — эстетический; для того же, что подлжит утилитарному назначению, двойной: утилитарно-эстетический, причем второй вовсе не есть отрицание, усложнение или затемнение первого; нет, он есть его осуществление, явление. Оформленная, художественная речь наилучше служит и для своей прямой цели — рождать и выявлять мысль, а мысль вяло и смутно выраженная, есть мысль недоношенная. Чеканка слов есть вместе с тем и чеканка мысли. Каждое мыслительное произведение есть необходимо и словесное произведение, наука есть творчество слова, а не одного только мыслящего ума. И постольку всякое мышление есть словесное искусство, как бы ни были малохудожественны по исполнению его произведения. Впрочем, здесь не надо быть узким и применять шаблоны красоты там, где речь идет об адекватности формы и содержания. Осенний туманный день или гнилые болота могут казаться нам верхом бедности красоты, и однако в своем собственном роде, в своеобразии своем, и то, и другое может быть эстетически совершенной формой, вполне адекватной своему содержанию. Подобным же образом страница химического учебника или алгебраического трактата может показаться иному верхом уродливости языка, и однако совершенно незаслуженно, ибо может быть высоким образцом своего стиля, формой, вмещающей, а постольку и порождающей свое содержание. Нужно только помнить, что страшные химические названия, как и алгебраические обозначения не прочитаны на химических и алгебраических этикетках, но суть порождения акта именования. В них алгебраизируется или химизируется космос, и потому возникает химия и алгебра, а не наоборот, не из алгебры и химии мира создается их лексикон. И это приходится сказать про всякую область мысли и знания. Здесь препоной к пониманию нередко является специальная научная терминология, о которой уже была речь выше. Термины суть слова ремесленного употребления, орудия, инструментализм которых запечатлен уже их возникновением, самым их строением, нарочитостью. Далее они составляют уже привычное, механизмом ассоциативного автоматизма освоенное, залоснившееся от частого употребления содержание речи данной науки, так что можно намеренно упрощая сказать, что речь научная состоит из терминов и грамматических форм, лишь необходимых для того, чтобы привести их в движение. Если бы это было и так, это несколько не изменило бы общего нашего суждения, согласно которому всякая облеченная в слово мысль, (а иной не существует) есть и словесная форма определенного стиля. Но освободиться от эстетического критерия формы не может никакая научная терминология. Когда не замечают формы

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

Это значит, далее, что со стороны своей формы, научное познание может совершаться и лучше, и хуже, р а з н ы м и средствами, поэтому единой общеобязательной формы для науки нет, хотя и есть общепринятые. Одновременно с содержанием создается и форма. Содержание и возникает как форма и потому оно никогда не может быть индифферентно к форме, и если индифферентными к форме оказываются деятели науки, то в этом проявляется чрезмерное нарушение равновесия, ремесленный утилитаризм, который перестает видеть значение фор-

мы из-за практической целесообразности. Но художественная форма (если так можно выразиться в применении к не художественным произведениям) обладает и высшей практической целесообразностью, потому что мысль достигает ясности и чеканки, лишь когда она облечена в прозрачную и гибкую форму и научный трактат в своем роде должен также быть художественным произведением, иметь свой стиль.

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

в нем только находит выражение, есть на самом деле, недостаточное им овладение.

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

Что же такое проза и поэзия (*ποίησις* - творчество) в языке? Здесь мы говорим пока не о поэзии в узком смысле, т. е. о стихах, в противоположность прозе, но об искусстве слова, или о слове, как предмете искусства вообще. Различие в употреблении слова в том и другом случае, безотносительно к достижению тех или иных результатов, состоит в том, что в поэзии слово является материалом для красоты, любования; целью здесь является сама форма, как и во всяком искусстве, между тем как в прозе преобладает утилитарная цель, гетерономия слова; определяя поэзию, как автономию слова и формы, мы никоим образом не хотим ее отделить и противопоставить содержанию: совсем напротив, здесь достигается равновесие того и другого, торжествует логос, — отсюда такая правдивость, глубина, содержательность произведений искусства совершенно независимо от их частного содержания или сюжета. Здесь звучит логос во всей своей силе и проникновенности, — звучание какой-нибудь одной струны в какой-нибудь одной точке заставляет вибрировать и остальные созвучные струны, придавая тем самым широту диапазона. В этом природа художественного символа, чрез который открываются глубины бытия и слышится гармония миров. Но и содержание в чистой поэзии определяется не утилитарно, — иначе мы имеем дидактизм и тенденцию, что есть, конечно, такая же смерть поэзии, как и всякий иной утилитаризм. Поэзия, — аморальна, точнее, сверх-моральна, по ту сторону добра и зла, наивна и бескорытна, как дитя. Она возникает и задумывается, как форма. Это не значит подчинение содержания форме, которое берется лишь как повод или тема для упражнений эстетических, п. ч. это такой же утилитаризм, как и всякий иной. Собственно говоря в поэзии природа слова, как логоса, т. е. гармонического сращения слова-смысла, проявляется наиболее явно: психологическая пленка разрывается, и слово звучит как мировой логос, как софийное слово, но потому именно он облечен и красотой, присущей твари в ее софийности. Бывает состояние расширения сознания — во сне или на яву, когда кажется, что слышишь какую-то мировую фантасию, слышишь, как она звучит в тебе или чрез тебя, и кажется, что с нею пройдешь в

мир и с миром сольешься, растаешь, и нет ничего сладостней этих звуков, льющихся без конца. Этот логос мира есть и поэзия мира, поэзия слова. Потому, между прочим, кажется, что настоящее произведение словесного искусства не имеет ни начала, ни конца; оно живет продолжаясь в обе стороны, излучая из себя энергию, ибо всякая совершенная форма имеет символическую природу, силу и глубину. Она говорит об ином, не утилитарном, не рабьем, свободном отношении человека к миру, свидетельствует о человечности мира, антропокосмосе, о едином логосе в человеке и в мире. И всё в человеке, космически, целостно, целомудренно осознанное, есть красота всего во всем.

Отличие искусства слова от других искусств заключается в особом материале этого искусства — слове. Этот материал настолько своеобразен и исключителен, что требует особого внимания. Слово действительно по природе, — оно есть форма и смысл, звук и значение. Как форма, слово имеет свой аромат, свою ауру, зримую ясновидящим словом поэта. И не только отдельное слово, но и сочетание слов, фраза, имеет такую звуковую около себя ауру, испускает аромат, в ней нельзя переставить и изменить ни одного звука, не нарушив красоты, волшебства целого. Здесь соединяются во единое средства звука, образа и смысла, соединение наиболее сложное, тонкое и нежное: все другие искусства имеют дело с немим материалом, который они заставляют стать прозрачным для образа, говорить свою идею. Только искусство слова имеет дело с материалом, имеющим свои особые качества, как материала, но сверх того ещё обладающим смыслом говорящим, не немим, и нужно эти смыслы соединить в аккорд смысла, который бы сливался нераздельно с аккордом формы. Такой сложности и тонкости задания не возникает ни в каком другом искусстве. (Можно, пожалуй, сказать, что в пении оно до известной степени повторяется, однако лишь до известной степени, п. ч. в пении слово дается в уже застывшем виде и входит как данное, а не как пластический материал). Такая задача возможна лишь потому, что ни один материал не обладаем нами до такой степени внутренне и интимно, как слово, звучащее в нас и через нас. И в то же время — и в этом всё дело — это слово, живущее в нас, не мы с нашими психологизмами, переживаниями и капризами, слово совсем даже не переживание, а жизнь мировая, сверхличная. Поэтому поэт и должен быть послушен велениям музыки, забыть о себе, отдаваясь вдохновению, стремиться перейти за ограду личной ограниченности. Разные виды искусства слова или поэзии имеют основание в фонетической природе слова с одной стороны и смысловой с другой. Слово есть известный музыкальный материал, который может быть обработан ритмически в соответственные музыкальные формы, применительно к свойствам данного языка. Таким образом, возникает поэзия в узком смысле слова, или стихи. Че-

ловеческая речь вообще имеет свой ритм, ясный или неясный, правильный или неправильный, а поэтому содержит в себе возможность стихосложения. (В этом смысле и Мольеровский дворянин мог бы к своему открытию, что он говорит прозой, в сущности прибавить, что он говорит и стихами, только очень несовершенными и сбитыми).

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

требуется иных размеров холст, нежели для интимного пейзажа. Однако при всяком объеме форма должна быть внутренне связана и насквозь прозрачна, и при обширном размере задача соразмерно усложняется, а может быть, и расплывается. В художественной прозе миниатюрного типа (Чехова или Мопасана) задания формы настолько сжаты и прозрачны, что здесь должно быть дано действительно "стихотворение в прозе", каковыми и являются лучшие вещи данных авторов. Вообще область стиха совсем не ограничивается стихотворением, и, может быть, наша слепота, неумение подметить характерные извивы формы делает то, что стихами долгое время считали правильное чередование рифм. Расширение области *vers libres* свидетельствует о недостаточности такого понимания.

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

Итак, только в поэзии само слово есть цель, а не средство, каковым оно является в прозе. Во всяком общезнании есть общепринятый язык со своим запасом слов и форм. Они являются

привычны и обычны, они употребляются для выражения мыслей, они держатся памятью так, как держится и всякий чужой, выученный нами язык. Эти слова не рождаются в душе нашей, но предлагаются услужливой памятью, механизмом ассоциаций, по мере надобности, как готовые знаки для выражения понятий. Лакированные и замасленные от употребления, стершиеся мертвые слова имеют свое удобство для тех целей, для которых они употребляются, и природа слова настолько не чувствуется даже изучающими слово, что они в этих омертвелых знаках только и видят истинные слова и открыто предпочитают их словам живым⁸¹). Язык алгебраизируется, слова из $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ становятся все более $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, новые слова возникают лишь как термины, т. е. тоже $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ и тайна слова совершенно забывается под покровом этой словесной шелухи. Слово теряет свой вкус, запах, цвет, также как не имеет его алгебраический знак. Конечно, всё это имеет свои границы, даже и самая прозаическая речь всё-таки остаётся творчеством и не может алгебраизироваться до конца, как в этом с прискорбием сознаются и сами сторонники этой алгебраизации⁸²). Корни слов всё-таки остаются и питаются подземной влагой. Иногда чувствуется, имеет-ли слово эти корни: мы можем, например, хорошо знать чужой язык, владеть им в пределах обыденной речи, но всякое словесное творчество, хотя бы самое скромное, возможно лишь на родном языке: оно требует рождения слова, касается корней языка, между тем как чужой, нами выученный язык, не имеет этих корней. Он не имеет характера знаков, которыми не должны быть непременно слова, но даже и жесты (язык глухонемых), или же речь на чужом языке будет бедною и ограниченою по числу форм или слов. И это не в силу недостаточного знания языка, которое может быть и очень серьезно, но в силу того, что каждый человек имеет только один родной язык, есть соответственным образом установленный аппарат. И все чужие языки могут быть выучены лишь чрез посредство одного родного языка. Даже исключительно одаренные лингвистически люди, владеющие внутренне чужим языком, не составляют исключения из этого правила, потому что всё-таки история не видела еще значительного писателя сразу на нескольких языках, некоторое же владение им ничего здесь не говорит. Хотя каждому языку, в том числе и родному, нам приходится выучиваться⁸³), однако разница между родным, я сказал бы, внутренним, глубинным, имеющим корни в душе, и чужим, только выученным, языком, остается велика. По этой же причине и искусство слова, поэзия, в сущности возможна по-настоящему лишь на родном языке, только тогда слова имеют всю свою силу и глубину, являются действительно символами, а не словесными только знаками. Есть разница между тем, чтобы понимать слова и мысли поэтического произведения и чувствовать красоту его языка. Можно в различной степени

вживаться в эту чужую речь и ее поэзию, но ее магия не имеет всей своей силы. Это снова возвращает нас к проблеме перевода, который либо есть только пересказ содержания, как этого и вполне достаточно для сочинений прозаических, или же художественный перевод есть и новое рождение слова. Если всякий перевод на другой язык не есть простое повторение мысли, а ее новое постижение, то про художественный перевод это приходится сказать в исключительной степени.

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

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

риал для постижения не только покровов слова, его анатомии, эмбриологии, но и самой жизни слова, его мистики и магии.

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

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

где, так здесь следовало бы вспомнить их же излюбленную формулу: *ex nihilo nil fit*, и отчего не допустить вообще и н о г о строя отношений к природе, иного естествознания, чем у нас, — так сказать символического, а не феноменального? И тогда эта магия и колдовство является древним преданием, сохранившимся от тех времен, когда человек гораздо внутреннее соединен был с природой и нуждался совсем в иных средствах воздействия на нее: иной был человек и иная была природа. Но современный позитивизм в надменности своей не хочет сделать такого допущения. В с л о в е как заклинательной формуле, по смыслу сказанного, действует космическая сила, которая становится ошущима чрез посредство слова, стало быть, в известном смысле трансцендентная по отношению к феноменальному миру и слову в обычном значении. Символ есть трансцендентно-имманентное действие некоей сущности, выражение энергии, и здесь нет ничего непонятного, потому что как символ, слово имеет корни в той же глубине, из которой проистекает и реальность, не только “разум”, но и “чувственность”, т. е. весь вообще опыт. И насколько не более, а вместе и не менее понятно то, что можно действовать как порохом, так и словом. Почему именно то или иное сочетание слов, та или иная формула требуется для данной цели, или почему вообще требуется формула, “как возможна формула”? На этот вопрос не может быть дано ответа в общей и рациональной форме, потому что здесь мы имеем конкретное действие, имеющее силу факта: т а к е с т ь и только всего. В самом деле спросите поэта, почему он берет те или другие сочетания слова, разве он скажет? или попытайтесь в этом смысле вопрошать само поэтическое произведение, почему здесь употреблено то, а не другое слово и выражение, нельзя ли его заменить и проч.? Т а к е с т ь, ответит оно самым фактом своего существования в благоуханной красе своей. Поэтическое сочетание слов, или, если можно так выразиться, поэтическая формула, есть явление природы, по-своему столь же непреложное как Ниагарский водопад, и насколько неуместно спрашивать, почему он есть, как он есть, также и Пушкинское “я помню чудное мгновенье”. И поэт первый должен отказаться от этого вопроса, если только он действительно поэт, если он присутствовал при рождении этого стихотворения, а вовсе не выдумал его, в каком-то смысле не есть даже его автор, — оно само себя сочинило. Объективная красота есть исключение преднамеренности и рациональной целесообразности, она не знает нашего “почему”, но лишь повелительное т а к е с т ь. И, очевидно, должны мы сделать и следующий шаг в этом рассуждении, признав что т а к е с т ь и независимо от явления миру, объективная красота, которая объемлет все свои лучи и лики, и может быть не явлена в этих именно ликах; они могут остаться в потенции и не пронизать покрова нашей действительности, но творчество есть обретение, явление

миру этих сверхвременно сущих лучей и ликом. Ведь подобным же образом думаем мы относительно сил и законов природы, которые мы постигаем: закон тяготения (конечно, если на самом деле таковой существует), действует в природе не со времени открытия его Ньютоном, но совершенно независимо от него, подобным же образом и все силы природы.

Возвращаясь к заклинательным формулам, мы должны, если только принципиально допустить действительную силу слова, применить к ним всё, что выше сказано и о связанности формы художественного произведения и о законах природы: формула эта только открывается магом и приводится в действие или передается в качестве оккультного предания (и опять-таки не в силу какой-либо скрытности, но в силу существа дела: по условиям действительности самой формулы или по иным соображениям, связанным с осторожностью и под.). Между словами, как ключами к силам природы, существует известное е с т е с т в е н н о е соотношение и связь, из этого и проистекает необходимость той или иной формулы, которая и может составлять предмет знания и оккультного предания той седой старины, когда люди лучше знали язык вещей. То эдемское, неповрежденное состояние, в котором находились наши прародители до грехопадения, когда они беседовали с Богом, когда Адам мог давать имена животным и понимать язык их, вообще пребывали в непостижимой для нас теперь близости к природе, — сопровождалось обостренностью сил и способностей, в том числе, конечно, и тончайших, ныне называемых оккультными. Это состояние бросает отсвет на первые времена человеческой истории и по грехопадении, лучи Эдема гаснут лишь постепенно по мере удаления, и непонятные, кажущиеся бессмысленными суевериями предания суть, быть может, позабытые предания Эдема. Вот почему печать древности, седина времени, говорит невольно о тайне и мудрости. И потому для нас вовсе нет основания отрицать возможность и таких преданий, как знание слова и формул, хотя, с течением времени, применение их становится нередко темным, магия становится черной и колдун-ведун становится исключительно злобным существом, пользующимся своей силой не для добрых целей.

Если справедливо, что слова имеют известную силу, присущую им самим по себе, даже безотносительно к говорящему, приходится заключить, что произнесение слов, так сказать, освобождение энергии их вовсе не есть индифферентная вещь. Слова не исчезают бесследно после своего произнесения, но живут своей собственной жизнью, долговечной или короткой, это зависит, конечно, и от самых слов, и от произнесшего. Слова наполняют собой атмосферу, хотя и иначе, но в том же смысле, как пыль, запахи, разные бактерии, недоступные глазу. Они скучиваются в облака, друг с другом сталкиваются и образуют среду,

имеющую свои свойства. Почему же думать, что комната нуждается в проветривании после куренья табаку, но не после некоторых слов? На эту точку зрения никоим образом не может стать тот, кто верует в силу молитвенного слова и благословения, но даже и помимо этого, — всякий, кто видит в слове нечто большее чем только средство сообщения, но и само сообщаемое, должен призадуматься, не существует ли на самом деле произнесенное слово, как таковое, а, следовательно, и атмосфера слова? Принять, что слово, как физическое явление, как звук или краска (писанное) пребывает и остается в мире, причем действие его неуничтожимо, это может и должен всякий, кто исповедует “закон” сохранения энергии. Но физического понимания этого “закона” здесь явным образом недостаточно, потому что хотя слово есть и звук, но отнюдь не есть только звук, и разница между словами, как силами, зависит совсем не от звука (хотя и связана с ним), но от смысла: словом можно поразить и убить человека, смысл слова здесь врывается в силы природы и смешивает карты чисто материалистического, физикального миропонимания. И подобно тому, как слово в качестве идеального смысла есть и физическая сила (оно же является таковым и в качестве средства сообщения знания, например, сообщения формулы взрывчатых веществ), так и самое слово имеет свое бытие, свое “ментальное” тело. И эти тела имеют свое действие, хотя бы у нас и не было средств измерить его, и для этого и не годятся обычные измерительные способы. Но духовно чуткий человек, входя в зал, чувствует засоренность и затхлость атмосферы, и, наоборот, особенная легкость ощущается под кровом праведника.

Поэтому нельзя относиться как к нелепицам и суевериям только, к употреблению слова как такового, в его объективном бытии. Например, заклинательные или священные слова, начертанные на стене или пороге (подобно иным, и не словесным только символам, положительного или отрицательного характера, например, знаменю креста или какой-нибудь пентаграмме) имеют силу в ином смысле, конечно, нежели произносимые. И это инстинктивно чувствуется человечеством даже тогда, когда уже утеряна связь с природой и постижение слова. Разные политические партии, например, вывешивают свои лозунги не только для агитации, но и повинуюсь безотчетной и для них самих неясной потребности дать силу известным словам, вызвать их действие. И если это приложимо к мертвым и убогим лозунгам теперешних партий, то уж неизмеримо более к разным молитвенным, священным и оккультным надписям и знакам как в жилище, так и в храмах. Их силу и значение без слов всегда чувствовали люди, выражавшие это в многообразном применении надписей. (Надо вообще больше вдумываться в инстинктивные и безотчетные действия людей). Отсюда следует, что и заклинательная

сила отдельных молитв или речений, м а н т р а м, принципиально не должна подвергаться сомнению.

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

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

ратурном отношении: просто деловитыми, как например, законодательство Моисея и так называемые исторические книги, заурядно рассудочными как притчи Соломона и Иисуса сына Сираха, и даже простонародными и варварскими, как некоторые новозаветные писания пред судом литературного греческого стиля. Отрицать это, или закрывать на это глаза нет ни малейшего основания, потому что это значило бы вычеркивать индивидуальность лица и эпохи, которым принадлежит это произведение. Либо пришлось бы думать, что Дух Божий не дышет где хочет, но находится в связи с известной литературной манерой или требует для себя особых человеческих дарований, между тем как эти последние играют в боговдохновенности во всяком случае не решающую роль. Но как бы то ни было, боговдохновенное произведение имеет свое человеческое содержание и оболочку. Однако это содержание, по определению церкви, вносящей его в канон священных книг, содержит в себе и с т и н у, находится в прямом отношении к ней. Человеческое содержание здесь является, с одной стороны, свободно от заблуждений, а с другой положительно причастно к истине, и это, по верованию церкви, под вдохновляющим действием Духа Божия. Истина всеобъемлюща, и то, что принадлежит к ее царству, может в своем частном содержании не выдавать этой принадлежности своей (например отдельные статьи обрядового закона, исторические повествования); связь эта может раскрыться тоже под особым воздействием Духа Божия. Слово Божие, как отдельные книги, так и вся Библия в этом смысле имеет символическую природу, есть боговдохновенный символ, имеет бесконечную глубину, которая, подобно звездному своду, становится всё глубже при всматривании. Значение символа в том, что он никогда не ограничивается своим непосредственным бытием, в нем, чрез него и за ним открываются глубины бытия. И в этом смысле глубина содержания Слова Божия неизмерима, — в этом убеждается всякий мыслящий человек, который живет с Библией, обращается к ней в разные времена своей жизни. Об этом-то и говорит учение о духовном смысле Священного Писания, причем этот духовный смысл, по учению церкви, раскрывается также под особым водительством Духа Божия в духоносных мужах. Библия есть книга, отнюдь не прочитанная до конца, всегда раскрывающийся символ, и в такие критические эпохи как наша, это чувствуется с особой силой. Разве не сказано прямо о Христе, что Он "раскрыл ум" для понимания писаний и пророков? Поэтому Библия есть вечный потенциал боговдохновенности, как бы окно в иной мир, откуда прорываются лучи и звуки царствия Божия, почему никогда она не может быть просто прочитана как всякая книга, но должна быть вечно читаема. В этом смысле Библия в церкви есть не книга, но таинство слова, которое совершается силою Духа Св. как и другие таинства, и совер-

шается причащение слова. Под видом данных, исторически возникших слов верующие принимают дух и жизнь. Слово, как символ, единство трансцендентно-имманентного в Библии, пресуществлено Духом Святым, оно имеет уже не только космическую, имманентную природу, но сверхприродную, божественную.

Всё это представляет собой, может быть, необычную по выражению, но, в сущности, общепринятую мысль, лежащую в основе учения церкви о боговдохновенности св. писания. К этому надо добавить еще следующее. Слово, отдельное-ли или в определенных сочетаниях, как словесная формула, согласно практике церкви, содержит особую силу, есть сосуд благодати. Это, очевидно, относится к словам крестного знамения, ко всем чинопоследованиям, вообще ко всему церковному богослужению, которое и рассматривается церковью как боговдохновенное. Молитвы, помимо своего содержания и того настроения, которое вкладываются молящимися, имеют силу, и это, между прочим, проявляется в том, что некоторые, избранные молитвы повторяются многократно, повидимому, без особого отношения к содержанию, но в некоторых священночислах: 3, 12, 40 (Господи помилуй). Это относится также к повторению определенной группы молитв почти на каждом богослужении ("начало"). Наконец, нельзя не отметить, что такое исключительное место в частном и общественном богослужении занимает псалтырь вообще и некоторые отдельные псалмы в частности. Нельзя, конечно, преувеличить значения этого неумиряющего источника молитвенных вдохновений, всегда напоющего ниву церковную, и однако надо сказать, что значение псалтыри в практике еще более даже, чем вытекает из этой оценки. Псалтырь повторяется в церкви и на дому, как ни одна группа молитвословий, из нее составляется "правило" монашествующих, она есть тот словесный воздух, которым дышат на высотах подвига и созерцания, ею постоянно освящаются уста инока и самая атмосфера его келии. При этом нельзя сказать, что псалтырь носит на себе на редкость резко выраженный отпечаток народа, эпохи, составителей; некоторые, и многие, псалмы имеют для нас по содержанию, как будто, лишь историческое значение. И однако церковь не останавливаясь пред этим, предписывает в "правиле" церковного и домашнего моления всю псалтырь, как будто даже мало интересуясь содержанием отдельных псалмов, в то же время видя в псалтыри незаменимое, единственное средство молитвенного упражнения. Отдельные псалмы, соответственно содержанию, избираются и поставляются в своем месте богослужения, как и другие молитвы, но наряду с этим идет чтение всей псалтыри, как целого, свидетельства подвижников относительно этой, исключительной, единственной роли псалтыри, как и это повеление церкви, заставляет нас думать, что псалтыри присуща особая сила, и только благодаря этому и можно понять, что в о з м о ж н о такое употреб-

ление псалтыри, какое требуется церковью, что она — на высоте духовной — не надоедает и не утомляет, но радуется и греет, так что по отношению к псалтыри, по чувствованию ее можно определить духовный возраст и зрелость. Однако мы можем и должны подходить к пониманию естественной основы ее, которую и видим в символической природе самого слова и в его способности к насыщению силой. Слово есть, точнее, может быть конденсатором силы, космической или же благодатной, и такими конденсаторами силы и являются священные формулы таинств. Но эта сила никоим образом не определяется только смыслом или содержанием формулы, которая имела бы, самое большее, значение пожелания, мысли, настроения, но не имела бы власти. Эта власть дается благодаря тому, что слово является не только смыслом, но иместилищем энергии, орудием, проводником. Протестантизм додумался только до служения слова, как смысла, но Церковь знает ещё и иное служение словом, — как властью, и это служение и образует основу таинственной ее жизни.

V. “СОБСТВЕННОЕ” ИМЯ.

Всякое познание есть именование, а предикат, идея, срастаясь с субъектом, с подлежащим, дает имя. Таково происхождение всех вообще именовании и имен. При этом сращение это может быть более тесным и постоянным, или же временным и преходящим, в зависимости от этого мы различаем так называемые “собственные” и “нарицательные” имена. Всякое имя в своем генезисе есть нарицательное, как возникающее от нарицания (именования), но оно же является непременно и собственным, если оно пристает к своему носителю, как постоянный его предикат, так что носитель его именуется этим предикатом. Всякое имя является собственным в том смысле, что в нем избирается один предикат из бесконечного ряда других, которые могут быть к нему прилагаемы; этот отбор и есть именование в узком смысле, как давание имени. Когда мы называем данный предмет столом, т. е. как показывает анализ этого слова, выделяем для имени его признак *с т л а т ь*, предикат постланности, постановки, приспособленной поверхности, то из всех других признаков, которые могут оказаться связаны со столом, избираем только этот; подобным образом *coelum* — *κοῖλος* — небо именуем, как вогнутое, полое пространство, оставляя все другие признаки. В дальнейшем своем существовании это имя в своем значении может иметь свою судьбу: расширяться, суживаться, специализироваться, вообще имеет свою историю, но в этом моменте своего возникновения различие между собственным и нарицательным именем ещё не ощущается⁸⁴). Всякое именование есть суждение, иначе говоря, всякое имя имеет смысл, это и со-

ставляет, так называемую, "внутреннюю форму" имени. Однако с течением времени, если данному имени суждена устойчивость, оно может побледнеть в своем значении и станет звучать, как прозвище, как кличка, как "собственное имя". Такова судьба многих имен и географических названий, которые первоначально были смысловыми обозначениями, именами чрез предикаты, а затем стали просто кличками, потерявшими значение, позабывшими свою внутреннюю форму⁸⁵). Таково большинство географических названий, а также и человеческих прозвищ⁸⁶). Отличием "собственного имени" в данном случае является его бессмысленность, отсутствие внутренней формы, так сказать, алгебраический характер. Но это же самое имя станет тотчас "нарицательным", если мы наполним его содержанием, дадим ему внутреннюю форму, заимствовав его от его носителя ("Что может собственных платонов и быстрых разумов невтонов Российская земля рождать" и под.; Хлестаков и хлестаковщина). Сгусток слова расплавляется и переплавляется, получает новую жизнь.

Этот вопрос об отличии собственных и нарицательных имен имеет первостепенное значение для философии имени. Он распадается на два вопроса: о природе самого имени и природе его носителя. Что касается первого, то мы старались показать, что всякое имя в своем возникновении есть слово, т. е. смысл, идея, содержание: бессмысленных и бессодержательных имен в их генезисе не существует. Тех бессмысленных кличек, которым иногда приравниваются имена, просто не могло бы возникнуть иначе как ономато-поэтическим, т. е. по своему также смысловым путем (см. выше). Предположение это произошло несомненно вследствие того, что возник с развитием языка, в определенную эпоху истории слова особый класс слов, не имеющих иного значения, как то, чтобы быть именами определенных предметов и лиц, индивидуальными кличками. Таким образом, история слова от его благообразного, смыслового генезиса до обесмысленной клички есть постепенное выветривание, линяние смысла, сохранение одного звука. Не даром "интеллигентные", т. е. дошедшие до полного рационалистического нечувствия к слову, родители избирают имена своим детям, руководясь звучностью, подобно попугаям, но ведь идиотизация имени в интеллигенции, (а теперь уже и в народе) конечно, говорит только об ее духовном иссыхании, и больше ни о чем. Собственное имя именно и есть такая потерявшая свою внутреннюю форму кличка. Это как бы жест указательного местоимения, звуковым образом окрашенный, или счетный номер, или какой-либо иной значек отличия, вспомогательное средство для наших познавательных операций, в экономии познавательных и словесных средств. Собственное имя в строгом смысле с этой точки зрения не есть даже слово, как не есть слово алгебраический знак: оно стоит на самой грани слова, есть слово только по звуковой оболочке. И именно по-

этому (здесь мы переходим к другой стороне вопроса о собственном имени, к природе его носителя) оно абсолютно индивидуально: так как оно ничего не выражает, есть конкретное указательное местоимение или же указательный жест, то и его именование есть акт чистейшего произвола, который не может быть обобщен, распространен за пределы данного случая. Именем, как будто, может быть любой звук, но он должен быть в своем роде единственным и единичным: только бедность воображения, бессилие изобретательности мешает тому, чтобы, действительно, имена были бы абсолютно индивидуальны и никогда не повторялись. Фактически имена повторяются, в языке данного общества всегда есть в распоряжении некоторое количество таких quasi - слов, кличек, которыми можно пользоваться для собственных имен. Впрочем, можно пойти и дальше и предположить, что имя не только дается по произволу, но по прихоти же и меняется, так, что имен может быть столько, сколько явится прихотей его переменить: иначе говоря, имя отрывается от своего гнезда и рассыпается на отдельные пылинки. Правда, против этого может быть сделана ссылка на утилитарные мотивы, противоречащие множественности имен и их перемене по капризу: утрачивается устойчивость, и даже нарушаются интересы социальные и правовые, требующие постоянства имени. Однако эти мотивы, внешние и чуждые слову, неспособны были бы подавить склонность к полиимии, многоименности, если бы для нее была основа в языке. И если переименование, вообще говоря, представляет собой редкий и исключительный акт, который всегда должен быть достаточно мотивирован, это свидетельствует, что дело обстоит с именем не так просто, и что имя не есть кличка, точнее, только кличка. Что в имени — и во всяком имени — скрывается указательный жест или местоимение, это мы видели. И чем сильнее выявляется указательный, именовательный элемент, тем больше подчеркивается в наименовании с о б с т в е н н ы й характер имени; чем энергичнее утверждается связка, тем больше, конечно, имя является кличкой. Но имя есть все таки слово, и, как таковое, не может стать и не становится кличкой до конца, только кличкой, но сохраняет и свою природу предиката, а именование удерживает характер суждения, которое является именованием по преимуществу, как не теоретическое только суждение, но и волевое действие, как бы повеление: да будет. В именовании в этом смысле кроется некоторый творческий акт, и напрасно стали бы сводить его на прихотливое выдумывание клички, за которое теперь почитают наречение имени "интеллигентные родители". Именуя именуемый говорит: да будет имярек. В некоторую в отношении к имени аморфную массу всеивается определенное семя имени, которому предстоит дать всход и проявить свою жизненную силу. Здесь мы разумеем, конечно, человека, потому что только он имеет

имя, получает его в творческом акте, остальные же имена или только выявляются, как имена животных в Адаме, или же суть клички, в которых действует прихоть и всевыносящая и всевызующая ассоциация с ея клеєм. До наречения имени субъект, не то что индифферентен по отношению к имени, или же враждебен к нему, анонимен, но только аморфен, потенциален, причем эта потенциальность, способность получить имя и смутное влечение к имени сама собой предполагает отсутствие определенного имени. Это значит, что человек, как существо родовое, как все человек, имеет в потенции все имена и может быть назван любым. Это не значит, конечно, что в конкретном осуществлении именованья фактический выбор имен является неограниченным, — этого никогда не бывает по условиям внешним, не связанным с самой потенцией именованья, но это значит, что все имена, какие когда-либо применялись к человеку или будут применяться, все человеческие имена, принадлежат человеку не только как индивиду, но и как виду, или как первоначальному Адаму, который в себе содержал имена не только низшего животного мира, но и всего человеческого рода, почему и осуществлял эту силу частными актами именованья — жены своей Евы (Быт. II, 23), а далее и детей. Но как индивид, он может иметь только определенное имя, исключющее и отталкивающее остальные имена: *omnis definitio est negatio*. Эта мысль вполне очевидна, поскольку именованье есть суждение, т. е. предикирование известного качества, определение субъекта через сказуемое, чрез идею. Мы можем назвать предмет различными именами, иногда располагая сотнями синонимов⁸⁷), выразить его бесконечным количеством метафор, приписать ему и тем именовать его всевозможными свойствами, и однако же это именованье не есть прихотливая кличка, но выявление потенциального содержания данного субъекта, его космической характеристики. Поэтому любым отдельным актом предикирования, мы отталкиваем, устраняем все остальные, но это не значит также, чтобы мы действовали здесь по капризу, хотя, бесспорно, суждение и предполагает акт нашей умственной свободы. Таково происхождение всех имен существительных, имен нарицательных. Но и имена собственные в своем первообразе имеют конкретное значение, как и показывает историческая грамматика, и в таком случае не отличаются с этой стороны от всякого суждения-именования: они принадлежали к именам нарицательным, определявшим их носителя в качестве постоянного предиката: Ἀλέξανδρος, Θεόδωρος, Грозный, Добрыня и под. Именем делает их здесь крепкий клей, который соединяет субъект с предикатом, и творческий акт: да будет такой таким-то, — заключающийся в наречении имени. Однако все же, когда мы теряем внутреннюю форму, забываем или утрачиваем значение имени вследствие дальности исторического расстояния, тогда разве имя не превра-

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

(новое) всегда имеет тот или иной изначальный смысл, есть слово, есть предикат, есть идея. И здесь характерно именно сознательное, заведомое повторение имени, применяемого к новым носителям: здесь имя заведомо выступает как идея, смысл, предикат. И так как от повторения не гарантировано никакое имя, хотя бы оно встречалось даже единственный раз, то это свидетельствует об его природе, как идеи. Итак, собственность собственного имени заключается не в особой природе самого имени, которое, как смысл, есть идея, слово, как и всякое другое, но в более крепком клее связки и в онтологических особенностях, отсюда пристекающих.

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

Имена получают не только меняющееся значение, но и различные дополнительные определения, осложняющие самое влияние имени. В христианском календаре имена даются в честь определенных святых: значит, имя дается не вообще, но определенного качества, от разных посевов того же имени. И этот качественный оттенок имени не остается безразличным, совсем напротив, есть столько же видов каждого имени, сколько конкретных его осуществлений. Здесь мы не имеем в виду значения участия небесного покровителя, "ангела", к лику которого, как бы

к семейству, принадлежит носитель данного имени, но действие самого этого имени. Впрочем, и это покровительство "ангела", онтологически рассматриваемое, есть вариант действительности имени, потому что особливая связь, существующая между святым и ему тезоименитыми, основывается не на каких-либо специальных причинах, (как может быть особая близость к разным святым по тем или иным причинам), но именно вследствие единоименности: общее имя связывает и общую судьбу, как бы ни были различны отдельные уделы.

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

Если это верно, отсюда следует ответ и на дальнейший вопрос философии имени: как следует понимать происхождение новых имен, выдумываются ли они, как это кажется, или же они возникают, говорят сами себя так, как говорят себя вещи? Несомненно, последнее. Выдумывается, составляя область действительного или кажущегося произвола, только внешняя оболочка имен, а не то, что раскрывается в этой оболочке. "Внутренняя форма" имени, насколько она сохраняется (Лев, Вера, Любовь и под.) дает тему имени, указывает лишь доминирующую черту, но вовсе не исчерпывает его содержания, также точно, как название "роза", указывая на розовый (и то лишь первоначально, в единичных случаях) цвет, ничего не говорит ни о строении, ни о лепестках, ни обо всем, что в действительности означает название роза. Значение имени, как некоторого корня для определенного вида, всегда шире и глубже того содержания, которое имеет внутренняя его форма. И потому можно в сущности сказать, что тот кто измышляет имя по какому-нибудь одному признаку, совершенно не знает, что здесь в действительности происходит, какой улов оказывается на крюке измышленной им клич-

ки, когда она начнет вести существование как имя. Здесь есть большая, качественная разница между одним и тем же словом, употребленным как слово или как имя: лев и Лев это совершенно разные вещи, хотя лев входит в состав Льва, как характер имени, переходящий так или иначе на его носителей. При измышлении совершенно новых кличек и названий, из которых некоторые так и умирают не родившись, оказываются шелухой или пустоцветом, происходит своеобразное лукавство разума, пользующегося человеческими силами для своих целей: имя рождается чрез именователя в именуемом, но родившись живет уже своей жизнью. Ещё в большей степени можно это сказать, когда имя не изобретается заново, но избирается из существующих по тем или иным мотивам, хотя бы по "красоте". Имя дает себя взять, но оно отнюдь не повинует глупости его избравших, но живет своею жизнью, делая свое собственное дело, раз оно достигло нового воплощения, засемило новую жизнь. Даже и более сознательное избрание имени будет близоруко, потому что человеку трудно познать тайну имени, так же как и тайну собственного бытия. Он руководится нередко иллюзией или же ограниченной видимостью, причем, даже если имеет правильную интуицию имени, то уж во всяком случае слеп относительно того, что именно представляет почва для имени, т. е. ещё неназванный носитель имени. Между тем то или иное соотношение и соответствие между именем и именуемым должно определить и результаты: определенные духовные типы просят определенного имени, в нем именно нуждаются, чтобы расцвести, и, наоборот. Могут быть неудачники имени, которые получают трудное, невыполнимое для себя имя и изнемогают под тяжестью его. Поэтому именование всегда более или менее слепо, и нужно особое озарение благодати Божией, чтобы правильно наименовать, т. е. осуществить наибольшее соответствие имени и его носителя, явить имя, человеческую идею в ее чистоте и полноте. Не напрасно же поэтому в отдельных, исключительных случаях имя нарекается по прямому определению Божию, притом ещё до рождения, во чреве матери, даже до зачатия.

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

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

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

Наречение имени, в известных нарочито значительных и торжественных случаях, есть прямое дело Божие. Так, естественно ожидать этого при самом сотворении человека, ибо творение необходимо есть и именовани^е. И, действительно, мы встречаем,

хотя и краткое, но достаточно выразительное указание в книге Бытия: "(Бог) благословил их и нарек им имя человека в день сотворения их (V, 2) (по славянски: и нарече имя ему Адам, в онъже день сотвори их). Есть случаи, когда Бог нарекает имена отдельным лицам, или переименовывает их. Так было с Измаилом через Ангела Божия. "И сказал (Агари) Ангел Господень: вот ты беременна, и родишь сына, и наречешь имя ему Измаил, ибо услышал Бог страдания твои" (Быт. XVII, 19). Все три величайших праотца: Авраам, Исаак и Иаков получают имя свое или непосредственно (Исаак) или чрез переименование (Авраам и Израиль) прямо от самого Бога.

(Сюда же можно отнести торжественное пророчество Исаии: "се Дева во чреве примет и родит сына и нарекут имя Ему Еммануил" (Ис. VII, 14), имеющее прямую параллель в обетовании Архангела об имени Иисуса в Благовещении).

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

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

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

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

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

Может казаться, что имя возникает случайно или произвольно. Для того, чтобы освободиться от этой иллюзии, надо взглянуть на наречение имени в свете общих антропологических начал, выявляющихся в человеческой жизни. Можно видеть случайные поводы к возникновению языка, и однако язык — в этом едва-ли кто сомневается — есть способность человека, его неустранимое свойство, без которого человек не мог бы быть человеком. Есть способности к мышлению, к науке, к технике, хозяйству, государственности, которые сколь бы ни многообразны они или даже случайны по проявлениям ни были, однако могут быть поняты только антропологически: человек есть ζῷον πολιτικόν, πολιτικόν и пр. Подобным же образом именование принадлежит к числу основных его антропологических определений: ζῷον ὀνομαστικόν, человек и м е т и дает и м я, расу, национальность. Имена как корни многообразия, как гнезда бытия, присущи человечеству, хотя это деление по именам не совпадает или только отчасти совпадает с делением его по другим признакам, например, по расам. Если это характерное деление ускользает от человеческой пытливости, то это происходит вследствие трудности установить это деление, а также и вследствие общего направления современной мысли, склонной к отвлеченности, подслеповатой ко всему конкретному. Имена возникают не случайно и не по произволу, не измышляются без всякой внутренней закономерности, существуют в человеке, многоименном первоадаме, и только обретаются в именовании. Поэтому и наречение имени получает смысл и полноту, проблема ономастики предстает пред нами во всю ширь. И еще раз возникает вопрос: что же такое имя и что такое именование? Имя есть прежде всего звуковое слово, скажем фонема. Оно может быть единственным в своем роде, индивидуальным, не имеющим синонимов и чуждым полиимии, но может быть и многозначным, изобиловать синонимами. Подобным образом слово к о с а, я з ы к (да и большинство слов), в своих разных значениях, при звуковом единообразии, являются в сущности совсем разными словами, их фонема наполняется совсем разным смыслом, синемой. Таким же образом и имена: Иоанн, Иисус, Даниил, да и большинство имен, при одинаковом звучании, суть совсем разные имена. Таким образом, одинаковая фонема вовсе не исчерпывает и не определяет собой слова, и только недостаточность и неточность нашей транскрипции, впрочем восполняемая общим контекстом или смыслом, позволяет нам одинаково писать, не различая никаким знаком, различные, хотя и одинаково звучащие имена. Здесь мы имеем случай как бы м е т а ф о р ы имени, подобно тому как метафорические значения слов (коса, язык), срастаясь с смыслом, делают их совсем разными словами, и их созвучие лишь напоминает про историю слова. Человеческая речь, как и в других случаях, стремится и здесь к величай-

шей экономии средств и предпочитает обходиться старыми звучностями (фонемами), связывая с ними новое значение. Однако фонема или определенная звучность, есть необходимая принадлежность имени, его самая внешняя оболочка, которая собственно и принимается за существо имени теми, для кого оно есть только кличка, "звук пустой".

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

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

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

Сравнительное и массовое наблюдение именовании, кажется, не производилось. Вероятно, оно открыло бы здесь своего рода "статистическую закономерность", подобную другим закономерностям того же порядка (рождаемости, смертности, брачности и под.), была бы установлена вероятная ожидаемость имен, и вообще жизнь рода с ее закономерностью целого устранила бы

место каприза индивида. И общее отношение между свободой и необходимостью в именовании уподобилось бы такому же отношению в области других явлений общественной жизни, которые некогда столь поразили А. Кетле, сделав его детерминистом. На самом деле, здесь вопроса о свободе и необходимости не возникает, потому что та и другая относятся к разным областям и между собою не сталкиваются: свобода имеет место в индивидуальной жизни, есть образ выявления здесь общей, родовой закономерности, которая для индивида существует лишь как внутренний побудительный мотив для его свободы; необходимость относится к жизни рода, хотя и осуществляемой только в индивидах, но никогда ими не ограничивающейся, ибо требует для себя множества: индивидуальная множественность и свободная (живая) необходимость, — к таким полярностям приводит вопрос о закономерности статистической. Она свидетельствует, что жизнь глубже индивидуальности, ибо включает в себя и родовую сущность, но в то же время не умаляет эту последнюю. Каждый человек одновременно есть индивид и вид, свобода и закономерность, нечто и всё, и эта парадоксия и проявляется, между прочим, в так называемой статистической закономерности. Итак, кажется нам, что массовое статистическое изучение именования, если бы оно было осуществлено и по характеру материала и по соответствующим методам, раскрыло бы здесь подобное тому, что раскрывает оно в других областях: сверхиндивидуальную закономерность, тот самый инстинкт в именовании, который проявляется в индивидуально-свободных, произвольных актах выбора. (Разумеется, группировку здесь пришлось бы произвести более тонко: наряду с употребительными именами пришлось бы соединить в особую группу имена случайные, даваемые "по красоте" или прихоти и под.). Оказалось бы, вероятно, что определенные племена в определенные эпохи имеют склонность к известной группе имен, выражающих ономатическую их характеристику⁸⁸). Как существует строение дерева или организма, так же существует и ономатическое строение рода и вида, хотя оно и относится к его идейной структуре (идейной — в платоновском смысле). Конечно, сопоставление закономерности именования с статистической закономерностью (представляющей собою многозначное и вовсе не само собою разумеющееся, имеющее бесспорное истолкование явление) не может считаться исчерпывающим объяснением, скорее оно указывает феноменологию явления, его к а к , а не ч т о . Однако характер ономатической закономерности именно статистический, т. е. он относится к с о в о к у п н о с т я м , индивидуальное же именование, рассматриваемое отдельно, остается случайным и свободным, т. е. незаконным в этом, статистическом, смысле.

Имена суть, таким образом, жилы, кости, хрящи, вообще части ономатического скелета человека, причем самое именова-

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

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

Разумется, имя при данном понимании имеет значение платоновской идеи, εἶδος, имеющей умопостигаемое бытие и организующей, соучаствующей в бытии феноменальном. Частнее, имена принадлежат идее человека и суть его силы, потенции, содержание. Многоименный умопостигаемый человек есть основа исторического человечества. Как уже указано было, имя есть индивидуально-реальное в человеке в том смысле, что оно индивидуально, особенно в соединении с данным его носителем, но, вместе с тем, оно идеально, т. е. всеобщее в отношении ко всему, ему причастному. Имя есть слово, слово человека о человеке. Человек устанавливает закономерность имен и каждого имени, индивидуиды — конкретные экземпляры идеи — имени, которое есть для них и тема, и задача, и скрытая духовная сила. Тем не менее характер отношения между именем и его носителем есть только μέθεξις — причастность, природная основа, на которую падает имя, есть платоновская материя как χώρα, мёоническая среда, пла-

стическая материя, содействующая и противодействующая, жаждущая, но и затемняющая. Поэтому абсолютных соответствий имени и носителя, адекватности имени и материи, нет и быть не может (кроме совершенно определенных исключений, предустановленных именовании божественного характера, выше отмеченных). Иначе для этого пришлось бы предположить, что мир стал прозрачен в своем идейном основании, иначе говоря, стал софией не в основе только, но и в состоянии, в бытии своем, чего нет. Напротив, имя, как организм имен, и есть софийный человек, одно из выражений антропософской его сущности. Философия имени, учение о гармонии имен и их организме, приводит к учению о гармонии сфер всего сущего, которого основой является божественная София и софийный универсальный человек Адам — Кадмон, всему дающий имя, как находящий в себе всякое имя.

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

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

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

Здесь надо вспомнить и оценить во всей глубине и значении торжественные и священные переименования, которые осуществлял Сам Господь при призвании Своих учеников, и притом самых избранных и близких: ближайшие т р и, которым открылись особые тайны, которые были на Фаворе, и в Гефсиманском саду, они были заново рождены в имени, т. е. переименованы, — таковыми были Петр, Иаков, Иоанн. Мр. III, 16-17: "(поставил) Симона, нарекши ему имя Петр; Иакова Зеведеева и Иоанна брата Иакова, нарекши им имена Воанергес, то есть сыны громовы". Переименование Петра первоначальное особенно отмечается еще и в Евангелии Иоанна I, 42: "Иисус же, взглянув на него, сказал: ты Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)". Особенно торжественно подтверждено было переименование Симона в торжественнейшую минуту его жизни, при исповедании на пути в Кесарию Филиппову. Мф. XVI, 16-18: "С и м о н ж е П е т р отвечая сказал: Ты Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, суший на небесах; и Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее". Неужели позволительно с кощунственным легкомыслием допустить, что Господь просто менял прозвища, занимался изобретением псевдонимов, и не было здесь действия по

своей значительности отвечавшей его торжественности? (Следует вспомнить и о частичном переименовании апостола языков, Савла, который, после происшествия на пути в Дамаск и христианского своего перерождения начал называться Павлом).

Но по-своему не менее значительны и многозначительны переименования, совершаемые Самим Господом в Ветхом Завете. Они совершались в торжественные моменты, когда определялся духовный переворот в судьбах Израиля, над праотцем Авраамом и Иаковом, Богом который именуется Себя Иегова. Аврам был переименован Богом в Авраама на 99 году его жизни после того, как он явил себя достойным подвигом веры и послушания стать патриархом богоизбранного народа, пред самым заключением "завета" между Богом и человеком внешне чрез обрезание. И в этот "договор" Бога с человеком органически включено и переименование: "Я — вот завет Мой с тобой, ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Авраамом, но будет имя тебе Авраам, ибо Я сделал тебя отцом множества народов" (Быт. XVII, 4-5). И переименование это не ограничивается одним только Авраамом, но распространяется и на жену его: "Сару, жену твою не называй Сарою, но да будет имя ей Сарра" (Быт. XVII, 15). Спрашивается: что же Бог занимается изобретением псевдонимов или более выразительных кличек? Или же — что единственно и представляется возможным думать — здесь мы имеем творческий акт, божественное да будет (да будет Аврам Авраамом), ибо Божие слово есть дело, и Божие переименование есть новое творение?

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

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

При этом возможны две степени поглощения старого новым: первая, когда сохраняется старое имя и к нему прибавляется только прозвище, происходит аккумуляция и агглютинация имен, но во всяком случае не настоящее, полное переименование. Тип остается прежний, только усложненный. Вторая же происходит при переименовании полном, и прежнее имя умирает: это бывает при монашестве, некоторых мистериальных, оккультных посвящениях. И об этом же, но только в наиболее радикальном смысле говорит и Апокалипсис там, где обещается имя новое, написанное на белом камне. Преображение, воскресение и должно по существу дела быть таким творческим всесторонним переименованием, открытием истинного, не людьми, только приблизительно, найденного имени, но предвечно, божеским творческим актом данного софийного имени. Ибо София есть Имя имен, всеимя всечеловека. И смерть есть, с одной стороны, обособление имени от носителя (почему в церкви поминаются имена, в качестве самих их носителей)⁹¹). А вместе с тем и смерть прежнего имени, которое становится лишь потенцией прошлого. Переименование есть преобразование имени.

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

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

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

В наименовании имя дается и засеменяется, при переименовании, вследствие происшедшей духовной катастрофы, дается

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

истинное имя не истребимо, оно сохраняет потаенную свою силу и бытие, обладатель его знает про себя, в глубине души, что есть его истинное, не ворованное имя, но в то же время он делает себя актером своего псевдонима, который ведет вампирическое существование, употребляя для себя жизненные соки другого имени. Не может быть здорового развития для псевдонима, ни истинного величия и глубины при такой расхлябанности духовного его существа, денационализации, ворованности.

Псевдонимность может иметь разную степень и полноту. Она может касаться либо некоторых элементов имени, для данной цели особенно важных и интересных: так в наши дни оно всего чаще касается фамилий, определяющих род и племя. Это, конечно, практически наиболее тяжелый и важный случай псевдонимии, духовной диаспоры, рассеяние и внедрение в чужое дело, и результаты ее и практически и мистически самые отвратительные. Однако здесь мы имеем дело нередко не столько с мистикой имени, сколько с нахальством, никого не обманывающим, просто переодеванием в чужую одежду, безмерным безвкусием. Возможна псевдонимность красочная, частичная, подмалевка, простой и довольно невинный перевод имени с одного языка на другой, господствующий. Нередко здесь и вовсе нет элементов псевдонимности, если переименование не пережито и не произошло сознательно, а новая транскрипция имени произошла вследствие усвоения чужого языка. Наконец, п о л н а я псевдонимность возможна была бы в случае искоренения в с е х элементов имени, но это было бы настоящее переименование, которое недостижимо самовольно в псевдонимности. Последняя именно тем и отличается, что старое имя здесь сохраняет свою силу даже в сознании самого псевдонима, который, хотя и "играет" чужую роль, но сам-то не верит, да и не может верить в личинное свое имя, и гений языка не даром же и называет его ложным (псевдонимом). И псевдонимия в этом смысле отрицательным способом свидетельствует о природе и силе имени, потому что вместо переименования здесь получается только псевдоним, личина. Переменить имя в действительности так же невозможно, как переменить свой пол, свою расу, возраст, происхождение и пр. Переименование же происходит с необходимостью стихийной и сопровождается изменением во всем бытии субъекта, между тем, как при псевдонимности никакой перемены в бытии не происходит. Вот почему всякое незатемненное чувство отворачивается от псевдонима, и этот последний, если он достигает некоторого вампирического бытия, находится в явном и роковом раздоре с его обладателем.

Итак, хотя имя дается, подобно тому как рождается человек, однако данное уже имя, как дитя, после отделения от пуповины, живет полною своею жизнью. Имя есть выражение сущ-

ности человека, его субстанции бытийной. Потому, между прочим, существуют имена не только добрые, но и злые: "и на головах его (зверя) имена богохульные (Апокал. XIII, 1). Оно есть в известном смысле, то же, что и **я**, с той разницей, что имя есть конкретное, окачественное, индивидуальное **я**, между тем, как последнее индивидуально только силою мистического указательного жеста, а вне его всеобще и потому абстрактно. Имя есть неизменное сказуемое для всякого **я**, его эквивалент, откровение о личности, не в отдельных ее частных определениях (что выполняют сказуемые), но в ядре: имя есть безусловное подлежащее для всех сказуемых, на которое они наворачиваются, как на ствол. Имя есть то, что человек есть, и означает, открывает, что он есть. Скажут: это откровение смутно, ничего не говорит, оно открывает меньше, чем любое предикативное суждение. Между тем, хотя суждение и есть именование, но имя не есть суждение и именование, также точно, как и **я**, хотя и лежит в основе всех суждений субъекта, однако само оно возникло вне суждения, из глубины, помимо предикативания (суждение **я** е с т ь **я**, было бы мнимым, как тождество). Но имя говорит о бытии, а не о качестве: оно содержит тот самый онтологический жест, выражает то узрение, какое мы имеем в подразумеваемом указательном местоименном жесте во всяком существительном: здесь не предикативная идея только, но бытие, идея, ставшая реальностью, точка в космосе. Поэтому имя дает общее, хотя и тупое, нерасчлененное, ощущение бытия, вслушиваясь в которое можно слышать логос. Кто это? это — **я**: вопрос и ответ, одинаково выразительный и содержательный. Речь идет не о ч т о (предикат), но о к т о (субъект), и разве э т о **я** есть содержательно определенный ответ? И однако он имеет свою глубину и конкретность, неизменную и неисчерпаемую никакими предикатами. Но совершенно в равном смысле с "нарицательным" **я** здесь может стоять и имя. И очевидно, что никакие частные предикативные ответы не ответят на наш вопрос, его не заглушат, не успокоят. Кто это? такой-то, такой-то, такой-то... но кто же это? имярек. Вот что! Так ощущается имя, ствол бытия, который не имеет ни цветов, ни листьев, ни плодов, но без которого им нельзя было бы расти и питаться. Поэтому, повторяем, индивид есть **я**, но в таком же смысле есть он и имя. Но как можно за сущность принимать то, что не есть даже понятие, п. ч. не может быть выражено чрез свои атрибуты? Для кого идея, как энергия бытия, в платоно-аристотелевском смысле есть нечто чуждое и неприемлемое, для того неместима и идея имени. Для понимающих же и принимающих идейные корни бытия, имя есть идейный конкрет, индивидуальность в своей неповторяемости, а потому и невыразимости чрез атрибуты. Здесь могут смущать и внешние, вздорные соблазны, которые, надеемся, устранены уже и могут являться только при условии

поверхностного отношения к слову и имени. В чем же имя? в данных звуках? но если звуки другие на разных языках, разнятся ли имена? и если одинаковые звуки разных имен, не тождественно ли имена? Здесь надо вспомнить то, что говорилось о трехчастном составе имени: синеме, морфеме и фонеме. Конечно, имя есть известная синема, конкрет, но оно облекается в фонему, и вне ее не существует, с ней неразрывно, однако и фонема может изменяться без изменения для имени. Подобным же образом и морфема. Но имя ни в каком случае не есть только фонема и морфема, почему их изменения и судьбы не имеют решающего значения, могут не препятствовать тождеству содержания, как разные фотографические снимки, при всем различии взятия и исполнения, будучи одним и тем же по содержанию. Трудность понять имя заключается в том, что оно является, с одной стороны довольно независимым от своей фонемы, которая может и изменяться, а с другой оно связано с ней теснее, чем всякое слово. Именно слово имеет собственный смысл и значение, которое может быть передано другим словом или на другом языке, может быть описано, между тем имя не имеет такого значения и не допускает субституций. Поэтому невольно возникает вопрос: что же представляет собой ядро имени, его синема, если мы отвлечемся от подвижной фонемы? Очевидно, здесь не может быть того же ответа, что о каждом слове, и даже те случаи, когда имя имеет внутреннюю форму, эта последняя не имеет самостоятельного бытия и значения, но поглощается фонемой имени (Бенедикт нельзя заменить Благословенный, т. е. сделать перевод внутренней формы, ибо имя-то есть именно Бенедикт). Ответ о внутреннем ядре имени может быть лишь таков: имя есть сила, энергия, воплощенное слово. Здесь происходит совершенно особый *ἐνσάρκωσις* слова, тайна которого непостижима, как и всякая тайна зарождающейся жизни, исполняющая веление **д а б у д е т**. Но последствия ясны: слово плоть бысть, идеальное стало реальным, идея превратилась в энергию, жаждущую своей энтелехии, имя вошло в космос имен бытия.

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

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

Поэтому понятно, почему и в естественном самосознании имя имеет как бы независимое бытие, есть самое устойчивое в человеке, имеет жизнь, которую надо восстановить (левират), честь, которую можно защищать (дуэль), имеет вечную судьбу. Имена человеческие написаны в небесах, т. е. не в здешнем только бытии, но и в умопостигаемом вечном, как об этом прямо и неотразимо свидетельствует Слово Божие: Мф. X, 80: “однако же тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах”. — ил. IV, 3: “с Климентом и сотрудниками моими, которых имена в книге жизни”. Апок. III: “Побеждающий облечется в белые одежды и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцом Моим и Ангелами Его”.

VI. И М Я Б О Ж И Е.

Да будет благословенно и препрославлено во веки веков.

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

Всякое суждение есть именование, и всякое суждение есть, точнее, потенциально есть имя, может им стать. Всякий предикат, который мы приписываем Божеству, есть, вместе с тем и именование Бога: Промыслитель, Творец, Благой, Вечный, Благословенный, Святой и т. д. Учение св. Дионисия Ареопагита об Именах Божиих относится именно к именованиям. Неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах, эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существо, и, как пре-

дикаты, они, становясь в качестве подлежащего, так сказать, *pars pro toto*, становятся именами Божиими, — во множественном числе. Последнее здесь не случайно, но вытекает из существа дела. Всякое подлежащее может иметь неопределенное множественное число сказуемых или предикативных имен, и Божество здесь не составляет исключения в общем числе подлежащих. Если Бог “многочастне и многообразне” открывался людям и в “сени” образов и более прямым путем, то эти многочисленные откровения суть вместе с тем и имена Божии, причем смысл и значение каждого из них может быть раскрываемы полнее и глубже, что и делает св. Дионисий Ареопагит в своем трактате. Общий характер сказуемости или атрибутивности здесь не изменяется: имя существительное, подлежащее, как было показано выше, вообще не равно своим сказуемым, раскрывается, но не исчерпывается в них, остается им трансцендентно в своем онтологическом ядре. Имя существительное есть нечто трансцендентно-имманентное, благодаря чему и возможна относительно него предикативность, как его откровение о себе, имманентное его раскрытие. Подобным же образом подлежащее всех подлежащих, и подлежащее *κατ'ἑξοχήν*, основа всякой сказуемости, субъект всех сказуемых, Божество, раскрывается как трансцендентно-имманентное, всякое откровение Божие, всякая феофания есть новое сказуемое, новое имя к неизреченному и неизменному. Бог открывается человеку и в человеке, и человек именует Бога, дает Ему имена, по аналогии тому, как он дает их себе подобным. Разумеется, это Бог именует Себя в человеке и чрез человека Своим откровением, однако совершается это чрез религиозный опыт, мистическое созерцание, философское умозрение, научное постижение, нравственный подвиг, одним словом, чрез человеческое творчество и жизнь. И может казаться (как казалось Фейербаху и многим до него и после него), что человек создает Бога по образу своему, как объективную проекцию самого себя. Эта иллюзия возможна именно потому, что именование Божие совершается в человеке и чрез человека, есть его деяние, пробуждение его феофорных и феофанических потенций, реализация в нем заключенного образа Божия, его изначального богочеловечества.

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

зуемые суть имена вещей, возникающие в актах откровения вещи о себе, суждения и именованя.

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

Откровение Божие в мире есть действие Божие, проявление Божественной энергии: не само сущее Божество, трансцендентное миру, но Его энергия, есть то, что мы называем Богом. И если действия Божии в мире и, в частности, в человеке, открываются, согласно мудрости Дионисия Ареопагита, как божественные имена, то имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез именование. Если вообще не человек называет вещи, но они говорят себя чрез человека, и в этом состоит онтологизм слова, то, конечно, а fortiori надо признать, что Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в Его сознании, именует Себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией. Это проявление зараз и отлично от этой энергии и от нее неотделимо. Оно отлично от нее потому, что осуществляется в человеке и человеческими средствами. Оно неразрывно с ней связано потому, что согласно общей природе слова, Божественная энергия сама говорит о себе в человеке, открывается в слове, и слово, именование Божие, оказывается как бы ее вочеловечением, человеческим воплощением. "И Слово плоть бысть" получает здесь истолкование расширительное: воплощение Слова со-

вершается не только в боговоплощении Господа Иисуса Христа, но и в именовании, которые совершаются человеком в ответ на действие Божие. Уже по одному этому имена Божии не могут рассматриваться, как чисто человеческие создания, как клички, изобретаемые человеком. Полагать так одновременно означает не только непонимание природы имени, но и величайшее кощунство. И в высшей степени характерна беспомощность, с которою имяборцы стараются согласить свое психологистическое понимание природы слова и имени с тем благоговением пред именем Божиим, к которому их вынуждает их православное чувство церковной действительности или хотя внешняя корректность. Они всё время путаются между утверждением с одной стороны, что имя Божие, как и всякое имя, дается человеком и потому сводится к буквам и звукам, но что в то же время оно священно и к нему приличествует относиться с благоговением, причем для выяснения мотивов этого последнего и характера этой священности не делается даже попытки.

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

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

смысле точности и отчетливости, однако центральное значение имени в иконе выступает здесь довольно выпукло. Этот же вопрос естественно становится и в богословствовании св. Феодора Студита о почитания св. икон, которое связывается им с единственным по неделимости наименования *κατὰ ἀμερῆς τῆς κλήσεως* ⁹²).

Сказанное до сих пор относилось лишь к иконам Спасителя, Бога Отца, Духа Святого, Св. Троицы. Но подобным же образом, очевидно, следует понимать, по смыслу постановлений VII вселенского собора, природу и других святых икон, прежде всего, Божией Матери, а затем и разных святых. Особенность иконографии Богоматери, исторически возникшая, заключается в множественности типов изображения или подлинников, соответствующих и многочисленности икон: различные схемы, которыми являются эти подлинники, соответствуют разным мотивам или событиям в изображении Богоматери (как и Спасителя). Однако и здесь икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи. Оно устанавливает единство иконы с Изображаемой, призывает силу Ее. Имя есть та сущность, энергия, которая изливается и на икону. Поэтому и в изображении, в рисунке для иконы (конечно, не для картины) имеет значение схематизм подлинника, так что вся икона, в сущности, состоит из именования, надписи, — иероглифической и буквенной. По крайней мере, именно это существенно, всё же остальное, т. е. художественность, имеет существенно для иконы вспомогательный и второстепенный характер, есть человеческое (иногда и слишком человеческое) в божественном. Как икона, Мадонна Сикстинская ничем бы не отличалась от самого дюжинного произведения Владимирского Богомаза: ее художественные достоинства, действуя на человеческую душу, поднимая и разогревая ее средствами искусства, действовали бы так, как действует... ну, хорошее пение или церковный орган, хотя решающее значение имеет всё же не как играют, но что играют. Причем, конечно, сила благодати может действовать перерождающе, изменяюще и на самое изображение, отнюдь не в художественном смысле, но в смысле духовного лица, который, вообще говоря, и ищет иконопись, в отличие от живописи (картины Ренессанса, при всех своих художественных достоинствах, в большинстве случаев совершенно не годятся быть иконами). Найти художественное равновесие в иконе, удержать иконный стиль, не жертвуя законами художественности, является одной из труднейших задач иконописи, разрешаемых лишь при счастливом соединении искусства и благоговения.

То же самое приходится повторить и про иконы святых, иероглифы которых даются "подлинником": здесь решающее значение имеет наименование, буквенное и символическое, при-

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

Итак, если имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества, то и наоборот, настоящая икона Божества есть Его Имя. И этих икон столько же, сколько имен, а имен столько же, сколько именовании. В Ветхом Завете мы имеем целый ряд таких имен Господа, получаемых из наименований. Элогим, Цебаот, Адонаи, Святой, Благословенный, Всевышний, Творец, Благой: каждое из этих имен может быть сделано сказуемым к подлежащему — Божеству и фактически им являлось, оно отпечаток имени Божия в слове, как и всякая икона.

В проблематике почитания икон возникал вопрос не только о смысле всякого почитания, но и границах его, т. е. об отличии

во славе. И если икона есть только место присутствия силы Божией, а не сама эта сила, то и естественна и принципиально понятна возможность различия — не только чтимости (что есть субъективное следствие), но и самой действенности, святости (что есть объективное основание: все иконы святые, и, конечно, потенциально чудотворны, однако, по воле Божией это действительно обнаруживается лишь в определенных, предуказанных случаях).

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

Итак, имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи: говорит человек, он именует, но то, что он именует, ему дается и открывается. Вот эта человеческая сторона в именовании дает повод скептическому имяборству считать имя Божие за человеческое изобретение, кличку или нечто вроде алгебраического знака (и в этом смысле "символа"). Но для того, чтобы быть последовательным в этой точке зрения, надо довести ее до конца и признать, что и содержание слова-именование, есть всецело человеческое дело, акт человеческого познания, вполне имманентный ему. Стало быть, это будет означать, что Бог совершенно имманентен миру и человеку, иначе говоря, что мир и человек есть бог, — пафос буддизма и современного монизма, враждебно обращающегося против христианства с его верой в трансцендентное Божество, открывающееся человеку. При таком мировоззрении имя Божие выражает понятия и суждения, как и всякое другое, между ним и другими словами — именами нет никакой разницы, кроме как по содержанию. Можно пойти ещё дальше в этом монизме и стать на точку зрения скептицизма или ж прямо атеизма. Что может означать имя Божие для атеиста? Очевидно, прежде всего, что не откровение, имеющее свое объективное содержание, ибо никакой реальности, соответствующей имени Божию, для атеиста не существует. Для него имя Божие означает неко-

торое отвлеченное понятие, служащее для выражения известной “трансцендентальной иллюзии”, для которой он может иметь свои теоретические объяснения, а может и не иметь. Здесь во всяком случае значение имени Божия приурочивается всецело к субъективной человеческой сфере, ею замыкается и порождается. При благоприятном отношении к этой иллюзии она получает онтологическое истолкование, как выражение высшей и сокровенной человеческой сущности, Божества в человеке, в духе религии человекобожия, как развивали ее Фейербах и О. Конт. При неблагоприятном отношении значение этого имени сводится к такому же призраку, как галлюцинация, грезы и “суеверия”. В том и другом случае имени Божию приписывается одинаковое бессилие. Объективно же здесь мы имеем дело с религиозным нечувствием, слепотой, для которой по тем или иным причинам недоступно ощущение света. Здесь, хотя и остается в лексиконе, заимствованное из общего словесного богатства, слово для обозначения Божества, но, строго говоря, отсутствует имя Божие, есть только звук, кличка, совершенно во вкусе имяборцев, религиозная пустота, одна звуковая шелуха без зерна. Однако, надо заметить, что подобную пустоту мы имеем только при соблюдении религиозного равновесия, т. е. при полной слепоте, равнодушии и дреме. Человеку настолько неестественно подобное положение, что он может находиться в нем только в виде исключения. Гораздо же чаще под маской равнодушия скрывается враждебная хула и богоборство, и имя Божие попирается и хулится, как икона, когда ее разбивают, уничтожают не в качестве простой доски, но именно как икону. В таком случае нельзя уже говорить о пустоте, спячке и мертвенности, существует злая воля: злобная хула, соединенная с неверием. Как ни противоречиво кажется это состояние, но оно психологически является очень обычным. Богоборческая хула не есть безбожие, но противобожие, вражда к Богу, и имя Божие, хотя и хулимое, в действительности попадает хулителей. Для бесов, которые, принадлежа к миру духовному, не имеют защиты тела и относительной слепоты, Имя Божие, при всей ненависти их к Нему, действует как пламен, к которому не могут они приблизиться.

Возьмем ещё случай имманентизма при употреблении имени Божия, который отличается от предыдущего. Это — ф и л о с о ф с к о е, а не религиозное его употребление, когда имеется в виду и д е я Бога: например, у Аристотеля, Спинозы, Гегеля, сюда вообще относится философский ум, как бы он ни был благочестив. Для философского разума все проблемы имманентны мышлению, и с Богом он встречается лишь как с предметом мысли на поле мысли. Строго говоря, здесь можно говорить лишь о таком же откровении в имманентном, каким является всякое имя существительное или подлежащее (по выше-

разъясненному), и идея Бога, отличаясь от других идей по содержанию, качественно от них не отличается. Если имя Божие есть и икона Божества, то лишь как естественная икона, в том смысле, что образ Божий есть в человеке и в мире, и он опознается философствующей мыслью, которая однако при этом неизбежно несет с собой ограниченность и психологизм. Впрочем, даже и философствующий разум, на известной высоте постигая Божество, начинает воспринимать его не только как свою идею или проблему мысли, но как сущность живую, действенную, и для него имя Божие всё более становится не субъективно только, но и объективно силою Божиею. Он проникается пред ним благоговением, оно становится для него нерукотворной, хотя и естественной иконой. Не надо забывать о том соотношении, которое естественно и неизбежно существует между философией и религией, при котором первая есть только производное, "надстройка", над второй и отличается не столько предметом, сколько особым способом рассмотрения или отношения. Следующий вопрос, который возникает на этом же пути, и вопрос искусаительный, это об именах Божиих не в философии и не в атеизме, но в религиях, только не "откровенных", т. е. языческих? Что они означают? Философскую идею? очевидно, нет, потому что они возникают в религии и имеют богослужebное, культовое значение; иллюзию, ничто? также несомненно нет, это противоречит всему: прежде всего тому, что в многих именах богов с полной ясностью просвечивает их натуралистическое происхождение и значение⁹³), а затем это было бы вообще религиозным абсурдом, при котором пришлось бы столкнуться и с определенным воззрением Библии, отнюдь не считающей богов простой иллюзией, а имена их пустыми звуками ("имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст ваших". Исх. XXIII, 13); "и будет в тот день говорит Господь Саваоф, Я и с т р е б л ю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы". Зах. XIII, 2): для этого в библейских воззрениях столь же мало основания, как для того, чтобы считать идольские жертвы и самих идолов пустым местом. Притом надо считаться с тем, что в язычестве, в т. наз. естественных религиях, которые представляют собой огромные различия и оттенки, мы имеем дело именно с религиозным, молитвенным, заклинательным употреблением имени Божия или же имен богов. Ими совершаются жертвы, ими переполнены священные гимны. На это может быть дан ответ только по существу в связи с тем, что мы думаем о языческой религии и объективном характере ее откровения и языческих богов (см. в "Свете Невечернем" соответствующую главу). Что боги языческие не суть пустое место, а потому и имена их имеют некоторую силу, об этом достаточно свидетельствует та "ревность", с которой относится Бог, ревнитель к постоянным отклонениям евреев на путь идолослужения.

Наличность неоткровенных религий наряду с откровенною есть промыслительная тайна, которая и доныне остается нераскрытой. Но и доныне было бы безумием и слепотой отрицать реализм религии вне христианства, и если отпадение в язычество из христианства есть служение бесам, то изначительное пребывание в язычестве, особенно при неведении христианства, может быть естественным благочестием, и, более того, “естественным” откровением, — божественных сил, софийности космоса. Поэтому мы не можем сказать, что Зевс, Афина, Апполон, Изида и под. были простые иллюзии и фантастические существа, а уже тем более не можем этого сказать о возвышенном богочитании индусов — Веданте, об Исламе (хотя в отношении к христианству ему присущи уже антихристианские и христорборческие элементы), вообще о всякой конкретной религии. Имена богов суть здесь реальные силы откровения этих богов: в каждом частном случае эта реальность и это откровение может различаться по качеству, — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа. Пророк говорит об этом со спокойным лаконичным реализмом: “все народы ходят каждый во имя своего бога, а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков” (Мих. IV, 5). Пути Божии неисповедимы. Одно кажется нам бесспорным: имяборчески скептическое отношение неприменимо даже к именам языческих богов⁹⁴).

Согласно всем сделанным разъяснениям оно является кощунственным и бессмысленным в применении к Имени Божию в религии откровенной, в Ветхом и Новом Завете. Ведь если истинный Бог действительно открывается людям, и эти откровения запечатлеваются в Именах Божиих, как же можно допускать кощунственную мысль о том, что Имя Божие есть только человеческое измышление, кличка? Тогда имяборцы должны, чтобы быть последовательными, возвратиться и к иконоборству и видеть здесь, вместе с протестантами, только человеческие иллюстрации к священным событиям. Молитвенное припадание к этим иллюстрациям для них есть идолопоклонство. Но ведь имя Божие есть не только познавательное, теоретическое суждение, но оно есть и средство молитвенного призывания Божия, оно есть лестница, соединяющая небо и землю: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве Свое Имя. В этом сила, святость, тайна и трепетный ужас Имени Божия, ибо, призывая Его, мы являемся в предстоянии Божества, мы уже имеем Его в самом Имени, мы создаем звуковую Его икону. Если бы Бог был далек и отчужден от нас, “трансцендентен” и холоден, как отвлеченное божество деистов, тогда и слово наше, Его именующее, было бы теоретично, бездейственно, отвлеченно, уподоблялось бы нашим отвлеченностям, оканчивающимся на **СТВО** (единство, качество, множество и т. п.) или **ение** (учение, терпе-

ние и т. д.). И если бы божество было нашей прихотью и иллюзией, то тогда было бы бессильно имя его. Но в Имени Божиим Господь Сам Себя именует в нас и чрез нас, в нем звучат для нас громы и сверкают молнии Синая, присутствует энергия Божия, которая (согласно заключению царьградского собора по поводу паламитских споров) неотделима и от самого Божества, хотя и не отождествима с Ним. Наше греховное равнодушие, рассеянность, слепота мешают нам сознать до конца всё величие Имени Божия, произнося которое мы как бы причащаемся силы Божией. Имяборство есть бессознательное, недодуманное человекобожие или безбожие.

Возвращаемся к вопросу о священном Имени Божиим. До сих пор, говоря об этом, мы имеем в виду лишь имена Божии (в смысле св. Дионисия Ареопагита), т. е. именованя, в которых закрепляются откровения Божества или Его свойства: сказуемые, которые превращались в подлежащие, становились именами существительными, приобретали субстанциальность, т. е. божественную силу, неизбежно присущую всякому имени Божию. В этом смысле и м я Б о ж и е есть общая категория, объемлющая собою многие имена, из которых каждое, однако является в своем месте Именем. И м я есть основа, так сказать, онтологическое место для разных наименований предикативного происхождения. Однако, наряду с этими именованями — сказуемыми и проистекающими отсюда предикативными именами, ведь, может быть, по крайней мере, мыслимо “собственное” Имя Божие, которое, подобно всякому другому, “собственному имени” по вышеразъясненному, не является предикативным, или не имеет такого значения. Оно есть уже не кристалл именованя, но имя, как субъект, подлежащее, субстанция для всяких других наименований. Было бы дерзновенно ставить вопрос о том, каково это имя, единственное ли оно. Даже когда по недоразумению и неведению спрашивали, очевидно из недолжной любознательности, об этом Имени богоугодные мужи, удостоенные богоявлений, они получали ответ: “Зачем ты спрашиваешь об Имени Моем? оно чудно”. Такой ответ получил праотец Израиль-богоборец, когда спросил Боровшегося с ним об Имени Его (Быт. XXXII, 27-28), также отвечено было и Маной “Ангелом Божиим”, ему предсказавшим будущие события (Судей XIII, 17-18). Божественное Имя не было им сообщено. Имя Божие в собственном смысле слова, не как откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанциального существа, не может быть найдено человеком в себе, ни в своей мысли, ни в своей жизни, ибо оно ей трансцендентно. Всякое именоване Божие, получаемое вследствие откровения Божества о Себе, естественного или нарочитого, антропоморфно в том смысле, что человек в себе или чрез себя, как макрокосм или микрокосм, познает существо Божие. И поэтому такие име-

нования имеют всегда и человеческий смысл и значение, суть проекция человеческого на божественное или, наоборот, божественного на человеческое. Это законный и неизбежный антропоморфизм, ибо человек имеет образ и подобие Божие, и чрез человеческое открывается ему божественное. Вот почему все именованья Божия, написанные не чрез прописную, но чрез строчную букву, суть и человеческие именованья, могут быть приложены к человеку: таковы: Господь, Саваоф, Адонаи, Творец, Промыслитель, Отец, — все они имеют и человеческие значения и именованьями Божиими они становятся лишь чрез отнесенность к Божеству, как подлежащему, их делает таковыми аглутинирующая связка. Напротив, собственное имя, даже если оно имеет словесное, человеческое происхождение, не может быть сказуемым — ничьим, но только подлежащим. И как собственное имя человека есть его не местоименное я, также и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное. Совершенно очевидно, что т а к о е имя, собственное Имя Божие, или хотя один из бесконечных покровов этого страшного ИМЕНИ может быть сообщено человеку только откровением, притом откровением в собственном смысле, сообщением трансцендентного в имманентном. Мостом, чрез который трансцендентное может открываться, не разрушив имманентного, не разорвав его на части, является слово-имя, логос в человеке. Звуковая личина слова в данном случае закрывает солнце и предохраняет человека от ослепления и попаления: как мы смотрим на солнце чрез затемненные стекла, так и ИМЯ Божие скрывается для нас, а вместе и открывается в слове, нашем человеческом, звуковом слове, которое оказывается некоей абсолютной Иконой невместимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего. Здесь нам надо возвратиться к знакомому уже различению в слове — фонемы, морфемы и синемы. Фонема соответствует краскам и доске в иконе, морфема — иероглифичности “подлинника”, дающей схему изображения, синема есть самое имя, сила изображения. Относительно синемы мы имеем ещё двойное разграничение: непосредственное значение слова, как человеческого слова, — то, что соответствует “внутренней форме слова” (напр., Иегова — “Сущий”: это есть деепричастная форма от глагола быть и имеет и соответствующее значение) и значение перерожденного, пресуществленного слова, ставшего Именем Божиим. Разница между именами Божиими и Именем Божиим, как таковым, связанная с тем, что в тех живет их самостоятельное, вербальное, предикативное значение, между тем, как здесь оно совершенно поглощено именем, существует только как имя. В том и другом случае присутствует благодать и сила Божия, почему имя Божие всегда и везде является священным и достопоклоняемым. Но в первом случае мы имеем лишь благодатное освящение стихии, — именно слова, имеем, так ска-

зять, святое слово, подобно тому, как имеем мы святую воду, святой благословенный хлеб или просфору, антидор, даже св. миро: хотя здесь нисходит благодать Духа Святого, но стихия всё таки сохраняет и свою собственную природу: это св. в о д а, св. х л е б и т. д. Она, эта стихия, является естественным сосудом для приятия благодати св. Духа и даже больше того, воспринимает ее именно своим естеством, как вода или хлеб и под., Во втором же случае, когда мы имеем как бы собственное Имя Божие, Я Божие, собственная природа слова, его "внутренняя форма", или значение как бы испаряются. Иегова есть Имя Божие совсем не потому, что оно означает с у щ и й, ибо атрибут бытия ещё не выражает собой в каком либо исключительном смысле существо Божие, он стоит здесь наряду с другими атрибутами или именами. Это слово делает Именем Божиим исключительное присутствие Силы Божией в нем. Можно допустить, — конечно, чисто теоретически — что для Имени Божия могло бы быть избрано одно из других именованний Божества: Елогим, Саваоф, Творец, Отец и т. д. (мы понимаем, сколь невозможно это допущение по реальному существу дела пред лицом совершившегося откровения Божия об Имени Своем, но останавливаемся на этом предположении, как вспомогательной гипотезе для иллюстрации своей мысли); однако, раз откровение совершилось, и Господь возвестил: Я — Иегова, то самостоятельное значение слова с у щ и й совершенно растворяется, становится только словесной формой для вмещения Имени Божия, того, что, будучи словом для человеческого вмещения, является Сверхсловом для человеческого языка. Можно сказать, что собственное значение слова С у щ и й не имеет уже того значения, какое имело оно в момент избрания этого слова для Имени. После этого оно становится прозрачным стеклом, и лишь пропускающим лучи, но не отражающим их. Если возвратиться к нашему сравнению, то приходится сказать, что собственная стихия слова не сохранилась здесь, как она сохранилась в св. воде или хлебе, но пресуществовала подобно тому, как хлеб и вино совершенно и до конца пресуществляются лишь п о д в и д о м хлеба и вина. То, что имело свою собственную стихийность и природу, теперь становится только "под видом", перестает быть самим собой, пресуществляется до конца. И однако, чтобы продолжить эту аналогию, от хлеба и вина до совершения таинства требуются определенные, очень строго установленные качества, которые удерживаются и тогда, когда они становятся только своею собственной видимостью. Так и слово, послужившее веществом Имени Божия, сохраняет свою словесную природу и свою значимость. Но как безмерное расстояние существует между этими определенными и предуказанными качествами хлеба и вина и Телом и Кровью Христовой, и эту бездну может изгладить только чудо благодати Божией, так и меж-

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

ва можно понять и символическое значение Имени Божия и реальное присутствие в нем Силы Божией.

И эта форма, и это Имя сказанное на человеческом языке, это воплощение Имени, словесное боговоплощение в точном смысле слова, могло явиться только особым действием воли Божией, любви Божией к человеку и снисхождения Божия, вольного Его кенозиса. И соответственно двум заветам, было два откровения имени Божьего, ветхозаветное **Иегова** — Моисею и новозаветное **Иисус** — Деве Марии, а в ней всему человеческому роду: два нерукотворные образа имени Божества. Восстановим в памяти черты, какими описано это единственное и потрясающее событие в Ветхом Завете. (Исх. III, 3-14): “И сказал Моисей к Богу: вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как ему имя? что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий, Я есмь который есмь. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам”, Исх. VI, 3: “являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с Именем Моим “Бог Всемогущий”, а с Именем Моим **Иегова** я не открылся им”. Бог сообщает, как новое откровение, Свое Имя, которое потом хранится как Страшная Тайна, Святыня и Сила, будучи ведомо одному лишь первосвященнику, по преданию произносившему его в праздник очищения при вхождении во Святое Святых для окропления жертвенной кровью.

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

1° Имя Божие соединяется и сближается с понятием Славы Божией, которая даже любителями упрощенной синонимии не может быть отнесена просто к описательным выражениям Исх. XVI, 7, 10; Числ XVI, 19; 3 Цар. VIII, 10-11; Исх. XXXV, 2; XL, 5; Прем. Иис. с. Сир. XLV, 3). Исх. XXXIII, 18 и 19; “И сказал

(Моисей): покажи мне славу Твою. И сказал (Господь Моисею): Я проведу пред тобой всю славу Мою и провозглашу Имя Иеговы пред Тобою, и кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею”, — XXXIV, 5: “и сошел Господь в облаке, и остановился там против него и провозгласил Имя Иеговы”. Здесь явление Славы Божией и провозглашение Имени Иеговы сопоставляются как две стороны богоявления, как феофанические Энергии. В этом свете получает свой смысл и заповедь, которая не только запрещает неблагоговейное отношение к Божеству, осуществляемое чрез слово, но нарочито ограждала святыню Имени Божия, подобно тому, как нарочито ограждалась святыня Славы Божией, являвшейся в скинии свидения (как об этом свидетельствует история “протестантского” выступления Корея, Дафана и Авирона: Числ I, 6). (Текст третьей заповеди в книге Исход находится именно в том контексте, где стоит и повествование только что приведенное). Исх. XX, 7: “Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно” (параллели: Лев. XIX, 12, с другим оттенком и более узким сдержанием⁹⁵); Второз. V, 11; тождественно с Исходом Притч. XXX, 9). Если обратить внимание на общий контекст и содержание 10-слова, специфическое содержание третьей заповеди становится еще яснее: после провозглашения веры во единого истинного Бога и запрещения идолослужения, устанавливается почитание священного Имени, которое только что было торжественно открыто и провозглашено на Синае, для того, чтобы в четвертой заповеди уже перейти к установлению священных сроков (субботы и будней). Сюда же можно отнести такое, например, сопоставление у прор. Исаии (XLVIII, 9): “Ради Имени Моего отлагал гнев Мой, и ради Славы Моей удерживал Себя от истребления тебя”; у прор. Даниила III, 52: — “благословенно Имя Славы Твоея, святое и прехвальное и превозносимое во веки”.

2° Совершенно особое значение выражение “Имя Божие” имеет в связи с храмом и вообще культом. Здесь никоим образом не может быть речь о *pars pro toto*, об употреблении этого выражения прямо вместо Б о г (хотя и это, как уже было указано, требовало бы своего объяснения не одними только средствами теории еврейской словесности, но и богословия). Нет, здесь Имя Божие берется прямо как реальная живая сила, Божественная энергия, пребывающая в центре храмовой жизни. Храм есть место обитания Имени Божия, он и строится для Имени Божия. Если мы вспомним то, что известно о великом благоговении ветхозаветного еврейства пред священной тетраграммой и о том месте, которое занимала она в богослужении, образуя сердце его (как произносимое первосвященником в торжественнейший и таинственнейший момент всей богослужebной жизни — при кроплении кивота жертвенной кровью), для

нас станет понятно, что для еврейства с его религиозным реализмом даже не было никакой возможности мыслить храм иначе как место обитания Имени Божия, как об этом свидетельствуют священные летописи. Еще во Второзаконии (XII, 11) встречаем мы завещание Моисея: “когда (по вселении в земле обетованной) какое место изберет Господь Бог ваш, чтобы пребывать Имени Его там, туда приносите всё, что я заповедую вам”. В 3 книге Царств рассказывается о построении храма Соломоном. Первоначально до этого построения, “народ еще приносил жертвы на высотах, ибо не был построен дом Имени Господа до того времени” (3 Ц. III, 2). Хотя Давид еще думал об этом, но ему было возведено чрез Нафана пророка, что Соломон “построит дом Имени Моему” (2 Цар. VII, 13), Парал. XVII, 12 просто “он построит Мне дом”). Приходит время для этого построения, и Соломон посылает Хираму, царю Тирскому, сказать: “ты знаешь, что Давид, отец мой, не мог построить дом Имени Господа Бога своего по причине множества войн с окрестными народами, доколе Господь не покори́л их под стопы ног его; ныне же Господь Бог мой даровал мне покой отовсюду: нет противника и нет более препон; и вот я намерен построить дом Имени Господа Бога моего, как сказал Господь отцу моему Давиду, говоря: сын твой, которого Я посажу вместо тебя на престоле твоём, он построит дом Имени Моему (V, 3-5). (Сюда относится в качестве параллели, рассказ 1 кн. Паралипоменон, где Давид сам говорит о построении храма, и тоже в таких же точно выражениях, как и Соломон: 1 Парал. XXII, 6-8: “и призвал (Давид) Соломона, сына своего, и завещал ему построить дом Господу Богу Израилеву. И сказал Давид Соломону: сын мой, у меня было на сердце построить дом во имя Господа Бога моего, но было ко мне слово Господне и сказано: ты пролил много крови и вел большие войны; ты не должен строить дом Имени Моему”. Ст. 10: “он (Соломон) построит дом Имени Моему”. Ст. 11: “И ныне, сын мой, Господь с тобой, чтобы ты был благоутешен и построил дом Господу Богу моему, как он говорил о тебе”. В таких же точно выражениях говорит об этом Давид перед собранием старейшин: 1 Парал. XXVIII, 3: “Бог сказал мне: не строй дома Имени Моему, потому что ты человек воинственный и проливал кровь”. (6): “Соломон, сын твой, построит дом Мой и дворы Мои”. 2 Парал. II, 4 — параллель рассказу о посольстве Хираму: “вот я строю дом имени Господа Бога моего, для посвящения Ему, чтобы возжигать перед Ним благовонное курение” и т. д. Далее более точно определяется богослужebное, культовое предназначение этого дома: ст. 5-6: “дом, который я строю, велик, потому что велик Бог наш, выше всех богов. И достанет ли у кого силы построить Ему дом, когда небо и небеса небес не вмещают Его?”

и кто я, чтобы мог построить Ему дом? Разве только для курения пред лицом Его?”

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

Итак, храм есть место обитания Имени Божия, где оно “положено на веки”. У других писателей иногда встречаем определение храма, как места, над которым наречено Имя Бо-

ж и е. Сюда относятся текст пр. Исаии, XVIII, 17. "к месту И м е н и Г о с п о д а С а в а о ф а на гору Сион". Также, например, у пророка Иеремии: "приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым н а р е ч е н о И м я Б о ж и е, и говорите: "мы спасены", чтобы впредь делать все эти мерзости. Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым н а р е ч е н о И м я М о е ? ... Пойдите же на место Мое в Силоме, где Я п р е ж д е н а з н а ч и л п р е б ы в а т ь И м е н и М о е м у, и посмотрите, что сделал Я с ним.. Я так же поступлю с домом (сим), над которым наречено И м я М о е" (VII, 10-12, 14) ⁹⁸).

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

2. Понимание Имени Божия как силы или энергии, проявляется также в ряде текстов, в которых начертание или присутствие Имени Божия является знаком, а вместе с тем и основанием особого избрания и благодатствованности. В этом смысле избранный народ Божий называется нареченным этим Именем. "Так пусть призывают Имя Мое на сынов Израилевых, и Я

(Господь) благословлю их” (Чис. VI, 27). “И увидят все народы земли, что Имя Господа (Бога твоего) нарицается на тебе, и убоятся тебя” (Второз. XXVIII, 10). “И смирится народ Мой, который именуется Именем Моим” (2 Парал. VII, 14). “Каждого, кто нарицается Именем Моим, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил” (Исх. XLIII, 7). “Мы сделались такими, над которыми Ты как бы никогда не владычествовал, и над которыми не именовалось Имя Твое” (Исх. LXIII, 19). “Я открылся не вопрошавшим обо Мне; Меня нашли не искавшие Меня: “вот Я, вот Я”, говорил Я народу, не именовавшемуся Именем Моим” (Исх. LXV, 1). “Ты, Господи, посреди нас, и Твое Имя наречено над нами” (Иер. XIV, 9). “Воззри на город, на котором наречено Имя Твое... не уемди ради Тебя Самого, Боже мой, ибо Твое Имя наречено на городе Твоем и на народе Твоем (Дан. IX, 18-19). “Имя Твое наречено на Израиле и роде его” (Варух, II, 15, ср. 26). (Сюда же 3 Ездры III, 14: “нигде не найдется Имя Твое, только у Израиля”). Сюда же относится из новозаветных текстов, Апокал. III, 12: “и напишу на нем Имя Бога Моего, и имя града Бога Моего, Нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и Имя Мое новое”. Также XIV, 1: “сто сорок четыре тысячи, у которых Имя Отца Его (Агнца) написано на челах”.

В сходном смысле в общем значении Силы Божией, употребляется выражение Имя Божие в ряде других текстов. “На всяком месте, где Я положу память Имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя” (Исх. XX, 24). “И вот Я посылаю пред тобою Ангела Моего... Он не простит греха вашего, ибо Имя Мое в Нем” (Исх. XXIII, 20-21). “Господи Вседержителю... заключивший бездну и запечатавший ее славным и страшным Именем Твоим” (2 Пар. XXXVI, молитва Манассий). “Вот Имя Господа идет издали, горит гнев Его (Исх. III, 27). “И явлю Святое Имя Мое среди народа Моего Израиля, и не дам безславить святого имени Моего, — и узнают народы, что я — Господь, Святой в Израиле” (Иезек. XXXIX, 7), “возревную по Святому Имени Моему” (Иезек. XXXIX, 25), “и дом Израилев не будет больше осквернять Святого Имени Моего” (XLIII, 7). “От востока солнца и до запада велико будет Имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам Имени Моему, чистую жертву; велико будет Имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф... Имя Мое страшно у народов” (Малах. I, 11 и 14).

3. Многочисленны случаи, когда выражение “Имя Божие” употребляется в прямом и собственном смысле, иногда имея в виду непосредственно имена Божества, а иногда явным образом обозначая самое Божество и являясь поэтому описательным выражением. Бесспорно, что к этому случаю, который имяборцы считают типическим, относятся далеко не все выражения, даже

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

Имена Божии, в том числе и священная тетраграмма суть лишь символические проекции трансцендентного в имманентном, лишь касания Божества, молниевидно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющего и не позволяющего на себя взирать. Это схематический отпечаток Божественного на человеческом, при котором, одновременно с приближением и откровением Божественного с новой силой ощущается безусловная бездна, разделяющая Творца и тварь. Поэтому-то ветхозаветных имен Божиих много, и если есть Имя по преимуществу, как бы собственное имя Божества, то причина тому в непостижимой воле Божией. Имена Божии суть способы откровения Божия, феофорные феофании, богоснисхождение. В известном смысле это ч е л о в е к именуется Божеством, чувствуя на себе Его откровения, отзываясь на них имятворческой силой своего духа. Он дает имя Богу, и это даже в том случае, когда Бог прямо возвещает Свое Имя Иеговы, ибо ничего не говорится о том, что это есть Имя Самого Господа, но лишь откровение Его человеку ("Я являлся Аврааму, Исааку и Иакову с Именем Бога Всемогущего, а с Именем Моим Господь (Иегова) еще не открылся им" (Исх. VI, 2-3)). Имя Божие существует для человека и в человеке, есть

отзвук в нем Божественного. И нигде эта грань, разделяющая Бога и человека с такой ясностью и остротой не ощущается как именно в Ветхом Завете, в силу чистоты и незатемненности здесь богосознания, вследствие напряженности его трансцендентизма. Язычество благодаря своей затуманенности и нестрогости сближает и сливает Бога с тварным миром и с человеком в весьма значительной степени: здесь антропоморфизм становится неизбежной чертой, и имена божественные сближаются с человеческими, как и боговоплощение или обожение человека принимается довольно легко. Наиболее убедительные примеры тому дает, конечно, эллинская религия. Но здесь заключено столько же истинных предчувствий и предвестий, сколько и лжи и заблуждений, и во всяком случае теперь эти истоптанные тропинки религиозного психологизма должны быть навсегда оставлены. Лестница между землею и небом воздвигнута чрез воплощение от Пречистой Девы Сына Божия: сон Иакова стал действительностью: "отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому" (Ио. I, 51). Господь Иисус Христос есть совершенный Человек и истинный Бог: в Нем соединились нераздельно и неслиянно два естества и две воли, при единстве ипостаси. Единство же ипостаси, в числе других признаков, означает и единство имени, в котором выражается индивидуальное бытие, личность, т. е. именно ипостасность. Имя Господа Иисуса Христа принадлежит, по смыслу основных догматических определений, обоим естествам, оно есть Имя Бога и Человека в их единстве. Значит, здесь имя это имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии: там они были для человека, но не принадлежали человеку, имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Его откровение. Теперь Имя должно принадлежать, быть присуще самому существу и Бога и Человека, соединившихся в Богочеловеке. Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и н о в о м смысле, ибо оно есть Имя и Человека, проникая в самую глубину Его существа, образуя Его ядро, и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке. Стало быть, здесь не только откровение Бога человеку, отлагающееся Именем Божиим в человеке или чрез человека, здесь не символическая переключка, вопросо-ответы Трансцендентного в имманентном, но их совершенное единство, взаимопроникновение. Как это возможно? Это есть непостижимая тайна боговоплощения, которая есть вместе с тем непостижимая тайна Имени Богочеловека, единство ипостаси и единство имени при двух естествах и волях, нераздельно и неслиянно соединенных: Это есть тайна для ума в том смысле, что он здесь упирается в некоторый исходный, первичный факт, далее не дедуцируемый, который остается принять как таковой во всей не-

постижимости его фактичности. Но эта тайна боговоплощения включает в себя (и это не было до сих пор достаточно выявлено и ощущено в догматическом самосознании) и тайну е д и н с т в а и м е н и божеского и человеческого, богочеловеческого, этой живой и истинной лестницы между небом и землей. Боговоплощение есть и необходимо должно быть, не может не быть и имявоплощение, — обожение человеческого имени и очеловечение божеского. И священное, страшное, трансцендентное имя Иеговы, ветхозаветное откровение, стало уже ветхим, когда Единородный Сын, сущий в лоне Отчем, “явил” Бога (Ио. I, 18) и дал “тем, которые приняли Его, верующим во Имя Его, власть быть чадами Божиими” (I, 12). “Многokrратно и многообразно Бог говорил издревле отцам во пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа всё словом силы Своей, совершил Собою очищение грехов наших, воссел одесную престола величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал Имя” (Евр. I, 1-4). Это “Имя выше всякого имени, дабы пред Именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних” (Филип. II, 9-10).

Имя Богочеловека, связанное с единством Его ипостаси, очевидно, не может иметь только временное, эпизодическое значение для земного лишь существования (быть прозвищем, чуть не кличкой в виду практической необходимости как-нибудь зваться, — так в сущности думают имяборцы). Напротив, это божественное Имя приходит в эту земную жизнь и в ней сопровождает своего Обладателя, но оно переходит и за ее пределы, в надвременное и сверхвременное, в вечность. Наречение имени И и с у с совершается не человеком, но Ангелом, посланным Богом, иначе говоря, самим Богом (ибо конечно, посланник неба не по своему изволению, но творя волю Божию изрек это Имя). Благовещение (и это необходимо очень резко подчеркнуть) было Благовещением не только о зачатии Божественного Младенца и приблизившемся боговоплощению, но и об Его Имени, как уже совершающемся боговоплощении. Благовещение было и об Имени Иисусовом (и это же благовествование повторено было ангелом во сне Иосифу). Итак, Имя Иисусово п р е д ш е с т в о в а л о Его зачатию и рождению от Девы, оно родилось п р е ж д е своего Обладателя. Точнее надо сказать, что, как божественное — богочеловеческое, оно и не рождалось, но предвечно есть в Б о г е, а потому только в полноту времени оно является в земном воплощении. Ибо вочеловечивается, воплощается Господь в Имени Своем, воплощается Его Имя и около этого ядра личности образуется кристаллизация, уплотнение, покровы. Это Имя сопровождает Его в земной жизни и в смерти, на кресте, на котором начертывается навеки неизгла-

димо. “Написано было: Иисус Назорей Царь Иудейский” (Ио. XIX, 19) — “И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский” (Лк. XXIII, 38, ср. Мр. XV, 26) “сей есть Иисус Царь Иудейский” (Мф. XXVII, 37). И если св. крест, “непостижимая божественная сила” его явится как знамение Сына Человеческого на небе как знамение кончины этого века, то и начертание (о котором Пилат, не ведая, какую он истину говорит, сказал: “еже писах — писах”) божественного Имени от него уже нераздельно, перешло в небеса небес, веки веков. И воскрес из мертвых Господь Иисус с тем же Именем, точнее сказать, то же самое Имя прошло врата смерти и жизни, врата преисподней, будучи нераздельно, единопостасно с тем, кто “во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в рай же с разбойником, и на престоле был еси Христе со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный”. И как обычно имена после смерти носителей, ухода их из этого мира разделяют судьбу их носителей (что и выражено в церковном поминовении по именам: имя ж и в е т своей особой жизнью, переживая его носителя, и находится с ним во внутренней, мистической связи, попрежнему составляя ядро личности), так и святейшее из Имен осталось нераздельно с его Носителем, в котором несть изменения и который пребудет тоже всегда, ныне, и присно, и во веки веков. Посему и вознесся на небо Господь во Имени Своем, сидя одесную Бога Отца и грядет со славою судить живым и мертвым: “с е й И и с у с, вознесыйся от вас на небо, такожде придет, яко видесте Его восходяща на небо” (Д. А. I, 11), посему и надлежит “ожидать с небес Сына Его, которого Он воскресил из мертвых, Иисус” (I Сол. I, 10). Это, конечно, отнюдь не должно означать, что Иисус есть единственное Имя Бога человека напротив, мыслимо еще раскрытие Его Имени нового, о чем прямо и говорит Апокалипсис, но это второе, новое Имя ни в какой степени не может ни устранить, ни обессилить первого, подобно тому, как именованья: “Сын Божий”, “Сын Человеческий”, “Сын Давидов”, “Учитель”, “Господь” — не отменяли и не обессиливали Его собственного Имени Иисус. Разумеется, раскрытие нового Имени должно явиться величайшим религиозным событием, раскрытием тайны, новым откровением, но так это и изображается в Апокалипсисе (III, 12).

Итак, простая внимательность и верность всему Евангельскому рассказу и православному вероучению никоим образом не позволяет отнести к сладчайшему Имени Иисусову с тем кощунственным легкомыслием, которое проявили наши имяборцы, видя в нем только кличку, *instrumentum vocale* (и для очевидности топтали и уничтожали письмена, изображающие имя Божие). Имя Иисуса в небесах, написано и живет в небе и на земле и объемлет собою судьбы мира и человека, есть Имя челове-

ское и Божие. Итак, в Имени Иисусовом мы имеем, — об этом говорит нам вера наша и вся она суетна без этой сладостной истины — мы имеем воистину предвечное Имя Второй Ипостаси, Слова Божия, Сердца Божия и, по нераздельности и единству всей Святой Троицы, Имя это присущее Сыну, присуще и Отцу и Духу, всей Святой Троице. И, в отличие от Имен Божиих, как ступеней богооткровения, Имя Иисусово есть не одно из имен Божиих, но Имя Собственное, Имя Божие. Итак, чем свидетельствуется великая тайна Божества? Рождество Христово, Боговоплощение было для людей раскрытием тайны Св. Троицы: Сын показал Отца и испросил Духа Святого, — Богоявление впервые торжественно совершилось при крещении Спасителя, оказалось свидетельством и о другой тайне Божества: о н о и м е е т И м я (или имена), и Имя это (или это одно из имен) И и с у с. Имя Божие, именование и самоименование Божества, есть, конечно, для нас неведомая тайна, пред которой мы можем только молитвенно безмолвствовать, и однако тайна эта явлена и засвидетельствована Именем Иисусовым. Бог имел имена в Ветхом Завете, Он открыл Свое Имя Иеговы, и однако это не было откровением тайны о самом Божестве: это было для человечества действием домостроительства (икономии) нашего спасения. Для человека нужно было именовать Божество, как для человека нужен был закон, и, хотя весь закон есть сень будущих благ, сень образа небесного, однако сень эта была непроницаема. И самое имя и именование могло рассматриваться как человеческое измышление и изобретение (так, как теперь еще смотрят имяборцы), существующее только для человека и в человеке. Благовещение Архангела об Имени Божием, которое есть и имя человеческое, явило миру и человечеству, что Имя Божие е с т ь, а потому — следует уже заключать далее — есть и именование человеческое, потому есть и имена Божии, дерзновение именованья. Самая способность имятворчества, именованья оказывается онтологически обоснована, теряет свой исключительно психологистический запах, но становится чертой образа Божия в человеке, онтологически ему присущей. В самом деле, становится ясно, почему же это человек есть имяносец и имятворец, почему всему и всем он дает имена и сам имеет имя. Имя (и именование) поднимается на недостижимую для психологистической критики онтологическую высоту: оно есть Образ Божий в человеке, принадлежит к его онтологическому составу. И наоборот, вочеловечение Бога, имеющее задачей и последствием обожение человека, предполагает в качестве предварительного условия богообразие человека. И в числе других многих черт, которые присущи человеку, — бессмертный и свободный дух, разум, воля, любовь, — принадлежит и интересующая нас черта: ч е л о в е к и м е е т и м я (а потому и дает, нарекает имена), как ядро своей личности. Вся философия именованья

ния и имени, которая доселе излагалась отвлеченно теоретически или аналитико-антропологически, получает теперь объективную скрепу в факте, в откровении. Имя Иисусово есть камень утверждения для христианской философии имени. Ясно, почему человек дает имя и получает имя: потому что он его и м е е т, как потенцию имятворчества. И тем самым именование получает таинственный, глубинный и реалистический характер. В этом констатировании, что имя входит в образ Божий в человеке, есть этот образ, т. е. принадлежит к идее человека, к умственному его существу, заключается предельное онтологическое обоснование именованного: мысль упирается здесь в силу факта, пред которою прекращаются и становятся бессмысленными всякие п о ч е м у? Почему Господь имеет имя? Но это то же, что спрашивать: а почему Бог троичен в Лицах? Можно без конца уразумевать всё значение этого догмата, раскрывать его во всех последствиях, видеть печать его на всей мировой и человеческой жизни, но всякое п о ч е м у здесь безумно и даже противоразумно. Подобную же силу первичного основания для мысли имеет и этот откровенный факт, что есть Божественное Имя. Лучи этого Имени можно находить всюду, но самое его существование можно и не трудиться обосновывать.

Имя Иисусово есть Имя Божие, но вместе и человеческое. Господь есть абсолютный совершенный небесный Человек, в Нем обитает вся полнота Божества телесно, но в Нем заключена и вся полнота человечества небесно. В Нем имеет основу, Ему принадлежит всё, что свойственно человеку, как положительная сила (стало быть, кроме греха). Надо понимать не аллегорически, но вполне реалистически и онтологически те речи Спасителя, где Он отождествляет Себя с каждым из людей. Это же означает и единение всех во Христе, осуществляемое в едином причащении, и в этом смысле Церковь есть Тело Христово. Но это же единство необходимо распространяется и на имя, в котором выражается субстанциальное ядро личности. Противуестественно и непонятно было бы, если бы единый во всем, в этом существенном люди от Него бы отъединились, иначе говоря, это значит, что все многообразные бесконечно дробящиеся имена в существе своем, динамически, образуют одно Имя, вернее, способны войти в него, ему приобщиться, стать едиными с ним, его лучами, нераздельно существующими от солнца. Если Христос живет, вернее, может жить и хочет жить в каждом из верующих ("се стою и стучу, да отворят"). Это вселение Спасителя не означает обезличения или растворения личности, но высшее, единственно истинное ее проявление в благодатном просветлении; в каждом из людей должен отобразиться пресветлый Лик Христов или каждый должен найти себя в нем и чрез это увидеть и свой собственный, и все имена субстанциально, динамически сходятся или исходят от Имени Иисусова, ибо не

можем мы представить чего либо, человеку присущего и вне Христа лежащего, кроме темной области греха, небытия, сатанинского зла. Общий антропологический, а потому и христологический принцип: постигать всё человеческое во Христе и чрез Христа, всё видеть в свете Сыновней Ипостаси (излюбленная идея А. М. Бухарева, которой служил он вдохновенно и неизменно) непременно должна быть распространена и на Имя Иисусово в отношении к именам человеческим. Сладчайшее Имя Иисус чрез Сына Человеческого лежит начертанным и на всём человечестве, всему ему принадлежит. Все мы, помимо недостатка своего, причастны этому великому и святому Имени, в известном смысле его носим, его причащаемся. Пусть не скажут, что это дерзновение или кощунство, ибо разве есть мера любви и снисхождению Божию, и Господь, дающий Себя Самого, Свое Тело и Кровь в таинстве Евхаристии, неужели лишит нас благодатной силы Святого Своего Имени? Да не будет. И как Господь принял на Себя всё человеческое (кроме греха), почему каждый человек может иметь в Нем и своего личного Спасителя и Искупителя, то в Нем, в Его святейшем Имени, как центре, соединены все человеческие имена, субстанциальные ядра всех индивидуальностей. И если Господь, в Котором все себя находят, есть всеиндивидуальность, то Имя Иисусово есть всеимья, Имя всех имён. Существует иерархия имён (как об этом прямо свидетельствует и слово Божие: Евр. I, 4; Фил. II, 9-10), основывающаяся на их динамическом соотношении. И имена всего человечества суть только проявленное имя Небесного Адама, и Имя этого последнего есть истинное имя всего человечества, разумеется, насколько оно находит себя в существе своем, т. е. в Боге. Но истинное человечество образует Церковь, есть Церковь. И только такое человечество, конечно, а не греховное, временное, эмпирическое, находит свои имена в Имени Иисусовом, а также и наоборот: Имя Иисусово, как творящая сила, как единое человеческое начало, есть Церковь, т. е. интегральное, божественное существо человека.

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

Но это Имя есть и человеческое имя, притом конкретное человеческое имя, одно из многих имён, обычное и распространенное среди своего народа: Иисус (вроде как бы имя Иван у

русских). Тайна богоснисхождения, кенозиса, тайна непостижимая, пред которой можно лишь преклоняться благоговейно, в том, что пресветлое Имя Божие, становясь именем человеческим, облекается в зрак раба, в рубище смирения. И однако почему же претыкаются пред этим, по крайней мере, те, которые не претыкаются пред явлением Бога во плоти, божественным кенозисом? Господь принял на Себя человеческое тело, способное быть смертным, подвергавшееся утомлению, страдавшее от голода и холода, доступное ранам, одним словом, не призрак, не подобие только человеческого тела, но воистину обыкновенное человеческое тело, которое лишь после воскресения, да в миг преобразования принимало и являло иную природу. И ясно, что иначе и не могло совершиться боговоплощение, чтобы быть спасительным и перерождающим человеческое естество: и ясли, и вертеп, и убогость, нищета, бесприютность, страдания и смерть — все это лежало на пути спасения человека. Но в таком случае почему же так соблазняются имяборцы тем, что Имя Богочеловека, которое было, следовательно, и Имя Божие, по человеческому естеству было совсем обыкновенным человеческим именем? Но это имя — продолжают соблазняться имяборцы — было распространённым, принадлежало и теперь даже принадлежит многим (афонские имяборцы всё тыкали на какого-то инока, носившего имя Иисуса и кощунствовали по этому поводу над священным Именем Иисусовым). Но, конечно, и это само собою разумеется, что имени абсолютно “собственного” и не существует и не может существовать, как разъяснено выше: все имена собственные суть и нарицательные, поскольку они суть с л о в а, стало быть выражают и д е ю, т. е. общее. Не составляют из этого исключения и имена, которые составляют особый вид по значению или назначению, но не теряют от этого свойства слов. Имена суть качества людей, идеи этих качеств, и они неизбежно могут повторяться и будут повторяться, и нет той силы, которая установила бы монополию на имя и гарантировала бы его неповторение. И тем не менее имя делается именем собственным лишь *in concreto*, т. е. с одной стороны, в соединении со всеми родовыми *cognomen*'ами и *agnomen*'ами, а с другой вследствие той связи, какая устанавливается между ним и его носителем. Что касается первого, то не следует забывать, что имя в конкретной своей полноте несет только одно центральное ядро имени: Иисус, Иоанн, и т. д., но в конкретном соединении с отчеством, фамилией, родословным древом. Поэтому личное имя, строго говоря, всегда осложнено и конкретизировано родовым именем, генеологией, которая есть в этом смысле не что иное, как расширенное имя, полное имя, личный коэффициент собственного имени. Благодаря ей личное имя получает действительно всю конкретность и индивидуальную неповторимость. Потому имяборцы, претыкающиеся о распро-

страненность имени Иисус, должны иметь в виду, что этот конкретный, генеологический определитель имени, исключаящий уже всякую повторяемость и смешение, дан и в Имени Иисусовом: именно таким определителем является “книга родства Иисусова”, родословная, которая, как известно, дается в Евангелиях Матфея и Луки по двум разным планам (у ев. Матфея, как “родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамля”). Здесь излагается в нисходящем порядке от Авраама родословная Иосифа Обручника. У ев. Луки то же родословие излагается в восходящем порядке и возводится чрез патриархов до Адама и Самого Бога. Ясно, что все имена предков суть в расширенном смысле и имена Сына Давидова и Сына Авраамова, образуют фотосферу, наружные покровы имени (так что нечестивые наветы и кощунственные сомнения афонских и неафонских имяборцев могут быть обессилены простым вопросом: имеет ли некий монах Иисус и соответствующую генеологию и, следовательно, одинаковы ли дополнительные цвета его имени с Именем Иисусовым?) И пусть не ссылаются на то, что вся эта генеологическая экспертиза обычно отсутствует, и имя берется в своей простоте: она вся потенциально дана в том указательном жесте или агглютинации, который соединяет имя к данному его носителю. Поэтому то — и только поэтому — можно сказать, что собственные имена и не будучи собственными, но общими, становятся единичными в конкретной фотосфере имени, его генеологии. Но эта же связь, устанавливающаяся между именем и носителем, наполняет имя индивидуальным цветом и запахом, дает ему живую силу, присущую данному лицу, из слова-сказуемого или клички делает его именем в подлинном смысле, коему присуща субстанция. И в таком случае имя (даже если отвлечься от всех рассуждений относительно конкретизации его чрез генеологию) даже при полном звуковом тождестве, в разных случаях применения является и действует как различные имена. Здесь не нужно забывать сказанного о различии между фонемой (и морфемой) и синемой. Если фонема составляет звуковое тело имени (сюда же в данном случае относится и “внутренняя форма” его, т. е. непосредственное словесное значение, имеющее интерес лишь для его генезиса), то синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно. Поэтому брать абстрактно одну звуковую форму или тело имени без души и без силы, превращать имя в кличку, как делают имяборцы, это значит не понимать существа имени. Звуки: Иван, Петр, и др. “собственные имена”, ни к чему не отнесенные, не суть и имена, а суть слова, сказуемые без подлежащего, идеи без осуществления. О них вообще нельзя произнести никакого суждения, до тех пор, пока они не станут именами, т. е. не получат конкретную индивидуальную синему. Имяборцы именно и соблазняются отвлеченно взятой фонемой имени, которая, как

оказывается, не представляет никаких различий в разных случаях своего применения. Но такова была бы судьба не только имени Иисус в виду его обычности, но и всякого иного имени: Наполеон, Навуходоносор. Ведь можно собаке дать такую кличку, и Наполеон (вождь) и Наполеон (собака) суть просто разные имена, разные слова, (как есть разные слова: подошва (ноги) и подошва (горы), ключ (от замка) и ключ (воды), несмотря на одинаковую фонему и даже "внутреннюю форму". Последняя имеет значение для генезиса слова и его исторического постижения, но не уничтожает существующего различия слов. Поэтому вообще говоря, одинаковые имена не суть синонимы, но имеют видовой характер: семейств, идей, заданий, в которых протекает жизнь носителя имени. Оно есть общее сказуемое при различных подлежащих, которые все по своему связаны с ним. И однако надо сказать, что и связь эта, сходство или тождество, может парализоваться различием. Так это имеет место и в случае священных и божественных Имен Спасителя и Божией Матери, — Иисуса и Марии. Православная церковь установила, что не может быть тезоименитства ни относительно Имени Спасителя, ни Божией Матери, последнее иногда практикуется в порядке злоупотребления, но в то же время именование: и Иисус и Мария — принадлежащие различным святым, остаются в православном календаре. Тем не менее выделяются в особо исключительное положение не только Имена Спасителя и Божией Матери: они как бы не тождественны своим омонимам, не суть те же, но иные, единственные имена, не видовые, и индивидуальные, не семейственные, но личные. Тезоименитство есть вторичный показатель в имени: в общем роде — genus — выражаемом именем, различается несколько семейств, имеющих общего родоначальника-святого. Этим вносится спецификация в имена: А¹, А², А³, А⁴... В¹, В², В³. Имена Иисуса и Марии, хотя, по фонеме своей и входят в свой род, но стоят совершенно особняком, не образуя никакого семейства себе сродных и подобных, очевидно, потому что не может быть здесь и речи ни о сходстве, ни о свойстве: как вершины, которые, хотя и принадлежат к горной группе, но не находятся в цепи гор, а возвышаются над всеми ними. Однако эта единственность вполне понятная, не устраняет того факта, что Имена эти по своей фонеме принадлежат к своему роду. Господь воплотился и вочеловечился воистину, не возгнушавшись и человеческим именем: вочеловечился не только плотью, но и Именем, которое и облеклось в смиренное, человеческое имя, обычное среди благочестивых евреев. Итак, имя Господа Иисуса есть Имя Божие, но и человеческое. Оно неразрывно связано с человеческим естеством и человеческим именем, и, будучи имманентно человеческому естеству, оно вводит в него силу Божию, есть боговоплощение и в Имени. Чрез это Имя Иисусово имеет для нас совершенно

единственную, исключительную близость и доступность: если страшно и чудно Имя Божие в Ветхом Завете, то Имя Иисусово сладостно, хотя и могущественно, в нем причащаемся мы любви Божией, вкушаем благодать Божественного имени. Если в именах Божиих, как мы старались показать, присутствует сила Божия, то в Имени Иисусовом она по особому ощутительно близка человеку. Как Имя Божественное, оно содержит силу Божию, есть энергия Божества, но она есть вместе и энергия человеческого естества, принадлежит Богочеловеку. Здесь нет того трансценза, прорыва из имманентного к трансцендентному, из мира и от человека, в не-мир и к не-человеку, в Божественную область. Таковую мы имеем в Ветхом Завете, где лишь первосвященник, предохраняемый всеми сакральными средствами — торжественностью литургического момента, облачением, каждением, святынею места — входил во Свята Святых произносить Имя Божие. О Имени же Иисусовом все мы призваны, как царственное священство, входя в Свята Святых своего сердца, произносить и призывать Его, и Он присутствует во Имени Своем. Для древнего Иудея Имя Божие было как вершина Синая, в мраке и молниях, куда входил один лишь Моисей, и всякое почти, — кроме узаконенного ритуально, богослужебно, — призывание Имени Божия было греховным употреблением его всуе. Имя же Иисусово дает себя призывать “на всякое время и на всякий час”, и непрестанно обращать в сердце своем. Нужно во всей силе и остроте осознать и ощутить эту разницу, даже противоположность между Именем трансцендентного Божества, которое было далеко и страшно и только во храме обитало, согласно совершенно определенному свидетельству Слова Божия, и Именем Иисусовым, храмом для которого является всякое человеческое сердце, и каждый верующий имеет священство этого храма, как запечатленный этим Именем. Оно, конечно, остается страшно, требует к себе благоговейного трепета, как величайшая святыня, ибо воистину оно есть Имя Божие. Но оно стало близко, доступно, не отделено онтологической пропастью, существующей между Творцом и тварью. Чрез эту пропасть воздвигнут мост, божеское и человеческое соединились уже нераздельно и неслиянно: повторяем, лишь священнику или первосвященнику, поскольку он выделен, трансцендентен уже здешнему миру, и притом в наиболее трансцендирующие моменты, было доступно величество Имени Божия, но Имя Иисусово доступно, дано каждому, “верующему во Имя Его”. И в этом одном уже проявляется вся пропасть между двумя заветами, сила и спасительность боговоплощения. Мы, конечно, не хотим умалить то различие, какое существует между священством и миром и в Новом Завете, ибо тайнодействие и священнодействие и здесь требует трансцендирующих условий и основного трансценза личности, — посвящения. Но точки этого транс-

ценза здесь перемещаются. Итак, поскольку Имя Иисусово есть богочеловеческое, Божеское и человеческое оно всех приемлет как своих священников, всем доступно по человеческой близости своей, оно имманентно человеку; но поскольку оно божественно, есть Имя Божие, не в меньшем, но даже преимущественном (согласно вышеизъясненному) смысле в сравнении с другими Именами Божиими, оно есть страшный огонь пополающий присутствия Божия, сила и слава Божия.

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

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

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

Имени Божия все, ибо всегда мы имеем в нем дело с огнем, коим опаляемся, хотя того и не сознаем. Молитва становится радостным и страшным, но и безмерно, исключительно, значительным делом, как стояние в присутствии Божиим. Чему же удивляться, если оказывается, что опыт великих подвижников, "умного делания", Иисусовой молитвы, в частности и такого великого молитвенника наших дней, как о. Иоанн Кронштадский, свидетельствует эту истину о том, что "Имя Божие есть сам Бог", как некую а к с и о м у, а не спорную теологему, богословское мнение, философскую идею. Нужно читать это в полном контексте хотя бы религиозного дневника о. Иоанна "Моя жизнь во Христе", чтобы узреть всю самоочевидность для него этой истины¹⁰⁰). В той же мере самоочевидно, что если в Имени Божиим присутствует Сам Бог, то в именах Богоматери и святых присутствуют они сами.

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

Так в частной, отдельной молитве. В богослужении же вообще не дано места психологизму, здесь действует одна онтология: что говорится, то и совершается, и что совершается символически здесь, совершается и во всех мирах, достигает в пренебесный и мысленный жертвенник. Надо понимать действительное значение богослужения, т. е. его онтологическую объективность, в силу которой здесь ничего нет только как настроения,

но всё и действительно происходит, всё символично, освещается и освящается присутствием Божиим в Имени Божии, которое и стоит в центре богослужения. Можно сказать, что всё оно совершается “во имя Божие”, — св. Троицы, Господа Иисуса Христа, Отца, Св. Духа, и это не метафора лишь, как хотят уверить имлборцы, но мистическая действительность. Богослужение есть непрерывное обращение к Божеству, которое Оно слышит чрез Имя Свое. И именно в силе этого слышания и совершается богослужение, как священный, полный реального значения и содержания обряд, и совершаются таинства, — отнюдь не силой настроения или психологической напряженности священнослужителей, но силою Имени Божия, в котором присутствует Сила Божия. Без этого условия религиозного реализма богослужение превратилось бы в театральное представление на религиозные темы, мистерии, хорошо или плохо разыгранные в зависимости от этих самых “настроений”. Между тем от настроения зависит лишь мера, в которой мы воспримем, используем для себя, усвоим совершающееся. Если продолжить эту аналогию с представлением, как бы ни казалась она шокирующей, надо сказать, что если бы актер, играющий Наполеона, на самом бы деле в это время становился Наполеоном, притом независимо от своего искусства, а в силу только своей роли, то уж и от него, и от публики зависело бы постигнуть в той или иной мере его характер; и напротив, без этого условия всё равно были бы подделки пусть даже талантливые, т. е. не Наполеон, но лишь восприятие о Наполеоне, “настроение” по поводу его, т. е. пустое ничто. Между “представлением” и реальностью символики обряда существует пропасть, та же самая, какая вообще существует между бытием и небытием, аллегорией и действительностью. И основой, наполняющей реальностью священный богослужебный обряд, является, несомненно, Имя Божие, силою которого здесь совершается и освящается всё, а будучи уже освящено само становится полным, подлинным и действенным. Имя Божие есть основа богослужения, его сердце, а здесь, в свою очередь, сердцем сердца является Имя Иисусово. Ибо в связи с ним и по силе его имеем мы и пресвятое и великолепное Имя Отца и Сына и Святого Духа, откровение св. Троицы, Имя Матери Божией, и всех святых. Если только гипотетически устранить эту силу Имени Иисусова, рассыпается всё богослужение, всё тайнодействие. Всё оно вырастает из Имени Божия, как своего зерна. Поэтому-то Господь дает апостолам, а в лице их и всей церкви Свое Имя как силу и власть: “Именем Моим бесы ижденут, языки возглаголят новы” и далее (Мар. XVI, 17; ср. Лук. X, 17: “Господи, и бесы повинуются о Имени Твоем”, ср. Д. А. XVI, 18: “Именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из нее”). И первое чудо исцеления, явившее власть апостольскую, было совершено Петром и Павлом над хромым: “во Имя Иисуса Хри-

ста Назорея встань и ходи" (Д. А. III, 6, ср. IV, 10), "ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись" (IV, 12). "И ради веры во Имя Его, Имя Его укрепило сего, которого вы видите и знаете" (III, 16). (И этот реализм Имени был ясен и для ефесских язычников, о которых говорится: "и напал страх на всех их, и величаемо было Имя Господа Иисуса" (Д. А. XIX, 17). Посему и говорит евангелист, что "верующим во Имя Его дал власть быть чадами Божиими" (Ио, I, 12), или же: "но омылись, но освятились, но оправдались Именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего". И это же Имя, как силу Божию, как реальное присутствие самого Господа Иисуса, засвидетельствовали и делатели молитвы Иисусовой из своего опыта. Поэтому-то мы и говорим с дерзновением веры, что богослужение наше есть не только Богу служение, но и Бога служение, в котором имеем мы Первосвященником самого Христа, и священники освящены во Имя Его и являют силу Его присутствия. И в таинствах церковных присутствует и совершает Бог силою Имени Божиего. Вообще таинства суть сила и действительность, которая утверждается Именем Божиим.

Можно ли соблазняться, подобно имяборствующим, тем, что всё это дано человеку? Захочу — назову Имя Божие и имею Самого Бога, говорят они. Да, это воистину так, такова любовь Божия и снисхождение. И однако, если они имеют в виду просто фонему, пустую словесную шелуху, опорожненную от содержания, тогда, конечно, это неверно. Ведь и для совершения таинства требуется, помимо объективных условий, благодать священства, еще и *animus*, — желание совершить именно таинство. Так и для желающих испытать действие Имени Божия также требуется желание произнести именно Имя Божие, а не звуки и—и—с—у—с.

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

Имя Божие есть Бог, — это выражение о. Иоанна Кронштадтского прозвучало в наши дни из Кавказской пустыни и с Афонской горы и стало предметом ожесточенных пререканий, распрей и самых тяжелых недоразумений (кажется, более всего именно последнее). Одни, фанатические "имяславцы" читают эту формулу даже с таким вариантом: "Имя Божие есть сам Бог, и, повидимому, связку есть приближают к смыслу полного равенства: Имя Божие = Бог. Но из этого следует и обратное заключение, может быть не до конца сознаваемое "имяславцами", делаемое соблазняющимися об "имяславии", т. е. что и "Бог = Имени Божию" (почему и называют имяславцев "имябожниками"). Следует поэтому прежде всего установить н е —

о б р а т и м о с т ь этого суждения: связка е с т ь отнюдь не означает равенства или тождества. Суждение принципиально необратимо, ибо обращенное суждение есть совершенно новое суждение, с новым подлежащим и новым сказуемым. Мы разъяснили в своем месте, что предикативность, качество подлежащего, связано с онтологическим акцентом, подлежащее есть всегда имя существительное, а сказуемое, даже имеющее по форме характер существительного, растворенное в связке, становится прилагательным и глаголом, выражает не ens, не res, но идею, как качество, как всеобщее: отсюда и необратимость суждения. Те, которые делают суждение обратимым, не считаются с прилагательностью сказуемого и руководятся лишь формально грамматическими, этимологическими, признаками, игнорируя синтаксис с его внутренними формами. Поэтому в выражении И м я Б о ж и е е с т ь Б о г слово Б о г есть сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приблизительностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — θεῖον, θεότης), в греческом языке оно должно стоять б е з члена, так что всё выражение имеет такой вид τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα Θεός ἐστίν (но не ὁ Θεός).

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

Ничего большего формула: И м я Б о ж и е е с т ь Б о г не означает и не может означать по прямому своему смыслу и по самой природе слова и предложения. Того имябожнического бреда, который пугает и возмущает имяборцев, здесь просто не допускает язык, природа слова, и было бы лучше для существа дела как и для мира церковного, если бы эта формула

не сосредоточивала на себе недолжного и преждевременного внимания. Во всяком случае сама по себе она отнюдь не содержит в себе исчерпывающего ответа на вопрос или вероучительного определения, она должна быть развернута или выполнена, потому что божественность (есть Бог, Θεός ἔστιν), отнюдь недостаточно еще определяет специфическую особенность рассматриваемого случая и, как мы указывали уже, присуща и другим видам божественной энергии, самооткровения Божества. Отсюда следует, что формулу "Имя Божие есть Бог" ни в коем случае нельзя рассматривать даже как попытку вероучительного определения об Имени Божиим, ибо здесь дается лишь самое общее учение, которое по надлежащему понятое, конечно, правильно (и отнюдь не вызывает в таком понимании тех упреков в имябожии, какие по-своему даже справедливо против него выдвигались), это общее учение должно быть выполнено в том направлении, что должно быть выяснено, в к а к о м именно смысле "есть Бог", т. е. божественно, Имя Божие. Итак, в нашем понимании и в нашем толковании формула "Имя Божие есть Бог" означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий. Этим, разумеется, несколько ослабляется тот факт, что при призывании Имени Божия, молитвенно-онтологическом (звательным или именительным падежом, в смысле субъективности или субстанциальности) присутствует Сам Господь силою Своею, простотою Своею, нераздельностью Своею, и призывание Имени Божия в молитве есть непрестанное причащение Божества, простого и неделимого. Но это присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: "Имя Божие есть Сам Бог", вовсе не означает, что Бог есть самое Имя, не вводит фетишизма Имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоснисхождения, пребывания Бога в Имени Своем, которое удостоверяется в таинстве молитвы.

Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом.

(Post scriptum к сочинению об Имени Божиим).

I.

Имя Божие, соответственно природе всякого "собственного имени", происходит из именованя, как слитного предложения, в котором соединяется подлежащее (именуемое) с сказуемым (имя) чрез подразумеваемую связку (есть), как логическую и словесную агглютинацию: А, имярек, есть В (имя). Связь между именуемым и именованием, агглютинация, становится столь крепка, что имя, как смысл ("внутренняя форма слова"),

до известной степени утрачивает свое значение, частично перестает быть синемой, но становится как бы только фонемой, кличкой, местоименным знаком, "имярек", логическим, или, больше того, онтологическим (а потому и психологическим) жестом. До полной утраты смыслового значения "собственного имени" вследствие крепости агглютинации или забвения, утраты изначального словесного его смысла, дело не всегда доходит, однако к тому приближается, тем больше, чем "собственное" становится имя, чем оно насыщеннее силою бытия, онтичнее. Оно неопределенно приближается постольку к местоимению, внутреннему указательному жесту, слову бессловесному: (в)-место-именному. Такова сила собственного имени, его характер.

И однако оно, при всей этой его "собственности", всё-таки остается именованием, не теряет характера сказуемости, по крайней мере, в интенции, но всегда ее сохраняет. Постольку имя собственное — двойственно, оно соединяет в себе подлежащее и сказуемое. Если "местоименно" мыслить как подлежащее: я, ты, он, мы, вы, они, — а это всегда и неизбежно примышляется, — то в таком характере собственного имени можно усмотреть не только природу слова, как чего-то сказанного о чем-то, но и образ и п о с т а с н о г о бытия, выражаемый во всяком суждении: А (имярек) есть В. Это есть всеобщий образ бытия, которое всегда предметно, но имеет и свое словесное откровение, свое слово, которое именно и опредмечивается в собственном имени. Такова д в о й с т в е н н о с т ь по значению, которая свойственна собственному имени, поскольку оно остается с л о в о м, как именование, но при этом имеет значение и бессловесного жеста местоименного.

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

Однако такая полионимия имеет свои пределы и помимо общей анонимии отрицательного богословия. В Библии (как и в богословии) из общего множества имен Божиих выделяются некоторые важнейшие, "великие" имена, как бы более "собствен-

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

Можно спросить, в каком отношении это откровение Имени, — Я, Сый, — стоит к откровению о Св. Троице, как Я - Мы, которое уже имеется и в Ветхом Завете, как некая криптограмма (повествование о сотворении мира и человека, о явлении Бога Аврааму, о смешении языков и др. тексты.)? Есть ли это Я божественной тетраграммы единопостасное Я, — (и если да, то какой именно ипостаси?), или же триипостасное Я в своем триединстве? Для ответа на этот вопрос нет прямых указаний. В разном контексте применимо ветхозаветное откровение, где говорится о лице Божиим, к разным ипостасям в соответствии общему смыслу, однако это имя Ягве употребляется лишь в отношении к ипостасному бытию Божию вообще. Не заставляет ли это употребление и вообще относить это священное Имя именно к триединству Божественной ипостаси, в котором сливаются три божественные ипостасные света (“единица в Троице и Троица в единстве” по слову великого канона?) Не содержит ли священная криптограмма откровения о личности Божией, которая открывается в полноте Божественного бытия: Сый, Я есмь который Я есмь? Если справедлив этот богословски-экзегетический домысл, в таком случае объем и содержание откровения об Имени Божиим Иегова-Ягве следует понять, как одновременно включающее в себе всю полноту онтологического именованя. Этим дается и указание к софиологическому изъяснению Имени Божия, соединяющем личный характер, ипостась, в нераздельном, но и неслиянном единении с божественной сущностью, усией, в ее самооткровении, премудрости, а также и славе. (Последнее явствует из того текста, в котором говорится, что Бог, открывая Имя Свое Моисею, являет ему и Славу Свою, (Исх. XXXIII, 19), в

их двуединстве и онтологической нераздельности, тождественности при различении). Поэтому Ягве, Сый, означает божественную триипостась в ея софийности, в Премудрости и Славе Божией. Имя Божие означает одновременно и его ипостасного Носителя, и Божественную Софию, оно выражает собою не только ипостасное, но и софийное бытие Божие, однако еще в ветхозаветных, предварительных и неясных очертаниях. К этому надо прибавить и то, что оно имеет премирный, трансцендентный характер, хотя чрез откровение становится имманентно и человеческому бытию. Однако, несмотря на это касание и встречу трансцендентного с имманентным, которое присуще вообще всякому откровению, последнее остается всё таки обращенным более к премирности Божией, нежели к тварному бытию. Если выразить эту мысль в терминах софиологии, то Имя Иегова более относится к Софии Божественной, нежели тварной.

В новозаветном откровении об Имени Божиим имя Иегова-Ягве уступает место имени Иисус, которым оно как бы заслоняется и упраздняется как абстрактное конкретным, хотя им и предполагается и даже в него включается, но уже теряет значение "собственного имени" по преимуществу. Прежде всего, спрашивается, каково же ипостасное значение этого новозаветного имени? Именуется ли здесь единое, хотя и триипостасное Я божественное, божественное триединство, как в Ягве, или же выделяется только одна ипостась, именно Вторая, так что вся святая Троица остается при этом в безымянности или же сверх-имянности, а потому и имя Иисусово и принадлежит лишь Второй ипостаси? Или же это не так, и момент триипостасности в имени Иисусовом не поглощается единством непосредственно именуемой, Второй ипостаси, но содержится здесь в конкретности значения этого имени особым, соответственным образом? Конечно, здесь имеет место именно последнее. Имя Иисусово непосредственно принадлежит Второй ипостаси, но в ней и чрез нее именуется и всю Св. Троицу, являясь в этом смысле аналогичным и подобозначным имени Ягве Сущий. Таковое его значение проистекает из личного свойства Второй ипостаси, которая есть и Слово Божие, и в этом качестве слово Отчее и слово Духа Святого, Ими возвещаемое и Их открывающее. Отец-Начало пребывает в трансцендентности и в самой Св. Троице. Он безмолвствует сам, но Его слово — о Себе, Его самоименование есть Им предвечно рождаемое Слово Божие, и это Слово есть не только слово всех слов, все-сказуемое, но и собственное имя Божие, все-подлежащее, в нем всё обо всем. В этом смысле, как Слово Отчее, имя Сына именуется и Отца, в единоначалии Св. Троицы, принадлежит Отцу, хотя и не как собственное. Но тоже можно сказать и о Духе Св., который, не имея собственного слова, почивает на Сыне Отчем, как Дух Истины являет слово, как сущую истину. Поскольку Имя Сына принадлежит и Духу Св., как и Его

хотя не “собственное” именование. Поэтому имя Иисусово есть единое Имя Св. Троицы в Ея единстве, как конкретное тройственное самосознание. Как Сама Вторая ипостась не отделяется от триединства Св. Троицы чрез Свои ипостасные свойства, а только в нем различается, так и Ея Божественное Имя, всему ему присущее, каждой из ипостасей в своем особом смысле. Однако, это не три разные имена, но одно. Притом оно не является даже общим трем, которое могло бы быть в этом качестве выделено за скобки, как троекратно повторяющееся. Оно не общее в таком смысле и не повторяется, но для каждой ипостаси звучит по своему, в божественном триединстве: не три совершенно одинаковых имени: А 1, А 2, А 3, но триединое имя, тройственный контекст единого Божественного Имени Иисус. Оно является, таким образом, и “собственным” именем одного только Сына, но вместе и не собственном”, но тройственным именем вся Св. Троицы. В этом “несобственном”, но тройственном именовании каждая ипостась проявляет свое к нему отношение: Отец, — Свою неименуемость или сверх-именуемость как Начало, исходная ипостась; Дух Св. также неименуем, как не имеющий собственного слова и имени, но только Сыновнее; и, наконец, Сын имеет имя и дает его чрез Себя всем трем ипостасям, в триединстве. Поэтому ответить на арифметически поставленный вопрос: сколько имен имеет Св. Троица, три или одно, невозможно: не три и не одно, но триедино или же единотройственно, каковы и все определения, к Ней относящиеся.

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

II.

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

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

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

ния: или — или, но требует антиномического тождества обоих определений: и — и.

В вопросе об Имени Божием также применимо это же самое различие и отождествление. Имя, как мистический жест или символ, не именуется но лишь указывает именуемое, субъект, но оно делает это предикативно, в сказуемости. Оно само есть сказуемое, ставшее подлежащим, антиномия тождества. Это до очевидности ясно относительно ветхозаветного имени: Иегова-Ягве, Сый (как и всего ряда имен Божиих, выражающих собою божественные "свойства", притом на человеческом языке, имманентно). Они суть столько же имена, сколько и Именования определенного содержания, следовательно и софиологического характера. Но не иначе ли это обстоит относительно имени новозаветного, имени Богочеловека, Иисуса? Не является ли оно собственным именем по преимуществу? Как имя Богочеловеческое, оно одновременно есть Имя Божие, предвечно сущее в небесах и на землю принесенное от Бога чрез архангела при боговоплощении, в этом смысле оно является трансцендентным в особом смысле. Наряду с этим по самому своему характеру, при отсутствии особой "внутренней формы", смыслового значения, во всяком случае его прямое значение настолько не отвечает его единственности, что не может рассматриваться ему сколько-нибудь адекватным. Оно производит впечатление скорее даже не Имени в точном смысле, но прозвища. Поэтому имя Иисус и может быть воспринято как собственное имя по преимуществу, лишенное своего особого значения или содержания. И тем и другим соображением ставится вопрос об его софийном значении: так соотносятся в нем *Deus* и *deitas*? Софийно ли Имя Иисусово, как и вообще Имя Божие, является ли оно и сказуемым для божественного подлежащего или же нет?

Очевидно, в данном применении именованного, как "сокровенного" имени, мы имеем слитность подлежащего и сказуемого, именуемого и именованного (в подразумеваемой связке). В силу этой слитности Имя Божие выражает единство ипостасного подлежащего и софийного сказуемого или определения в их слитности и неразличимости, но однако в то же время различности. Имя, как "собственное", выражает ипостась, имеет местоименное значение, — именно Личного местоимения, но также и содержательное значение, которое свою силу удерживает, как самооткровение ипостасного Бога. В зависимости от контекста, от того или иного смыслового сочетания, ударение в имени относится к первому, или второму его значению, — подлежащего или сказуемого, субъекта или предиката. Само же имя в полноте своего значения не есть только первое или второе, но их двойство и нераздельность. Даже в Божественном Имени Святой Троицы проявляется этот же оттенок, в именах трех ипостасей: Первой ипостаси, Отческой, надлежит Имя Божие, как "собственное" в

точном смысле. Отец есть Открывающееся, ипостась по преимуществу, подлежащее во всем тройственном самооткровении и самоопределении Божиим. Потому и логическое ударение ложится здесь на ипостасном значении имени. Напротив, Сын, Слово Отчее, открывающее, показывающее, творящее волю Отца, есть ипостасированное сказуемое, постольку Он и именуется Слово Божие, Божия Премудрость. Подобно и Дух Св. именуется Божественное Бытие, Жизнь и Силу, также ипостасированно, но в преимущественном значении связи между Отцом и Сыном. Постольку Третьей ипостаси свойственно выражать и Славу Божию, Отца в Сыне. Отсюда понятно то ветхозаветное словоупотребление, по которому Имя Божие в такой степени отождествляется с Славой Божией, как это читаем в Исх. XXX 3, 19: “и сказал Господь: Я проведу пред тобою всю Славу Мою, и провозглашу Имя Иеговы пред Тобою”^{*}). Можно поэтому сказать, что собственное имя, божественное Я(= Бог Господь) принадлежит Первой ипостаси, открывающейся, и в отношении к Ней Вторая и Третья ипостаси имеют Имя преимущественно “нарицательное”, суть открывающие Божие естество, Премудрость и Славу, в этом смысле они суть преимущественно софийные именованья, хотя и в ипостасном применении.

Таково это различие в тройственном именовании Св. Троицы. Но как же определяется оно в Имени Иисусовом, Богочеловеческом? Оно едино не только для Второй ипостаси Богочеловека, но в нем содержится сокровенно именование и всей Св. Троицы, оно есть Ея священная криптограмма. Существо дела не меняется и здесь, и в этой сокровенности. Двойственное значение Имени Божия вполне сохраняется и в Имени Иисусовом, поскольку оно является и собственным именем Второй ипостаси, Богочеловека, а в нем и чрез него именуется и вся Св. Троица в Ея тройственном взаимоотношении, но вместе с тем выражает силу, глубину и самооткровение Божества, явленное в Премудрости и Славе, одним словом есть самоопределение софийное. И одно значение, как имени собственного, ипостасного, нераздельно соединяется с другим, софийным, усийным, во всей силе и полноте Божественной. Иисус есть и Логос, Слово всех слов обо всем, “им же вся быша”, единозначное и вседержательное кафолическое имя, но оно же означает и Божию Силу, Премудрость и Славу. Оно есть как бы божественное Заглавие всего Бытия, которое на ветхозаветном языке читается: Сый, Я есмь Сущий, а на новозаветном — Иисус. Это есть вселенски-символическое имя Божественной Софии, предвечно сущей в небесах и раскрывающейся в тварном становлении, как б ы т ь, с т а н о в и т ь с я с у щ и м, в возникновении из ничего в тварности.

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

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

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

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

Ему же слава во веки веков.

Париж
1942.

ПРИМЕЧАНИЯ

И

ЭККУРСЫ



ПРИМЕЧАНИЯ

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

2) Собственно телом стойки называли толос (Plut. de plac. phil. IV, 20): Στοιχὸν σῶμα τῆν φωνὴν λέγουσι· πᾶν γὰρ τὸ δρῶμενον ἢ καὶ ποιῶν, σῶμα etc. (См. Gerber. Die Sprache und das Erkennen. Berlin, 1885, стр. 55, I).

3) Язык жестов. Жесты представляют собой некоторый суррогат языка, в основе которого все же лежит внутреннее слово, хотя и не доведенное до такой степени расчлененности и совершенства, как в устном или письменном слове. На этом и основывается понятность жестов, или то, что из них образуется язык, т. е. система идеограмм слов, в которых начертание изображается движением. Но благодаря этому становится понятна и сравнительная недоступность этого языка, находящаяся в связи с его не только понятностью, но и элементарностью, как это следует из ряда примеров. «По словам Мюллера, американские туземцы совершенно свободно объясняются с глухонемыми: когда в 1873 году разные племена туземцев осматривали заведение для глухонемых в Пенсильвании, они скорее и легче понимали жесты глухонемых нежели наоборот, глухонемые жесты туземцев, которые в свою очередь отличались большим пантомимическим эффектом. Не менее поразительно совпадение жестов других народов с жестикацией глухонемых. Тайлор рассказывает, как туземец Гавайских островов, пришедши в американское заведение для глухонемых, сейчас же посредством жестов завел весьма оживленный разговор с детьми, рассказывая им о своих путешествиях и родине. Китаец, который, не имея

человека, с кем бы мог говорить, впал в уныние, но ожил, как только его привели в заведение для глухонемых, где он посредством жестов мог беседовать сколько душе было угодно. Маллери рассказывает, как преподаватель из заведения для глухонемых, встретившись с дикарями Сев. Америки, мог объясняться с каждым из них, не понимая ни слова их языка» (Проф. В. И. Шерцль. Основные элементы языка и начала его развития. Воронеж, 1889, стр. 40-41). Этот замечательный факт, напоминающий понятность китайских иероглифов при различии наречий и слов, хотя и в превосходящей степени, стоит в связи с элементарностью, а вместе и наглядностью этого волюпюка жестов. Но и он предполагает внутреннюю область языка, единство внутреннего слова, которого не коснулось Вавилонское столпотворение. Строго говоря, наш язык всегда реализуется не только словами, но и жестами, играющими вспомогательную роль в речи, мы говорим не только языком, но и всем телом. Однако эта всеобщность и элементарность жеста, появляющаяся у человека ранее артикулированного слова, не позволяет объяснить или вывести слово из жеста (как Вундт и Шерцль): незавершенное и недоразвитое может быть понимаемо лишь из целого и выявленного, а не наоборот, как обыкновенно делают сторонники эволюционизма и пенического объяснения, забывающие, что *ex nihilo nil fit*.

З в у к и с л о в о. «Членораздельный звук, эту основу речи и материальное орудие дара слова человек вынуждает у своих органов силою души. Это могли бы сдѣлать и животные, если бы имели к тому душевное побуждение. Итак уже и в этом, самом первом и необходимом своем элементе, язык вполне и исключительно отзывается на духовной стороне человека, так что ее только действие, только проникновение ею и нужно было для того, чтобы крики животного претворить в членораздельный звук, зато действие души совершенно необходимо для этого претворения. Потому что назначение и способность звуков быть значительными и притом не вообще только в смысле, определяемом подробностями изображаемого мышления, — только это назначение и составляет сущность членораздельного звука, и для отличия его с одной стороны от животного крика и от музыкального тона с другой, нельзя указать ни на что другое, кроме этого назначения» (69). (Вильгельм Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. В. Билярского. СПб. 1859).

М е с т о и м е н и е. Гумбольдт ссылается на свою монографию *Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Pronomen in einigen Sprachen* (Abh. der hist. phil. Classe der Berl. Akad. der Wiss. 1829), где он показал, что «личные слова во всяком языке непременно должны быть первобытны и что местоимение неправильно принимают за позднейшую часть речи.. Для говорящего самое первое, без сомнения, его собственная личность: беспрестанно и непрерывно соприкасаясь с природой, он естественно не может обойтись в языке без другого лица **ты** и т. д.» (107-108).

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

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

6) Разумеется, генетически слова и идеи возникают не в полной отчетливости и расчлененности. Они подлежат дальнейшей кристаллизации, специализации, дроблению, и эта жизнь слова выражается в различных семасиологи-

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

7) Определения слова, как первоэлемента мысли, как идеи, носят в сочинениях по языковедению обычно жалкий характер смешения разных точек зрения и разных логических моментов. Приведем для примера два-три таких суждения: «каждое слово обозначает общее представление или понятие предмета, а не самый предмет. Эта отвлеченность слова предполагает многократное повторение однородных восприятий, которые человек научился отожествлять. Общее представление может быть создано только тогда, когда человек уже научился в каждом новом восприятии напр. данного дерева, находить общее со всеми прежними восприятиями других деревьев. Общее представление всегда является сознательным или бессознательным выводом из целого рода однородных восприятий. Все это с несомненностью указывает на то, что созданию слова предшествует 1) долгий опыт и 2) классифицирующая работа ума. Действительно, благодаря словам, обозначающим общие понятия, весь мир явлений у всякого человека, обладающего языком, является уже до некоторой степени анализированным, разбитым на более или менее крупные группы. Таким образом, уже из этих соображений видно, что в слове отражаются впервые зачатки своего рода научной мысли» (Д. Н. Кудрявский. Введение в языковедение, 36-37). Здесь, очевидно, слово определяется в логических и психологических терминах, как результат мыслительной работы, которая, конечно, может совершаться только в словах и их уже предполагает. Поэтому здесь имеем *ignotatio elenchi*, автор объясняет, как могут возникнуть слова известного общего значения, характера терминов, но не вообще слова. Речь, стало быть, идет об употреблении слова, а не о нем самом, не об его рождении. И то, что автор называет отвлеченностью слова, имея в виду его значение, идею, он объясняет, как логическую операцию отвлечения. Между тем логикой уже предполагается язык, который в этом смысле логичен и, если может объясняться из логических потребностей в своем употреблении, но отнюдь не в своем возникновении, в своем *feri*, но не в своем *esse*.

Вот другой пример такого же смешения разных точек зрения и разных сторон проблемы, благодаря которому получается характеристика слова в терминах понятий (Томсон. Общее языковедение, 278-279): «Значение слова, состоящее из общего понятия, называется с точки зрения языка (!) абстрактным значением. И «рука руку моет» или «низкий стул неудобен» все слова имеют абстрактное значение. Конкретное значение слова есть нечто, представляемое как реально существующее в пределах пространства и времени, т. е. индивидуальное представление или понятие. В «этот стул низок», «взяты Казани Иоанном», обратите внимание на это отношение — все слова имеют конкретное значение. По своему содержанию конкретное значение может не отличаться от абстрактного; в сознании могут всплывать такие же неясные, случайные, отрывочные элементы, которые составляют психическое содержание (!) общего понятия. Существенное отличие конкретного значения от абстрактного состав-

ляет сознание, сопровождающее конкретное представление, что имеется в виду такое то или такое то явления там то или где то». Здесь явным образом словам приписано качество суждения, содержание мысли, причем сам же автор видит, что «по своему содержанию конкретное может не отличаться от абстрактного», точнее говоря слово с т у л или р у к и совершенно одно и то же, как в том, так и в другом употреблении, и различение отнюдь не ютносится к словам. Ближе подходит к проблеме, пробиваясь через толщу психологизмов и до конца все-таки не освобождаясь от них, Потебня. Он сознает, что в слове есть нечто первообразное и неразложимое: «как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, но все это взятое вместе, так слово в начале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол» (Язык и мысль, 147). «Значение слова состоит не в том, что оно имеет определенный смысл вообще» (186). «Слово есть средство образования понятия, и притом не внешнее, не такое, каковы изобретенные человеком средства писать, рубить дрова и проч., а внутреннее самой природой и незаменимое; характеризующая понятие ясность (раздельность признаков), отношение субстанции к атрибуту, необходимость в их соединении, стремление понятия занять место в системе; все это первоначально достигается в слове и преобразуется им так, как рука преобразует всевозможные машины» (166). «Слово одинаково принадлежит и говорящему и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно имеет смысл вообще» (186). «На слово нельзя смотреть, как на выражение готовой мысли... Напротив, слово есть выражение мысли лишь настолько, насколько служит средством к ее созданию» (188). «Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), видит в нем те же признаки, что и в слове и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзии» (198). «Слово только потому есть орган мысли и непременно условие всего позднейшего развития мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения. Но слово с течением времени должно потерять эти свойства, равно как и поэтическое произведение, если ему дана столь продолжительная жизнь, как слову, кончает тем, что перестает быть собой» (205). Потебня хочет сказать, что слово есть прежде всего слово, воплощенный образ, идея, имеющая свое собственное бытие, подобно художественному произведению, а вовсе не есть «отвлеченность», абстрактность или конкретность и под.

8) Таково, напр., как известно, мнение В. Вундта (*Völkerpsychologie Band. I Die Sprache. I-II, 2-te Aufl. Berlin, 1901*). Вундт не признает за корнями самостоятельного значения, они существуют только в абстракции, именно в составе слова имеются *Grundelemente* (корни) и *Beziehungselemente* (1, 599). Но и самые слова не суть первичные элементы речи, они входят в состав предложения, *Satz*, которое соответствует *Gesammtvorstellung, Einzelvorstellung*, и слово выделяется лишь путем изолирования. Ср. также В. Delbrück. *Grundfragen der Sprachforschung. Strassb. 1901, V Kap. 115-20*. Напротив, другие считают несомненным корневой период в истории языка (напр. М. Мюллер, цит. соч. 272). Из более ранних Потт (ср. А. Giesswein. *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft. Freiburg i. B., 1892, 216-17*).

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

10) См. примечание 9.

11) Сюда относится идея Вундта относительно происхождения слов из *Lautmetapher*, в свою очередь связанных с *Lautgebärde*: «*Organe und Tätigkeiten, die zur Bildung der Sprachlaute in Beziehung stehen, sehr häufig mit Wörtern genannt werden, bei deren Artikulation die gleichen Organe und Tätigkeiten mitwirken* (1, 34). Естественные *Lautmetaphern* суть те, «*die auf dem Wege der natürlichen Sprachentwicklung entstanden sind und zugleich eine durch den Gefühlston des Lautes vermittelte Beziehung zu diesem*

und seiner Bedeutung erkennen lassen» (337). Эти звуковые метафоры и являются, по Вундту, мостом к созданию языка.

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

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

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

15) Богатый лексикон английского языка, считающего до 100.000 слов (за исключением небольшого процента иностранных слов) выводится не больше как из 461 индо-германского корня (Giesswein, 219). Китайский язык, со своими 400 звуковыми группами, которые дают благодаря различным ударениям около 1.200 основных слов, имеет более 40.000 слов (ib. 221).

16) Основная мысль Gerber'a, которую он развивает в своем труде о природе языка — «Die Sprache und das Erkennen» (Берлин, 1885) — труде, во всяком случае заслуживающем серьезного внимания — является диаметрально противоположной нашей точке зрения. Ибо он считает язык результатом целовещеского творчества, а символы — субъективными знаками. С нашей точки зрения подобная теория вообще уничтожает язык. Объективно — онтологическая природа языка отнюдь не противоречит тому, что в своем осуществлении, в каждом своем конкретном проявлении, язык является искусством (как это считает и Gerber).

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

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

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

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

21) Соответствующие мнения св. Григорий Нисский выражает в своей полемике с Евномием. «Евномий приписывает Богу составленный из имени, глагола и спряжений язык как нечто великое, оставляя без внимания, что о Боге не говорится, что Он производит в отдельности все наши действия, хотя Он дал работоспособность нашей природе. Хотя Он дал эту способность нашей природе, однако, дом, скамья, меч, плуг и прочие наши жизненные потребности изготовляются нами. Отсюда и каждое отдельное наше дело, хотя оно и должно быть сведено к нашему Зажидителю, насколько Он создал нашу природу способной ко всякому искусству. Таким же образом и способность речи

ἡ τοῦ λόγου δύναμις хотя и есть дело того, кто устроил нашу природу, приобретение отдельных слов ἡ δὲ τῶν καθ' ἑκάστον ῥημάτων εἴρεσις совершается соответственно потребности называть наличествующее и должно исходить от нее... Из собственной воли возникали вещи, а не имена. Стало быть, существующая вещь есть дело творческого могущества, имеющие же значения звуки для существующего, чрез которые язык приводит все частное к точному и ясному знанию, суть дела и изобретения мыслительной способности ταῦτα τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔργα καὶ εὑρήματα эта же способность нашей речи как и природа есть дело Божие. Gr. Nyss. contre Eun.

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

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

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

25) Лукреций изображает происхождение языка в следующих стихах:

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

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

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

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

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

(Lucret. De natura rerum, I vol. 1027-1388.

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

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

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

29) Основная мысль относительно природы слова, развиваемая Гербером в его во всяком случае заслуживающем серьезного внимания, трактате Die Sprache und das Erkennen, Berlin, 1885, вполне противоположна нашей, потому что он понимает язык как наше создание, а символы как субъективные знаки. «Und eben dies, dass sie aus selbst stammen, dass sie von uns geschaffen werden, macht die Lautbilder zu Trägern unseres Erkennens, denn nur dadurch sind wir befähigt, sie zu fühlen, als ein Gegenständliches, welches uns angehört. Auf ihrer formbestimmten Festigkeit beruht die Möglichkeit, dass die Vielen sich in ihrem Vorstellen und Denken zusammenfinden, dass anerkannt werde der Begriff der Wahrheit also ein für die Gattung geltender. Aus der Seele des Individuums wird Sprache geschaffen, und infolge der Sprache wird die Seele der Gattung mächtig in der Seele des Individuums» (5). Такая точка зрения по нашему мнению отрицает язык. Объективно-онтологическая природа языка не противоречит тому, что в своем осуществлении, в каждом отдельном случае конкретного языка он есть искусство, согласно определению того же Гербера.

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

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

32) По мнению Гумбольдта, в этой части разделяемому и Потебней, как зерно растения не есть ни лист, ни цвет, ни плод, ни все это взятое вместе, так слово в начале лишено еще всяких формальных определений и не есть ни существительное, ни прилагательное, ни глагол. Деятельности, говорит Штейнталь, лежащие в основании существительных, не глаголы, а прилагательные названия признаков. Признак есть атрибут, посредством коего инстинктивное самосознание понимает чувственный образ как единицу и представляет себе этот образ. Как ум наш не постигает предмета в его сущности, так и язык не имеет собственных, первоначальных существительных, и как сочетание признаков принимается нами за самый предмет, так и в языке есть только название признаков... Слово в начале развития мысли не имеет еще для мысли значения качества и может быть только указанием на чувственный образ, в котором нет ни действия, ни качества, ни предмета, взятых отдельно, но все это в неразрывном единении. Нельзя, напр., видеть движения, покоя, белизны самих по себе, потому что они представляются только в предметах, в птице, которая летит или сидит, в белом камне и пр.; точно также нельзя видеть и предмета без известных признаков. Образование глагола, имени и пр. есть уже такое разложение и видоизменение чувственного образа, которое предполагает другие, более простые (?) явления, следующие за созданием слова. Так напр. части речи возможны только в предложении, в сочетании слов, которого не предполагаем (?) в начале языка; существование прилагательного и глагола возможно лишь после того, как сознание отделил от случайных атрибутов то неизменное зерно вещи, ту сущность, субстанцию, которую человек думает видеть за сочетанием признаков и которая не дается этим сочетанием» (А. Потебня. Мысль и язык, 1478). Соотносительность частей речи, то-есть чисто грамматическую точку зрения на них выдвигает и Шлейхер (Kompend. d. vergl. Gramm., 2 A., 513): «Da Verbum und Nomen sich zu einander verhalten, da sie als nähere Bestimmung früher unbestimmter Sprach-elemente zu betrachten sind, so kann eine ohne das andere nicht vorkommen. Entweder scheidet eine Sprache Nomina und Verba in der Form, oder sie hat keins von beiden. Man kann daher auch nicht von einer Priorität des einen oder des anderen sprechen; Nomen und Verbum sind beide zugleich entstanden». (Gerber, o. c. 78, 7). Ср. Steinthal, Typen der Sprache, 285. Типично мнение Гербера (o. c. 69): der Unterschied zwischen Nomen und Verbum ist überhaupt nur syntaktisch, d. h. durch die Satzbeziehung gegeben, und wir haben zunächst von Nomen und Verbum nur in dem Sinne zu sprechen, als sie Subjekt und Prädikat im Satze sind».

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

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

35) «Es ist für einen verwunderungswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum: in den Logiken nicht angegeben zu finden, dass in jedem Urtheil solcher Satz angesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine». Hegel. Encyclopädie, 166). Он не находит доказательства философской глупости.

бины языка в том, что он вообще может обозначать только всеобщее, даже когда он разумет отдельное. (Phänomenologie des Geistes, 83).

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

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

38) «Мы отмечаем в языке применение закона перспективы или эгоцентризма. Согласно этому «закону», по мере удаления от места, на котором мы сами находимся, различия между предметами становятся все меньшими и все более исчезают, более отдаленное ассимилируется и поглощается более близким. Отсюда множество, состоящее из одного только 1-го лица (*я*) и из других лиц единственно только вторых (*ты*) и 3-их (*он, она*) воспринимается как 1-ое лицо множественного числа (*мы*); множество же, состоящее хотя бы только из одного 2-го лица (*ты*), в соединении со многими 3-ими лицами, воспринимается как 2-ое лицо множественного числа (*вы*). Обозначив с помощью *n* коэффициент свободы, произвольной многократности, мы можем выразить это в следующих формулах: $мы = я + n. ты + n. он + n. она = n. ты + n. он + n. она$. (Боуэн-де-Куртенэ: «Язык» в словарь Брокгауза и Граната, 81, стр. 536).

39) Ср. Gerber, о. с. 82, 91, 2.

40) Ср. Delbrück, Grundrissen der Sprachforschung, 144-145.

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

42) Интересные рассуждения о природе имени существительного и субъекта

в предложении мы встречаем у Гербера, который психологизирует это в том смысле, что видит в выделении субъекта как бы повторение человеческого я: из общей неопределенности знания возникает акт познания, осуществляемый личностью. «In der That ist der Mensch mit Bildung des Substantivwortes aus dem Kreise des vom Universum gegebenen, des gekannten herausgetreten. Sofern er dasselbe aus dem von ihm selbst gebildeten Wurzellautgebilde sonderte und individualisierte, schuf er ein Etwas, dem keine andere äussere oder innere Wirklichkeit zukommt, als die auf dieses Schaffen sich stützt, keine Bedeutung also, als die von ihm gesetzte, in seiner Abgrenzung (Definition) des Lautbildes liegende. Somit bedeutet das Substantiv für sich nichts, als eben dieses Lautbild, in welchem er verwirklicht worden ist, und es würde gar nichts Wirkliches bedeuten, wenn nicht der Mensch selbst im Schaffen, in Bethätiguog seiner individuellen Bilderkraft, noch immer innerhalb des Universums stünde. Der Wortbedeutung von serpens (змея) entspricht nichts Wirkliches ausser uns, aber nur durch das Wirkliche sind wir zu dem Lautbilde serpens gelangt, und der Laut serps deuten auf den Laut der Wahrnehmung, welcher dazu anregte ihn zu biden (о. с. 75). «Das Substantiv-Subjekt nimmt im Satze diejenige Stellung ein, welche im Bewusstseinsakte der Inhalt, den er umschliesst... Jedes Subjekt wurde so eine Personification des Ich, in jedem Prädikate lebte ein Analogon der Seelenbewegung, wie das Ich sie verursacht und lenkt» (80-81). Эти идеи связаны с общей гносеологической концепцией Гербера, значительно отличающейся от нашей. Заслугой Гербера является попытка внести гносеологическое сознание в основную языковую функцию, недостатком же всей его концепции является двусмысленное значение я и его роли в суждении: идет ли здесь речь о злосчастном «психологическом» объяснении, которое является в языковедении всюду, где следует и не следует, или здесь понимается я гносеологическое или, наконец, метафизическое? Тусклая идея о различии Kennen und Erkennen, как двух ступеней познания, первая в космической неопределенности, вторая преодолевающая эту аморфность примышлением субъекта, есть основа всего построения, к слову сказать, гносеологически вообще устаревшего по выполнению, как относящегося еще к эпохе ранее неокантианства с его перетонченностью в этой области.

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

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

45) Иначе смотрит А. Потебня (ц. с., стр. 158): «Чувственный образ звука, цвета есть сам в себе противоречие, потому что мы видим не один цвет, а цветной предмет, и даже звук, которого действительный источник может от нас скрываться, мы приурочиваем к тому предмету, со стороны коего он слышится. Названия некоторых цветов еще и теперь явственно указывают на чувственные образы, из коих они выделены (?!): как голубой есть цвет голубя (почему не наоборот?), соловый — соловья, польское niebieski — цвет неба, так и зеленый — сначала мыслилось не отдельно, как качество, а в чувственном образе, который обнимал предмет, действие и качество». Подобным же образом рассуждает и Кудрявский (ц. соч., 41-42), который повторяет тот же пример с голубем. «Повидимому, названия всех цветов произошли тем же путем, как и название голубого цвета. Так «розовый» происходит от слова «роза» и обозначает первоначально цвет розы, «малиновый» — происходит от «малины», «коричневый» от «корицы» и т. д. Названия «фиолетовый» и «оранжевый» — слова заимствованные в русском языке, но по первоначальному своему значению указывают на цвет фиалки и апельсина (фр. violette — фиалка, orange — апельсин).

46) Ср. М. Мюллер, 210, I Benloen считает в готском языке 600 необходимых корней, в современном немецком 250. Потт полагает, что каждый язык имеет около 1.000 корней. Etym. Forsch. II, 73 (Мюллер, 201, 2), По Гримму, германские языки имеют 462 глагольных корня (Потебня, 19). Имея в своем распоряжении 400-500 предикативных корней, язык не затруднялся бы чеканить имена для всех предметов, представляющихся нашему знанию: язык бережливый хозяин. Если бы каждый корень давал 50 производных слов, то мы имели бы 25.000 слов. Но мы знаем от достоверного авторитета, деревенского священника, что некоторые работники в его приходе имеют не более 300 слов в своем словаре. Клинообразные надписи в Персии содержат не более 379 слов, из которых 131 собственные имена. Словарь древних египетских мудрецов, насколько нам известно, из иероглифических надписей, содержит около 658 слов. Либретто какой-нибудь итальянской оперы редко обнаруживает большее разнообразие. Хорошо воспитанный человек в Англии — редко употребляет в разговоре более 3.000 или 4.000 слов. Шекспир, представивший, впрочем, большее разнообразие, чем какой-либо другой писатель на каком бы то ни было языке, составил свои драмы приблизительно из 15.000 слов, у Мильтона всего 8.000 слов, в Ветхом Завете встречается не более 5.642 слов» (202-203).

47) Лейбниц (De arte combinatoria, Opp. 11, 387-8, ed. Dutens). Quoties situs literarum in alphabeto sit variabilis: 23 буквы в латинском языке допускают 25,852,016,738,884,976,640,000; 24 буквы в немецком — 620,448,701,733,239,739,360,000 (М. Мюллер. 201. 2).

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

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

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

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

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

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

53) Пример метонимии: значение Sonne, (sol, ἥλιος) солнца и luna (luc-na) луна первоначально было лишь «светящее», Mana, Mensch — мыслящее, femina (женщина) — кормящая, fillus, filia — сын, дочь — сосущий, сосущая, argentum, aurum, Gold, золото, серебро — сверкающее, terra — сухая земля, Rost, Rose, лат. rubus (земляника) — красное, евр. lebanâ (осел), араб. aquar (лисица) — красный, араб. laban (молоко), евр. 1^o bânâ (месяц), lebânâ (черепица), араб. gamar (месяц), фр. aube (заря), лат. alba (перл), евр. hôri (пшеничный хлеб), нем. Weizen пшеница — белое, нем. Galle, гр. χολή, лат. fel желчь — желтое, Bär (медведь) — коричневый — ovis der Braune; лат. ovis — овца — кроткое, милое, нем. Wolf, волк — разрыватель, нем. Hahn — петух, — поющий, лат. galus — петух, кричащий, нем. Gerste лат. hordeum, евр. Secôrà — колющее, Himmel и Hemd — покрывающее, equus, aqua — скорое, cervus, Hirsch — рогатое, sus, Schwein — рождающая, bos, Kuh, bu-te-o, bu-fo — кричащая (корень gu — кричать), corvus, cornix, Krähe (ворон) — карающее, Gras — растущее и т. д. (Giesswein о. с. III).

54) «La métaphore change le sens des mots, crée des expressions nouvelles de façon subite. La vie instantanée d'une similitude entre deux objets, deux actes, la fait naître. Elle se fait adopter si elle est juste, ou si elle est pittoresque, ou simplement si elle comble une lacune dans le vocabulaire. Mais la métaphore ne reste telle qu'à ses débuts bientôt l'esprit s'habitue à l'image; son succès même la fait pâlir, elle devient une représentation de l'idée à peine plus colorée que le mot propre.» (Bréal, 135).

55) Вот несколько примеров метафоры: «по сходству в внешнем виде получили названия: «очко» (на косточках), «жилка» (в камне, мраморе), «львиная пасть» (цветок), «хворост» (печенье), «винт» (игра), «гребень» (петуха, горы), «ножка» (стола) и пр. По сходству в функциях названы: «копытки», «голова» (городской), «сестра» (милосердия), (он его) «правая рука» и пр. По сходству

в расположении частей названы «горлышко» и «головка» (бутылки), «крыло» войска, ветряной мельницы и пр.» (Томсон, о. с., 297).

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

57) Бреаль придает участию воли в языке первостепенное значение:

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

58) Aristot. (Met. IV, 29): Ἀντισθένης ὡς το εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἐν ἐφ' ἑνός (ср. Plato, Soph, 251A). О Стильпоне см. у Плутарха (adv. Col. 22) : τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. Πῶς γὰρ διωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν - ἀλλ' ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ γωρίς, ἀγαθὸν ἀγαθὸν κ.т.л. и так далее (цит. у Gerber, о. с. 79, 11). Гербер справляется с этим вопросом, имеющим серьезное философское значение, простым и довольно наивным образом. « Wir haben, um uns da zu Recht zu finden darauf zu achten, dass die Vorstellung, welche ausgedrückt werden soll, nicht in den Wörtern ihren Ausdruck erhält, sondern in dem Satze, dass die Wörter nur in Bertacht kommen und richtigigt werden können als Glieder einer sie umschliessender Einheit. In jedem Satze erhalten die Wortglieder eine besondere Bestimmung, man kann sagen : eine Individualisierung ihrer Bedeutung durch die Beziehung, in welcher sie zu einander stehen. Es ist kein Kriechendes im allgemeinen, von welchem wir in unserem Satze sprechen, sondern ein solches, welches würgt, und kein beliebiges Würgen wird von ihm ausgesagt, sondern das des Kriechenden. Und so haben wir die Frage nicht so zu stellen : wie kann von einem Kriechenden ausgesagt werden das Würgen dieses Kriechenden. Man sieht dass das identische Urtheil, welches Antisthenes und Stilpo verlangte, in dem Satze nicht vermisst zu werden braucht (о. с. 70-71). Попытка Гербера уклониться от вопроса приводит только к его перемещению. Тот же самый вопрос возникает в форме, как возможно суждение? Как можно получить не просто Würgen, но Würgen des Kriechenden, которым можно склеить эти два слова? Действительной остроты вопроса Гербер не сознает.

59) Если станем рассматривать древнейшее название и м я, то находим в санскр. nāman, в лат. nomen, в потск. namo. Это nāman стоит вместо gnaman, в лат. сохранилось cognomen. G исчезло, как напр. в слове natus — ζ сын, вместо gnatus. Nāman, имя, произошло от корня знать, и означало первоначально то, чем мы познаем вещи» (М. Мюллер, 289).

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

61) Bréal, о. с. 207-3: une langue qui ne se composerait que de pronoms

resemblerait au vagissement d'un enfant ou à la gesticulation d'un sourd-muet. Le besoin d'un autre élément, dont le substantif, l'adjectif et le verbe furent formés, était donc évident. Mais il n'en est pas moins vrai que le pronom vient se placer à la base et à l'origine des langues : c'est sans doute par le pronom, venant s'apposer aux autres sortes de mots, qu'a commencé la distinction des catégories grammaticales.

62) Bréal, o. c. 228.

63) Ср. Gerber, o. c. 120. См. С. Булич. «Имя числительное» в Энци. Сл. т. 76, стр. 861-863.

64) L'une des plus récentes est l'adverbe, les mots comme οἶκος, πέδιλοι, χαμαί, εἶ, καθῶς, οὕτως, humi, domi, recte, valde, primum, rursum, hic, illic, sont des substantifs, adjectifs ou pronoms régulièrement fléchis. Mais quand un mot a cessé d'être en un rapport immédiat et nécessaire avec le reste de la phrase, quand il sert à mieux déterminer quelqu'autre terme sans être pourtant indispensable, il est prêt à prendre la valeur d'un adverbe. (Bréal, 200).

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

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

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

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

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

Hamann в Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft (Schriften, B. VII, 5) замечает: «Die erste Reinigung der Philosophie bestand in

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

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

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

71) Пример удивительно поверхностного отношения к вопросу о языке встречаем даже у такого серьезного мыслителя как Лотце (Logik, 540): Der Ausdruck unserer Gedanken ist an die Sprache, längst auch ihr innerer Verlauf an die Reproduktion der Wörter gewöhnt; Wahrnehmungen, Erinnerungen und Erwartungen haben volle Klarheit kaum, bis wir für sie erschöpfende Ausdrücke in Sätzen der Sprache gefunden. Der so erreichte Vorthail hängt nicht eigentlich an der Sprache und ihren Lauten, sondern an einer inneren Arbeit der Zergliederung und Verkämpfung welche dieselbe bliebe, auch wenn sie andere Formen der Mitteilung benutzte; thatsächlich aber, nachdem die Sprache zu diesem Zweck entstanden, ist Form und Leichtigkeit der Denkbewegungen allerdings von den Mitteln abhängig, welche sie darbietet, und deshalb selbst national verschieden, nachdem mancherlei Ursachen sich verbunden haben, Bau und Fügung verschiedener Sprachen ungleichartig zu machen. An sich ist daher, was wir logisch meinen, unabhängig von der Art, wie wir es sprachlich ausdrücken in wirklicher Ausführung aber doch alles menschliche Denken genöthigt, den geistigen Gedanken durch Trennungen, Verknüpfungen und Umformungen der Verstellungsinhalte herzustellen, welche die Sprache in ihren Worten verfestigt hat (Gerber, о. с., 59).

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

73) Нужно заметить, что в основном кантовское различие суждений аналитических и синтетических, на котором покоится все здание «Критики чистого разума» само не выдерживает критики и не имеет принципиального значения. Всякое суждение есть синтетическое, как именованное, соединение идеи-сказуемого с подлежащим, в этом и состоит сущность суждения, совершенно неустрашаемая, без которого нет суждения: даже полная тавтология А есть А, взятая во всей серьезности суждения, означает такой синтез: именно между бытийственными центрами, онтологическим уколом А и идеей А установлена связь. Тоже-

слово здесь в том, что этот синтез уже однажды произведен в именовании А через А: теперь это имя как бы теряет свою силу, выдыхается, сливается с местоимением указательным жестом, становится значком или номером, напротив в сказуемом слово сохраняет силу (так может быть, если значение имени вследствие архаичности или чрезмерной зановошенности, ветшает и надо его обновить). Но такое чистое тождество есть, конечно, редкое исключение и вовсе не составляет тип «аналитических» суждений, в которых та или другая черта выделяется в предикате, становится предметом особого познавательного акта или апперцепции. Кант определяет аналитическое и синтетическое суждение так: суждения бывают «или просто поясняющие (?!) и не прибавляющие ничего (?) к содержанию познания (стало быть, совсем бессодержательные, но тогда что же это за суждения? и в каком же смысле можно называть их поясняющими?), или же бывают расширяющие и увеличивают данное познание, первые могут быть названы аналитическими, вторые синтетическими суждениями» (Кант, Прологомена в пер. Вл. Соловьева, изд. 2, стр. 17). Кантовский пример якобы аналитического суждения: «тело есть нечто протяженное» совершенно неудачен, ибо, очевидно, тело, как подлежащее, как имя существительное, нечто обозначающее, он подменяет понятием тела, его определением, в котором исчислены разные признаки, и в числе их протяженность, так что аналитическое суждение сводилось бы к тождеству: протяженное протяженно. На самом деле это, конечно, не так. Кроме того очевидно, по Канту требуется фактическое знание, которое и делает суждение аналитическим, иначе же оно будет синтетическое. Так его собственный пример последнего: длина этой улицы 317 саж. или сегодня 2° тепла отлично может быть примером суждения аналитического, не меньше чем «тело протяженно», если длина улицы твердо известна каждому и физически введена в понятие этой улицы, так же, как и t° сегодняшнего дня. Но, хотя с этой стороны деление Канта на суждения аналитические и синтетические не выдерживает критики и в точном смысле все суждения синтетические, в то же время может быть справедливо и обратное, т. е., что при известных условиях все суждения могут стать синтетическими, если сказуемое, как известное уже, введено в понятие, на этом основана логическая дедукция, вся математика. Это-то и есть те синтетические суждения *a priori*, которых ищет Кант: это не тождественные суждения, при которых возможно разворачивать определение, скрытое в данной интуиции, причем он считает, что такой интуицией является пространство и время, но здесь, конечно, нет никаких оснований с ним соглашаться. Аксиома речи и мышления — есть онтологический коммунизм, все во всем и через все. В этом окончательном смысле все суждения аналитичны, ибо любое подлежащее, любая точка мира, может привести ко всем остальным, присоединить к себе любые сказуемые. «Аналитические суждения (продолжает Кант там же), высказывают в предикате только то, что уже было в понятии субъекта мыслимо действительно, хотя не так ясно и не с равной сознательностью (можно сказать и про мысль Канта, что она «не так ясна и не с полной сознательностью»). Когда я говорю: все тела протяжены, я несколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность была в действительности мыслима об этом понятии еще прежде суждения (?! — что это за «понятие» прежде суждения?), хотя и не была ясно высказана (стало быть и не мыслилась?), это суждение таким образом аналитично. Напротив, положение: некоторые тела имеют тяжесть — содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии тела действительно еще не мыслится (однако, почему же не мыслится, если уже на то пошло, хотя бы как возможность?); таким образом это положение увеличивает мое познание, прибавляя нечто новое к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением». Очевидно, какая неясность вносится Кантом в этот вопрос: с одной стороны, у него имеются налицо какие-то понятия до суждения и независимые от суждения, с другой является, очевидно, *questio facti*, включаясь или не включаясь в фактический состав тот или иной признак, так что различить заранее по содержанию аналитических и синтетических суждений нельзя, ибо всякое суждение может стать аналитическим, то, что является

таковым для учителя, напротив оказывается синтетическим для ученика. Кант совершенно не считается с тем, что при местоименном подлежащем, соответствующем отсутствию всякого понятия и выражающем лишь указательный жест, всякое суждение является синтетическим.

74) « Es sind nur zwei Fälle möglich : entweder die Logik übt volle Herrschaft über die Sprache, weil sie selbst der in der Sprache schöpferische Trieb, die in ihr sich verkörpernde Idee ist. Oder die Sprache ist der Logik gegenüber eine eigenthümliche, d. h. besondere Kräfte verwendende, Schöpfung. Im ersten Falle kann die Sprache um kein Haar breit von der Logik abweichen ; es darf keine Grammatik geben, nur Logik ». Steinthal. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 2-te Aufl. Berl. 1881, 66-7). « Also entweder die Logik verschlingt die Grammatik, oder die Grammatik macht sich völlig frei von der Logik » (68). Связь между логикой и грамматикой Штейнталь допускает лишь в тех же пределах, как и для остальных наук. « Ganz eben so wie die Natur und die Naturwissenschaften, ist auch die Sprache und die Sprachwissenschaft logisch und nicht logisch : nämlich ihr Gegenstand mit seinen Verhältnissen ist ihnen eigenthümlich ; aber indem man diesen Gegenstand und diese Verhältnisse denkt, bemerkt der Logiker, dass sowohl der Sprachforscher nach logischen Gesetzen handelt, als auch, dass bei dem Verfahren der Sprache, ihre Elemente zu bilden und nach eigenthümlichen Gesetzen zusammenzufügen, logische Rücksichten und Gesetze unbewusst gewaltet haben. Diese logische Gesetze, welche die Sprache, und der Sprachforscher, der Chemiker und Physiker und die Natur befolgen, sind die gemeine logische Gesetze, deren Darlegung der Sprach- und Naturforscher voraussetzt, die er nicht erforscht, die nicht sein besonderer Gegenstand sind (70). Ср. характеристику взглядов Штейнталья у В. В. Зеньковского. К вопросу о функции сказуемого. Киев 1908.

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

76) Вот его рассуждение: wäre die Sprache logisch, und ihre Form der organische Abdruck der logischen Form des menschlichen Denkens, was würde daraus folgen ? Es würde mit unleugbaren Nothwendigkeit.... folgen, dass es unmöglich sein müsste, das unlogisch, d. h. das logisch falsch gedachte den logischen Irrthum, sprachlich und sprachrichtig auszudrücken. Wir würden also in der Fähigkeit, einen Gedanken sprachlich auszudrücken, einen Prüfstein für die Richtigkeit dieses Gedangens haben. Wenn z. B. zwei konträre Begriffe sich nicht als Subjekt und Prädikat in einem Urtheile miteinander verknüpfen können, wenn das Urtheil : der Kreis ist viereckig, oder ein viereckiger Kreis, undenkbar, logisch unrichtig ist : so müsste dergleichen auch in der Sprache unausdrückbar sein. So oft der Mensch auf dem Punkte stünde, sich zu einem logischen Denkfehler hinreissen zu lassen, falsch, d. h. genau genommen, nicht zu denken : so müsste ihn der Gebrauch der Sprache verlassen ; er müsste um das Wort oder um die grammatische Form in Verlegenheit sein; es müsste wenigstens jeder Denkfehler mit einem Sprachfehler, jeder Verstoß gegen die Logik mit einer entsprechenden gegen die Grammatik unablässlich und unvermeidlich verknüpft sein. So ist es doch nun aber nicht, sondern der tollste Unsinn lässt sich richtig und sogar in schönen Satzbau auszudrücken » (55). Очевидно для каждого, что сознательно подумать «четырёх-угольный круг» так же нельзя, как и сознательно сказать, и нельзя всякое словоблудство называть речью. Представление же о том, что язык должен не

допускать до логических ошибок, насколько это не допускает и не замечает логика, есть явная нелепица, не заслуживающая разбора. Здесь по существу есть один и тот же философский вопрос о природе заблуждения как в мысли, так и в речи. И, сюда, в обсуждение вопроса об отношениях между логикой и грамматикой, он попал только по дикому недоразумению.

77) Постольку можно признать вместе с Штейнталем «die wundervolle Autonomie der Sprache» и даже согласиться, что «die Kraft ihrer Autonomie ist der objective Massstab für die Vortrefflichkeit der Sprache» (68). Справедливо и то, что «wie es chemische Kategorien gibt, physikalische und physiologische, so gibt es grammatische, z. B. Substantivum, Verbum, Attribut» (77) и что «die sprachlichen und logischen Kategorien sind also disparate Begriffe (?), die ruhig neben einander bestehen» (72).

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

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

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

81) Вот типичный пример этого рационализма у современного филолога: «Чем менее для нас значение слова, тем туманнее внутренняя форма и наоборот. Самыми точными словами являются те, в которых внутренняя форма совсем забыта. Часто можно слышать сожаление об утрате первоначальной картинности старого или народного языка. При этом же следует добавить, что утрачивая старую картинность, язык всегда создает новую: мы видели, что без внутренней

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

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

83) «Jede Sprache will erlernt sein, keine ist uns angeboren, auch nicht unsere Muttersprache. Höchstens mag man vermuten, dass gleich andern Geistesanlagen auch die zu einem gewissen Sprachform vererblich ist, dass etwa ein irokesisches Kind, das nach der Geburt zu französischen Pflegeeltern kommt, schwerer französisch lernt, als es bei jenem leiblichen Eltern Irokesisch gelernt haben würde. Jeder normal entwickelter Mensch, der die Zeit der Spracherlernung hinter sich hat, handhabt seine Muttersprache fehlerlos, solange sie ihm nicht durch fremde Einflüsse verdorben wird. Die richtige Handhabung der Muttersprache geschieht unbedacht, ohne dass der Redende sich von den

Sprachgesetzen, die seine Rede bestimmen, Rechenschaft giebt... Die Sprachgesetze bilden unter sich ein organisches System, das wir den Sprachgeist nennen (v. Gabelentz, o. c. 61-63).

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

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

86) «Все собственные (личные и географические) имена возникли из родовых или нарицательных обозначений, которые сначала получили преимущественное употребление в известном смысле. Особенно легко проследить это образование на географических названиях. Таковы напр. названия: Нов город — Новгород (ср. немецкие Neustadt, Neuburg, Neuchatel, Villeneuve, англ. Newcastle и т. д.). Таковы же немецкие Berg, Burg, Hof, Münster, Hochburg, Neukirch, русск. Чистополь, Красный Яр, Новодвор, Крутой Врат, Крутогорки, Белая гора, Озерки, Островки, ключ Гремячий, ключ Сосновый, ручьи Ржавец, Березовый и т. д.». Подобное же происхождение имеют нередко фамилии: Безпалов, Шестипалов, Грязлов, Смирнов, Звягин (свяга — горлан, крикун), Анохин (аноха — простофия), Болдырев (болдырь — метис), Кривоносов, Ломоносов, Бульчев (булык — наглый, бесстыжий человек, плут), Булыгин (булыга — большой камень, дубина). Фамилии вроде Аннин, Марьяшкин, Татьяначиков, Катеринич, Софьин, Маринкин, Марфин, Машкин и под. указывают на происхождение от незаконных детей и т. д. (Проф. С. Булич. Собственные имена; в Энцикл. слов. Граната и Эфрона, 1 изд. 60, стр. 667).

87) «Богатство синонимов дошло в арабском языке до невероятной степени. Говорят, один арабский филолог составил целую книгу о названиях льва (всего

500), другой о названиях змеи (всего 200). Говорят также, что Фируцабади, автор Капуса, составил книгу о названиях меда и, насчитав их больше 80, признается, что список его далеко неполон. Тот же автор уверяет, что существует, по крайней мере, 1.000 слов для обозначения меча, другие же нашли 400 слов для выражения понятия несчастье. Гаммер перечислил арабские слова, относящиеся к верблюду, и нашел их 5 744. Лапландский язык насчитывает около 30 слов для обозначения оленя по его полу, возрасту, окраске и т. д. Древний язык саксов имел более 15 слов для обозначения моря» (Э. Ренан. Происхождение языка, собр. соч. т. VI, стр. 47).

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

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

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

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

92) Св. Н. Гроссу. Преп. Феодор Студит, его время, жизнь и творения. Киев. 1907, стр. 170: В определениях, брос, собора иконоборческого 753 г. мы встречаем суждения, удивительно параллельные теперешним иконаборческим мудрованиям. Вот пример: «вот сделал живописец икону и назвал ее Христом, а имя Христос есть имя Бога и человека. Следовательно и икона есть икона и Бога, и человека, а, следовательно, он вместе описав (συμπερίγραψε), как представилось его слабоумию, неопишное божество описанием созданной плоти, или слил неслитное соединение и впал в нечестивое заблуждение слияния. Он допустил таким образом относительно Божества два богохульства: описуемость и слияние (περίγραφή τε καὶ σύγχυσις). Тем же самым богохульствам подпадает и поклоняющийся иконам». (Mansi, 13, 252).

Вот некоторые суждения преп. Феодора Студита: «иное Христос, и иное икона Христа по природе (κατὰ φύσιν), хотя между ними есть и единство по неделимости наименования (κατὰ ἀμερές τῆς κλήσεως). Поэтому когда взираем на природу (φύσιν) иконы, то созерцаемого нельзя называть ни Христом, ни иконой Христа, ибо природу иконы составляют дерево, краски, золото, серебро или какое-нибудь другое вещество. Когда же наблюдаем получаемое на ней чрез уподобление первообраза, то называем ее и Христом и иконой Христа. Но только Христом по одинаковости Имени (κατὰ τὸ ὀνόματι), иконой же Христа на основании ее отношения (κατὰ τὸ πρός τι), так как отобраз (τὸ παράωρον) предполагает первообраз, точно так же, как одинаковость имени — самое имя того, кто называется им» (Migne, 99, 341, цит. у Гроссу ц. с. 181). Ср. Творения преп. Феодора Студита, т. I, СПб. 1907, стр. 127. В том же «Первом опровержении иконоборств» читаем следующую реплику: Еретик: Следует ли поклоняться надписи или только изображению, название которого написано? И во всяком случае одному из них, а не двум? И чему именно? Православный: Этот вопрос подобен тому, как если бы кто спросил, следует ли

поклоняться Евангелию или наименованию, написанному на нем, — образу креста или тому, что на нем написано? Я прибавил бы относительно людей (следует ли почитать) известного человека или его имя, напр. Петра и Павла, и каждого из отдельных предметов одного и того же рода?.. Что из видимого глазами лишено имени? И каким образом может быть отделено то, что названо (известным именем) от своего собственного наименования, чтобы мы одному из них воздавали поклонение, а другого лишали (поклонения)? Эти вещи предполагают друг друга: имя есть имя того, что им называется и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя. В них единство поклонения нераздельно (Тв. св. Ф. Ст., т. I, 129). Ср. там же стр. 140, 141. Ср. совершенно аналогичные рассуждения у св. патриарха Никифора в его *Antirrheticus I, adv. Const. Corp.* (Migne, *Patrologie cursus completus, ser. gr. m.* 100; 318, *Antrrh III; 432*). «Икона Христа называется Его именем по значению наименования, поэтому достойна и равного с Ним почитания и поклонения» (Migne, 99, 361, А. — Гроссу, 183). Далее указывается в качестве доказательства в защиту святых икон, что Спаситель называется не только общим, но и собственным именем Иисуса, значит, Он описуем по человечеству» (*ibid.* 397, Д. Гроссу, 185). И здесь иконословие приводится в связь с имясловием (а в сущности и с имяславием).

93) В индоевропейских наречиях название Божества заимствуется большей частью от названий сил природы. «Первобытные названия неба лежат в основании имени могущественного национального бога в четырех мифологиях. Имена: санскр. *dyāus* «небо, бог неба», греческое *Zeus*, латинский *Jupiter*, германский *Tiu, Zio*, корень *div* «сиять» самым точным образом тождественны между собою. То, что это божество — сила природы, еще вполне ясно показывает слово *dyāus* в Ведах, «небо» и «бог неба» еще совершенно сливаются в нем... Одно из названий неба было «облекатель», санскритское *vāgna* = греческому *ὄρανός* «небо» от корня *vaḡ* «облекать». Другой эпитет неба *bhaga*, от корня *bhaḡ* «наделять» мог уже и в первобытное время иметь смысл «наделитель благами», потому что «все благое нисходит свыше». В Ведах это частый эпитет богов, в Авесте в форме *bhaga*, это слово прямо значит «Бог». У фригийян был *Βαγαίος* по Гезихию = Зевс. Старославянское бог — основное имя Бога во всех славянских языках» (Шрадер. *Сравнительное языковедение и первобытная история. Лингвистически-исторические материалы для исследования индогерманской древности.* СПб. 1886, стр. 458-459, 460). Поэтому рационалистическим, ушадническим скепсисом, а не благочестием веет от обращения. Есхила, которое так приветствует по какому-то недоразумению проф. Ф. Зеллинский (*Древнегреческая религия, 1918, стр. 56*): «Зевс, кто бы ты ни был — если тебе приятно, чтобы мы называли тебя этим именем — мы этим именем и называем тебя». Это если есть, конечно, скептическое имяборство. — По другим, гораздо более глубоким мотивам враждебно всякому имени, т. е. конкретному, оформленному бытию восточный монизм с его учением о майе всего сущего: «главная идея Веданты, что все, имеющее имя и форму, преходяще. Земля преходяща, потому что имеет имя и форму. Вечное небо было бы противоречием в словах, так же как и вечная земля, потому что все, имеющее имя и форму, должно начаться во времени, продолжаться во времени и оканчиваться во времени» (Суоми Бивекананда. *Джнани — Йога, СПб. 1914, пер. Я. К. Попова, стр. 292-293*). «В Упанишадах заявляется, что эти небеса, где люди живут со своими предками, не могут быть вечны, так как все, имеющее имя и форму, должно умереть» (293-294).

94) Вот для примера сводка об имени Божием, которую находим в руководстве R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2-te Aufl. Freiburg, 1899, 277, I: Der Name eines Dinges bedeutet im Hebräischen allerdings oft genug sein Wesen: was da ist, dass Name ist längst genannt und es ist (voraus-) gewusst, was ein Mensch ist (Kol. VI, 10 vgl. Gen. II, 18 ff). Oefter ist im A. T. auch vom «Namen Jahves» als dem Inbegriff seines Wesens, besonders seiner Macht und Herrlichkeit die Rede: «Jahve ist sein Name» oder «Jahve Zebaoth ist sein Name» (Ex. XV, 3 Jes. XLVII, 3). Jahve thut seinen Namen kund, wenn er in der Befreiung und Vorherrlichkeit seines*

Volkes seine Grösse beweist (Jes. LII, 6; LXIV, 1). Oft ist der Name Jahves aber auch gleichbedeutend mit seiner Ehre, die durch die Sünde Israels entweiht wird (Lev. XVIII, 21), die gefürchtet und heilig gehalten (Ps. LXXXVI, 11; CII, 16; Mal. XVI) und gepriesen sein will (Ps. CII, 22). Uebrigens ist der Name Jahves sehr oft so viel als seine Verehrung und sein Kultus, der in der feierlichen Anrufung seines Namens gipfelt. In diesem Sinne heisst es, dass die falschen Propheten Juda seinen Namen vergessen machen (Jerem. 28, 27). Den Namen Jahves lieben heisst seinen Dienst lieben (Jes. LVI, 6). Weiter ist der Name Jahves aber auch so viel als der angerufene Gott. « Es helfe dir der Name des Gottes Jakobs » (Ps. XX, 2). « Jene rühmen sich mit Wagen und diese mit Rossen, wir aber mit dem Namen Jahves, unseres Gottes » (Ps. XX, 8), « Durch dich stossen wir unsere Dränger nieder, durch deinen Namen zertreten wir unsere Feinde » (Ps. XLIV, 6). « Du kommst gegen mich mit Schwert und Lanze und Spiesse, ich aber komme gegen dich mit dem Namen Jahves ». (I Sam. 17, 45). Von da aus scheint sogar der erhöhende Gott Name Jahves zu heissen: « Dein Name ist gütig » (Ps. LII, 11; LIV, 8; CXXXV, 3). Hierbei gehört nun ohne Frage die Stelle Ex. XX, 24: « an allen Orten, wo ich eine Verehrung meines Namens stiften werde ». Ebenso nennt Isaja (XVIII, 7) Jerusalem den Ort des Namens Jahves und ebenso sind die deuteronomischen Wendungen zu verstehen, wonach Jahve seinen Namen nach Jerusalem gesetzt hat (I Reg. IX, 3), ihn dort wohnen lässt oder sein Name dort ist (I Reg. VIII, 16; 29). Ueberall ist da der Name Jahves der für den Kultus gegenwärtige Gott. Vgl. bes. I Reg. VIII, 29.

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

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

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

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

Менее определенно эта же мысль выражена у прор. Иезекииля, в его описании храма Иерусалимского. После вхождения в храм Славы Божией, оттуда слышится голос: « сын человеческий! это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых во веки; и дом Израилев не будет более осквернять святого Имени Моего... Они ставили порог свой у порога Моего и веревки дверей своих подле Моих дверей, так что одна стена

(была) между Мною и ими, и осквернили Имя Мое мерзостями своими» (Иез. XLIII, 7-8).

99) Здесь надо выделить, с одной стороны, наименования Божии, даваемые по разным случаям: «И нарекла (Агарь) Господа, который говорил к ней сим знаменем: Ты — Бог, видящий меня, ибо, сказала она, точно я видела в след видящего меня» (Быт. XVI, 13). «Господь — муж браней, Иегова — имя Богу» (Исх. XV, 3), «Господь — имя Тебе, сокруши их силою своею» (Иудифь, IX, 8). «Младенец родится нам, Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (Исаии, IX, 6). «Я — Господь, это — Мое Имя» (Ис. XLII, 8). «Искупитель наш Господь Саваоф — имя Ему, Святой Израилев» (Ис. XLVII, 14). «Господь Саваоф — имя Ему» (Ис. XLVIII, 2). «Господь Саваоф — имя Ему.. Богом всей земли назовется Он» (Ис. LVI, 6, LI, 15). «Святой — Имя Его» (Ис. LVII, 15), «От века имя Твое: Искупитель наш» (Ис. LXIII, 16). Имя Его — Господь Саваоф» (Иерем. X, 25). «Узнают, что имя Мое — Господь» (Иерем. XVI, 21). «И вот Имя Его (Отрасли), которыми будут называть Его: Господь — оправдание наше» (Иер. XXIII, 6 = XXXIII, 1). «Господь имя Ему» (Иер. XXXIII, 2). «Живу Я, говорит Царь, которого имя Господь Саваоф» (Иер. XLVI, 18 = L, 34 = EI, 19). «И будет с того дня, говорит Господь, ты будешь звать Меня: муж мой, и не будешь более звать Меня: Ваали (господин мой)» (Осии XII, 16). С другой стороны, надо указать те, в высшей степени многочисленные случаи, где выражение «Имя Божие» употребляется как в своем собственном непосредственном смысле, так и означает самое Божество. «И призвал Аврам Имя Господа» (Быт. XIII, 4, ср. XXI, 33). «...приобрести его Себе в народ и прославить Имя Свое» (2 Царств, VII, 23, ср. 26). «На всяком месте, где Я положу память Имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя» (XX, 24). «Господа Бога твоего бойся, Ему (одному) служи». «Его Именем клянись» (Второз. VI, 13, ср. X, 20). «И детей твоих не отдавай Молоху на служение и не бесчести Имени Моего. Я — Господь» (Лев. XVIII, 21). «Славьте Господа, провозглашайте Имя Его ... хвалитесь. Пусть призывают (Аарон и сыны его) Имя Мое на сынов Израилевых, и Я (Господь) благословлю их» (Числ VI, 27), «Его Именем святым» (1 Парал. XVI, 8, 10, ср. XXIX, 13). ««...благоговеть пред Именем Твоим» (Неемии I, 11). «...Благословен Ты, Господи Боже Мой, и хвалено и прославлено Имя Твое во веки» (Тов. III, 11, ср. VIII, 5, X, 13). «Доброе дело благословлять Бога, превозносить Имя Его и благоговейно проповедывать о делах Его» (Тов. XII, 6). «Многие народы издалека придут к Имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному» (Тов. XIII, 11). «И сказала Иудифь: вознесите и призывайте Имя Его» (Иуд. IX, 8). «Да будет Имя Господне благословенно» (Иов, XI, 12). «Праведные ... воспели святое Имя Твое, Господи» (Прем. Сол. X, 20). «Да просветляют святое Имя Его» (Прем. Иис. Сир. VII, 8). «Величайте Имя Его» (Иис. Сир. XXXIX, 19); ср. XXIII, 9; XLV, 19; XLVII, 20-21; LI, 1, 15, 17). «И скажете в тот день: славьте Господа, призывайте Имя Его, возвещайте в народах дела Его, напоминайте, что велико Имя Его» (Исаии IX, 6). «Славьте Господа на востоке, на островах морских Имя Бога Израилева (Ис. XXIV, 15). «К Имени Твоему и к воспоминанию о Тебе стремилась душа наша» (Ис. XXVI, 8). «Чрез Тебя только мы славим святое Имя Твое» (Ис. XXVI, 13). «Свято будут чтить Имя Мое и свято чтить Святого Иаковлева» (Ис. XXIX, 23). «Будете призывать Имя Мое» (Ис. XLI, 25). «Да уповаешь на Имя Господа и да утверждается в Боге своем» (Ис. V, 10). «Всякий день Имя Мое бесславится. Поэтому узнает народ Мой Имя Мое ... что Я тот же, который сказал: вот Я» (Ис. LI, 5-6). «Любить Имя Господне» (Ис. LVI, 6). И убоятся Имени Господня на западе, и слава Его на восходе солнца» (Ис. L, 19). Далее сравни Ис. LX, 9; LXIII, 12-14, 16; LXIV, 2; LXIV, 7. — «В то время назовут Иерусалим престолом Господа, и все народы ради имени Господа соберутся в Иерусалиме» (Иер. III, 17). «Нет подобно Тебе, Господи, Ты велик и Имя Твое велико могуществом» (Иер. X, 17). «Ты, Господи, твори с нами ради Имени Твоего» (Иер. XIV, 7). «Ты, Господи, посреди нас. Имя Твое наречено над нами» (Иер. XIV, 9). Ср. Иер. XIV, 14-15, 21; XX, 9; XXIII, 25, 27; XXVII, 15 (= XXIX, 9); XLIV, 26; Плач Иерем. III, 55 — «Я поступил ради Имени Моего, чтобы оно не хулилось пред народами, в глазах которых Я вывел их»

(Иез. XX, 14). «Не оскверняйте более Имени Моего дарами вашими» (Иез. XX, 39) Ср. Иез. XX, 14; 39; XXXVI, 21 (= XXXVI, 22-23); XXXIX, 7, 25; XLIII, 7-8). «И сказал Даниил: да будет благословенно Имя Господне отныне и до века» (Дан. II, 20). Ср. Даниил III, 34, 43, 52 — Исаия II, 26 — Амос VI, 10 — «И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога своего» (Мих. V, 3). — Захар. XIII, 9 — «От востока солнца до запада будет велико Имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам Имени Моему, чистую жертву; велико будет Имя Мое между народами.. Имя Мое страшно у народов» (Малах. I, 11-14). Ср. Малах. II, 2, 5; III, 6. — Захар. XIII, 9.

Наиболее употребительно выражение «Имя Божие» в псалтири, как книге богослужебной. Не задаваясь целью дать полный перечень соответствующих мест, приведем некоторые: V, 12; VIII, 2-10; IX, 3, 11; XIX, 2-8; XXI, 23; XXVIII, 2; XXXII, 21; XLIV, 18; XLVII, 11; LI, 3-8; LX, 9; LXII, 5; LXV, 2-4; LXVII, 5; LXVIII, 31; LXXI, 17-19; LXXIII, 10-21; LXXIV, 2; LXXV, 2; LXXVIII, 9; LXXXII, 17-19; LXXXV, 11-12; LXXXVIII, 25; XC, 14; CIV, 2; CV, 47; CVIII, 21; CX, 9; CXII, 1-2; CXV, 4; CXXIII, 3, 8-13; CXXVIII, 8; CXXXVII, 2; CXLIV, 1-2; CXLVIII, 5; Список имен из Псалтыри с упоминанием Священного Имени Божия, см. у Гер. Антония (Булатовича). Апология и т. д.

ЭККУРСЫ.

ОБ ОТДЕЛЬНЫХ СЛУЧАЯХ НАРОЧИТОГО НАРЕЧЕНИЯ ИМЕН В БИБЛИИ.

Библия дает нам ряд случаев, когда особенно отмечается наречение имен, причем с самым именем соединяется определенное значение, дается какое-нибудь указание. Иначе говоря, подчеркивается «внутренняя форма» имени, его синема, причем в этих случаях мы несомненно присутствуем и при возникновении самого имени, которое к данному случаю применяется впервые. Иногда это значение имени особенно подчеркивается (напр., 1 Царств, IV, 21: «невестка Илия, жена Финеесова» назвала младенца Ихавод (бесславию), сказавши: «отошла слава от Израиля» со взятием ковчега Божия и (со смертью) свекра ее и мужа» XXV, 15: «(Авигейя говорила Давиду): «пусть господин мой не обращает внимания на этого злого человека (на Навала), ибо каково имя его, таков и он. Навал (безумный) имя его и безумие его с ним». Ср. Прэм. Ис. сына Сирахова, XLVI, 2, Екклесиаст, VI, 10: «что существует, тому уже наречено имя, и известно, что это человек»).

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

Во главе всех именовании стоит, конечно, наречение имени матери человека: «и нарек Адам имя жене своей Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. III, 20). Нетрудно понять всю исключительную важность и значительность этого наименования, оно не нуждается в особом изъяснении. Из сыновей Адама особо мотивируется в Библии только именование Сифа, «и нарекла (Ева) ему имя Сиф, по тому что (говорила она) Бог положил мне другое семя вместо Авеля» (Быт. IV, 45, ср. V, 3). «И Сиф нарек ему имя Енос, тогда стали призывать Господа Бога» (Быт. IV, 26: «связь с именем не вполне ясна). «Ламех родил сына и нарек имя ему Ной, сказав: «он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь Бог» (Быт. V, 28-29). «У Евери родилось два сына, имя одному: Фалек, потому что в дни его земля разделена, имя брату его Иоктан» (Быт. X, 25). «Агарь родила Авраму сына, и нарек (Авраам) имя сыну своему, рожденному от Агари, Исмаил» (Быт. X, 25). (Этот пример показывает, что иногда, даже когда не указывается специальное значение имени, особо отмечается лишь факт его наречения). «И сделались юбе дочери Лотовы беременными от отца своего, и родила старшая сына и нарекла имя ему Моав (говоря: он от отца моего). Он отец моавитян и доньне. И младшая тоже родила сына и нарекла имя ему Бен-Амми (говоря: он сын рода моего). Она отец аммонитян доньне» (Быт. XIX, 36-38). Весь этот исключительный случай, описанный в Библии, сопровождается и исключительным наименованием. Могут сказать по поводу этого случая и подобных: здесь имя явно получает характер только клички, связанной с известным воспоминанием. Это неверно и здесь: тут указывается зарождение самого имени, которое рождается как бы одновременно, но параллельно с его

носителем (чего не бывает в более простых и ординарных случаях наименования, когда рождающийся появляется на свет уже предъименованным, что и выражается в короткой отметке: родился такой-то). Но имя, возникнув и зародившись, ведет далее свою жизнь уже независимо от своего возникновения, а. до известной степени независимо и от внутренней формы своего значения. Все эти обстоятельства могут, самое большее, предопределивать его значение в качестве, так сказать, его гороскопа, но родившись, оно приобретает собственную энергию и характер, так что объяснение имени характерно для именования более, чем для самого имени. «Детей, которых дает сам Бог, сам Он и нарекает прежде рождения: «и наречеши имя ему Иоанн». Не без причины так бывает; у нас имя с вещью раздружились, имена часто пусты и даже противоположны бывают вещам, но у Бога имя означает вещь, и лицо соответствует имени, притом Бог дает предварительно имя для показания, что Он нарицает «не сущая, яко сущая» (Рим. IV, 17). У Захарии не было еще сына, наречение имени означает уже власть нарицающих над нарицаемыми, как и ныне нарицают имена на землях, полях. Притом имя остается на целую жизнь, и звуком своим беспрестанно будет напоминать чудо наречения» (Иннокентий, архиеп. Херс. и Тавр., соч. т. XI, стр. 13). «И нарек Авраам имя сыну своему, ... которого родила ему Сарра, Исаак» (Быт. XXI, 3), очевидно в связи с воспоминанием о смехе Сарры, когда чудесными Странниками было ей предвозвещено рождение. «Первый (из близнецов) вышел красный, весь как коза косматый, и нарекла ему имя Исава. Потом вышел брат его, держась рукой своей за пята Исава, и наречено ему имя Иаков» (Быт. XXV 25-26). Особо мотивированы: имена всех сыновей Иакова, рождавшихся, как от Лии, так и от Рахили, Валла и Зельфы (Быт. XXIX, 32-5): Рувима, Симеона, Левия, Иуды (Быт. XXX, 68): Дана, Неффалима, XXX, 11-13: Гада, Асира, XXX, 18-21: Иссахара, Завулона, Дина, XXX, 23-24: Иосифа, Бенюни, Вениамина. (Далее особо намечаются именования Ира, Онана, Шана, Фареса и Зары: Быт. XXXVIII, 3-5, 28-30). Особо мотивировано (как естественно ожидать) имя Моисея: «и нарекла (дочь фараона) имя ему Моисей, потому что (говорила она) из воды я вынула его» (Исх. II, 10), а также и его сыновей: «Сепфора родила сына и Моисей нарек имя ему Гирсам, потому что, говорил он, я стал пришельцем в чужой земле». (И зачавши еще, родила ему другого сына, и он нарек ему имя Елиезер, сказав: Бог отца моего был мне помощником и избавил меня от руки фараона» (Исх. II, 22, ср. XVIII, 2-3). Особо отмечено именование Овида соседками (Руфь IV, 17) и Самуила («ибо, говорила Анна, ют Господа (Бога Саваофа) я испросила его» (Цар. I, 2).

Мы затруднились бы уверенно высказаться о том, почему особо объяснены данные имена и только эти имена, можно лишь сказать одно, что в этих случаях мы присутствуем не только при рождении людей, но и при рождении имен, почему относительно, да и абсолютно, более всего этих случаев отмечается в книге Бытия, хотя надо сказать, что число объясненных имен составляет совершенно ничтожную часть общего числа имен, упоминающихся в Библии. Достоинно внимания, что подобное же объяснение дается во многих случаях и для географических имен, особенно когда именование или переименование связано с каким-либо религиозным событием, а иногда и бытовым. Так объясняются следующие имена: Сигор (Быт. XIX, 22) место: Иегова-ире (Быт. XXII, 14), колодезь Есек и Ситна и Реховоф (Быт. XXVI, 20-22), колодезь Шива и гор. Беершива (Вирсавия) (Быт. XXVI, 32-33), место Вефиль, прежде Луз (Быт. XXVIII, 19), холм, названный Лаваном Иепор-Сагадуфа, а Иаковлев Галаад также Мицца (Быт. XXXI, 47-49); Манахалим и Пенуел (Быт. XXXII, 1-2, 30), Эл-Вефиль (Быт. XXXV, 7), Герем — Гаатад переименован в плач египтян, что при Иордане (Быт. L, 11); Сокхис (Быт. XXXIII, 17). Мерра (Исх. XVIII, 23), Масса и Мерива (Исх. XVII, 7), жертвенник Иегова-Нисси (Исх. XVII, 15); Тавера и Кибротч-Гатпава (Числ. XI, 3, 34); Есхол (Ч. XIII, 25); Хорма (Ч. XXI, 3, ср. И. Нав. I, 17); ряд городов: (Ч. XXXII, 38-42); Галгала (И. Нав. V, 9); Ед (И. Нав. XXII, 34); Луз (Суд. I, 26); Бохим (Суд. 2, 5); Иегова-Шлом (С. V, 24); Рамаф-Лехи (С. XV, 11-19); Села-Гаммаклеоф (1 Ц. XXIII, 28); Ваал-Перацим (2 Ц. V, 20); 1 Парал. XIV, 10).

ИМЯ ГОСПОДА.

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

ИМЯ БОЖИЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ.

Быт. II, 19-20: «И привел Бог к Адаму, дабы видеть как он назовет их», *quid vocaret ei, quid nominis imponeret*, означает по еврейски то же, что давать кому-либо имя *καλεῖν τινά τι* (Ср. Быт. XXVI, 18, Руфь IV, 17, Пс. CXLVII, 7). Исх. III, 13-15: «И сказал Моисей Богу: вот я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь Бог отцов ваших, Бог Авраама, Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род». VI, 2-3: «И говорил Бог Моисею и сказал ему: Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с Именем «Бог Всемогущий», а с Именем Моим «Господь» (Иегова) не открылся им». IX, 16: «Для того Я сохранил тебя (фараона), чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возведено было Имя Мое на всей земле». XV, 3: «Господь муж брани, Иегова Имя Ему» (песнь Моисея). XX, 7: «Не произноси Имени Господа Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит Имя Его напрасно (Лев. XIX, 12), (Второз. V, 11), (Пригчи XXX, 9). На всяком месте, где Я Положу память имени Моего, я приду к тебе и благословлю тебя (XX, 24)». Исх. XXIII, 20-21: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела Моего ... не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, и б о И м я М о е в Н е м », Исх. XXXIII, 19: «И сказал (Господь Моисею): «Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу Имя Иеговы тобою, и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею». Левите XVIII, 21: «И детей своих не отдавай на служение Молоху и не бесчести Имени Бога Твоего. Я Господь». Второз. VI, 13: «Господа Бога твоего бойся, и Ему (одному) служи, (и к Нему прилепись) и Его Именем клянись». Т р е т ь я Заповедь: Исх. XX, 7, Второзак. V, 11. Ср. Левит XIX, 12. 3 Царств III, 2: «Народ еще приносил жертвы на высотах, ибо не был построен д о м И м е н и Г о с п о д а до того времени». VIII, 16: «Я не избрал города ни в одном из колен Израилевых, чтобы построен был дом, в котором был пребывало И м я М о е ». 3 Цар. VIII, 29: «Мое Имя будет там» (в храме). VIII, 42-43. Параллели: 3 Цар. IX, 3; 4 Цар. XXI, 4; 3 Цар. IX, 3: «Храм, который Ты построил, чтобы пребывать И м е н и М о е м у там во веки», «который я освятил И м е н и М о е м у (9) (ср. 4. Цар. XXIII, 27; 1 Парал. XXII, 7-8). 1 Пар. XVI, 8, 19: «Славьте Господа, провозглашайте Имя Его ... хвалитесь И м е н е м Е г о святым» (XXIX, 13). 2 Парал. VI, 6-9: «Но избрал Иерусалим, чтобы там пребывало Имя Мое, у Давида, Отца Моего было на сердце постоевать храм Имени Господа Бога Израилева». 2 Пар. VI, 20: «Да будут очи Твои отверсты на храм сей днем и ночью, на место, где Ты обещал положить Имя Свое» (Ср. XXXIII, 7). 2 Пар. VII, 14: «Народ сей, который именуется И м е н е м М о и м ...» VII, 16: «Освяти дом сей, чтобы Имя Мое было там во-веки». (Молитва Манассии): «Заклучивший бездну и запечатлевший ее страшным и славным Именем Твоим». VIII, 19: «Храм Имени Моему, Мое Имя будет там» (29), «и исповедают Имя Твое» (35), «если и иноплеменник придет из земли далекой ради Имени Твоего, ибо и они услышат об

Имени Твоем великом и о Твоей руке сильной» (41-42), «чтобы знали, что Именем Твоим называется храм сей» (43), «храму, который Я построил Имени Твоему» (44), 43, ср. 2 Парал. VI, 38. Ездры VI, 12: «И Бог, Имя которого там обитает...» Неемии I, 11 (молитва Н.): «благословен пред Именем Твоим». Товита III, 11 (молитва Сарры): «Благословен Ты, Господи, Боже мой и благословенно Имя Твое святое и славное во-веки». Ср. VIII, 15 (молитва Товити): «Благословен Ты, Господи Боже отцов наших и благословенно Имя Твое Святое и славное во-веки. X, 13 (молитва Товита): «Благословен Ты Боже и благословенно Имя Твое во веки и благословенны все святые ангелы Твои». XII, 6 (слова Ангела): «Доброе дело — благословлять Бога, превозносить Имя Его и благоговейно проповедывать о делах Его» XIII, 11 (молитва Товита): «Многие народы издалека придут к Имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному». Иудифь IX, 8: «Господь Имя Тебе, сокруши же их крепость силою Твоею...» XVI, 1: «И сказала Иудифь: вознесите и призывайте Имя Его». Иов I, 21: «Да будет Имя Господне благословенно». Псалтырь. V, 12: «И похвалятся о Тебе, любящие Имя Твое». VII, 18: «Пою Имени Господа Вышнего». VIII, 2, 10: «Господи Боже Наш, яко чудно Имя Твое по всей земле». IX, 3: «Пою Имени Твоему, Вышний». IX, 11: «Да уповают на Тя знающие Имя Твое». XIX, 2: «Защитит тя Имя Бога Иаковля». XIX, 2: «Во Имя Бога Иаковля возвеличится, — во Имя Господа нашего призовем» (8). XXI, 23: «Повею Имя Твое братии моей». XXIV, 11: «Ради Имени Твоего, Господи очисти прегрешение мое...» XXVIII, 2: «Принесите Господеви славу Имени Его». XXXII, 21: «И во Имя Святое Его уповахом». XLIV, 18: «Помяну Имя Твое во всяком роде и роде». XLVII, 11: «Люди Имени Твоему, Боже, тако и хвала Твоя на концах земли». LIII, 3: «Боже, во Имя Твое спаси мя. Исповемя Имени Твоему, Господи, яко благ» (8). LX, 9: «Тако воспую Имени Твоему во-веки». E XII, 5: «Во Имени Твоем воздену руки мои». LXV, 2: «Пойте же Имени Его». LXVII, 5: «Воспойте Богу, пойте Имени Его, превознесите восшедшему на западе, Господь Имя Ему». XLVIII, 31: «Восхваляю Имя Бога моего с песнию ... и любящий Имя Твое вселится в Нем» (37). LXXI, 17: «Будет Имя Его благословенно во-веки, прежде солнца пребывает Имя Его ... и благословенно Имя Славы Его во-веки» (19). LXXIII, 10: «Раздражит противный Имя Твое до конца ... нищ и убог восхвалит Имя Твое» (21). LXXIV, 2: «Призовет Имя Твое». LXXV, 2: «Во Израиле велие Имя Его». LXXVIII, 9: «Помози нам Боже, Спасителю наш, славы ради Имени Твоего, Господи». LXXXII, 17: «И възыщут Имени Твоего, Господи ... и да познают, яко Имя Тебе Господь» (19). LXXXV, 11-12: «Да възвеселится сердце мое бояться Имени Твоего ... и прославлю Имя Твое во-веки». LXXXVIII, 25: «И о Имени Моём вознесет рог Его». XC, 14: «Яко познал Имя Моё». CIV, 9: «Призывайте Имя Его». CV, 47: «Исповедатися Имени Твоему святому». CVIII, 21: «Сотвори со мной, Имени ради Твоего». CX, 9: «Свято и страшно Имя Его». CXII, 1-2: «Хвалите Имя Господне ... Буди Имя Господне благословенно отныне и до веки». CXV, 4: «Имя Господне призову». CXXIII, 8: «Помощь нам во Имя Господа, сотворившаго небо и землю». CXXVIII, 8: «Благословихом вы во Имя Господне». CXXXIII, 3: «Пойте Имени Его, яко добро ... Господи, Имя Твое во век» (4). CXXXVII, 2: «Исповемя Имени Твоему у милости Твоей и истине Твоей, яко возвеличил еси нам всем Имя Твое Святое». CXLIV, 1: «Благословенно Имя Твое во век и век века». CXLVIII: «Да восхвалят Имя Господне». Прем. Солом. X, 20: «Праведные воспели святое Имя Твое, Господи». XIV, 21: «Люди, покоряясь или несчастью или тиранству, несообщимое Имя прилагали к камням или деревьям». Прем. Иис. Сир. VII, 8: «Да прославят (люди) святое Имя Его». XXIX, 9: «Не обращай в привычку употреблять в клятве Имя Святого, ибо как раб, постоянно подвергающийся наказанию не избавляется от ран, так и клянущийся непрестанно Именем Святого не очистится от греха». XXXIX, 19: «Благословляйте Господа во всех делах, вели-

чайте Имя Его». XLV, 19: «(Аарон и семья его) севащеннодействовали и благословляли народ Его Именем Его». XLVII, 20-21: «Во Имя Господа Бога, наименованного Богом Израиля, ты (Соломон) собрал золото, как медь...» LI, 1: «Прославлю Имя Твое» (LI, 17). LI, 15: «Буду хвалить Имя Твое». Исаии IX, 6: «Ибо Младенец родился нам — Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут Имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира». XII, 4: «И скажете в тот день: славьте Господа, призывайте Имя Его, возвещайте в народах дела Его, напоминайте, что велико Имя Его». XVIII, 7: «К месту Имени Господа Саваофа на гору Сион». XXIV, 15: «Славьте Господа на Востоке, на островах морских — Имя Господа Бога Израилева». XXV, 1: «Восхваляю Имя Твое». XXVI, 8: «И на пути судов Своих, Господи, мы уповали на Тебя, к Имени Твоему и к воспоминанию Тебе стремилась душа наша». XXVI, 13: «Господи Боже наш, другие владыки кроме Тебя господствовали над нами но чрез Тебя только мы славим Имя Твое». XXIX, 23: «Свято будут чтить Имя Моё и свято чтить Святого Иаковлева». XXX, 27-29. «Вот Имя Господне идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его как огонь поедающий и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается до шеи, чтобы развеять народы до истощания, и будет в челюстях народов узда, направляющая к заблуждению. А у вас будут песни, как в ночь священного праздника и веселие сердца, как у идущего со свирелью на гору Господню, к твердыне Израилевой». XLI, 20: «Будет приывать Имя Моё...» XLII, 8: «Я Господь, это Моё Имя». XLIII, 7: «Каждого, кто называется Моим Именем, яко Я сотворил для славы Моей...» XLVII, 4: «Искупитель наш Господь Саваоф. Имя Ему Святой Израилев». XLVIII, 2: «Господь Саваоф Имя Ему». XLVIII, 9: «Ради Имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя». XLVIII, 11: «Ради Себя, ради Себя. Самого делаю это, — ибо какое было бы нарекание на Имя Моё, Славы Моей не дам иному». L, 10: «Да уповает на Имя Господне и да утверждается в Боге своем». LI, 15: «Господь Саваоф Имя Его». LI, 6: «Народ Мой узнает Имя Моё». LI, 56: «Всякий день Имя Моё бесславится. Поэтому узнает народ Мой Имя Моё ... что Я тот же, который сказал: вот Я». LIV, 5: «Господь Саваоф Имя Ему ... Богом всей земли называется Он». LVI, 6: «...присоединившихся ко Господу, чтобы служить Ему и любить Имя Господа...» LVII, 15: «Святой Имя Его». LIX, 19: «И убоится Имени Господа на западе и славы Его на восходе солнца». LX, 9: «Во Имя Господа Бога твоего и Святого Израилева, потому что Он прославил тебя». LXIII, 13-14: «Чтобы сделать себе вечное Имя». LXIII, 16: «От века Имя Твое: Искупитель наш». LXIII, 19: «Мы сделали такими, над которыми Ты, как бы никогда не владычествовал, и над которыми не именовалось Имя Твое». LXIV, 2: «...чтобы Имя Твое сделать известным врагам Твоим». LXIV, 7: «И нет призывающего Имя Твое». LXV, 1: «Я открылся не вопрошавшим обо Мне, Меня нашли не искавшие Меня: вот Я, вот Я, творил Я народу, не именовавшемуся Именем Моим». Иерем. III, 17: «В то время назовут Иерусалим престолом Господа, и все народы ради имени Господа соберутся в Иерусалим». VII, 10, 11, 30, 32, 34; XXXIV, 15 (VII, 30): «Дом сей, над которым наречено Имя Моё». VII, 12: «Пойдите же на место в Силом, где Я прежде назначил пребывать Имени Моему». VII, 14: «Я так же поступлю с домом сим, над которым наречено Имя Моё». X, 6: «Нет подобного Тебе, Господу, Ты велик, и Имя Твое велико могуществом». X, 16: «Имя Его, Господь Саваоф». X, 25: «...на племена, которые не призывают Имени Твоего». XIV, 7: «Ты, Господи, твори с нами ради Имени Твоего». XIV, 9: «Ты, Господи, посреди нас и Имя Твое наречено над нами». XIV, 14-15: «Пророки пророчествуют ложное Именем Моим». XIV, 21: «Не отрижи нас ради Имени Твоего». XV, 16: «Имя Твое наречено на мне, Господи Боже Саваоф». XVI, 21: «Узнают, что Имя Моё — Господь». XX, 9: «...не буду более говорить во Имя Его». XXIII, 6 (= XXXIII, 16): «И вот Имя Его (Отрасли), которым будут называть

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

ИМЯ БОЖИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ.

Мр. XVI, 17: «Именем Моим бесы ижедежут». Лк. IX, 48: «Кто примет дитя во Имя Мое, Меня принимает». I Кор. VI, 11: «Но омылись, но освятились, но оправдались Именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего». Филип. II, 9-10: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему Имя выше всякого Имени, дабы пред Именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних». Евр. I, 4: «Будучи столько превосходнее ангелов, сколько славнейшее пред ними унаследовал Имя». Апокал. II, 13: «...и что сохранишь (Ангел Пергамской церкви) Имя Мое». III, 8: «...и не отрекся Имени Моего». III, 12: «И напишу на нем Имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нисходящего с неба от Бога Моего, и Имя Мое новое». XIV, 1: «144.000, у которых Имя Отца Его

(Агнца) написано на челах». XVI, 9: «Хулили Имя Бога». XIX, 12-13: «Он имел Имя написанное, которого никто не знал, кроме Его самого, Имя Ему: Слово Божие».

СЛАВА БОЖИЯ.

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

ИМЯ ДРУГИХ БОГОВ.

Исх. XXIII, 13: «Имени других богов не упоминайте, да не слышится оно из уст твоих». Зах. XIII, 2: «И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы». 2 Цар. VII, 26: «И да возвеличится Имя Твое во-веки».

ИМЕНОВАНИЯ, ДАННЫЕ БОГОМ (ИЛИ АНГЕЛОМ).

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

ТЕКСТЫ БИБЛИИ, КАСАЮЩИЕСЯ ИМЕНОВАНИЯ.

Быт. III, 20: «И нарек Адам имя женѣ своей Ева, ибо она стала матерью всех живущих». IV, 25; ср. V, 3: «И нарекла (Ева) ему имя Сиф, потому что (говорила) она) Бог положил мне другое семя вместо Авеля». IV, 26: «И Сиф нарек имя сыну Енох; тогда начали призывать имя Господа». V, 28-29: «Ламех родил сына и нарек ему имя Ной, сказав: «он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь (Бог)». X, 25: «У Евера родилось два сына: имя одному: Фалек, потому что во дни его земля разделена, имя брату его Иоктан». XVI, 15: «Агарь родила Авраму сына, и нарек (Аврам) имя сыну своему, рожденному от Агари: Измаил». XIX, 36-38: «И сделались обе дочери Лотоны беременными от отца своего, и родила старшая сына и нарекла ему имя Моав (говоря: он от отца моего). Он отец Моавитян и доныне. И младшая также родила сына и нарекла ему имя Бен-Амми (говоря: он сын рода моего). Он отец Аммонитян доныне». Быт. XXI, 3: «И нарек Авраам имя сыну своему, родившемуся у него, которого родила ему Сарра: Исаак». XXV, 25-26: «Первый (из близнецов) вышел красивый, весь как кожа, косматый, и нарекли ему имя Исау. Потом вышел брат его, держась рукой своей за пяту Исава, и наречено ему имя: Иаков». XXIX, 32-35: «Лия зачала и родила (Иакову) сына и нарекла ему имя Рувим, потому что сказала она: Господь призрел на мое бедствие (и дал мне сына); ибо будет любить меня муж. И зачала (Лия) опять и родила Иакову (второго) сына, и сказала: Господь услышал, что я нелюбима, и дал мне сего. И

нарекла ему имя: Симеон. И зачала еще и родила сына и сказала: теперь-то прилепится ко мне муж мой, ибо я родила ему трех сынов. От сего наречено ему имя: Левий. И еще зачала и родила сына и сказала: теперь-то я восхваляю Господа. Посему нарекла имя ему Иуда. И перестала рождать». XXX, 6-8: «И сказала Рахиль: судил мне Бог, и услышал голос мой и дал мне сына (NB. сына служанки Валлы). Посему нарекла ему имя: Дан. И еще зачала и родила Валла, служанка Рахилина, другого сына Иакову. И сказала Рахиль: борьбою сильною боролась я с сестрою моею и превозмогла. И нарекла ему имя: Неффалим». XXX, 11-13: «И сказала Лия: прибавилось (NB. сын от служанки Зельфы). И нарекла ему имя Гад. (И еще зачала) Зельфа, служанка Лии, и родила другого сына Иакову. И сказала Лия: к благу моему, ибо блаженною будут называть меня женщины. И нарекла имя ему: Асир». XXX, 18-21: «И сказала Лия: Бог дал возмездие мне за то, что я отдала служанку мою мужу моему. И еще зачала Лия и родила Иакову сына шестого. И сказала Лия: Бог дал мне прекрасный дар; теперь будет жить у меня муж мой, ибо я родила ему шесть сынов, и нарекла имя ему Завулон. Потом родила дочь и нарекла ей имя: Дина». XXX, 23-24: «Рахиль зачала и родила Иакову сына и сказала: снял Бог позор мой. И нарекла ему имя Иосиф, сказавши: Господь даст мне и другого сына». XXXV, 18: «И когда выходила из нее (Рахили) душа, ибо она умирала, то нарекла ему имя (сыну): Бенони. Но отец его назвал его Вениамин». XLVIII, 3-5: «Она (дочь Шуа от Иуды) зачала и родила сына и он нарек ему имя: Ир. И зачала опять и родила сына и нарекла ему имя Онан. И еще родила сына (третьего) и нарекла ему имя: Шела». XLVIII, 28-30: «И она (повивальная бабка) сказала: как ты расторг себе преграду? И наречено имя ему: Фарес. Потом вышел брат его с красной нитью на руке, и наречено ему имя Зара». Исх. II, 10: «И нарекла (дочь фараона) имя ему Мюисей, потому что, говорила она, я из воды вынула его». II, 22: «Сепфора (зачала и) родила сына и (Моисей) нарек ему имя Гирсам, потому что, говорит он, я стал пришельцем в чужой земле. (И зачавши еще, родила другого сына, и он нарек ему имя: Елиезер, сказав: Бог отца моего был мне помощником и избавил меня от руки фараона)». (Ср. Исх. XVIII, 2-3). Числа, XIII, 17: «Вот имена мужей, которых посылал Моисей высмотреть землю. И назвал Моисей Осию, сына Навина, Иисусом». Судей, VI, 32: «И стал звать его с того дня Иероваалом, потому что сказал: пусть Ваал сам судится с ним за то, что он разрушил жертвенник его». XIII, 24: «И родила жена сына и нарекла имя ему Самсон». (Ср. Исая IX, 6). Руфь I, 20: «Она сказала им: не называйте меня Ноеминою (приятная), а называйте меня Марою (горькой), потому что Вседержитель послал мне великую горечь». Руфь IV, 17: «Соседки нарекли ему имя и говорили: «у Ноемины родился сын» и нарекли ему имя Овид». 1 Царств I, 20: «Зачала Анна и родила сына и дала ему имя Самуил, ибо (говорила она) от Господа (Бога Саваофа) я испросила его». IV, 21: «(Невестка Или, жена Финеесова) назвала младенца Ихавод (бесславие), сквавши: «отшла слава от Израиля» — со взятием ковчега Божия и (со смертью) свекра ее и мужа ее». XXV, 25: (Авитейя говорит Давиду): «пусть господин мой не обращает внимания на этого злого человека, на Навала, ибо каково имя его, таков и он. Навал (безумный) имя его, и безумие его с ним». 2 Царств XII, 24-25: «И родила (Вирсавия) сына и нарекла ему имя Соломон. И Господь возлюбил его и послал пророка Нафана, и он нарек ему имя: Иедида (возлюбленный Богом), по слову Господа». Ис. Сир. XLVI, 2: «Соответственно имени своему Иисус Навин был велик в спасении избранных Божиих». Еклез. VI, 10: «Что существует, тому уже наречено имя, и известно, что это — человек». Исая LX, 14: «И назовут тебя городом Господа, Сионом Святого Израиля». LXI, 6: «Служителями Бога нашего будут именовать вас». (Ср. LXII, 2-12). Иеремь XXXIII, 9: «И будет для меня Иерусалим радостным именем, похвалою и честью пред всеми народами земли, которые услышат о всех благах, какие я сделал ему». Апок. XXI, 1-2: «На воротах написаны имена двенадцати колен Израилевых».

ИМЕНА БОЖИИ В КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.

I

Бог — Быт. I, 1; Второз. XXXII, 15; Пс. I, 23; Лев. III, 3. Живой — I Цар. XVII, 26; Дан. V, 27; Иерем. X, 10. Приснобывший — Дан. VI, 26. Первый, Последний — Исаии XLIV, 6, XLVIII, 12. Древний — Второз. XXXIII, 27. Ветхий деньми — Дан. VII, 9, 22. Вечный — Исаии XL, 28. Вечно живущий — Исаии LVII, 15. Всегда тот же — Исаии XLIV, 5; Пс. CII, 28; I Парал. XVII, 26; Неем. IX, 6-7; Исаии XLIII, 10, 13, XLVIII, 12. Сокровенный — Исаии XLV, 15.

II

Ум — Второзак. VIII, 14. Всеведающий — I Цар. II, 3. Свет — Пс. XXVII, 1; XXXVI, 10. Солнце — Пс. LXXIV, 12. Великий в советах — Иерем. XXXII, 19. Знающий тайны сердца — Пс. XLIV, 22, 7. Испытующий сердца и утробы — Псал. VII, 10. Премудрый сердцем — Иов IX, 4.

III

Бог — Исх. XV, 2; Числ. XII, 13. Крепкий — Второз. X, 17; Пс. CLXVIII, 27; Неем. IX, 32. Сильный — Второз. X, 17; Пс. XXIV, 8; Иерем. XXXII, 18; Неем. IX, 32. Мощный — Быт. XLIX, 24; Пс. CXXXII, 2; Иса. I, 24. Могучий — Пс. LXXXIX, 9. Могущий силою — Иов IX, 4. Многомощный — Пс. CXLVII, 5. Всесильный — Иса. XL, 26. Державный — Пс. XXIV, 8; Второз. X, 17. Всемогущий — Быт. XVII, 1; Числ. XXIV, 4; Иов. V, 17; Пс. XCI, 1. Благий — Пс. XXV, 8; LXXXVI, 5; С. 5; CXLV, 17; 2 Пар. XXX, 18. Благоделитель — Пс. CXIX, 68. Милостивый — Пс. CXIX, 68; Милующий, Щедрый — Пс. LXXXVI, 15; CXLV, 8. Благодеющий, милосердый — Пс. CXLV, 17. Долготерпеливый, медленный на гнев — Пс. CIII, 8. Многомилостивый — Пс. VII, 10; CXII, 4; CXLV, 17; Неем. IX, 33. Праведный — Пс. VII, 10; CXII, 4; CXLV, 17; Неем. IX, 33. Правдивый — Второз. XXXII, 4; Пс. XCII, 16. Истинный — Иса. LXV, 16. Верный — Второз. VII, 9. Божистины — Пс. XXXI, 16.

IV

Творец — Иса. XL, 28. Создатель — Пс. CXLIX, 2. Спаситель — Пс. VII, 11; Иса. XLV, 15. Избавитель — Пс. XVIII, 3; LXX, 6. Искупитель — Пс. XIX, 15; Иса. LXIII, 16. Пастырь — Пс. LXXX, 2. Хранитель, Страж — Иов VII, 20; Пс. XXXI, 2. Поюющий — Пс. XXX, 11. Заступник — I Цар. XXIV, 16; Пс. LXVIII, 6. Щит — Быт. XV, 1; Второз. XXXIII, 29; Пс. III, 4; XVIII, 31; LXXXIV, 10. Пожров, Пожровитель — Пс. XXXII, 7; CXIX, 114. Твердыня, Крепость — Второз. III, 24; I Цар. II, 2; Пс. CXL, 8. Пристанище — Пс. XCV, 22. Прибежище — Пс. XIV, XLVI, 2. Убежище — Пс. XC, 1. Мир — Суд. VI, 24. Близкий — Пс. XXXIV, 19; CXLV, 18. Далекый — Притч. XV, 29. Судия — Быт. XVIII, 25; Суд. XI, 27; Пс. VII, 12; IX, 5; LXXV, 8. Воздающий — Пс. XXXI, 24; Иерем. XXXII, 18. Наказывающий зависту — Исх. XX, 5. Ревнитель — Исх. XX, 5; XXXIV, 14. Мститель — Пс. XCIX, 8. Огонь поядоющий — Второз. IV, 24. Каратель, Поражающий — Иезек. VII, 9. Сокрушающий — Второз. XXXII, 39; Пс. LXVIII, 22. Врачующий — Исх. XV, 26; Второз. XXXII, 39. Возвышающий, Унижающий — I Цар. II, 7. Умерщвляющий — I Цар. II, 6; Второз. XXXII, 39. Оживляющий — I Цар. II, 6; Неем. IX, 6; Второз. XXXII, 39. Убожающий (обедняющий, делающий бедным) — I Цар. II, 7. Обогащающий — там же. Благоговорящий — Исх. XX, 6; Иерем. XXXII, 18. Терпеливый — Пс. CXIX, 8. Кроткий — Пс. LXXXVI, 5. Отец — Второз. XXXII, 6; Пс. CIII, 13; Иса. LXIII, 16; LXIV, 8; Мал. 16 (условно).

V

Господь Адои — Быт. XV, 2; Исх. XXIII, 17; Пс. CXIV, 1; Иса. I, 24. Адонаи — Исх. XXXIV, 9; Числ. XIV, 17. Владыка — Иов XXXVI, 22; Дан. II, 47; V, 23. Царь — Пс. V, 3, 10, 16; XXIV, 7, 10; CXLV, 1.

VI

Слава — Пс. CVI, 20. Великий — Пс. XLIX, 2; CXLV, 3; Неем. IX, 32; Иерем. XXXII, 18. Величественный — Пс. VIII, 2; Исх. XV, 11. Высокый — Пс. XLIX, 2; XCIX, 2; Иса. LVII, 15. Превознесенный — Пс. XLVI, 10. Вышний — Иов XXXV, 26; XXXVII, 23. Всевышний — Быт. XIV, 18; Пс. LVII, 3; IX, 3; XXI, 8. Дивный, Страшный — Второз. X, 17; Пс. LXVIII, 36; LXXVI, 13; Неем. IX, 32. Превозносимый — Иса. LVII, 15. Благословенный — Пс. XVIII, 47; LXVIII, 36. Препрославленный, Достопоклоняемый — Пс. XVIII, 4; XLVIII, 2. Святой (кадош) — Лев. XI, 44-45; Пс. XXII, 4; XCIX, 3, 5, 9; Ис. I, 4; V, 16. Ис. XL, 25; LVII, 15.

VII

Единый (эхад) — Второз. VI, 4.

ИМЕНА БОЖИИ В ЕВАНГЕЛИИ ИЛИ В КНИГАХ НОВОЗАВЕТНОГО ПИСАНИЯ.

I

Бог есть: Дух — πνεῦμα Ио. IV, 24; Живый — Θεὸς ζῶν Деян. XIV, 15; 1 Тим. III, 15; IV, 10; VI, 17; Евр. IX, 14. Первоначальный — ὁ ἀρχαῖος 1 Ио. II, 13, 14. Живущий во веки — ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας Апок. IV, 10. Единый, имеющий бессмертие — ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν 1 Тим. VI, 16. Нелетный — ἀφθαρτος Рим. I, 2-3; 1 Тим. I, 17. Невидимый — ἀόρατος 1 Тим. I, 17; VI, 16; Ио. I, 18; VI, 48. Обитающий в неприступном свете — φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον 1 Тим. VI, 16.

II

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

III

Могущественный — δυναστὴς 1 Тим. VI, 15. Оживоформирующий все — ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα 1 Тим. VI, 13. Отец духов — πατὴρ τῶν πνευμάτων Евр. XII, 9. Владыка — δεσπότης Деян. IV, 24. Царь веков — βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Тим. I, 17. Господь — κύριος Деян. IV, 24; I, 24. Господь неба и земли — κύριος τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς Мф. XI, 25. Царь царствующих — βασιλεὺς τῶν βασιλευντων Господь Господствующий — κύριος τῶν κυριούντων 1 Тим. VI, 15. Вседержитель παντοκράτωρ Апок. I, 8.

IV

Законодатель — νομοθέτης Иак. IV, 12. Судия — κριτής 1 Петр. II, 23; 2 Тим. IV, 12. Мститель — ἐκδικος 1 Сол. IV, 46. Праведный — δίκαιος Ио. XVII, 25; 1 Ио. I, 9. Чистый — ἀγνός 1 Ио. III, 3. Истинный — ἀληθής, ἀληθινός Рим. III, 4; Ио. XVII, 3; 1 Сол. I, 9. Неложный — ἀψευδής Тим. I, 2. Верный — πιστός 1 Сол. V, 24; 1 Ио. I, 9.

V

Благий — ἀγαθός Мф. XIX, 17; Мр. X, 18. Многоименный — πολυπλάγχθος Иак. V, 11. Избавитель — ὁ ῥυόμενος Рим. XI, 26. Спаси

гель — σωτήρ Лк. I, 47; Иуд. 25; 1 Тим. II, 3; IV, 10. Блюститель, Пастырь — ἐπίσκοπος, ποιμήν 1 Петр. II, 25. Отец — πατήρ Мф. V, 48, VI, 9. Милосердый, Бог утешения — ὁ πατήρ τῶν οὐκτιμῶν, θεὸς πάσης παρακλήσεως 2 Кор. I, 3. Бог мира — θεὸς τῆς εἰρήνης κύριος τῆς εἰρήνης Рим. XV, 32; XVI, 20; Евр. XIII, 20; 2 Фес. III, 16. Любовь — ἀγάπη Ио. IV, 48; 2 Кор. XIII, 11.

VI

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

VII

Единый — εἷς 1 Кор. VIII, 5; Гал. III, 20; 1 Тим. II, 5. Единый истинный Бог — ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός Ио. XVII, 3; 1 Тим. I, 17.

(Саблуков, стр. 21-23).

НАИМЕНОВАНИЕ МЕСТА.

Быт. XXII, 14: «И нарек Авраам имя месту тому: Иегова-ире. Посему и ныне говорится: на горе Иеговы усмотрится». XXVI, 20-22: «И спорили пастухи Герарские с пастухами Исаака, говоря: наша вода. И он нарек колодезь имя: Есек, потому что спорили с ним. (Когда двинулся оттуда Исаак) выкопали другой колодезь, спорили также и о нем; и он нарек ему имя: Ситна. И он двинулся отсюда и выкопал иной колодезь, о котором уже не спорили и нарек ему имя: Реховоф, ибо, сказал он, теперь Господь дал нам пространное место, и мы размножимся на земле». XXVI, 32-33: «В тот же день пришли рабы Исааковы и известили его о колодезе, который копали они, и сказали ему: мы нашли воду. И он назвал его Шива. Посему имя городу тому Беершива (Вирсавия) до сего дня». XXVIII, 19: «И нарек (Иаков) имя месту тому Вефиль, а прежнее имя того города было Луз». XXXI, 47-49: «И назвал его (каменный холм) Лаван: Иегар-Сагадуфа, а Иаков назвал его Галаадом. И сказал Лаван (Иакову): сегодня этот холм (и памятник, который я поставил) между мною и тобою свидетель. Посему и наречено ему имя Галаад, также Мицца, оттого что Лаван сказал: да надзирает Господь надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга». XXXII, 1-2: «И встретили его ангелы Божии. Иаков, увидя их, сказал: это ополчение Божие. И нарек имя месту дому Маханаим». XXXII, 30: «И нарек Иаков имя месту тому Пенуел, ибо (говорил он) я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя». XXXV, 7: «Иаков устроил там (в Вефиле) жертвенник и назвал сие место: «Эл-Вефиль, ибо тут явился ему сам Бог, когда он бежал от лица (Исава) брата своего». I, 11: «И видели жители земли той, Хананеи, плач в Горен-гаагаде и сказали: велик этот плач у Египтян. Посему наречено име месту сму: плач Египтян, что на Иордане». Исх. XV, 23: «Пришли в Мерру — и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька, почему и наречено тому (месту) имя Мерра (горечь)». Исх. XVII, 7: «И нарек месту тому имя: Масса и Мерива (искушение и укорение), по причине укорения сынов Израилевых, и потому что они искушали Господа, говоря: есть ли Господь среди нас или нет?» XVII, 15: «И устроил Моисей жертвенник (Господу) и нарек ему имя: Иегова-Нисси (Господь знамя мое)». Числа XI, 3: «И нарекли имя месту сему Тавера (горение), потому что возгорелся у них огонь Господень». XI, 34: «И нарекли имя месту сему: Киброт-Гаттава (гробы прихоти), ибо там похоронили прихотливый народ». XIII, 25: «Место сие называли долиною Есхол, по причине виноградной кисти, которую срезали там сыны Израилевы». XXI, 3: «Господь услышал голос Израиля и предал Хананеев в руки ему, и он положил заклятие на них и на города их и нарек имя месту тому Хорфа (заклятие)». (Ср. Ис. Нав. I, 17), XXXII, 38-42: (переименование городов), Ис. Нав. V, IX: «И сказал Господь Иисусу: ныне Я снял с вас посярмление

Египетское. Посему и называется то место Галгал даже и до сего дня». XXII, 34: «И назвали сыны Рувимовы и сыны Гадовы (и половина колена Манассиина) жертвенник Ед (свидетель), потому что (сказали они) он свидетель между нами, что Господь есть Бог наш». Судей I, 26: «Человек сей пошел в землю Хаттеев и построил там город и нарек ему имя Луз (NB. вместо разрушенного: ст. 23-25). Это имя его до сего дня. II, 5: «От сего и называется то место Бохим (плачущие)». V, 24: «И устроил там Гедеон жертвенник Господу и назвал его Иегова Шалом (Господь мира)». XV, 17: Самсон бросил челюсть из руки своей и назвал это место: Рамае-Лехи (брошенная челюсть)». XV, 19: «Самсон напился (из источника) и возвратился дух его, и он ожил: оттого и наречено имя месту сему: источник зывающего его, который в Лехе до сего дня». I Цар. XXIII, 28: «И возвратился Саул от преследования Давида и пошел на встречу Филистимлянам, посему и назвали это место: Села-Гаммахлекоф (скала разделений)». 2 Цар. V, 20: «И пошел Давид в Ваал-Перацим и поразили их там и сказал Давид: Господь разнес врагов моих предо мною как разносится вода. Посему и месту тому дано имя: Ваал-Перацим (I Парл. XIV, 10).

ИМЕНА БОЖИИ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ МОЛИТВАХ.

I.

Присносуший — *ἀεὶ ὄν αἰδιος* (Октоих, гл. 5, п. 9), Самосуший *ᾧσαύτως ὄν*, Невидимый — *ἀόρατος*, Неизреченный — *ἄνεκφραστος*, Неведомый — *ἀπερινόητος*, Непостижимый — *ἀποκατάλειπτος*. Лит. Злат.: Дост. и т. д. Беспричинный — *ἀνάιτιος*, (2 кан. на Пятид. 4 п. ирм.), Безначальный — *ἀναρχος*, Неисследимый, — *ἀνεξιχνίαστος*, Невместимый — *ἀχώριστος* (Октоих гл. 5, п. 9), Невещественный *ἄυλος* (кан. на Р. X. п. 4 ирм.). Неизмеримый — *ἀμέτρητος*. Непремѣнный, *ἄφθαρτος* Неизменный — *ἀναλλοίωτος*, (кан. на Срет. п. 5, ирм.), Всепетый — *πανόμνητος* Совершенный — *τέλειος* (мол. 2 на сон гряд.), Беспредельный, Неописанный — *ἀπερίγραπτος*. Превечный — *προαίώνιος*, Вездесущий — *ὁ πανταχοῦ ὄν*, Вечный — *αἰώνιος*.

II.

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

III

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

IV

Благий — *χρηστός*, Благоутробный — *εὐσπλαγχνος*, Великодаровитый — *μεγαλόδωρος*, Щедрый — *οἰκτίμων*, Человеколюбивый — *φιάνθρωπος* (мол. св. Мак. В. 4 на сон гряд.), Незлобивый — *ἀνεξίκακος* Многомилостивый — *πολύελεος*, Сострадательный — *συμπάθης* (2 мол. на веч. в день Пятид.), Благонемнощный — *εὐήκοος*, Долготерпеливый — *μακρόθυμος*, Премилосердный — *πανοικτίμων* (стен. 8 гл. ант. 2), Кроткий — *ἐπιεικής*, Милостивый — *ἔλεος*, Благожелающий — *εὐμενής*, Благоуветливый — *εὐδιάλακτος* (ект. на лит. на всен. бд.).

V

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

VI

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

(Саблуков, 48-50).

Т р е б н и к.

ИМЯ БОЖИЕ.

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

Молитвы жене родильнице по четьридесяти днеш: «...Сопричти ея святому Твоему стаду словесных овец, нарицающихся Именем Христа Твоего».

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

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

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

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

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

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

О КРЕЩАЛЬНОМ НАИМЕНОВАНИИ.

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

Относительно практики русской церкви (ср. А. Дмитриевский. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. I. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Казань, 1884, стр. 256-264), следует сказать, что и здесь христианское имя давалось в честь одного из святых, чтимых в русской

церкви. Однако на деле до самой реформы Петра Великого многие русские, рядом с христианскими, имели еще имена народные, языческие, под которыми и записывались в рядной записи и в кабале, писцовой книге. Также и русские князья нередко имели по два имени: Владимир-Василий, Ярослав-Георгий, Изяслав-Димитрий, в XII веке Михаил-Святополк, Василий-Владимир, Давид-Всеславич, Михаил-Олег, Панкратий-Ярослав Святославович, Андрей-Мстислав Всеволодович, Борис-Всеславич, Глеб Мирский. Примеры из простых людей: в Вышнего-роде при Ярославе был старейшиною огородников, который «зovem был Ждан по мирську, а в крещении Микула», в Киеве в 1199 году был художник архитектор «в своих с именем Милонег, Петр по крещении». Бояре, что упоминаются в летописях, с такими именами как Жирслав, Жирята, Нездима, Судимир, Яволд и т. д. В актах времени Грозного мы постоянно встречаемся с славяно-языческими именами: Булгак Васильев, Чернец Гаврилов, Путила Серков, Истома Чеглоков, Злоба Федуков; ср. такие имен как Добрыня, Нерядец, Сновид, Горюк, Славн, Дорожай и др. Хотя двуименность и порицало русское духовенство, считая это латинским обычаем, однако встречается и это: в ответах Нифонта упоминается Лука-Евдоким, в Никоновой летописи — «сын Тимофей, а нарекоша ему имя Иван», Гавриил-Василий, царевич Дмитрий называется Уаром.

Некоторые из суждений о. Иоанна Кронштадтского (Моя жизнь во Христе, 628): Молящийся! Имя Господа или Богоматери, или Ангела, или Святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери или святого... Имя Господа есть сам Господь — Дух везде сый и вся исполняющий, имя Богоматери есть сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой. — Как это? Не понимаю. Вот как: тебя, говорим, зсвут Иван Ильич. Если тебя зсвуют этим именем, ведь ты признаешь себя всего в них и отзовешься на них (значит, согласишься, что имя твое — ты сам с душою и телом). Так и святые: призови их имя, ты призовешь их самих. Но у них, скажешь, нет тела? Что же из этого? Тело только вещественная оболочка души, дом ее; — а сам человек, сущность человека, или внутренний человек его, есть душа. Когда и тебя зсвуют по имени, не тело только отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. Итак, Имя Бога и святых есть сам Бог и святой Его». — «Имя Божие есть сам Бог. Потому говорится: не приемли имени Господа Бога твоего всуе» (Исх. XX, 7, Втор. V, 11) или «изведи из темницы душу мою, исповедатися Имени Твоему» (Пс. XIX, 2). Как Господь есть простое Существо, простой Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело в то же время везде — во всей твари. Потому призови только Имя Господне: ты призываешь Господа Спасителя верующих и спасешься. Всяк, иже призовет Имя Господне, спасется (Деян. II, 21). Призови Мя — имя Мое — в день скорби твоея, и изму тя, и прославиши Мя (Пс. XLIX, 15) (там же, 692).

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

все исполняющий единый и нераздельный Господь. Потому и говорится: не приемли Имени Господа твоего всуе (Исх. XX, 7), что в одном имени Сам сый Господь, простое Существо, Единица приснопоклоняемая» (234-235). Ср. стр. 530, 531: «Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господие; в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет неприступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидущему, всеуправляющему Имени». Ср. стр. 636, 637, 638. Интересно между прочим и такое суждение: «Что человек произошел от слова Божия, доказательством тому служит самое имя человек и потом имя, данное ему при крещении или при обряде наречения имени. Доколе человек живет, доколе все называют его этим именем и он отзывается на него, что он точно то, он весь заключается в своем имени. Наконец, когда он умрет и тленные останки его схоронятся в землю, остается в памяти одно имя его, как свидетельство происхождения его от Слова Божия, — это невещественное, вечное как душа достояние его и наше» (638).

УЧЕНИЕ ФИЛОНА ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

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

СЛОВО-ЛОГОС.

У Ансельма Кентерберийского, согласно общему его реализму (метафизическому), устанавливается связь вещей и слов (locutio rerum) : «Кто отрицает, что высшая мудрость, когда она познает себя в творении, создает подобие свое (similitudinem), т. е. слово? Если же это слово вследствие возвышенности вещи не может быть названо точным и вполне соответствующим, то оно все же может быть признано не вполне неподходящим образом, сравнением, фигурой, очертанием ее. Но то слово, которым высшая мудрость говорит, создает сознание, оно вовсе не является равным образом и словом этого созданного существа, так как оно есть не изображение этого последнего, но перводанная сущность. Отсюда следует таким образом, что высшая мудрость (говорит) создает тварь не словом самой твари. Но каким же словом мудрость эта говорит ее (тварь), если она создает (говорит) ее не ее словом? Ибо то, что она (мудрость) говорит с помощью слова, то она говорит (создает), а слово есть слово о чем-нибудь, т. е. изображение. Если же она говорит нечто иное как себя самое или созданное ею (высшею мудростью) существо, то она может говорить только или собственным словом или словом создания. Но если она ничего не говорит словом создания, то она говорит все, что говорит с помощью собственного слова. Таким образом одним и тем же словом высшая премудрость выражает (говорит) себя самое и все то, что она создала». (Цит. у проф. А. Л. Погодина. Язык как твор-

чество. Происхождение языка. Харьков. 1913. Стр. 381 = Вопросы теории и психологии творчества, том IV). (Здесь у Ансельма Кентерберийского нащупывается то различие, которое в софиологии устанавливается между Софией Божественной и тварной, предвечным первообразом твари и ее тварным бытием в становлении).

Г. С а б л у к о в. Сличение магомеданского учения о Именах Божиих с христианским о Нем учением. Казань 1872.

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

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

Бог, кроме которого нет никого достопоклоняемого, есть: 1) Милостивый, 2) Милосердый, 3) Царь, 4) Святой, 5) Умиритель, 6) Верный, 7) Защитник, 8) Державный, 9) Крепкий, 10) Превознесенный, 11) Зажидитель, 12) Творец, 13) Образователь, 14) Охотно-прошающий, 15) Покоряющий, 16) Дарующий, 17) Снабжающий, 18) Открывающий, 19) Знающий, 20) Берущий, 21) Наделяющий, 22) Унижающий, 23) Возвышающий, 24) Возвеличивающий, 25) Уничтожающий, 26) Слышащий, 27) Видящий, 28) Судья, 29) Правосудный, 30) Милующий, 31) Ведающий, 32) Кроткий, 33) Верховный, 34) Прощающий, 35) Благотворитель, 36) Вышний, 37) Великий, 38) Наблюдающий, 39) Назирающий, 40) Защититель, 41) Величественный, 42) Щедрый, 43) Страж, 44) Внимающий, 45) Объемлющий, 46) Мудрый, 47) Любящий, 48) Славный, 49) Воскрешающий, 50) Свидетель, 51) Истинный, 52) Попечитель, 53) Сильный, 54) Непокколебимый, 55) Помощник, 56) Хвальный, 57) Наперечет знающий, 58) Возобновляющий, 59) Возвращающий, 60) Оживляющий, 61) Умерщвляющий, 62) Живой, 63) Присносущий, 64) Обретающий, 65) Достоцитимый, 66) Единичный, 67) Единый, 68) Неглennyй, 69) Мощный, 70) Могущественный, 71) Претворяющий, 72) Отсрочивающий, 73) Первый, 74) Последний, 75) Внешний, 76) Внутренний, 77) Правитель, 78) Превозносимый, 79) Благодарствующий, 80) Благопреклонный к кающемуся, 81) Отмщающий, 82) Извиняющий, 83) Благий, 84) Царь Царства, 85) Владыка славы и величия, 86) Правдивый, 87) Собирающий, 88) Богатый, 89) Обогащающий, 80) Удерживающий, 91) Вредный, 92) Полезный, 93) Свет, 94) Прямоводящий, 95) Создатель, 96) Вечный, 97) Приемлющий в наследие, 98) Указатель прямого пути, 99) Терпеливый.

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

В е л и к о е имя Божие, по мнению мохаммедан, есть сотовое имя Его. Чудеса, которые совершались пророками и посланниками Божиими, совершались произнесением Великого Имени. Великое Имя Бога было в каждом из откровенных Богом книг: в Законе, Псалтыре, Евангелии; оно есть и в Коране, но какое из имен Божиих, переданных им, есть великое имя, Коран не указал. Поэтому одни из магометан считают, что великое имя никому не известно, другие же верят, что они постигли великое имя Божие; некоторые принимают за него арабское имя Аллаг (примеры изысканий см. на стр. 135-144). Великое имя

дает знания тайн природы и свободное ими распоряжение, исцеление больных и воскрешение мертвых (этим именем будто бы и совершал свои чудеса Иисус), вообще дает ведение тайн и мощь.

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

Евреи, благоговей к Великому Имени Божию, с известного времени перестали произносить его в общежитии, в Богослужении, при чтении св. Писания, и заменяют его другими именами Божиими. Временем этого полагают эпоху после Вавилонского плена, окончившегося в 516 г. до Р. Хр., хотя пророки и после Вавилонского плена (Аггей, Захария, Мисахия, Ездра, Неемия) писали его. По прошествии более столетия после Неемии, именно при первосвященнике Симоне I Праведном, девятом первосвященнике после Вавилонского плена, перестали употреблять Великое Имя Божие, как свидетельствует Вавилонский Талмуд. В переводе LXX (за 270 лет до Р. Х.) великое Имя заменяется *kyrios* Господь. В переводе священного писания на халдейский язык (таргум) великое Имя означает двумя буквами Массоретская редакция текста (начиная с IV века до VI) вместо Великого Имени *יהוה* произносит *אדנאי* (адонаи) = Господь. Там, где в тексте Библии рядом в тексте стоит с Великим Именем Адонаи, вместо Великого Имени читаем *אלהים* (элогим) = Бог и для того масореты подписывали гласные этого имени над буквами Великого Имени. Также в книге Бытия 15, 2; Второз. 3, 24 *יהוה אלהים* (Ягве Адонаи) евреи читали адонаи элогим, ср. Псал. 109, 21. Ср. еще 2 Цар. 7, 18, 28; Псал. 71, 16; 140, 8; 141, 8; Иерем. 2, 22; 7, 20; Иезек. 5, 5; 7, 8; 13, 8; 20. Евреи и нынешнего времени не поворят великого Имени Божьего, но, читая писание, где встретится оно, заменяют его именем Адонаи.

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

В Индийской религии слову, а именно молитвенному слову, придается значение мирового начала, соединяющего в себе земное и небесное. Таково понятие брахмана, в котором снимается преграда между человеком и божеством. (Ср. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie, I B., I Abtl. Lpzg. 1894, стр. 239. См. у А. И. Введенского. Религиозное сознание язычества, стр. 426 сл., Барт, Религии Индии, 46-47). Средоточием молитвы является великое и непостижимое Ом. «Познавая это сказал Риши: «Что было и будет, то восхваляю я, о Брахман, который состоишь лишь из одного слога, так велик и лишь из одного слога, — ибо в этот слог входят все боги и все существа». Поэтому формула индийского имяславия гласит: «Слог Ом есть брахман, слог Ом есть целый мир» (Цит. у Deussen, I. с. 257): В последних книгах космогонии *Samana* — брахманам излагается (Deussen, 259-60): «Брахман был поистине началом этого мира. Он создал богов (Агни, Вайна, Сурию)... Сам же он вошел в потустороннюю подовину и, когда вступил туда, спросил: «как могу я проникнуть в эти миры?». И проник в них чрез форму (руку) и имя (наман — *nāman*). Потому то, что всегда есть имя вещи, это есть и его имя, а какая вещь не имеет имени и какую узнают по форме и говорят: это есть форма (образ), тогда он есть ее форма. Ибо этот мир простирается лишь настолько, насколько простирается форма и имя... То и другое суть два великих явления (*yaksha*) брахмана».

ИМЕНА У ДИКИХ НАРОДОВ

У диких народов между именем и носителем его усматривается таинственная связь. Можно повредить человеку посредством имени и поэтому имена царей сохраняются в глубокой тайне. Произносить имя значит беспокоить

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

КРАТИЛ ПЛАТОНА

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

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

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

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

учительное и различительное относительно сущности *διδασκαλικὸν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας* (388 C). «Имена передаются из рук некоего «законодателя», художника имен *ὀνοματοῦργου* — что есть дело не легкое и дар редкий». Далее следует довольно темно изложенное, но по содержанию не оставляющее сомнений различение внутреннего слова и языковых средств, собственно «наименований», т. е. слова и слов: «на что глядя законодатель дает имена». Подобно тому, как разные инструменты (челноки, бурав) делаются «смотря на вид» и «полагая его в соответствующей материи», т. е. имеют идею и осязательное воплощение, форму, так и имя, свойственное вещи по природе, должно выражаться в буквах и словах, — *τὸ φύσει ἐκάστῳ περικὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τίθεναι καὶ βλέποντα τὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν καὶ τίθεσθαι*. (389 D). Подобным же образом и законодатель здесь или среди варваров, то есть на разных языках, печатлеет вид имени, его идею, *τὸ εἶδος τοῦ ὀνόματος*, внутреннее слово в соответствующих слогах — *τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἐν ὀνομαστοῦν συλλαβαῖς* (390 H). Определять же и судить о том, как исполняется это дело «законодателя» (очевидно, здесь это понятие берется совершенно условно, оплодье не в смысле идеи о происхождении языка через соотнесение — *θέσει*), должны те, кто будет пользоваться словом, мастера слова, каковыми являются диалектики (разумеется в Платоновском смысле, т. е. в противоположность софисту). Потому Сократ еще раз как будто присоединяется к противоположному тезису Кратила, что «вещи получают свои имена от природы, и не всякий есть художник имен, но лишь взирающий на сущее по природе имя каждого и может идею его полагать в словах и звуках — *οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τίθεναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς* (390, E). Далее следует вариация — экскурс о разных словопроизводствах, имеющий отношение к современным грамматическим школам, полный иронии, но снова подвигающий развитие мысли: 391-67.

Затем идет длинный филологический и оноματοлогический экскурс, занимающий большую часть диалога, где Сократ излагает разные словообразования, очевидно имея в виду современные софистические учения и их вышучивая. Принципиального значения для общего вопроса о природе имени эта часть не имеет и рассуждения не подвигает, но делает непонятным общий план или замысел Кратила: задуман ли он как критика софистической филологии, и общее введение есть только приступ, или же наоборот филологический экскурс есть чрезмерно разросшийся эпизод, нарушающий и затемняющий план? Вообще в Кратиле мы имеем или незавершенное, или же несовершенное произведение Платона, в котором отсутствует обычно ему присущая симметрия. В результате длинного и полуиронического рассуждения собеседник приходит к выводу, что непонятные части слов следует принимать за варварские, если впрочем нельзя отыскать их у древних: однако древний язык от нынешнего варварского мало и отличается (421 D). В конце же концов, если спрашивающий о словах, из которых состоит имя, станет направлять свои вопросы к тому из чего составлены слова и не захочет прекратить своих вопросов, то отвечающий принужден будет отказаться и замолчать, однако по праву — *δικαίως* — он сделал бы это лишь тогда, когда пришел бы к первоэлементам слов, далее уже не разложимым. Платон называет это «стихиями слов» — *στοιχεῖα* (422 A). Где однако искать эти стихии и не являются ли уже ими в некотором смысле те, которые до сих пор подвергались анализу? Или, вернее, такими первоэлементами являются первоначальные звуки, т. е. буквы? «Представь себе, что у нас не было бы ни голоса, ни языка, а хотелось бы дать знать другим о вещах, — не стали бы мы, как теперь глухонемые, делать знаки руками, головою и прочими членами тела, подражая вещи движением?» (423 E). Но такое подражание именно и совершается голосом, причем это надо понимать не в смысле внешнего подражания (напр. блеяния овцы), но подражаний сущности, ибо «каждой вещи приличен свой голос и образ, а многим и цвет». Другими словами надо исследовать сначала буквы, гласные и согласные, из которых образуются слова, подобные краскам, смешиваемым живописцем в определенной пропорции для составления той

или иной сложной краски. Вопрос ставится, таким образом, не в смысле грубой и внешней оноματοлогии, но внутреннего соответствия слова и звука, иначе говоря, самой ткани словесного тела (сюда относятся, например, некоторые исследования А. Белого, — оккультизм слова). Далее следует ряд примеров значения отдельных букв — ρ, ι, φ, ψ, σ, ζ, в котором Платон, очевидно юлять имея в виду какие-то современные ему исследования, говорит полусутоя, полусерьезно, с явной иронией. Потому эти экскурсы мы оставляем без рассмотрения.

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

Своим рассечением вопроса Сократ ставит перед сознанием не только единство вещи и имени, которую отстаивает Кратил, но и различие их или раздвоение: это, очевидно, есть основной вопрос метафизики слова: отношение между логическим и а- или антиг или сверх-логическим началом бытия. Признавши же известную автономию и самобытную жизнь слова, Сократ тем самым считает доказанным и разные его состояния, в частности же и приближения и ошибки, с прямолинейного отрицания которых начал Кратил. «Итак смело допускай, что одно имя прилагается хорошо, другое нет, и не требуй всех букв таких, чтобы получилось полное соответствие имени предмету, но давай место букве и не подходящей, а, если внесешь несоответствующую букву, то и имя в речь — *ὄνομα ἐν λόγῳ* но если будет внесено в нее неподходящее выражение, тем не менее предмет *πράγμα* будет не хуже оттого именоваться и выражаться в слове, пока сохранится тип *τύπος* предмета, о котором идет речь» (432 E). Сократ в сущности выражает здесь мысль о том, что имя — слово есть, в сущности, более или менее несовершенный слепок с некоего «типа», создания произвольного вымысла по соглашению. Но установивши различие слова от вещи и отвергая их полную взаимную отчужденность, которая заключается в объяснении слов из соглашения *ἔσθηχη* (433 A, 434 A), собеседники снова возвращаются к вопросу о природе связи между словом и вещью, и к ним опять возвращается вопрос о буквах или звуках, как первоэлементах *στοιχεῖα* — слова. «Имена никогда ничему не уподоблялись бы, если бы то, из чего они слагаются, не имело бы некоторого изначального подобия тому, чего имена суть подражания» (434 B). После беглого возвращения опять к характеру отдельных букв, Сократ усматривает в их употреблении в словах (напр. у афинян произносится слово *σκληρότης* у эритрейцев *σκληρότηρ*, и под.) и элементы соглашения или произвола, которому и считает нужным дать место в своем построении. «Хотя и мне самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам, но, чтобы это изыскивание подобия не было слишком навязчиво, необходимо сверх того для правильности имен пользоваться и этим грубым способом, — соглашением *τῆ ἔσθηχη* (435 C), однако речь была бы в меру возможного прекрасно, если бы она вся или большею частью высказывалась наибольшим числом подобных, т. е. соответствующих *πρόσῳκοντι* слов».

Здесь Сократ делает последний и решительный поворот в рассуждении и подходит к основному вопросу метафизики слова, и о природе самого слова в отношении к знанию, т. е. о природе идей. Вопрос ставится довольно неожиданно. «После этого отвечай мне еще вот на что: какую силу имеют у нас имена и что они делают, так сказать, хорошего?» (435 D). Кратил отвечает в том смысле, что имена учат о вещах, — кто знает имена, будет знать и вещи. Сократ указывает на опасность ошибиться следуя неверным

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

Теперь возникает вопрос об общем смысле этого трудного и довольно запутанного и даже растрепанного диалога, по форме не принадлежавшего к числу образцовых произведений Платона, хотя и дающего вполне ощутить силу его диалектических мыслей. Он надписывается — ἡ περὶ τῶν ὀνομάτων ὁρθότητα λογικῶς, и, действительно, с этого вопроса он начинается, однако кончается он теорией идей, и возникает серьезный вопрос, какова же истинная тема диалога: хочет ли он отстранить софистическую словесность, растрепав их тезис, и антитезис, и φῦσει и θέσει, софистическими средствами, чтобы расчистить поле для собственной теории знания через идеи? И в таком случае отношение самого Платона к слову остается скептическое: познание совершается поверх и помимо слова, чрез идеи, метаλογическим созерцанием. Тогда и весь диалог преследует разрушительную цель иронией и софистикой. По крайней мере, опираясь на текст, как можно понимать Кратила. Однако нам представляется иной смысл всего рассуждения, и переход к вопросу об идеях является, в сущности, выразительным жестом, указующим, откуда надо начинать проблематику, и где искать ее объединяющего центра. Платон вскрывает трудности и той и другой стороны альтернативы: и учения о происхождении слов от природы вещей, и от соглашения, но при этом обнаруживается и их относительная правота, и даже взаимная необходимость. Дело вовсе не в том, чтобы Платон здесь эклектически соединял враждующие точки зрения или игралочи вышучивал обе. Он хочет найти наивысшую, принципиальную точку зрения на вопрос, при которой выяснилась неполнота, а потому и ограниченность господствующих учений. Последние однако могут быть приняты лишь когда будут поставлены на свое место и перестанут быть «отвлеченными началами». Платон явно хочет связать теорию слов с теорией идей и, выведя вопрос из зыбкой феноменологии, где держали его релятивисты, на почву онтологии, более ясной и принципиальной, нежели защитники полновесности слов, хочет заново его пересмотреть. В этом смысле Кратил есть лишь первая, как бы критико-историческая часть, введение, за ко-

торым должно следовать систематическое, положительное рассмотрение вопроса. Такое было либо не написано, либо до нас не дошло.

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

Замечательно, что в своем диалоге Платон, хотя и вскользь, коснулся всех важнейших сторон философии слова. Его одинаково занимает вопрос о внутренней природе слова или о слове слова, как и о теле слова, т. е. звуке, причем через лабиринт истории слов и семасиологии он хочет прорваться до первоэлементов слов, букв, т. е. подает руку мистикам Кабалы. Диалог Платона не удовлетворяет, но это не от его несовершенства, но вследствие ограниченности задачи, в нем поставленной, ибо в нем речь идет о проблематике слова, а не о тех или иных разрешениях. И в этой области Платону, как и в других, принадлежит неувядаемая свежесть и острота, его проблематика остается непревзойденной и поныне, несмотря на огромные успехи науки о языке.

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

А. ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

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

Наибольшая часть Эпизод I: историко-филологический 391 B — 422 C. по размерам. Огромных размеров и пестрый по содержанию: имена собственные царей и героев, богов, стихий природных, светил, времен года, отвлеченных понятий и духовных качеств, целый словарь, энциклопедия.

Эпизод II: о первоэлементах слова, звуках и буквах
422 С — 42

Вводное рассуждение: ономаатологическая теория — имя есть подражание 422 С — 425

Характеристика букв: 426 С — 428

В. ВТОРАЯ ЧАСТЬ.

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

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

С. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

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

ПЛАТОН В СОФИСТЕ О СЛОВАХ И РЕЧИ.

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

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

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

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

несуществующее говорит как существующее, т. е. «из существующего относит к тебе не то существующее». Ведь мы положили, что относительно «каждой» вещи есть много существующего, много и не существующего» (263 В). «Итак, говорим о тебе другое в качестве того же самого и не сущее в качестве сущего; περί δὴ σοῦ λεγόμενα μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, совершенно такое же, повидимому, соединение σύνθεσις получается из глаголов и имен, становится по истине и по существу ложной речью» (263 D). Итак, внутреннее строение речи приводится у Платона в связь с различием между *διάνοια*, *δόξα* и *φαντασία*, рассуждением (т. е. отчетливой мыслью), мнением и фантазией. Устанавливается полная близость между *διάνοια* и *λόγος*, так что говорится: «рассуждение и речь то же самое, и внутренний рассудок души с собой, происходящий без голоса, мы называем рассуждением, ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, *διάνοια*;» (263 E), т. е. Платон опять (как и в Кратиле) подходит к проблеме внутреннего слова).

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

ГУМБОЛЬДТ О ЯЗЫКЕ.

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

О Г Л А В Л Е Н И Е.

	Стр.
Предисловие редактора	5
I. Что такое слово	7
II. Речь и слово	45
1) Части речи (имя, глагол, местоимение)	45
2) Имя существительное	59
3) Грамматическое предложение	77
III. К философии грамматики	89
(Грамматика и гносеология, грамматика и логика, Кант и язык)	
IV. Язык и мысль	118
V. Собственное имя	154
VI. Имя Божие	178
Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом	217
Примечания	229
Экскурсы	255