

**ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
НОВОГО ВРЕМЕНИ**



**РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

А. Ф. ЛОСЕВ



ИМЯ

**ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ, ПЕРЕВОДЫ,
БЕСЕДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ,
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ**

(Составление и общая редакция А. А. Тахо-Годи)

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1997

ББК Лосев
Лос. (Рус.)

В сборник работ А. Ф. Лосева (1893–1988) под общим названием «Имя» входят преимущественно неизвестные широкому кругу читателей сочинения великого русского философа. Все материалы книги расположены по трем основным разделам: 1) собственные работы А. Ф. Лосева, 2) переводы, 3) беседы с Лосевым. Все представленные в книге материалы различны по жанру: от отдельных замес-ток, тезисов, фрагментов исследований до больших фило-софских, богословских и языковедческих статей. Среди соб-ственных работ А. Ф. Лосева необходимо выделить «Имя-славие», «Первозданную сущность» и богословские тезисы, впервые представляющие нам Лосева-богослова, всеобъем-лющего религиозного мыслителя. Блестящие переводы сред-невковых богословских трактатов подтверждают серьез-ность и основательность богословских изысканий Лосева.

Проблема имени наряду с мифом и числом, по соб-ственному признанию А. Ф. Лосева, была его «стихией жизни». Впервые представляя читателю столь полный со-став работ великого мыслителя по наиболее актуальной и сегодня проблеме, издательство надеется, что появление данной книги станет настоящим событием в культурной и духовной жизни России.

Издание осуществлено при финансовой поддерж-ке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 97-03-16091

ISBN 5-89329-020-8

- © Издательство «Алетейя» (СПб) — 1997 г.
- © А. А. Тахо-Годи — составление, общая редакция, подготовка к изданию архив-ных материалов, 1997 г.
- © Л. А. Гогетишвили — 1997 г.
- © В. П. Тронцкий — 1997 г.

А. А. Тахо-Годи

ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ И ПЕЧАТАНИЯ РУКОПИСЕЙ А. Ф. ЛОСЕВА

В нашем издании представлены материалы, связанные с исследованиями А. Ф. Лосевым (1893—1988) проблемы имени, которая, как известно, наряду с мифом и числом была его «стихией жизни».¹ Правда, в этом собрании нет самого главного — «Философии имени» (1927) — по причине сугубо деловой. Знаменитая книга издавалась за последние несколько лет трижды и большими тиражами. Пришло время предоставить читателю никогда не печатавшиеся тексты Лосева или известные во фрагментах, изданные мизерными тиражами, или в изданиях, доступных достаточно узкому кругу.

Все материалы книги «Имя» расположены по разделам: 1) собственные работы, 2) переводы, 3) беседы с Лосевым. В разделе первом порядок хронологический, который дает возможность проследить лейтмотивы лосевских идей на протяжении десятков лет, с 1912 до середины 30-х и далее в 60—70-е годы.

Материалы, представленные нами в книге, различны по жанру: от отдельных заметок, тезисов богословских докладов, фрагментов исследований, окружающих «Диалектику мифа», до больших философских работ, переводов, бесед и языковедческих статей.

Наше собрание открывается страничкой из дневника Лосева от 25 марта 1912 г. В архиве А. Ф. сохранились только фрагменты дневников 1911 и 1912 годов. По нашим сведениям дневники 1914—1919 гг. были взяты вместе с другими бумагами при аресте Лосева 18 апреля 1930 г. Больше А. Ф. их никогда не видел.² В основном

¹ В письме к своей супруге В. М. Лосевой, в лагерь на Алтае, Лосев (тоже из лагеря на Беломорско-Балтийском канале) писал: «Имя, число, миф — стихия нашей с тобой жизни» (22 января 1932 г.). См. кн.: А. Ф. Лосев «Жизнь. Повести. Рассказы. Письма». СПб., 1993, с. 374.

² Однако 25 июля 1995 вместе с возвращенными мне рукописями А. Ф. из Центрального Архива ФСБ РФ вернулся и дневник преимущественно за 1914 г. Среди этих бумаг оказался ряд богословских работ Лосева, никому не известных.

же юношеский его архив погиб во время гражданской войны на Дону, в родительском доме. Сам Лосев покинул родные места летом 1917 г., отправляясь в Москву, где в Московском Университете учился с 1911 по 1915 на двух отделениях — классической филологии и философии, а затем при кафедре классической филологии был оставлен для подготовки к профессорскому званию.

Страничка дневника глубоко искренна и интимна. Радость Светлого Христова Воскресения, однако, вызывает не только эмоции юной души, но, как характерно для Лосева, «радость об исполненном нравственном долге», «от внутреннего духовного подвига», а также мысли, которые будут сопровождать философа всю жизнь. «Религия есть синтез всего человеческого знания», «вера сердца» и «искание разумом истины» — едины. Еще гимназистом в статье «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь» (25 июня 1909) ¹ он мечтал о «новой земле» и «новом совершенном человеке», о «Солнце любви» и «дыханье божественной правды». ² Его ранняя работа, написанная в августе 1911, в канун поступления в Университет, называлась примечательно — «Высший синтез как счастье и веденье». ³ Там уже ставился вопрос о единстве науки, философии искусства, религии и нравственности. Проблеме веры и знания, науки и религии посвящены специальные разделы в «Диалектике мифа» (1930), тема единения веры и знания проходит через все книги 20-х годов, так что страничка 1912 г. очень симптоматична, вводя нас в мир человека, отдавшего всю жизнь не только науке, но и вере.

С этой страничкой вполне гармонирует фрагмент, условно названный мной «О молитвенном научении», где прослеживаются получившие развитие в «Диалектике мифа» мотивы о строгой монастырской службе, о «сладком» стоянии на молитве в храме, об Иисусовой молитве, которая немислима, «как кажется моему скудоумию», ⁴ без общецерковной молитвы. Ведь «плох тот христианин, который не любит церкви» (9/III—1932 г.). ⁵

Эти страницы как бы доступны к размышлениям чисто богословским, догматическим, которые более всего занимали Лосева в 20-е годы и о чем он писал в письмах из лагеря на Беломорско-Балтийском канале своей супруге в лагерь на Алтае. «Мы хотели восславить Бога в разуме, в живом уме» (19/II—32). ⁶ «В религии я всегда был апологетом ума, и в мистически-духовном и в научно-

¹ «Студенческий меридиан», 1991, № 5, с. 21—23.

² Там же, с. 23.

³ Часть этой работы печатается в «Студенческом меридиане», 1996, № 5, № 7.

⁴ Вспомним «по грехам своим» в «Диалектике мифа», ИЗО с. 20.

⁵ А. Ф. Лосев. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993, с. 393.

⁶ Там же, с. 380.

рациональном смысле; в богословии — максимальный интерес я имел всегда почти исключительно к догматике, как к той области, которая для богословствующего христианина есть нечто и максимально разработанное в Церкви и максимально достоверное (помнишь, как еще в 1917 году ты обратила свое духовное и сердечное внимание на внутренне-разумную стихию догмата о пресв. Троице)».¹

Такой важной богословской и догматической проблемой являлось для Лосева имяславие, учение о почитании имени Божьего, которое возникло на Афоне перед первой мировой войной и распространилось в России после того, как имяславцы были высланы российскими властями с применением грубой физической и военной силы с Афона. Для Лосева имяславие, или оноματοдоксия, было одним из древнейших мистических движений православного Востока, заключавшееся в почитании и истолковании имени Божьего как необходимого догматического условия религиозного учения, культа и мистического сознания православия. Имяславская тема сопровождала Лосева всю жизнь, легла в основу его книги «Философия имени», стала предметом целого ряда изысканий.

Статья под названием «Имяславие» сохранилась в архиве А. Ф. на немецком языке под названием «Die Onomatodoxie (russisch «Imiaslavie»)». Текст машинописный, шрифт лиловый, страницы большого формата с правкой самого автора. Рукописного текста не сохранилось. Возможно, что статья готовилась для немецкого издания, также, как статья *Russische Philosophie*, написанная в 1918, напечатанная в Цюрихе в 1919 г. (*Russland, herausg. v. V. Erismann—Stepanowa u. s. w. Zürich. 1919*) и ставшая известной автору в этом издании только в 1984 г. В предуведомлении к сборнику *Russland* («Россия») была объявлена статья Лосева о русской религии «Die Ideologie der Orthodox-Russischen Religion», однако в выпущенном издании она отсутствует. По всему видно, что Лосев этого времени был занят спецификой русской философии и русской религии.

Данная статья написана после 1917 г., т. к. в ней упоминается новоизбранный патриарх Тихон на Поместном Всероссийском Соборе 1917 г.; упоминается и сам Поместный Собор. Немецкая статья важна именно тем, что в ней есть не только история вопроса, но и догматическое учение, включающее в себя все три уровня: опытно-мистический, философско-диалектический и научно-аналитический.

Впервые текст этой статьи был мною опубликован в переводе на русский язык (пер. А. Г. Вашестова под ред. Л. А. Гоготипвили и А. А. Тахо-Годи) в журнале «Вопросы философии» 1993, № 9, с. 52—60.

В нашей книге представлены также сохранившиеся в архиве тезисы докладов об имяславии, которые читались А. Ф. в первой

¹ Там же, с. 397—398.

половине 20-х годов. Тезисы представляют собою небольшие листки бумаги, сложенные пополам в виде маленьких записных книжечек. А. Ф. вообще любил для своих записей пользоваться такими сложенными в книжечку листками. Иной раз тезисы писались в обычных тетрадях с разделенными пополам страницами. Тоже излюбленный прием Лосева вплоть до 40-х годов.

Имяславие было в России глубоко понято о. П. Флоренским, о. С. Булгаковым, философом В. Ф. Эрном, богословом М. А. Новоселовым, проф. М. Д. Муретовым, епископом Феодором (Поздеевским). К ревнителям имяславия с начала 20-х годов принадлежали известный петербургский священник о. Ф. Андреев, выдающийся математик, президент математического общества Москвы проф. Д. Ф. Егоров, математик Н. М. Соловьев, с которыми были близко связаны А. Ф. Лосев и М. А. Новоселов. Близок был Лосев и афонским монахам о. Иринею и о. Давиду. Первый, соборный старец Пантелеймоновского монастыря, один из главных деятелей имяславского движения, вывезенный во главе 447 монахов с Афона в 1913 г. Он принимал участие в обсуждении тезисов об Имени Божьем, посланных в 1923 г. Лосевым о. П. Флоренскому и делал в этих тезисах свои поправки.¹ Второй — настоятель Андреевского скита на Афоне, был духовным отцом супругов Лосевых. Это он напутствовал А. Ф. в Страстную пятницу накануне ареста, а 3 июня 1929 г. совершил над супругами Лосевыми тайный монашеский постриг под именами Андроника и Афанасии. После ареста А. Ф. он в начале июня скончался и был похоронен В. М. Лосевой и Д. Ф. Егоровым. На следующий день, 5 июня, была арестована сама В. М., в годовщину венчания с А. Ф., совершенного в 1922 г. о. П. Флоренским в Троице.

Лосевы были близки с насельниками Зосимовой пустыни под Москвой, которая считалась имяславческой. Когда в 1923 г. пустынь закрыли, иеромонах Митрофан (Тихонов) нашел приют у Лосевых и жил под видом родственника до 1930 г. Так В. М. Лосеву арестовали вместе с ним и комната Лосевых на антресолях родительской квартиры, т. н. «верхушка» опустела, а туда вселился сотрудник ОГПУ.

Имяславские доклады происходили у Лосевых или у Д. Ф. Егорова. Как-то в квартире П. С. Попова в 1922 доклад об имяславии делал о. П. Флоренский.²

Судя по сохранившимся материалам, А. Ф. Лосев собирался писать книгу на эту тему и составил «План книги об именах Божиих» (заглавие дано мною условно), где разрабатывались 13 проблем.

¹ См. П. Ф. Флоренский, Ю. А. Ростовцев. «П. А. Флоренский по воспоминаниям А. Ф. Лосева» // «Контекст-1990». М., 1990, с. 5—24.

² Дело 100256 в 11-ти томах. «А. Ф. Лосев и др.» Т. 11. Л. 124, из допроса А. Ф. Лосева 4/X—30 г.

В листочки этого плана были вложены заметки о соборах, написанные старой орфографией и возможно принадлежавшие о. Иринею. Дошел план этой книги из 8 разделов: 1) О сущности имяславия. 2) Школа имяславия. 3) Имяславие, изложенное в системе. 4) Учение об Имени Божием в Ветхом и Новом Завете. 5) Учение об Имени Божием в восточной патристике. 6) Три великих спора (иконопочитание, учение о Свете Фаворском, имяславие). 7) Имяславие в философии, науке и жизни. 8) Имяславский спор и его литература.

В большинстве своем тезисы докладов и заметки можно распределить по восьми разделам предполагаемой книги.

Так, к 1-й гл. могут быть отнесены тезисы «О сущности имяславия». «Школа имяславия» относится ко 2-й гл. «Имяславие, изложенное в системе» к 3-й.

«Заметки об употреблении Имени Божия в Новом Завете» можно отнести к гл. 4. Выписки Дионисия Ареопагита с заметками — к гл. 5. «11 тезисов о Софии, Церкви, Имени Божием» вероятно относятся к гл. 3. Доклад от 13 декабря 1922 г. «Учение Григория Нисского о Боге», видимо, подготовка гл. 5. Доклад от 16 февраля 1923 г. «Спор об именах в IV в. и его отношение к имяславию» — возможно — гл. 6. Доклад 17 ноября 1922 г. (без заглавия) об основном значении имени и определении имени, возможно, относится к гл. 1.

Доклад 1 ноября 1922 «Философия имени у Платона» можно отнести к гл. 7. Доклад 31 мая 1923 г. о книге «На горах Кавказа» возможно — глава 7.

Тезисы об Имени Божием, направленные 30 января 1923 г. о. П. Флоренскому (в архиве сохранился и черновик этого письма) можно отнести к гл. 1. Доклад «Анализ религиозного сознания» (предположительно 1923 г.) относится как подготовительный к гл. 1.

Доклад 1 марта 1923 г. «Эллинизм и христианство» возможно отнести к гл. 7. Тезисы доклада 27 февраля 1925 г. «Об Имени Божием и об умной молитве» могут быть отнесены к гл. 1 или к гл. 7.

Тезисы доклада 13 марта 1925 г. «Краткая история» имяславия за 1907—1921 гг. возможно отнести к гл. 1 книги, так же, как и тезисы доклада 20 декабря 1925 г. «О сущности и энергии (имени)».

К этим докладам примыкают недатированные тезисы сочинения «Учение о мире, творении и твари и наука», которые в конечном итоге заключают три пункта: Бог и мы. Долг и влечение. Вера и знание. Недатированные тезисы сочинения «Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой» возможно отнести к гл. 5 задуманной Лосевым книги.

К материалам, до некоторой степени связанным с имяславием, относятся тезисы доклада 8 марта 1928 г. «Филология и эстетика Конст. Аксакова» с учением о слове, об исторической диалектике поэтического и словесного творчества и грамматических учениях.

Примыкает к имяславским интересам Лосева письмо к имяславцу, математику Н. М. Соловьеву (18 апреля/1 мая 1921 г.), направленное

Вл. Симанским (напомним, что патриарх Алексей I, в миру С. Вл. Симанский), в котором приводится много текстов об Имени Божием, выписанных из брошюры 1867 г. «Моление Сладчайшему Господу Иисусу при исходе души из тела». Данное письмо вместе с другими бумагами Н. М. Соловьева было передано его вдовой (Н. М. Соловьев скончался в 1927) Лосеву.

Здесь же недатированные заметки А. Ф. Лосева о Константинопольских Соборах XIV в. об Имени Божием, сущности и энергии Имени Божия и Фаворском свете.¹

Из имяславских тезисов до настоящего времени напечатаны были только тезисы доклада от 1 ноября 1922 г. «Философия имени у Платона», ибо платонизм, по мнению Лосева, есть философия света, а религия — это просветление ума и сердца, интуиция света. Платонизм для Лосева — философское обоснование имяславия. «Философия имени у Платона» напечатана в журнале «Символ», Париж, 1993, № 29, с. 135—144.

Собрания с имяславскими докладами завершились в 1925 г., когда начались систематические аресты и арестованных уже не выпускали, как было раньше (запись в дневнике В. М. Лосевой 3/XII—25 г.). В. М. Лосева в декабре ездила в Ленинград на Международный Астрофизический съезд (она была астрономом и специалистом по небесной механике) и по поручению М. А. Новоселова с письмом и «вещами»² посетила о. Ф. Андреева и его жену Наталию Николаевну. У него, как записала В. М., «хорошее, серьезное монашеское лицо», он ученик о. П. Флоренского по Московской Духовной Академии, «сам — имяславец и жена — имяславка» (3/XII—25 г.).

После 1927 г. аресты приняли угрожающие размеры. Они были связаны с отложением ряда епископов, возглавлявших епархии, и приходов от митрополита Сергия (Страгородского). Этот Заместитель патриаршего Местоблюстителя Петра³ в 1927 г. издал Декларацию, в которой шел на компромисс с Советской властью, публично признавая нормальное состояние церкви, в то время как она беспощадно уничтожалась большевиками. Митрополит и его приверженцы полагали, что уступки Советской власти спасут церковь, хотя, как известно, спасти церковь может только сам Господь, а не силы человеческие.

¹ Это явная подготовка материалов, опубликованных в книге Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» 1930 (Акты Константинопольского собора 1351 г.).

² Возможно, книги и рукописи.

³ Патриарх Тихон скончался, назначив себе ряд преемников-Местоблюстителей. Из них один (еще не арестованный), митрополит Петр, тоже назначил себе заместителей на случай своего ареста. К 1927 г. у дел остался один Сергей.

К 1930 г. ОГПУ сфабриковало дело якобы по разоблачению церковного монархического центра «Истинно-православная церковь». По версии ОГПУ во главе этого Центра стоял М. А. Новоселов как организатор, пропагандист и профессор А. Ф. Лосев как идейный авторитет, теоретик.

Предлогом для ареста Лосева послужила история с идеологической вредной книгой «Диалектика мифа» (1930), в которую автор внес вставки уже после разрешения ее цензурой. А. Ф. был подвергнут «проработке» в речи Л. М. Кагановича на XVI партсъезде ВКП(б) как мракобес, черносотенец и наглейший враг советской власти, а также оклеветан М. Горьким в статье «О природе», напечатанной одновременно в «Правде» и «Известиях» (12/XII—31 г.), когда автор книги уже находился в лагере. Арестовывали в первую очередь т. н. отложенцев, а многие из них были связаны с имяславием. Не миновали ареста и члены имяславского кружка.

Главный ревнитель и горячий поборник имяславия Н. М. Соловьев скончался еще в 1927. Об его кончине В. М. Лосева написала о. Ф. Андрееву в Ленинград (21/XI—27 г.) «по просьбе дяди» (так по нехитрой конспирации именовался М. А. Новоселов)¹ и привела это письмо в своем дневнике. Вскоре скончался и о. Федор Андреев. Уже не было в живых и друга Лосевых философа Валериана Николаевича Муравьева. Сам А. Ф. Лосев, автор имяславских докладов, был осужден на 10 лет лагерей, но досрочно освобожден в 1932, а в 1933 покинул лагерь (он оставался там вольнонаемным, ожидая освобождения своей супруги).² С него была снята судимость, и ЦИК СССР в 1933 г. восстановил Лосева в гражданских правах, а это означало свободное возвращение в Москву. В. М. Лосева после Лубянки и Бутырок³ получила 5 лет лагерей на Алтае, затем переведена к мужу на стройку Беломорско-Балтийского канала и вернулась в Москву также в 1933 г.

Профессора Н. Н. Бухгольца, известного университетского физика, арестовали по одному делу с Лосевыми, но дело прекратили и освободили арестованного. А. В. Сузина отправили в лагерь. Г. А. Рачинский, бывший Председатель Философско-религиозного общества памяти Вл. Соловьева, привлекался как свидетель. Арестовали П. С. Попова, товарища Лосева по университету, хотя в кружке Егоро-

¹ Так, ради конспирации в письмах и телеграммах Новоселов именовался «го-стенской», Лосев «философ», ГПУ «Глафира Петровна», «заболеть» — быть арестованным, измена — «переход в другой трест».

² Как мне стало известно совсем недавно, А. Ф. Лосева реабилитировали 22 марта 1994 г., без всяких просьб со стороны, и справку приложили к делу № 100256.

³ Об ее облике и случайной встрече на расстоянии с находившимся в Бутырках Лосевым есть прекрасная страница в воспоминаниях З. Д. Марченко в книге «Доднесь тяготее. Записки вашей современницы». Вып. 1. М., 1989, с. 312—313.

ва он, по его словам, не состоял, участвуя только в заседаниях, и с Лосевым после 1924 г. встречался только на работе ГАХН¹. Благодаря хлопотам своей супруги, А. И. Толстой, Попова вскоре освободили, и он уехал из Москвы (в Московской области запретили жить 3 года).² Профессора Д. Ф. Егорова после следствия в тюрьме выслали по приговору на 5 лет в Казань, где он вскоре скончался в 1931 г.³ Участника имяславских собраний артиста М. Н. Хитрово-Крамского сослали в Восточную Сибирь. Н. В. Петровский, университетский друг А. Ф. Лосева, отправился вместе с ним в лагерь на Свирьстрой. В. А. Баскарева, преподавателя, художника, освободили после следствия. Г. И. Чулков, поэт и друг Вяч. Иванова, бывал на имяславских собраниях, но не привлекался по этому делу, так же, как и инженер В. Н. Пономарев.

Так, в 1930 г. печально завершилась участь докладчиков и слушателей скромных заседаний имяславского кружка, проходивших в начале 20-х годов.⁴

С «Диалектикой мифа» связан также ряд печатаемых здесь материалов.

Рукопись под названием «Первозданная сущность» была обнаружена мною в 1992. Она написана на бумаге, сложенной в виде тетради большого формата. Листы сморщены, попорчены песком и известкой (следы пожара в августе 1941 г., когда был фугасной бомбой уничтожен дом Лосева), чернила лиловые. Текст написан без помарок, цитаты из Дионисия Ареопагита и Добротолюбия целиком не приведены, а даны указания на их начало и конец. Рукопись начинается с п. 2 «Понятие ангела», и эта часть вполне завершена. Как известно, в конце «Диалектики мифа» Лосев предполагал посвятить дальнейшее специальное исследование абсолютной мифологии (противопоставляя ее относительной мифологии), к которой относятся также бесплотные силы, т. е. вся ангелология. Среди возвращенных мне из ФСБ РФ бумаг есть машинопись большого объема (без названия), составной частью которой является «Первозданная сущность». Теперь известно, что мы обладаем незавершенным текстом «Абсолютной мифологии», которую собирался исследовать Лосев вслед за относительной мифологией «Диалектики мифа».

¹ Государственная Академия Художественных наук при президенте П. С. Когане была прибежищем интеллигенции и ученых 20-х годов. В 1929 г. была закрыта.

² Из справки по делу № 100256 (А. Ф. Лосев и др.) т. 2, л. 737.

³ По сообщению проф. В. Н. Щелкачева, Д. Ф. Егоров похоронен на Арском кладбище рядом с могилой Лобачевского. Самого В. Н. Щелкачева по делу «Истинно-православной церкви» выслали на 3 года в Ср. Азию. Проф. Щелкачев единственный из 48 человек, привлеченных по этому делу, здравствует, десятки лет работая зав. кафедрой теоретической механики в Академии нефти и газа им. Губкина.

⁴ Сведения о Центре «Истинно-православная церковь» и судьбе ее членов основаны на изучении дела № 100256 (дело в 11 томах), предоставленном мне Центральным архивом ФСБ РФ.

Фрагмент «Первозданная сущность» впервые мною напечатан в журнале «Символ», Париж, 1992, № 27, с. 255—280, причем редакция журнала раскрыла полностью все цитаты, данные у автора сокращенно. См. также: А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994 (изд-во «Мысль»), с. 234—262.

Фрагмент «Миф — развернутое магическое имя» назван мною так, исходя из контекста. Это страницы, не вошедшие в «Диалектику мифа», то ли снятые самим Лосевым, то ли цензурой. Рукопись с. 124—135 на бумаге, близкой по формату к современной для пишущих машинок, помечена п. 3. Перед ним завершается п. 2 (с. 123 рукописи, соответствующая с. 240 в 1-м издании книги) главы XIII «Окончательная диалектическая формула». В качестве примера магии имени приводится закликательная молитва в чине изгнания беса из Требника Петра Могилы. Вслед за этой молитвой должен идти наш фрагмент, а затем слова, завершающие гл. XIII.

«Миф — развернутое магическое имя» есть не что иное, как философские размышления об Имени Божием, в то время как богословское обоснование Имени Божьего было дано Лосевым в тезисах письма к о. Павлу Флоренскому в 1923 г. (см. выше). «Философским тезисам ономатодоксии» была посвящена глава V работы Лосева, начатой в 1929 г. и имеющейся у нас в неполном виде.

Три главные принципа имени, как умной энергии, а именно его мифологичность, магичность и эвхологичность, так и не вошли в «Диалектику мифа».

Обладая теперь авторской машинописью «Диалектики мифа» с рукописными вставками и исправлениями (см. выше о возврате архивных материалов Лосева), можно сказать с уверенностью, что в машинописном экземпляре нет пассажа о мифе — развернутом магическом имени. Остается вопрос, добровольно ли снял его автор из сохранившейся рукописи или здесь свою роль сыграла цензура?¹

Фрагмент напечатан мною впервые в журнале «Символ», Париж, 1992, № 28, с. 217—230. См. также: А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994 (изд-во «Мысль»), с. 218—232.

«Абсолютная диалектика = Абсолютная мифология» — фрагмент (с. 77—124 рукописи), тоже относящийся ко времени написания «Диалектики мифа». Рукопись хорошо сохранилась и представляет собою сложенные в виде тетради листы большого формата, чернила черные, кроме первых двух — фиолетовых. Почерк достаточно ясный, характерный для Лосева 20-х годов.

Здесь трактуется проблема троичности, и текст примыкает к двум фрагментам, о которых говорилось выше. Наш фрагмент сопровождается сложной таблицей-схемой. Он напечатан впервые в журнале «Начала»

¹ «Магическое имя» должно было войти во 2 часть «Диалектики мифа»

М., 1994, № 1, с. 4—35 и затем был перепечатан с уточнением в томе А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994, с. 264—298 (изд-во «Мысль»). Этот фрагмент (как теперь установлено) входит в большую рукопись, составной частью которой является «Перво-данная сущность».

Безымянная рукопись, условно названная мною сначала, исходя из контекста, «Диалектикой имени» и, как потом выяснилось, ошибочно, имеет свою историю. Первоначально она заявила о себе найденной мною в 1989 г. одной машинописной страничкой со следами пожара и песка (следствие бомбежки дома Лосева) и представлявшей конец предисловия, где были указаны пять глав всей работы, а также указана дата ее начала, 14 февраля 1929 г. В дальнейшем я обнаружила рукопись в 120 стр., написанную лиловыми чернилами, почти без помарок, на желтоватой бумаге, сложенной в виде тетради большого формата. Полностью сохранилось Предисловие и три первые главы работы, IV гл. сохранилась частично, V — «Философские тезисы ономатодоксии» отсутствует.

Рукопись, обнаруженная мною, не имела заглавия, начиналась прямо с «Предисловия», осененного знаком креста. Сличив это Предисловие со страничкой, найденной раньше, я убедилась в их идентичности. На этом пришлось остановиться.

Однако в дальнейшем в архиве Лосева я обнаружила машинопись, озаглавленную «Вещь и имя». Сличив безымянную рукопись с машинописью, я заключила, что эта последняя есть модификация первой редакции.

Машинопись «Вещь и имя» напечатана в той редакции, что сохранилась в архиве Лосева в кн. А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. М., 1993 г. В ней нет предисловия, которое открывает безымянную рукопись, нет гл. IV «Из истории имени» и гл. V «Философские тезисы ономатодоксии». Здесь произошло вполне сознательное изменение исходного текста, которое становится очевидным при сравнении обеих работ. Но и этого мало. В архиве, переданном мне из ФСБ России (см. выше) я обнаружила машинописный текст работы под названием «Вещь и имя (опыт применения диалектики к изучению этнографических материалов)», причем слова в скобках вписаны автором от руки и видно, что подзаголовок дан позже с учетом каких-то цензурных обстоятельств. Отсюда и «этнографические материалы», редуцирующие магию имени, о которой упоминалось в Предисловии. В этом варианте Предисловие вполне соответствует Предисловию безымянной рукописи, но здесь оказалось всего три главы (I — Действительность, II — Имя, III — Имя и вещь), хотя в Предисловии указаны: IV — Из истории имени и V — Философские тезисы ономатодоксии.

Однако среди возвращенного архива я обнаружила сложенную вдвое пачку машинописных страниц под названием: IV — Из истории

имени. Судя по всему, автор пересматривал, дополнял, разрабатывал свой текст. На последней странице стоит наименование завершающей главы V: Философские тезисы оноματοдоксии, но сам текст отсутствует. Как мне теперь стало известно из «Дела Лосева и др.» № 100256, он написал целую книгу «Вещь и имя», которая во время его ареста уже находилась в типографии Иванова в Сергиевом Посаде и была разрешена цензурой (показания Лосева 11/V—1930 г.), т. е. полный экземпляр книги исчез, а при обыске забрали материалы разных незавершенных вариантов. Таким образом, мы имеем 1-ю безымянную редакцию в авторской рукописи, без V гл.; 2-ю редакцию — машинопись под названием «Вещь и имя (опыт применения диалектики к изучению этнографических материалов)», отдельную IV гл. «Из истории имени» и 3-ю редакцию, машинопись «Вещь и имя» в три главы, в модифицированном по сравнению с 1-й редакцией виде уже после возвращения Лосева из лагеря и впервые напечатанную в томе его сочинений 1993 г.

В нашем издании мы печатаем исходный рукописный текст работы, не имеющей названия, но являющейся 1-й редакцией «Вещи и имени». Работа «Вещь и имя», опубликованная в томе «Бытие. Имя. Космос М., 1993, была сознательно изменена автором, вернувшимся из лагеря и пытавшимся напечатать свою работу в новых условиях.

Приведем ряд примеров, которые указывают на сглаженность новой редакции «Вещи и имени» по сравнению с первоначальным, представленным в нашем издании.

Предисловие 3-го варианта «Вещь и имя» написано от руки Лосевым совершенно заново. В этом предисловии выделяется **самое** **самб** (вспомним о большой работе «Самое самб», напечатанной в изд. А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос М., 1993), о котором нет ни слова в предисловии 1-й рукописной редакции, всецело и резко направленном против «механистов» и «позитивистов». Эта группа советских философов выступала в бесплодных спорах против т. н. «диалектиков» в дискуссии, развернувшейся в 1926—1929 гг. между А. М. Дебориным и его учениками — «диалектиками» — с одной стороны, и «механистами» — с другой (Л. И. Аксельрод, И. И. Скворцов-Степанов, А. К. Тимирязев и др.).

Весь стиль 3-го варианта сочинения «Вещь и имя» по сравнению с 1-м рукописным слегка приглажен и лишен резких выпадов против позитивистов. Так, на стр. 10 (1-й вариант в перепечатке) идет речь о «страшилищах» «идеализма» и «материализма». В 3-м варианте «В. и И.» эти слова зачеркнуты, но зато на стр. 4—5 сделана вставка о «самом самбм». В 1-ом есть слова на с. 15—18 о том, что основу данной работы о слове и имени составляет опыт «живой жизни», магия и живые религии. В 3-м эти страницы отрезаны, так что указана связь работы Лосева только с философией и логикой, но не с религией. Любимое слово Лосева 20-х годов «умный» («умный

свет», «умное виденье») в 3-ем варианте не встречается. Во 2-ом тезисе 1-го варианта слово «смысловой» поясняется словом «умный» (с. 26), но в 3-ем варианте оно выброшено. «Умная энергия» в 1-ом (с. 48) и в 3-ем (с. 33) выброшена и заменена на «смысловой». То же самое на с. 59 1-го варианта и с. 46 3-го варианта. Выбрасываются слова «интеллигентный», «интеллигенция» (1-й вар. с. 32, 33; 3-й вар. с. 16). Также на с. 15 3-го варианта выброшены ссылки на собственные книги Лосева — «Философию имени» и «Диалектику художественной формы», которые были в 1-ом (с. 32). Вместо них упоминается некий «другой очерк». На с. 31—32 1-го варианта идут резкие выпады против механистов: «Как бы ни злились механисты и как бы ни мечтали удушить живую жизнь», «как бы механисты ни расстреливали живую жизнь (чужую душу нельзя расстрелять...)». Автор буквально кричит «есть, есть и есть» различие между одушевленной и неодушевленной природой. «...Вот хоть лопните от злости, а есть, есть и есть, тысячу раз есть, миллион раз есть, есть и есть!!!» Сам себя автор с горечью, но и с гордостью именует «я идеалист и мракобес» (с. 32), открещиваясь от механистов (с. 31). Все эти отчаянные слова отрезаны в 3-ем варианте. Даже такое личное обращение в философском тексте: «Прошу только одно...» (1-й вариант с. 70) выброшено в 3-ем (с. 56—57). Последний абзац конца 1-го варианта, где речь идет об «истории религиозного сознания» и о переходе к главнейшим выводам, полученным из живой религии (с. 117—118), весь снят в 3-ем варианте. Зато все развернутые в 1-ом варианте тезисы от I до X повторены с минимальными отклонениями в 3-ем. Из вполне академического, изданного в 1993 г. текста мы приходим к выводу, что этот 3-й вариант был сделан после возвращения Лосева из заключения и готовился им для печати.

«Средневековая диалектика» (а это, собственно говоря, тоже учение об имени) относится ко второй половине 60-х годов. Она писалась по заказу Института философии АН СССР и по инициативе чл.-корр. АН СССР М. А. Дынного, с которым А. Ф. был знаком раньше, но никаких связей, как и с другими философами, не поддерживал. В эти годы Институт философии АН задумал издать серию книг по диалектике. Проще всего им было это сделать с античностью, где давно в советской науке господствовали традиционные шаблоны. Камнем преткновения оказалось Средневековье. Философ М. А. Дынный, имея вполне надежную информацию о Лосеве, и официальную и неофициальную, прибыл к нам на Арбат как добрый знакомый¹ с инте-

¹ М. А. Дынный мог иметь вполне доброжелательные отзывы об А. Ф. от своей сестры, проф. В. А. Дынной, с которой А. Ф. работал в конце 40-х годов в МГПИ им. Ленина. Кроме того я сама много лет работала вместе с В. А. на кафедре зарубежной литературы Лит. института при Союзе писателей СССР. В. А. была женщина умная, добрая, благородная, в 30-х годах сама была под арестом.

ресным предложением — писать «средневековую диалектику», на что и получил согласие Лосева. Однако это предприятие так и не удалось завершить. В 1971 г. М. А. Дынник скончался. Не осталось заинтересованного человека, и рассудительные руководители Института философии решили оставить в покое Средневековье и перейти сразу к Новому времени. Рукопись лежала без движения, пока киевский журнал «Философська думка» не напечатал на украинском языке 2-ю главу этой работы (1970. № 3, с. 39—49), которая была сокращена и отредактирована применительно к журналу. Уже после кончины А. Ф. эта 2-я глава под названием «Зарождение номиналистической диалектики Средневековья. Эригена и Абеляр» была напечатана в «Историко-философском ежегоднике» Института философии АН СССР по просьбе А. Л. Доброхотова (М., 1988, с. 57—71). Гл. 4 «Расцвет и падение номинализма. Мыслительно-нейтралистская диалектика XIV в.» печаталась мизерным тиражом в «Известиях Северо-кавказского научного центра Высшей школы». Серия Общественные науки. Ростов. 1988, № 2, с. 58—81. Глава 1-я «Западная конструктивно-языковая диалектика VI—XI веков» напечатана там же в 1990 г., № 3, с. 25—35. Как видно из заголовков, они не совсем соответствуют названиям глав рукописи, а сам текст тоже каждый раз несколько редактировался.

Полностью работа Лосева здесь печатается впервые. Перед нами только 1 часть книги о тех основных типах средневековой диалектики, которые хотел рассматривать Лосев, судя по его Вводным замечаниям.

В наше издание включены три статьи А. Ф. Лосева 60—70-х годов, чрезвычайно для него характерные.

Обстоятельства сложились так, что с начала 60-х годов Лосев в МГПИ им. Ленина стал работать на кафедре общего и сравнительного языкознания, которой заведовал проф. И. А. Василенко. Гнетущая атмосфера кафедры классической филологии (ее в это время закрыли) сменилась дружественной и спокойной обстановкой, которой всячески способствовал И. А. Василенко и в дальнейшем его преемники. Именно в это время Лосев возвращается к своим излюбленным темам по философии языка, оформленным в новой терминологии, соответствующей современному состоянию науки и вполне адекватной лосевским идеям. Появление структурализма в это время расширило сферу лингвистических интересов Лосева. Давние идеи о коммуникативном значении языка, роли знака, символа, мифа в практике отдельного человека и общества, теория моделей — парадигматика — получили у Лосева новое развитие. Одновременно с работами по языку он опубликовал книгу «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), в которой обратился к своим излюбленным темам о соотношении мифа и символа, а также к логике символа и функции символа в художественном слове. Работа над эстетикой стихов привела его к философским проблемам их грамматического учения, исследованного и в отдельных статьях, и в т. V. «Истории античной эстетики. Ранний

эллинизм» М., 1979. Добавим, что каждый из восьми томов «Истории античной эстетики» содержит огромный материал по философской и эстетической терминологии, а также синонимике и этимологии. Так, с 1965 г. и до конца жизни шло интенсивное печатание языковедческих трудов философа имени (сорок две печатных работы), среди которых несколько сборников статей и книг: «Статьи и исследования по языкознанию и классической филологии» М., 1965, «Введение в общую теорию языковых моделей» М., 1968, «Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию» М., 1982, «Языковая структура» М., 1983. «В поисках построения общего языкознания как диалектической системы» (сто-страничная работа в сб. «Теория и методы исследования языка» М., 1989 — вышла после кончины автора).

Помещаемые здесь статьи печатались в следующих изданиях. «О коммуникативном значении грамматических категорий» впервые в сб. «Статьи и исследования по языкознанию и классической филологии» М., 1965 (2-е исправленное издание в кн. «Языковая структура» с. 179—214). «Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков» впервые в сб. «Вопросы семантики русского языка» М., 1976 (2-е изд. в исправленном виде в книге «Знак. Символ. Миф». М., 1982, с. 168—182). «Проблема вариативного функционирования поэтического языка» впервые в кн. «Знак. Символ. Миф». М., 1982, с. 408—452.

Следующий раздел нашей книги представлен переводами 30-х годов. Это, во-первых, «Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни» — трактат XIV в. (автор по своим идеям близок к Дионисию Псевдо-Ареопагиту) позднего византийского неоплатоника. Во-вторых, «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита, Послание к Тимофею с приложением — письмом Николая Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернее. Перед нами самый маленький по объему трактат из всего корпуса Дионисия Ареопагита, который дважды полностью был переведен Лосевым. Один перевод частично исчез после ареста его автора в 1930, частично был взят при обыске. Переведенный во второй раз корпус Дионисия погиб при уничтожении бомбежкой дома Лосева в августе 1941 г. (Москва, Воздвиженка, 13). В третий раз А. Ф. не решился переводить этот любимый им труд христианского неоплатоника. «Нет соизволения Божьего», — говорил он. Сохранился лишь этот маленький трактат и специально переведенное А. Ф. в качестве Приложения письмо Николая Кузанского, великого философа-неоплатоника, диалектика и католического кардинала эпохи Возрождения (1401—1464), которого Лосев изучал и переводил. В 1937 г. были изданы «Избранные философские сочинения» Н. Кузанского, где поместили три трактата в переводе Лосева (с. 158—363), однако в достаточно искаженном виде и без развернутых комментариев. В издании «Сочинения Нико-

лая Кузанского» М., 1979—1980 (изд. «Мысль») эти переводы вышли (или тогда «В издание...») в новой редакции — «Простец об уме», «О возможности бытия» (у Лосева было «О бытии-возможности»), «О неином». В своей «Эстетике Возрождения» (1978, 2 изд. 1982). А. Ф. посвятил Николаю Кузанскому большую главу. Судя по сведениям из «Дела Лосева» № 100256 к моменту ареста у А. Ф. была сдана в государственную типографию в Твери книга «Николай Кузанский и Средневековая диалектика», разрешенная Главлитом (показания А. Ф. Лосева 11/V—1930 г.).

И, наконец, перевод трактата из 64 глав о сущности и энергии Божией. Имя автора трактата и его название в машинописи архива Лосева отсутствуют, определить их сначала не удалось хотя В. Биbihин знаток византийской философии религии пересмотрел на этот предмет множества византийских текстов. Однако в бумагах, переданных мне из ФСБ оказалось свидетельство Лосева о том, что это его перевод трактата св. Марка Эфесского «О сущности и энергии». Первые два трактата сверены с подлинниками В. В. Биbihиным. Он внес необходимые поправки, исходя из состояния новых изданий текста. Все три трактата В. В. Биbihин снабдил своими примечаниями.

Отдельный раздел составляют беседы с А. Ф. Лосевым, из которых становятся ясными неизвестные факты его внешней и духовной биографии, его взгляды на веру, науку, богословие, состояние церкви в предреволюционные годы, его воспоминания о положении верующих в 20-е годы, о его литературных и философских пристрастиях. Эти беседы записывались В. В. Биbihиным (по его словам таких записей у него несколько сот страниц), которого мы с А. Ф. знали, когда он был еще студентом III к. Института иностранных языков им М. Торева. В. Биbihин появился в доме Лосева в качестве секретаря А. Ф. в конце 60-х—начале 70-х годов, и как-то само собой стал у нас близким человеком (его рекомендовала нам Ю. М. Каган, ученица Лосева, преподаватель Иняза). Он поражал не только знанием многих европейских языков, но главное, человеческими своими качествами, какой-то отрешенностью от грубой повседневности, готовностью помочь и вместе с тем удивительной ненавязчивой скромностью и бескорыстием. А. Ф. ни с кем не разговаривал столь доверительно, но с Володи — охотно. Лосев ценил понимающего его собеседника (а таких было мало). Правда о записях Биbihина никто из нас не знал. Если бы Володя признался в них, то двери дома тотчас перед ним закрылись — Лосев был научен жизнью. Помню, уже в конце 70-х годов на даче в «отдыхе» под клемами, где всегда работали, Володя вдруг спросил А. Ф.: «А хотите послушать свой голос» — и тут же включил магнитофон, принесенный с собой. А. Ф. впал во гнев: «Владимир, чтобы этого больше никогда не было», — с возмущением сказал он. И Володя послушался. А вот тогда, записывая скорописью (а может быть и на пленку) и удивительно точно передавая интонации и модуляции голоса своего собеседника

(я это чувствую по тексту лучше всех), он упорно хранил свою тайну для будущего. И был прав.

Есть в нашей книге и запись бесед с Лосевым о. Алексея Бабурина, теперь известного священника и врача, настоятеля храма Николая Угодника в селе Ромашкове вблизи Москвы. В 80-х годах он, студент-медик, подрабатывал массажем и регулярно бывал у нас в доме, тоже став близким человеком. И ему А. Ф. доверял. Записей у о. Алексея, по его словам, много. Он их делал сразу, приходя домой, чтобы не забылись. Это в основном беседы на богословские темы и воспоминания о церковной жизни 20-х годов.

Одни записи В. В. Библихина впервые были напечатаны под названием «Из рассказов А. Ф. Лосева» в «Вопросах философии» 1992, № 10, с. 139—146. Другая подборка записей — тоже «Из рассказов А. Ф. Лосева» печаталась в журнале «Начала» 1993, № 2, с. 124—144. Третья подборка — в «Началах» № 2—4, 1994 г., с. 233—238. Записки о. Алексея Бабурина впервые напечатаны за рубежом в «Новом журнале» (Нью-Йорк) 1993, № 192—193, с. 444—453, в России в журнале «Москва» 1995, апрель, с. 187—190 под названием «Монах Андроник. Из разговоров с А. Ф. Лосевым»; в «Началах», 1994, № 2—4, с. 239—247.

Те, кто хочет себе уяснить целостность пути философа, эстетика и мифолога А. Ф. Лосева, для которого имя, миф, число явились центром всех его исследований, должны обратиться к его восьмитомному (в 10 книгах) труду «История античной эстетики» (1963—1994), к «Эллинистически-римской эстетике I—II вв. н. э.» (М., 1979) и «Эстетике Возрождения» (М., 1978, 2 изд. 1982).

Античная эстетика (по Лосеву она составляет единство с философией и мифологией)¹ была доведена ее автором до VI в., т. е. охватила не только античность языческую, но и раннее христианство. Многие важнейшие принципы античной философии, как эйдосы Платона, Ум-Перводвигатель Аристотеля, Первоединое Плотина, иерархия божественных сил и Единое Прокла — все это основано на тончайшей диалектике и оказало влияние на идеи восходящего христианства. Диалектика, унаследованная у античных философов, была важным инструментом при постановке и выработке тринитарной проблемы, в богословствовании великих каппадокийцев, в спорах об Имени Божиим в IV в., в знаменитом корпусе Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в.), особенно в трактатах «О божественных именах», «О небесной иерархии», в сочинениях Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина — знатоков античной философии. Без завершителя античной

¹ См. «Диалектику художественной формы» с ее выразительных форм (А. Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995) и «Историю античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития» т. VIII, ч. 1, М., 1992.

философии неоплатоника Прокла непонятен великий диалектик и богослов XV в. кардинал Николай Кузанский.

Все эти сложные взаимосвязи философских, богословских и особенно догматических вопросов нашли свое глубокое понимание, исследование и объяснение не только в работах А. Ф. Лосева 20-х — начала 30-х годов, но и в его «деле жизни» — «Истории античной эстетики».



**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ
РАБОТЫ**

Светлое Христово Воскресение. 25 марта 1912 года.

Человек живет радостью. Только то, что радует его, дает ему утешение, и только для этого он трудится и страдает. Сегодня у меня радость Светлого праздника воскресшего Спасителя, и для нее стоило год трудиться, чтобы пережить ее в течение одного дня. Бывают всякие радости, но величайшая из них та, которую создает сама для себя каждая душа отдельно, которая вытекает из чувства исполненного долга, рождается от внутреннего духовного подвига. Больше этой радости нет. Для христианина, который молился Великий пост о своих грехах, который пережил в своей душе в Страстную неделю хоть небольшую часть из воспоминаемых церковью событий, тот узнает на пасхальной заутрене, что истинная радость человека — это радость об исполненном нравственном долге, о том, что ты сам завоеватель своего счастья. После чтения поэтического произведения, после уяснения себе известных научных дисциплин вы тоже испытываете удовлетворение, и это удовлетворение иногда кажется даже самодовлеющим. Но вдумайтесь глубже! Вы увидите, что ни искусство, ни наука не есть еще условие достаточное для счастья. Правда, эта деятельность человеческого духа необходима нам, но она не достаточна. Религия есть синтез всего человеческого знания. Она же — синтез и тех источников, которые дают нам счастье.

Сегодня я переживал редкое настроение на заутрене. Чувство всего, что только свято для меня, наполняло мою душу. Ведь вот возьмем науку. Она не выходит за свои пределы, сколько бы ее ни изучали. Она может захватить вас, но у вас будут чувства только к определенной части действительности. Для того же, чтобы все ваши чувства хорошего, светлого и святого для вас слились в один гимн красоте, в одно настроение, окрыляющее ваш дух бессмертной силой, нужна вера в красоту, вера в возможность этого настроения, т. е. нужна религия. Сомневайтесь сколько хотите, но вы веруйте. Пусть ум ваш занят философскими вопросами о мире, Боге, человеке, но не трогайте вашей души, не трогайте вашей религии. Сегодня я узнал, что такое совмещение веры сердца и искания разумом истины — возможно.

О МОЛИТВЕННОМ НАУЧЕНИИ¹

Самое трудное, это — добиться первого сдвига в молитвенном научении. Человек, живущий в миру, настолько обрастает материей и овеществляется, настолько прицепляется плоти, что ему непонятны самые первые и самые первые (так в рукописи) правила аскетической жизни. Как трудно новонаначальному простоять хотя бы полчаса на молитве! А между тем стояние на молитве должно быть долгим, очень долгим, и надо приучить себя просто не замечать многочасовых молитвенных стояний и бдений. Необходимо добиться первого сдвига при помощи простейших средств, памятуя о том, что Господь, рано ли, поздно ли, откроет истину, и ты поймешь свой мрак и свое неведение, в которых находился в миру до молитвы.

Как добиться этого первого сдвига?

1. Одно из первых условий молитвы, это — *частое и внимательное посещение церковных богослужений*. Все проповедники и наставники всегда советовали это, но редко кто понимал всю действительную силу и значение для личной и тайной молитвы церковного богослужения. Не дай Бог, если ты скажешь в сердце своем: я хочу молиться наедине и тайно, а церковь для меня слишком шумна и хлопотлива. Сказавший так находится в некоей прелести, которая может разрастись в неисцелимое бедствие, и не избежать гибели такому человеку. Я не говорю о таинственном действии храма Божия на душу молящегося, продолжающемся и после храма в его личной и тайной молитве. Об этом должен быть особый и длинный разговор. Я говорю здесь об одном только *дисциплинирующем* действии храма. Если ты хочешь приобрести навык в умной молитве, ты должен ходить часто в церковь и ходить не просто, но с рассуждением, должен *научиться* ходить в церковь, ибо это тоже наука и притом наука, требующая выучки и как бы дрессировки. И рассуждение это должно заключаться, прежде всего, в следующем.

а) Необходимо приучить себя к безболезненному выстаиванию многочасовых церковных служб. Выбери себе какой-нибудь монастырь или несколько монастырей, где служба повнимательнее и поподробнее, и поставь себе за правило *приходить к началу службы и уходить не прежде царейского отпуска*. Поставь себе за правило во что бы то ни стало выстаивать всю службу целиком, сядясь только в положенные сроки (паремии, кафизмы, поучения, хвалитны) и не уходя из храма даже при крайнем напряжении сил. Я знаю, как это трудно делать в особенности новичкам в деле молитвы, и знаю, как слаба наша воля, в особенности, когда захотим выполнять сие церковное послушание в обстановке городской и семейной суеты. Но и для этих случаев есть выход. Лучше тебе поехать куда-нибудь в загородный

¹ Заглавие условное. Дано составителем (А. А. Тахо-Годи).

монастырь, хотя бы на день, на два, на какой-нибудь большой праздник. Приедешь ты на монастырскую гостиницу, и дела твои будут далеко от тебя. Гостинник, хочешь, не хочешь, разбудит тебя весьма и весьма заблаговременно, и из церкви-то спешить тебе будет некуда. Стой и стой себе всю всенощную или всю литургию, и, пожалуй, стыдно тебе будет уходить из храма, когда все приезжие будут стоять до конца и никто не будет спешить из церкви в гостиницу. Волей-неволей приучишься и ты, с помощью Божией, стоять все службы до конца, и не будет болеть у тебя ни спина, ни грудь, и ноги будут у тебя свежие после многочасового стояния. Истинно говорю тебе, что если не приобретешь этой телесной выучки в храме Божиим, трудна тебе будет молитва, и никогда не сумеешь ты добиться сосредоточенного и внимательного хранения ума на молитве. Всякий, кто стоит без труда в церкви по несколько часов, скажет тебе, что только самое первое начало в этом деле трудно, и что чем дальше, тем легче становится для тела многочасовое молитвенное бдение.

Конечно, для врага нет ничего более опасного, как твое намерение и решение работать Господу душой и телом. Враг найдет на тебя разные болезни, якобы препятствующие тебе подолгу стоять в церкви. Доктор строжайше запретит тебе такое стояние. Сам ты также будешь чувствовать бесполезность и вредность этих бдений. И т. д. И т. д. Но мужайся, брат! Надо преодолеть это первое препятствие, и — первый сдвиг будет сделан. А дальше уж будет легче. Бывало, в молодости приеду я в какой-нибудь монастырь на несколько дней, после шумной и деловой Москвы. Первый день, бывало, стоишь в церкви плохо. Лезут разные мысли, продолжающие обычную сутолоку и оставленные в городе дела; в теле всегда чувствуешь усталость, неохоту к подвигам. Хочется спать, есть, пить, ходить, говорить, писать, — все, что хотите, но только не молиться. Но уже на другой день начинаешь вставаться. Суетные мысли, не находя пищи, гаснут. Ноги, которые вчера еще ломили и подкашивались в начале и в середине службы, сегодня уже стоят твердо. Проходит усталость и голод, и тело как бы перестает быть телом. Я не помню ни одной Страстной, чтобы после ночной утрени на Великую Субботу я выходил из церкви усталым или разбитым. Еще на Светлой заутрени, при большом народе и недостатке воздуха, можно иной раз чувствовать себя нетвердо или даже плохо. Но на этой чудной субботней утрени я никогда не чувствовал себя усталым, хотя не пропускал ее никогда с отроческих лет. И стоишь по 5—7 часов подряд на монастырских службах, и — усталости нет никакой, если, конечно, не болен какой-нибудь обессиляющей болезнью. Вот и моли Господа, чтобы он укрепил тебя на эти долгие церковные стояния, и поматуй, что все это пригодится тебе для молитвы, когда захочешь упражняться молитвой специально. Иисусова молитва потребует от тебя больших трудов, и

если не приобретешь навыка в стоянии на церковной молитве, — трудно, очень трудно тебе будет при обучении молитве Иисусовой.

Чудно и сладко долгое стояние в храме на молитве. Если не можешь всегда, постарайся хоть иногда, хотя бы в большие праздники выдержать послушание, которое тут тебе дается. И ты получишь чудные и благодатные плоды молитвы церковной. В особенности благоуханны и глубоки ночные молитвы в церкви. Если не сможешь встать в 3—4 часа утра на богослужение в городе, — поезжай, повторяю, ради Господа в какой-нибудь недалекий монастырь, поезжай и поживи там несколько дней, отдавши себя в волю гостиннику, который бы будил тебя утром заблаговременно. Как чудно и тихо, торжественно и благостно на душе, когда стоишь когда-нибудь в посту в монастыре на утрени, которая началась в 2—3 часа утра, когда начинают пробиваться первые светлы восходящего дня в темные окна храма, и когда свечи и лампы начинают чуть-чуть бледнеть, уступая место нарождающемуся свету. В теле сладкая усталость и как бы тоже молитва, а в душе умирительно и тихо; и кажется, что это не земной день начинается, а какой-то другой, вечный, что из этой ночи мы переходим прямо как бы в вечность и расцветает заря уже тамошнего дня и вечной жизни. Самое дорогое и близкое сердцу христианина — храм Божий и молитва в нем. И потщися, брат, о ночной и утренней молитве. Не поленись встать один-другой раз пораньше. Чудные плоды этой молитвы не заставят себя долго ждать, и ты ощутишь в душе своей небывалые силы и небывалую решимость. Всякий подвиг облегчится тебе, и телесный и умный. И облегчится тебе Иисусова молитва. Душа и тело твои закалятся, и тысячи соблазнов окажутся бессильными и отпадут. Конечно, это не единственный и не последний подвиг; и существует бесчисленное множество других соблазнов, против которых необходимо бороться бы и другими средствами. Но ведь я и говорю тебе о *первом сдвиге*, а для него первейшая и необходимейшая основа, это — тщательное и внимательное посещение храма Божия и выстаивание всех служб в нем, несмотря ни на что. Дисциплинирующее (в смысле молитвы) действие церковных богослужений — удивительно и поразительно. Казалось бы, молитва Иисусова ставит совсем другие задачи, чем молитва церковная, и наружное поведение во время молитвы Иисусовой совсем иное, чем в церкви. А на самом деле, как кажется моему скудоумию, нет и не может быть никакой молитвы Иисусовой без молитвы общецерковной, и кто не умеет предстоять Господу на псалмопениях и канонах, кто не научился забывать об усталости на 5—7 часовых богослужениях в церкви, тот будет плохим молитвенником в молитве Иисусовой и тому лучше совсем не браться за это дело.

б) ...¹

¹ Рукопись обрывается (прим. А. А. Т.-Г.)

ИМЯСЛАВИЕ

Имяславие — одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божьего, в истолковании имени Божьего как необходимого, догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии.

1. История вопроса

а) Современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета. Так, в Ветхом Завете имя Божие является Его силой и энергией и неотделимо от самого Бога. Имя это вечно (Исх. 3, 15); третья заповедь закона запрещает употреблять имя Божие напрасно (Исх. 20, 7); строго запрещено осквернение имени Божьего (Лев. 18, 21; 20, 3; 22, 1—2; 24, 16); оно славно и страшно (Втор. 28, 58—61); мы находим далее роскошное и обстоятельное описание Соломонова храма, дома имени Божьего (2 Пар. 2, 1; 3, 1. 3; 4, 11; 5, 1. 13—14; 7, 1—3; 6, 2. 5—6—10. 34. 38; 7, 11. 16. 20); но особенно восхваляется имя Божие в Псалмах. Оно величественно по всей земле (Пс. 8, 2. 10), оно защищает в беде (Пс. 20, 2), побеждает колесницы и коней (Пс. 19, 8—10), именем Божиим достигается искупление (Пс. 54, 3; 116, 4); поклоняется ему вся земля (Пс. 66, 4; 44, 6; 118, 10—20); оно благословенно во веки веков (Пс. 72, 18—19; 113, 2); служение Богу — это служение Его имени (Пс. 68, 5; 92, 2; 103, 1; 106, 47; 114, 9; 118, 26—27; 134, 1; 148, 21; 149, 13), оно великое и страшное (Пс. 99, 3; 11, 9) и т. д. На эту тему особенно важно исследование: W. Heitmüller. In Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Göttingen, 1903. Хотя книги Нового Завета представлены на греческом языке, однако понимать их следовало бы с учетом и древнееврейской традиции. И тогда обнаруживается, что и Новый Завет тоже полон мистики имени. В первую очередь вера в имя Божие — это заповедь. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса

Христа» (1 Ин. 3, 23; 5, 13). «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3, 18). «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12). Все искупительное странствие Иисуса Христа по земле является откровением имени Божьего: «Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил, и еще прославлю» (Ин. 12, 28); «Я открыла имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира» (Ин. 17, 6); «Отче Святыи! соблюди их во имя Твое; тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое» (Ин. 17, 11.12). Искупление людям придет только лишь через имя Божие. «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2, 21); «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12); «но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11). Именем Бога совершается таинство (Мф. 28, 19; Иак. 5, 14). Только имя Божие прощает долги и только оно одно достойно поклонения (Флп. 2, 10—11); все добрые дела, чудеса святости совершаются лишь во имя Бога (Кол. 3, 17; Деян. 3, 6; 4, 29—30 и т. д.) Деяния Апостолов вообще — книга о победоносном шествии имени Бога, после преславного восшествия на небо Иисуса Христа (4, 16—18. 29—30; 5, 28. 40. 41; 8, 12—16; 9, 13—16; 9, 21. 27. 28; 10. 43. 48; 14.10; 15, 17. 25—26; 16, 18; 19, 5.13—17; 21, 13; 22, 16; 26, 9). Само греческое выражение «именем» (εἰς ὄνομα или ἐν ὀνόματι) доказывает, что имя является определенным местопребыванием божественных энергий и что погружение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего.

б) Это мистическое обоснование имяславия остается в церкви непоколебленным в течение столетий. Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов, начиная с апостола Ермы («имя Сына Божьего велико и невыразимо и неизмеримо, Оно содержит в себе целый мир»), а затем — Юстином Мучеником, Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Афанасием Великим, Григорием Нисским, Кириллом Александрийским, Исихием Иерусалимским, Феодором Студитом, Максимом Исповедником, Григорием Синаитом и т. д. Суть имяславия особенно полно проявляется у восточного монашества в мистическом учении о единении с Богом через его имя в т. н. *Иисусовой молитве*. Эта молитва содержит лишь следующие слова: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!» Эти слова должны быть произнесены молящимся, сидящим или стоящим, с поклонами или без, многие сотни раз. В ритуале пострижения в монахи имеется церемония передачи посвященному «некоего оружия против сатаны» — имени

Бога. Всякий монах, решивший совершать вышеупомянутую Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т. н. исихастов, т. е. наложивших на себя обет молчания ($\eta\sigma\upsilon\chi\alpha$ — молчание). В середине XIV в. их вождем был епископ Фессалоникийский Григорий Палама. Тогда столкнулись две враждующие партии. Одна — во главе с Варлаамом и Акиндином — учила, что Фаворский Свет, который озарил преображение Христово, так же как и тот свет, который монахи и ревнители полагали, что видели во время Иисусовой молитвы, когда все мысли сосредоточены в одной высшей точке и в душе молящегося не остается ничего, кроме света божественной сущности, — что этот свет лишь *тварный* свет, никак не сам Бог, а только его энергия. В качестве основания для этого суждения они ссылались на многочисленные тексты Священного писания и отцов церкви о непостижимости сущности Божьей. Другие, во главе с Паламой, учили, что подобное истолкование божественного света свидетельствует о недостатке веры, ибо Бог, который никак не является человеку, вовсе не Бог, и что в этом случае не может быть речи ни о церкви и собственно религии, ни об откровении Божьем. Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистической психологии, которая превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний. Поэтому церковный собор в Византии в 1351 г. отлучил Варлаама и Акиндина от церкви и постановил следующее: 1) Фаворский Свет надлежит понимать не как творение и нечто созданное Богом, но и не как саму божественную сущность (субстанцию); 2) Сущность (субстанция) Бога непостижима и недоступна твари, но энергии сущности, по милости Божьей, могут быть постигнуты человеком и быть переданы ему; 3) Фаворский Свет, умопостигаемый свет Божьей сущности — это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть сам Бог. Исихастами была разработана целая система, в частности, необходимая ревнителям, психология звучащей, умной молитвы (Иисусовой молитвы), предполагающая в основном следующие прогрессирующие уровни восхождения: словесная молитва, грудная молитва, умная молитва и сердечная молитва. Имя Божие открывается сначала в слове, когда мысли еще рассеяны и концентрация на имени Божьем еще недостаточна; затем в молитву постепенно вовлекаются гортань, грудь и сердце. Когда же и сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом своего сердца, каждым вздохом. Все это предполагает тонко разработанную систему

дыхания во время молитвы, поскольку первым достижением в практике молитвы является соединение ее с дыханием, к чему впоследствии прибавляется и связь ее с сердечным ритмом. Далее, все умное объединяется в некоей кульминации, гаснут все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе. То, что все это есть собственно развитие учения Иоанна Златоуста, видно из следующих его слов: «Имя Бога нашего Иисуса Христа, спускающееся в глубины нашего сердца, успокаивает дракона, господствующего в наших мыслях, очищая и оживляя нашу душу. Храните в ваших сердцах имя Господа Иисуса, ибо так сердце усваивает Бога, а Бог — сердце и оба пребывают в единстве». Однако подобного состояния можно достичь лишь после долгих постов и определенного образа жизни. Последний также был детально разработан исихастами XIV в., хотя и до них проводился в монастырях православного Востока.

с) Среди великих явлений истории церкви, стоящих в тесном отношении с имяславием, следует отметить спор VIII в. об иконопочитании. Хотя последний не прямо связан со спецификой имяславия, однако поскольку религиозно-философская обусловленность почитания образа та же, что и в имяславии, необходимо подчеркнуть тесные взаимоотношения между двумя этими движениями. В VIII в. имелись те же два основных направления мысли — субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный идеализм. Одни утверждали, что Бог никаким образом не может быть описан и потому невозможен также и Его образ. Другие говорили, что Бог, хотя и действительно неопишем в своей сущности, однако, с другой стороны, так как Он воплотился и обрел плоть, то, следовательно, Его можно описать. Отрицание же всякого образа влечет за собой и отрицание воплощения Христа. Последовательно проводимое иконоборчество несомненно есть кантианство, которое полагает, что между «вещами в себе» и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа — это платонизм, который признает, что всякое явление есть *откровение* сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах. Отсюда ясно, что церковь не могла быть на стороне иконоборчества и что она должна была идти своим опытным, объективно-идеалистическим и мистическим путем.

д) Столетия, прошедшие со времени средневекового мирозерцания, — это столетия разрушения и гибели как религиозной жизни вообще, так в особенности религиозной и религиозно-философской мысли. В православии оно сменилось необозримым множеством различных систем и учений, возникших на основе атеистических и позитивистских направлений западной мысли. Сама церковь теряла порой веру в свои учения и шла на компромисс с различными

нерелигиозными философскими системами, искала способы подтвердить догматику средствами науки, сближая ее даже с современной атеистической наукой, чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалилась от церкви, или еще только имела намерение удалиться. Древнее учение о сущности и энергиях Бога, открыто хранимое в скитах и монастырях, не проявилось ни в одном новом влиятельном движении. Лишь с начала XX в. мы являемся свидетелями возобновления древних споров в новой дискуссии, которая, развившись на основе и по поводу учения об имени Божьем, придала вышеизложенному учению о Божественных энергиях, в их связи как с проблемой почитания образа, так и с вопросом о божественности Фаворского Света, новую модификацию.

История имяславия в XX в. вкратце выглядит следующим образом: в 1907 г. появилась книга анонимного автора (как впоследствии выяснилось, монаха Илариона) под названием «На горах Кавказа». В этой книге, кроме описания жизни отшельников и ревнителей на кавказских горах, было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем особенно подчеркивалось, что вне имени Иисуса никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Имя Божие уже по своей сущности свято и есть сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности. В книге имелось множество чудесных мистических описаний природы Кавказа и образа жизни отшельников, покинувших монастыри, уединившихся в скитах и через Иисусову молитву стяжавших мистического единения с Богом. Книга, одобренная к тому же духовной цензурой, не пробудила, собственно, никакого отклика в русском обществе. Единственным местом, в котором она произвела сильное впечатление, был Афон с его древними православными монастырями. Так образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные тем, о которых мы говорили выше в связи с вопросом о почитании образа и о Фаворском Свете. Одни, а это в основном были представители администрации, учили, что имя Божие — лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия. Другие, напротив, отстаивали божественное начало имени Иисуса и утверждали, что в имени Божьем пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным. Имя Божие — это сам Бог. Представителями последней точки зрения были в основном монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания. Спор, начатый на Афоне со случайных, незначительных бесед, продолжался до тех пор, пока в 1912—1913 гг. движение имяславия не приобрело определенного размаха и пока не стали явными его связи с исихастским движением XIV в. Убежденным сторонником имяславия заявил себя иеромонах

Антоний (в миру Булатович), которому принадлежат две основополагающих для имяславного учения книги, а именно «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» (Москва, 1913) и «Апология веры в непобедимое, непостижимое божественное имя Господа нашего Иисуса Христа» (Петроград, 1917). Значительна также и его книга «Моя мысль во Христе» (Петроград, 1914). Кроме Илариона и Антония, большая роль в формировании имяславного учения принадлежит архимандриту Арсению, архимандриту Давиду и монаху Иринею. Приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме (вспомним, что иконоборцы обвиняли православных помимо идолопоклонства — в магии, так как последние утверждали, что таинство совершается именем Иисусовым, и в двоебожии). Информированный в этом духе константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 г. осудил книгу «На горах Кавказа» за то, что в ней «содержится много ошибочного, ведущего к заблуждениям и ересям». 12 января 1913 г. он уговаривал афонских жителей монастыря Ватопед, братию афонских жителей Андреевского скита, где особенно было развито имяславие, отказаться от «новоявленной ереси».

Второго февраля советом всех настоятелей афонских монастырей был обнародован «Запрет совершать богослужения» сторонникам имяславия, жившим в Андреевском скиту. Новый константинопольский патриарх Герман V требовал от сторонников имяславия явиться на суд. 30 марта 1913 г. в ответ на запрос патриарха халкинская богословская школа охарактеризовала имяславие как пантеизм. 5 апреля Герман V послал на афонскую гору угрожающее письмо, в котором он определил оноματοдоксию как «богохульное и еретическое учение» и грозил ее сторонникам всевозможными карами. Последнюю точку в этом деле поставил Священный Синод в Петрограде. На Афон был послан епископ Никон, взявший с собой военных, чтобы без затруднений применить силу против ереси, в результате чего больше тысячи монахов — сторонников имяславия — были насильно вывезены с Афона и разосланы по разным областям с запретом проводить богослужения. В послании Священного Синода от 18 мая 1913 г. были выделены три следующих пункта:

«1) Имя Божие свято и достопоклоняемо и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозведенного и Святейшего Существа Бога, Источника всех благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только *для нашего сердца*; в богослужении же, как и на деле, имя Божие есть *только имя*, а не Сам Бог и не Его свойства, название предмета,

а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богоухально), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.*

2) Имя Божие, когда произносится в молитве, может творить и чудеса, но не само собой, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем, к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Матф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3) В частности, святые таинства совершаются *не по вере* совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия, а по молитве и вере св. церкви, от лица которой они совершаются и в силу данного ей Господом обетования. Такова вера православная, вера отеческая и апостольская.¹

Это дело также было завершено чисто полицейскими мероприятиями. Что же до самого учения, то Синод принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом, в старинном английском духе. Строго говоря, даже и сегодня вопрос об имени Божьем продолжает оставаться для церковных властей совершенно непроясненным и запутанным. В 1915 г. московский митрополит Макарий и независимо от него киевский митрополит Флавиан предписали снова принимать в монастыри изгнанных с Афона без покаяния, ибо их учение приемлемо для православных. Этому решению ни Синод, ни в целом епископат не противостояли, хотя учение имяславцев еще и сегодня считается еретическим. Как только после революции был созван Поместный Собор русской православной церкви, 2 сентября 1917 г. представитель группы имяславцев передал требование заново исследовать все дело целиком, включая действия Синода и особенно епископа Никона. Собор все откладывал да откладывал дело, пока и сам, по причине известных событий, не был закрыт. Новоизбранный патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. Такой в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике, сам по себе не мог, разумеется, разрешить всей сложности вопроса. Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил

* Все выделенное в тексте принадлежит Лосеву. (Прим. пер.)

¹ Цит. по «Истории афонской смуты или имябожеской ереси». Составил монах Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примечаниями очевидца, бывшего редактора журнала «Монастырь» А. А. Павловского. СПб., 1914. С. 60—61. (Прим. пер.)

возможность серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса.

Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны обширные патристические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России.

II. Догматическое учение

1) Имяславие, как центральное православное учение, при его систематическом рассмотрении содержит три основных уровня:

- а) опытно-мистический и мифологический;
- б) философско-диалектический и
- с) научно-аналитический.

А.

2) На *опытно-мистическом* уровне имяславие в первую очередь отвергает — и в этом оно присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостигаемом через имя Иисусово свете — две концепции, которые всегда выступали источниками многочисленных ересей; это: 1) абсолютный апофатизм (или агностицизм) и 2) религиозный рационализм. а) Из предположения, что Бог — совершенно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство, отрицание откровения и полный атеизм. б) Если, с другой стороны, предполагать, что Бог открывается деликом, так что в нем не остается ничего непостижимого, то такого рода рационализм также ведет к отрицанию религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного. с) Взамен абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т. е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая божественная сущность является и открывается в определенных лицах; тем самым это учение определенным образом объединяет и трансформирует агностицизм и рационализм. Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславии Дионисия Ареопагита и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.

3) Фактически все эти особенности абсолютного символизма сводимы к учению о молитве, в частности — Иисусовой молитве. Молитва возможна при следующих условиях: а) Бог и человек — это

два по существу различных, вечно стоящих друг против друга существа, из которых человек — это существо, растерзанное злой бесконечностью становления и извратившее себя грехом; б) несмотря на то, что Божественная сущность несообщаема человеку (противоположное утверждение свидетельствовало бы о том, что православие — это языческий пантеизм), человеку сообщаемы божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых — это имя Божие. Таким образом, Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразруσιμο и абсолютно, а в другом — колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом; с) соединение с Богом — это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем, предполагающая, что человек деятельно вдохновляется именем Божиим, стремясь стать чистым восприимчиком сладчайшего имени Иисуса. d) В реальной психологии для стремящегося к обожению через имя Иисуса человека это требует в первую очередь борьбы с дурными помыслами, а это духовное борение имеет своей целью достижение такого состояния, когда все единичные, рассеянные чувства и мысли и душа в целом собираются в световой точке максимально напряженного умопостижения. e) Равным образом это служит обоснованием и для молитвы. Иными словами, действенная молитва возможна лишь в том случае, если имя Божие есть энергия Божия и сам Бог, отсюда — когда эта энергия сообщается человеку — в нем также действует Бог. Здесь, конечно, надо разумеать обожение не по природе, приобщение не по существу (тогда бы это был пантеизм), но лишь по благодати и причастию. Если же имя — не Бог, то и молитва не есть общение с Богом, но общение с чем-то тварным.

4) Помимо молитвы имяславие обосновывает и проясняет православную догматику в целом, ибо всякая догма есть откровение божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем.

5) В этом смысле точная мистическая формула имяславия будет звучать следующим образом: а) Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. б) Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще. с) По-гречески это можно выразить следующим образом: *Τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ θεός ἐστί καὶ δὴ ὁ θεός ἀλλ' ὁ θεός οὐτ' ὄνομα ἐστί οὔτε τὸ 'Εαυτοῦ' ὄνομα*

В.

1) *Философско-диалектический* уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который, как сказано выше, по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя

и неотделима от нее и т. д.) Надлежит, таким образом, восстановить такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума.

2) Это означает, что здесь должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбницеанского, да и всякого другого спиритуалистического толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Платона или Прокла.

3) Отсюда — цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д. В качестве образца могут служить учение Платона о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики.

С.

1) Наконец, в имяславии имеется еще один уровень — *научно-аналитический*, который выражается прежде всего в определенном ряду *математических* конструкций. Считаю необходимым в связи с этим напомнить, что неоплатонизм тоже был мистико-математической теорией.

2) В этом смысле сущностно-теоретической опорой имяславия стало учение Г. Кантора и его современных последователей о «множествах», в котором можно найти в высшей степени интересные конструкции таких понятий, как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества, а также ряд так называемых «парадоксов». Будучи приложенным к имяславию, все это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании.

3) Теоретической основой имяславия, в смысле обоснования логики имени, является также современная феноменология, которая с большим успехом освободила логику от накопившихся в ней натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков и далеко превзошла все прежние туманные представления об идеальной и символической природе имени.

4) Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божьему имени. В соот-

ветствии с этим учением концепция о пространственной и временной бесконечности мира есть для имяславия лишь произвольный миф, измышленный нигилизмом Нового времени. Механика Ньютона также относится имяславием к нигилизму, поскольку она подчиняет мировое целое простому ряду гипостазированных абстрактных понятий и законов: классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов — это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие, напротив, провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, оно применяет дифференциальную геометрию и вектор-тензорный анализ в своем учении о реальности неоднородных пространств; в полной мере оно пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм.

Перевод с немецкого *А. Г. Вашестова* под ред. *А. Гогтишвили* и *А. Тахо-Годи*.

ИМЯСЛАВИЕ, ИЗЛОЖЕННОЕ В СИСТЕМЕ

I.

Три основных слоя

1. Мистически-опытный и мифологический.
2. Философско-диалектический.
3. Научно-аналитический.

II.

Мистически-опытный и мифологический

1. *Форма данности бытия* в конкретном человеческом сознании:
 - a) абсолютный апофатизм, +
 - +b) яснейшим образом и в разуме и ведении данное *откровение*; то и другое соединяется в
 - c) *символизм* и мистическое богословие;
 - d) отвержение —
 1. *агностицизма* и
 2. *рационализма*.
2. Бытие, рассмотренное по своему содержанию:
 - a) Учение о *пресв. Троице и Софии*;
 - b) Учение о *тварности* мира, — абсолютное дифизитство; +
 - c) Имя Божие — то, что действует между Богом и миром (из Свящ(енного) Писания и богослужения);
 1. Имя Божие — *свет* Божественного Существа;
 2. Имя Божие — *сила* Божественного Существа;
 3. Имя Божие — *великая цель* всех стремлений живого мира, *предел*.
3. *Христианская жизнь*, вытекающая из этих учений о форме данности и содержании Божественного бытия.
 - a) Знание и чувство *всегдашнего и вездесущего присутствия* Бога в мире;
 - b) особое присутствие Его в некоторых условиях:
 1. храм и совершение таинства,
 2. молитва и умное делание.

III.

Философско-диалектический

1. Задачи и определение диалектики.

а) Необходимые предпосылки:

1. *Сущность есть в явлении* —

а. интуитивизм и

β. объективизм.

2. Бытие есть жизнь интуитивно-самопрозрачной мысли (смысла, идеи), данной как объективное обстояние.

3. Бытие = идея, мысль, слово.

б) Конкретные понятия диалектики:

1. Миф и эйдос,

2. Единое, иное, многое.

3. Триада и софийность.

в) Диалектика и апофатика.

д) Определение диалектики.

[Онтология как учение о жизни интуитивно-самопрозрачной мысли (слово, идеи), данной как объективное обстояние и определяющей себя самое через себя самое].

2. Конкретное приложение диалектики.

а) Учение о *пресв. Троице* и Софии, Премудрости Божией (диалектика триипостасности).б) Учение о *новом самоопределении* Божества — в «ином», или о сотворении и жизни мира.

1. Разная степень «иноного»,

2. Энергия Божия и ее проявления,

3. Виды энергий Божиих.

в) Диалектическое место Имени Божия в системе бытия

1. Равнозначность энергий,

2. Разная проявленность,

3. Царство, Сила, Слава и Имя.

3. Критика не-диалектической философии.

IV.

Научно-аналитический

1. Миф, эйдос и логос.

2. Три стороны в Имени с точки зрения логоса:

а) формально-логическая (научно-аналитическая) конструкция диалектической природы Имени, или *антиномика* имяславия;

- b) формально-логическая (научно-аналитическая) конструкция *статически-идеальной* природы Имени, или феноменология имяславия.
 - c) формально-логическая конструкция *формально-логической* природы Имени, или *математика* в имяславии.
3. Антиномика.
- a) Диалектика, антиномика и жизнь.
 - b) Антиномия, противоречие и цельность Смысла.
 - c) Два рода антиномий в имяславии:
 - 1. антиномии сущности и энергии,
 - 2. антиномии энергии и твари.
 - d) Антиномии *сущности и теории*:
 - 1. Антиномия *отделимости и неотделимости*.
 - 2. Антиномия *раздельности и нераздельности*.
 - 3. Антиномия *познаваемости и непознаваемости*.
 - e) Антиномия *энергии и твари*.
 - 1. Антиномия *Бога и мира (общая)*.
 - 2. Антиномия *свободы и необходимости*.
 - 3. Антиномия *добра и зла*.
4. Феноменология.
- a) *Основные понятия* учения о множествах на службе имяславия —
 - 1. Множество и сумма,
 - 2. элемент и часть,
 - 3. мощность,
 - 4. тип,
 - 5. алеф,
 - 6. бесконечное множество,
 - 7. актуальная бесконечность.
 - b) *Основные теоремы* учения о множествах на службе у имяславия.
 - 1. Теоремы об увеличении и уменьшении бесконечного множества.
 - 2. Эквивалентность множества своей правильной части.
5. Математика.
-
- 1. О сущности имяславия.
 - 2. Школа имяславия.
 - 3. Имяславие, изложенное в системе.
 - 4. Учение об Имени Божиим в Ветхом и Новом Завете.
 - 5. Учение об Имени Божиим в восточной патристике.
 - 6. Три великих спора [иконопочитание, учение о Свете Фаворском, имяславие].
 - 7. Имяславие в философии, науке, жизни.
 - 8. Имяславский спор и его литература.

ШКОЛА ИМЯСЛАВИЯ

I.

1. Современное популярное сознание не понимает *ни школы религии, ни школы философии*.
2. То и другое тонет в хаосе субъективных переживаний и ложно понимаемой *свободы личности*.
3. На самом деле, это — свобода мелкой личности в ущерб живому и цельному духу.
4. Имяславие есть как раз трудная и длительная школа и религии, и философии.

II.

Мистически-опытный и мифологический план.

1. *Форма данности бытия* в конкретном человеческом сознании.
 - a) Абсолютный апофатизм.
 1. Плотин. V 5, 4—13. V 6; VI 9 [VI 7].
Платон. Рагм. XX.
 2. Дионисий Ареопагит. Мистич(еское) богосл(овие).
О бож(ественных) именах (хотя бы 1, 4).
 3. Григорий Нисский.
 4. Максим Исповедник.
[Булгаков. Свет невечерний].
 - b) Откровение и свет.
 1. Платон и Плотин.
 2. Дионисий Ареопагит (напр., D. N. IV, 1; IV, 4)
 3. Григ(орий) Нисский.
 4. Максим Исповедник.
 5. Симеон Нов(ый) Богослов.
 6. Исихасты и Григорий Палама.
 - c) Символизм и мистическое богословие.
 1. Платон и Плотин.
 2. Дионисий Ареопагит.
 3. Григ(орий) Нисс(кий).
 4. Максим Испов(едник).
 5. Симеон Нов(ый) Богослов.
 6. Григ(орий) Палама.
 7. Новая мистика.

ПЛАН КНИГИ ОБ ИМЕНАХ БОЖИИХ *

- I. Цель книги и об источниках для божественных имен.
 1. Ἐλέκεινα τῆς οὐσίας
 2. Потому, все надо брать из св. Писания.
 3. Из св. Писания, что Бог — выше всего.
 4. Имена, составленные ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς в отн. к (πρὸς) τῆς θεαρχίας πρόοδοι.
 5. Как же говорить именами о безымянном?
 6. И без имени и множество имен.
 Без имени — чудно.
 Много имен — свет.
 7. Бог лишен всякого имени и называется всяким именем.
 8. Θεωνυμία νοητῇ и др. выражения.
- II.
 1. Имена не μερικῶς, но о всем Боге. Θεωνυμία ὁλικός.
 4. Абс(олютное) единство, ἐλέκεινα всего.
 - 5-6. Печать.
 7. В именах только δύνамις.
 11. Взаимно предп. единство и раздельность. Ἀγαθαρχικὴ θεωνυμία
- III.
 1. Молитва к ἀγαθωνυμία
- IV.
 1. То же
- V. В начале
 1. οὐσιωνυμία. О сущем и о παράδειγμα.
 2. ἐκφαντορικὰ θεωνυμία.«Приказно» (?). Четы, стр. 553.
- VI. О жизни.
- VII. σοφία, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια, πίστις.
- VIII. О силе, спасении.
- IX. Великое и малое (?), то же и иное, под. и неб. (?), стояние, движ(ение), равенство.
- XIII. О совершен. и о едином.

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

11 ТЕЗИСОВ О СОФИИ, ЦЕРКВИ, ИМЕНИ *

1. О наиболее принципиальной стороне.
2. Чтобы это понятие стало ясным, необходимо предварительное учение о Софии.
3. София не есть ни Богородица, ни Ангел. Это — самостоятельное начало в Божественном бытии.
 - а) Вспомним наше учение о Троице.
 - б) Троиединый Смысл предполагает некую природу или факт, на чем он осуществляется.
Иное, где Бог царствует вечно и неизменно.
Тело и субстанция смысла, мощь его.
Это и есть София.
 - в) Притчи Сол. VIII, 22: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони».
23: «От века я помазана, от начала, прежде бытия земли».
30: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред Лицем Его во все время»,
31: «Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими».
 - г) Надо ясно представлять себе положение Софии между Богом и миром.
 1. Прежде всего София — не тварь, не мир, не мировая душа. Она *до* всего *этого*. Она есть *тело Божие*.
 2. Но значит ли, что София есть Бог? Нет, она не Бог, но — в ней нет ничего, кроме Бога. Это — осуществленный и реально живущий Бог.
 3. Это именно не четвертая ипостась. Это четвертое начало и ипостась, но — не *единосушное* Трем Лицам.
4. Усвоивши это, мы можем приблизиться и к пониманию *Церкви*.
 - а) Общий принцип: мир и человек — повторение Бога в окружающей его среде, во тьме.
 1. Может быть не полное повторение — тогда — человек, в котором мы находим искаженное повторение тайны Божества.
 1. Сила, движущая миром.
 2. Законы мира.
 3. Жизнь и движение, становление законов.
 4. Тело и факт, *ставшее* законов.
 2. Но вот целиком воплощается Божество в мире.

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

Три Лица { 1. Сила, не только движущая миром, но и спасающая его.
2. Богочеловек Христос.
3. Благодать Духа Святого.

София { а) Богородица.
b) Невеста Агнца.
c) Церковь.

3. Таким образом, Церковь есть тело Божие, воплощенное в земной жизни, или *тело Христово*.

4. Теперь должна стать понятной связь Софии с Богородицей и все таинство выражения о Христе и Церкви, как небесном женихе и невесте.

5. Тексты.

1. Римл. 12, 4-8: единство всех в одном теле, и различие всех.

2. 1 Коринф. 6, 15-20: соединяющийся в теле с Господом соединяется и в единый Дух.

3. — 12, 12-31: а) единство и множество.

b) Все нужны, несмотря на слабость; даже менее благородные нужнее.

c) Один член заботится о другом.

d) Тело Его — полнота (πληρονα) наполняющего все во всем.

4. Ефес. 1, 22-33:

Активное понимание: Церковь восполняет Христа (Златоуст, Феофилакт).

Пассивное: Христос исполняет Церковь.

Для нас — и то, и это.

5. Ефес. 4, 4-16: а) Апостолы — для созидания Тела Христова (12).

b) Любовь (16) и

c) Христос — глава и Спаситель тела.

6. — 4, 25: бытие членами обязывает (?) к благочестию и чистоте.

7. — 5, 22-23: небесный брак Христа и Церкви: дающего святость и воспринимающего ее.

8. Колосс. 1, 18-29: Хр(истос) — глава Церкви, в Нем поэтому всякая полнота. Примирение в теле Плоти Его.

9. Колосс. 2, 18-19: держаться главы, от которой все тело.

10. — 3, 14-15: Быть в теле — облечься в Любовь.

6. Резюмируя все это, можно сказать:

1. Церковь не есть ни собрание верующих, ни храм, ни общество, ни авторитет, ни приход, ни учреждение, ни свод религиозных законов и правил. Церковь не есть ни епископ, ни священник, ни синод, ни даже собор. Все это — *проявления* церкви.

2. Церковь есть Тело Христово.

Или: Церковь есть тело Божие, София, воплощенное и действующее в тварном бытии.

Или: Церковь есть тело Божие, воплощенное и действующее в тварном бытии, или тело Христово, данное как организм истины и любви, или истина и любовь как организм.

Или: Церковь есть тело Христово, то есть истина и любовь как организм, где каждый член несет на себе энергию целого, и где все таким образом преисполняется энергиями Божиими.

А уже потом — прочее все.

7. Если говорить об этом всем, надо говорить. Собрание во имя Иисуса Христа, таинство — именем.

8. Имя — есть энергия Божия, мистическая церковь. То, что мы знаем о Боге. Неотделимо от существа Божия, но отлично от Него.

9. Таинство есть осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове.

Несть иного Имени.

В Имени Его осмыслись.

Именем запечатал бездну.

И сия есть заповедь Его.

Явил Имя Твое (?), чтобы любовь была.

10. Поэтому там, где нет Имени, есть техника и сатанизм.

11. Диалектика таинства: действую Я и не-Я. спасаю себя Я и не-Я.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ У ПЛАТОНА

Доклад 1 ноября 1922 г.

I.

1. Под философией я понимаю ОСОЗНАНИЕ ОПЫТА в понятиях. Следовательно, надо вскрыть сначала самый *опыт*.

2. Лучше обращаться не к философам, но к живому опыту богослужения и священных книг какой-нибудь религии.

Что же такое ИМЯ в православном богослужении и в священном Писании.

3. *Первое значение: Имя как Идея, выражающая существо Божие. Имя Божие = слава Божия = жизнь вечная.*

На Тайной Вечери, после слов: «мужайтесь: Я победил мир» — Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотию, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть вечная жизнь, *да знают Тебя*, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, *у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*. Я открыл *Имя Твое* человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть» (Иоан. 17, 1—17).

Уже тут ясно отождествление *Славы и Имени*. Однако в этой же главе подчеркивается и онтологический смысл познания *Славы и Имени*. Именно познание имени есть любовь и соединение всех в единстве любви. Ст. 20—26. «Я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них». (Иоан. III, 23: «И еще есть заповедь Его, да веруем во Имя Сына Его I. X. и любим друг друга»).

Итак, Имя = Слава = Познание = единение в любви = жизнь вечная.

Назовем это познавательно-мистическое значение Имени *эйдетическим*. Слава = свет. (карандашная пометка — А. Т.-Г).

В *Доброт*. IV, 107: «Всех желаний край есть Божественное с душой и паче ума соединение: и Божественного ради соединения нужно есть еже *умом действовать, сиречь зрети*. Таково и Божественное есть отчего и Имя Бог к сему определился. Но убо еже зрети, абие на мысль Бога восходит. Когда бо и во всех аки некие лучи влагает Бог в зретен ум, и ум зретен прямоположно имать Бога».

Св. Тихон Задонский: Имя Божие... «равно всегда славно, свято и страшно пребывает и *лучи славы Своея* создает (?) в созданиях...» (т. III, кн. 2, 64 стр.) (карандашная пометка — Иоан. 14, 26).

О. Давид: Имя есть свет.

Таково первое основное значение *Имени*. Имя есть свет (эйдетическое).

4. *Второе* значение — энергическое (Имя есть сила Божия). Здесь мы находим целую скалу значений, смотря по глубине и могуществу проявляемой силы.

а) *Первая степень*

Именем Господним благослови, Отче.

б) деятельная помощь и защита *Псал. 19:* «Услышит Тя Господь в день печали, защитит Тя Имя Бога Иаковля...» «Возрадуемся о спасении Твоем и во Имя Господа Бога нашего возвеличимся...»

В понед. 5 седм. на утренней стиховне: «Иисусе, спасительное Имя, помилуй мя» (Пс. 117).

с) *Творение чудес.* Уже в прощальной беседе: «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Иоан. 14, 13—14). «Именем Его бесу изжденут». В *Деян. 3, 6* апостолы исцеляют хромого, говоря: «Встань и ходи во имя Иисуса Христа Назорея». В *Каноне на 30 июня песнь 1 и 3:* «Апостолы, исцеления творяще, Владыко, Твоим Именем. Наги и просты во языки послал еси Твоя ученики: вместо оружия Твое *Имя* носяще святое».

(Псал. 117, 10—12) «Вси языцы обыдоша мя, и *Именем Господним* противляхся им: обышедши обыдоша мя, и *Именем Господним* противляхся им. Обыдоша мя яко пчелы сот, ... и *Именем Господним* противляхся им».

д) Наконец, *Имя есть универсальная энергия* Божия, превосходящая все чудеса и силы. На *Великом Повечерии* в молитве царя Манассии: «Господи Вседержителю... заключивый бездну и запечатствовавый ю Страшным и Славным Именем Твоим».

е) Отсюда и *магическое* значение Имени: призывание Имени, заклинание Именем. (Ап. Ерм. Бог держит мир своим Именем — карандаш. пом.)

5. *Третье значение — телеологическое* (Имя есть то светлое и божественное бытие, к которому движется всякое иное бытие и которое как бы издали руководит миром и привлекает его к себе).

Тут тоже градация разных степеней притяжения к себе этой бесконечной цели:

а) *Предельная и бесконечная Цель*, ведущая к себе и освящающая все, что идет к ней.

«Во имя Отца и Сына и св. Духа»

и прежде всего «шедше научите вся языцы, крестяще их во имя О. ...», βαπτίζοντες εἰς ὄνομα, т. е. направляя их в Имя, локализируя их в Имени. «Боже, во Имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди мя (Прокимен)». «Елицы же прияха его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его». Сюда же не-считное число раз выражение *Имени ради* 1) Пресвятая Троица, помилуй нас имени твоего ради.

2) (пропуск — А. Т.-Г.).

б) *Момент активного отношения к цели.*

Боязнь

1 *светильничная молитва на вечерне*: «Возвеселим сердца наша во еже боятися Имени Твоего Святого».

3 *мол(итва)*: чтобы Бог помянул «всегда призывать нам Святое Твое Имя».

4 *мол(итва)*: «Исполни уста наша хваления Твоего, еже подати величества Имени Твоему Святому».

7 *молитва* (пропуск — А. Т.-Г.)

(вставка — А. Т.-Г.) В день памяти ап. Иакова 9 окт. на стиховне, на вечерне: «Приял еси, апостоле, над демоны исповедимую власть и силу о Имени Христове».

(вставка — А. Т.-Г.) Иоан. 17, 26: «Я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них».

с) *Служение Имени и молитва к нему.*

Буди Имя Господне благословенно отныне и до века.

И даждь нам едиными усты и едином сердцем славить и вос-певать всечестное и великолепное Имя Твое.

в 1 *мол(итве)* на сон гряд(ущим) — «Да благоугожду Пресвятому Имени Твоему».

в 3 *мол(итве)* — да «поклонюсь и воспою и прославляю Пречестное Имя Твое со Отцем и Единородным Его Сыном».

Тут же: «Прости... аще Именем Твоим кляхся, или похулих Е в помышлении моем».

Псал. 33, 4: «Возвеличити Господа со мною и вознесем Имя Его в купе. И хвально и прославлено Имя Твое во веки веков».

в 1 *утр(енней) молитве*: «Пети Тя во исповедании сердечнем и воспевати всесвятое Имя Твое, Отца и Сына и Св. Духа».

во 2 *мол(итве)* «Да неосужденно отверзу уста мои недостойная и восхваляю Имя Твое Святое».

«Да святится Имя Твое».

Фил. 2, 10: «О имени Иисусове всякое колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца».

Канон пресладкому Имени Иисуса.

6. Итак: *эйдетическое* понимание — (имя = свет),
энергическое — (имя — сила),
телеологическое — (имя — прославляемая святость).

7. Однако войдем в некое(орый) анализ религиозного сознания вообще.

а) Я думаю, что со мной все согласятся, что религия не есть что-нибудь *частичное* или *составляющее* лишь элемент чего-то, напр., мировоззрения, науки, творчества. Это есть *устройство жизни* целиком (не может быть нерелигиозной науки, любви, ненависти, даже пищи, питья и т. д.)

б) Религия никогда не есть что-нибудь *законченное, завершенное*. Она всегда творится, усиливается или умирает. Она всегда *живущий* и *стремящийся* организм. Под каждым догматом — океан мистики. Система мистических энергий.

с) Религия не есть известное построение ума и *продукт логических операций*, морали. Можно также сказать, что она — *продукт животной и физиологической жизни*. Но на самом деле — религия *глубже и самого сознания, и самой животности*, а именно она есть *просветление плоти и осмысление инстинкта*, взаимодействие божественных и человеческих энергий. Пост и молитва.

8. Итак: 1) Религия есть известное устройство всей жизни, а не только мировоззрение, хотя и самое полновесное.

2) Религия всегда энергична и органична; она — *система мистических энергий*, не только нечто неподвижное (хотя бы и догмат).

3) Она есть *просветление инстинкта и плоти*, а не просто моральное улучшение жизни.

9. Такова *религиозная жизнь*.

1. В ней не может быть *отъединенного созерцания субъектом объекта*, как в знании, мировоззрении; но объект, Божество, должно реально присутствовать в субъекте и действовать там. Религиозная жизнь есть излучение энергии Божией на душу. Такова молитва, таинства и пр.

2. Религиозное сознание фиксирует *эти энергии*, зная о том, что источник, всегда тот же, неизмеримо выше и могущественнее. Есть какая-то *субстанция* и ее энергия.

3. Но религиозное сознание, кроме того, знает *эти энергии*, отличает их от не-божественных энергий, именует их.

Разве Тебе иного не знаем, и Имя Твое именуем.

10. Подыскивая в богослужении религиозный термин для этой энергии Божией, я не нахожу иного термина, кроме *Имени*. Тут именно средоточие: 1) знания, силы и жизни в Боге;

2) эйдетич(еского), энергич(еского), телеолог(ического).

11. Попробуем отрицать Имя как энергию сущности Божией (*объективно-мистический смысл*).

а) Как понимать тогда: Именем Господним благослови, Отче, — *буквами? позитивным значением слова?*

Я открою им Имя Твое, да любовь в них будет. Именем Его бесы изжжены. Канон пресладкому имени Иисуса — канон не Иисусу сладчайшему, а нашей *субъективно-психологической мысли*.

Явно, что отрицание Имени как энергии сущности ведет к феноменализму и субъективизму, психологизму. Только «я».

б) Что такое тогда *молитва*, если в ней не действует *энергия Божия*, не действует *Имя*, если Имя — только знак субъективных переживаний. Молитва тогда *самообожествление* и идолопоклонство самому себе.

Чудеса и Таинства? Только субъективное явление нашего духа.

с) Итак, отрицание за именем объективно-мистической значимости — ведет к феноменализму, английскому субъективизму и сенсуализму, т. е. к скептицизму, в крайнем, и в лучшем случае — к кантианству и протестантизму.

д) Имя = свет, явление. *Оторвите свет Бога от Бога — кантианство.*

12. Где же искать философские обоснования имяславия? Под философским обоснованием я понимаю *выделение из цельного опыта* его разумных форм, логической структуры, скелета, на котором держится цельный организм опыта.

13. Такое философское обоснование имяславия я нахожу единственно в *платонизме*.

II.

1. Религия есть просветление ума и сердца, она — интуиция света. Как раз платонизм есть философия света.

2. Бесчисленны места о свете у *Плотина*, есть они и у *Платона*.

3. Что такое свет?

а) Невесомое, хотя и видимое,

б) *распространение без границ*, хотя и недвижимо никакой реальной силой,

с) *неразложим и неделим на части*, хотя и распространяется в пространстве. Разве это не значит, что свет — нечто нематериальное? Эта световая, невесомая и пр. точка, элемент бытия и есть идея (лик предмета).

4. Итак, идея у Платона есть

- 1) лик бытия,
- 2) помимо которого нет ничего в бытии,
- 3) этот лик, эйдос а) не факт, не сила, но свет и знание,
б) цельная и простая общность.

5. Но пойдём дальше.

1) Если есть одно что-нибудь, то должно быть и «иное», которое не просто другое одно, но некое действительно «иное» — *ἄλλοιον* — бесформенное множество и растекание.

2) Следовательно, всякая вещь есть *εἶδος* на фоне *μη ὄν'α*.

3) Но попробуем реально соединить идею (эйдос) и бесплотную, невесомую, неделимую световую точку бытия, лик бытия с абсолютным распылением, пределом растекающегося бытия, этой бесформенной и бесконечно-растянутой плат(оновско)-плот(иновской) материей, абсолютным мраком.

У нас получится уже не просто бесплотная световая энергия, но реальная, живая и тяжелая мощь бытия, борьба бытия, большее или меньшее разделение и распыление эйдоса, живая и одушевленная энергия целого. (*Иное + то же = Душа*).

Эйдетическая сущность станет энергией.

6. Итак, мы нашли разумное основание божественной и мировой энергии и жизни.

а) Разделение эйдос + меон есть диалектическая картина этой живой энергии сущего, и иначе мы не можем и мыслить.

б) И значит, в живой Монаде бытия

1. вечный и неизменный лик
2. сочетается с вечным изменением его, создавая
3. жизнь и энергию целого.

7. Пойдем, однако, еще дальше.

а) Каждый предмет и каждый из нас = идея + материя.

б) Цель = достижение такого состояния, чтобы не было *μη ὄν'α*, мрака, расстройства, временной текучести;

Это и есть Спасение.

с) Но уничтожение меона = усиление идеи (она уже менее ослаблена) = увеличение энергии.

д) Конечная цель, по «Тимею», «возвращение всех заимствованных стихий в космос» (42 е), где нет разрушения, а вечный круг тождества, вечное кругообращение, вечное «теперь». 38 а.

е) Меон остается уже как интеллигибельная материя, которая есть сущность, а не просто бескачественность.

8. Другими словами, общение с Богом есть усиление энергии его в нас, причем сама сущность Божия остается неизменной.

Это — тоже диалектика, т. е. иначе и мыслить нельзя (чистое бытие, чистый ум есть максимальная энергия идеи).

9. Итак:

1) сущность бытия есть живая энергия идеи,

2) сущность восхождения есть усиление этой энергии.

10. Теперь последнее — учение об имени как таковом.

a) Неопределенность «Кратила».

b) Метод извлечения определенного построения.

11. 1. Утверждается какая-то особая «правильность» (ὀρθότης) имен по природе». (Боги употребляют как раз те самые имена по природе). 391 ab.

2. Ведь когда челнок делается, — независимо от дерева, железа и т. д., так и законодатель, смотря на эйдос предмета, создает из звуков и слогов все имена. 382 e.

3. В чем же сущность имени?

a) Имя есть *заявление вещи* (δηλωμα τοῦ πράγματος — 433 d).

b) И потому «правильность имени состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь» 428 e.

c) Имя ни в коем случае не есть фонетическое (только) явление: «Прибавляется какая буква или отбрасывается, — это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность», — ἕως ἄν ἐγκρατὴς ἡ ἢ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι. 393 d.

394 c: «Может быть, нашли бы мы и множество и других имен, по слогам и буквам различных, а по силе выражающих одно и то же» (τῇ δὲ δυνάμει ταῦτόν φθεγγόμενα).

438 c: «Приложение первых имен к вещам относится к какой-то высшей силе (δύναμις), нежели человеческая, дабы они были необходимо правильны».

С этим несовместимо полагание правильности в фонетическом явлении имени. Тогда было бы два «Кратила». «Ищи какой-нибудь иной правильности имени и не соглашайся, что имя вещи заявляется слогами и буквами, потому что принимая оба эти положения, ты не можешь быть в согласии с самим собою» (433 b). Значит:

d) *Имя не есть и субъективная картина вещи*, не так, как в живописи. 432 ab.

e) И вообще не состоит из элементов, подобно фонетической оболочке. Тут иное «подражание». 424 d—425 b. Это — подражание сущности. 424 b: μίμησις τῆς οὐσίας.

f) 388 c: «Имя есть орудие, учительное и назначенное для разделения сущности», — ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας.

g) Грамматика и этимология имени поэтому не годится; лучше познавать самые вещи в их идеальности.

4. Итак: Имя — 1) явление сущности вещи.

2) явление идеальной сущности вещи.

5. Правильность имен у богов и в молитве.

III.

Общее резюме.

1. Для чего нужен платонизм?

а) Платонизм — учение об идее, как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т. е. мистический символизм (против всякого натурализма).

б) Платонизм — диалектика (имя — идеальный диалектический момент в Боге и потому сам Бог). Против метафизики.

в) Платонизм — учение о восхождении и об энергическом излучении Божества; это философия подвига и реального обожения вместо отъединенно-теоретического исследования предмета.

Резюме всего опыта имени необходимо видеть в практике умного делания и, главным образом, в молитве Иисусовой.

Св. Симеон Солунский: она — Иисуса Христа вселение, всем верующим надлежит исповедовать — «ради благодати от Имени сего, отпущения грехов, уврачевания души, освящения и просвящения, и прежде всего ради спасения» (Доброт. 5, 481—483).

Св. Симеон Новый Богослов: (после изложения учения о молитве): «и тогда бывает брань — с великим шумом восстают злые демоны и посредством страстей производят мятеж и бурю в сердце, но Именем Иисуса Христа все сие потребляется и разливается как воск в огне». (2, 190).

Доброт. (Булат., 63): «Монах должен, — ест ли, пьет ли, сидит ли, служит ли, шествует ли путем, или другое что делает, непрестанно взывать: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, да Имя Господа Иисуса, сходя вглубь сердца смирит держащего тамощния пажити змия, душу же спасет и оживотворит. ...памятуйте, пока Имя Господа схоронится внутрь сердца». Имя — заклинание (Златоуст, т. 6). Мироизлиянное Имя мое (Песнь песней 1, 2).

ДОКЛАД 17 НОЯБРЯ 1922 г.

I. Три основные значения Имени.

II. 1. «Имя не есть свет», т. к.

а) единственное место — 17 гл. Иоан.

б) Там это не очевидно, ибо слава в Новом Завете еще не свет.

2. а) Я понимаю свет мистически как познание и созерцание и жизнь в этом знании; знание как новая жизнь.

б) В 17 гл. ясно; что Имя = слава. Еще Ев. Иоан. 5, 40—44.

с) *Но слава и есть свет.*

Лук. 2, 9 и 32; 9, 32. Деян. 7, 55; Апок. 21 и 22 гл.

III. Однако я не хочу сказать, что *Имя* совершенно тождественно славе.

Общее: *слава* есть выявление Божественной сущности и *Имя*. Но слава есть явление объективно-божественное. Имя же есть явление объективно-божественное, узнанное и формулированное человеком и доступное к участию в нем человеческого естества.

IV. а) Тут я перехожу к др. возражению. Имя Божие не есть Бог, потому что основное убеждение христианства — *дифизитство*.

б) Я согласен, что

а) Имя есть не просто Бог,

что б) это — энергия сущности Божией, явленное и действующее в нашем зр(имо)-вр(еменном) мире,

что с) в Имени есть человеческое соучастие (ср. заклинание, чудеса и т. д.)

с) *Но это не есть дифизитство* в том смысле, как дифизичен Христос.

Там равномерно участвуют два естества, образуя *ипостасное* единство.

Здесь участие неравномерное (не сам иерей — сила таинства, он лишь посредствующее звено, пр(остранственно)-вр(еменное) условие. Имя как физико-физиологически-психологический акт есть лишь условный знак, для другого Имени, уже стоящего вне этого акта и являющегося мистической силой.

Из того, что иерей заклинает, не следует, что он обожествляется и творит заодно с Богом. Это единство — благодатно-дарованное, где человек не перестает быть грешным и смертным человеком. Богочеловечество Христа не только по *степени* сильнее богочеловечества Имени в Вашем понимании.

Вы упрекнули меня в пантеизме (душа — частица Божества), а я Вас — в обожествлении психофизиологической природы человека, пользующегося Именем, то есть тоже в пантеизме.

V. Далее, *reductio ad absurdum* осталось без возражений.

VI. Я привлекаю *платонизм*.

VII. Свет мистиков не есть свет философов.

а) Я и не отождествлял.

б) Я и говорил, что — мистика в основе.

с) И. В. (возможно, профессор МДА Иван Васильевич Попов, близкий А. Ф. Лосеву, а может быть, Иван Васильевич Петровский — А. Т.-Г.) под философией понимает исключительно формально-логические операции ума.

д) Но полная философия — в единстве диалектики и мистики.

е) В этом свете и «*Кратил*».

VIII. *Определение Имени.*

1) Божество неисповедимое, безымянное и ничем не охватываемая бездна,

2) излучающая свою сущность в *энергии* и являющая свой оформительный лик. Троица. Так полнота Божества обитала в Христе телесно.

3) Это такая энергия сущности, к соучастию с которой по определению Божию и притом сознат(ельно)-раз(умно) привлечено и слабое, тварное человеческое существо.

УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО О БОГЕ

Доклад 13 декабря 1922 г.

- I. Три задачи: 1. Изложение учения.
2. Локализация его на фоне православного миро воззрения.
3. Выводы для имяславия.
- II. Учение Гр(игория) Н(исского) о Боге:
1. О непостижимости Бога, или апофатическое богословие.
2. Учение о различии в Боге, или о св. Троице.
3. Познание Бога, или учение об энергиях.
- III. Учение о непостижимости.
а) *Простота*.
1. Не допускает большего или меньшего [одно благо, другое нет]. V, 97.
2. О простоте гов(орит) и беспредельность. V, 98. V, 75. VI, 293.
3. В отношении к умной сущности нет смысла гов(орить) больше или меньше, раньше или позже. V, 111.
4. Итак, сущность не имеет очертания и образа. V, 144—145. 257. и не может не делиться, не делаться иной VI, 280 сл.
б) *Неименуемость Бога* V, 257 (паче всякого имени). V, 415, 418, 426.
- IV. Учение о различии в Боге.
а) Из предыдущего:
1. Все, какие есть различия, есть *различия по сущности*. VI, 412—483.
2. Так как в сущности нет различия, в частности различия между субстанцией и акциденцией, то в каждом моменте различия *сущность должна присутствовать целиком*. VI, 469.
3. Так как сущность непостижима, то и различия, поскольку в них сущность, *непостижимы*; однако они требуются разумом. Простота не мешает различию Лиц (VI, 127 сл. 130—131).
а) Восхваление разума. IV, 3—4, 37—39.
б) Начиная мыслить о Боге, мы видим прежде всего, что это *Первое начало*, выше кот(орого) нет, кот(орое) само выше этого. *Отцу*. VI, 341. Однако самая нерожденность не есть сущность. V, 248.
с) Но тогда и — Сын. V, 244 (нерожденное предполагает рожденное), 117—118. V, 267, IV, 342.

- d) Таким образом, раздельность в тождестве. V, 112 (диалектика) [IV, 248 одно и иное вместе]. (пометка карандашом — А. Т.-Г.) V, 252—259.
1. Беспред(ельность) и вечность.
 2. *Евн(омий)*: это — сущность.
 3. Но тогда это — разделение сущности, раз Сын не вечен.
 4. Остается: рожд(енность) и вечность одновр(еменно). 259.
- e) Особая тайна раздельности и тождества. IV, II.
- f) Почему не три Бога, — спец(иально) к Авлалию.
- a) неправ(ильно) говорить о трех человеках (сущности). IV, 114, 182.
 - b) естество неименуемо; 126. а *ἡ εὐς* — «зрит(ельная) сила»
 - c) Кроме того, дается *одна жизнь* (опытный аргумент). IV, 121—124. 183.
 - d) Нет никакого пр(остранственно)-вр(еменного) различия между лицами. 125.
- g) οὐσία — κοινόν
 βλῶστασις — ἰδίον. Каппад(окийцы) и до-ник(ейское) бо-госл(овие), IV, 178. 187—189.
- h) Рождение = сияние славы. IV, 308.
- V. Учение о познании.
- a) Разделение сущности сил и энергий.
 1. Перв(ое) опред(еление). VI, 428, 449—450.
 2. Между сущн(остью) и энергией нет прямой пропорц(ии): V, 130—131, 163—164, 166, 168. То же между энергиями и делами V, 151.
 - b) Энергии не отделимы от Бога. V, 87—89 [между сущностью и энергией нет расстояния].
 - c) Вот почему *Сын не есть энергия Отца*. V, 89, 109. 93, 101—103 (энергии не рознятся по Лицам).
 - d) Имена и есть имена *энергий*. IV, 118—119, 120 вн., 122, а не сущность 180. VI, 449 (не противоречие имен сущности).

Локализация.

1. Диалектика.
 - a) Отец.
 - b) Сын — доб. выражение Отца, хотя и у него *сияние славы* IV, 136 разные виды рождения: рождение — сияние славы IV, 308.
2. Антисубор(динационизм). (вписано на полях слева — А. Т.-Г.)
 - c) Дух — жизнь и благодать.
 - d) (отсутствует — А. Т.-Г.)
 - e) Имена — точность. VI, 436. Оно разделение сущности на качества. VI, 374—377.

- f) Имена не мешают апофатическому богословию. VI, 458 сл. 462.
- g) Сам по себе Бог не нуждается в имени, мы же примышляем по мере вмещения энергии VI, 326. 378. 482. 420—422.
1. Слова при творении. 347—356. Мысль = действие 356, 358, 369.
 2. Слово есть Бог. 360. Имена суть божественное 414.
 3. Слова — откровение, богоявление, энергия I, 363—365, 366—7. 376. 381, 371—372, 373. Энергия ума у Бога-Слова. 419. Бог не гов(орит): да будет имя!
 4. А мы именуем, примышляя. Примышление не унижает Бога. 380. Таким образом, имена и богоявление, и примышление. VI, 383-385, 386.
 5. Неправ(ильный) взгляд на примышление 425—426.
 6. Для избранных именем становится само дело VI, 437. Число и имя для Бога 435.

Выводы для имяславия.

1. Учение об энергиях.
 - a) Действие Божества в мире и человеке.
 - b) Учение о св. Троице откр(овение) в свете энергий. Энергия связана с мистическим символ(измом) (платонизм).
2. Связь имен с энергиями.
 0. Все постигается по именам («образ сущности») V, 271.
 1. Вообще благоговейное отношение к имени. V, 70—73. (против Евн(омия), переменившего имена).
 2. Различие имен божественных и человеческих:
 - a) время,
 - b) страдание V, 234—236.
3. Имена — правила истины и закон благочестия V, 266.
4. Имя — и 1) откровение Бога и
 - 2) ἐπίνοια.
5. Имя Божие = энергия сущности.

Не в пользу имяславия.

1. Тексты. Шедше научите. V, 265, 266 вн. 274. во имя Божие... 271 (непоименов(анное) имя). О имени поклонитесь IV, 329.
2. О молитве.

СПОР ОБ ИМЕНАХ В IV ВЕКЕ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ИМЯСЛАВИЮ

16 февраля 1923 г.

I.

1. Тема, подобная этой, требует *яснейшего* представления себе, *что такое имяславие* и какое его историко-догматическое и историко-философское значение и *положение*.

2. Но для понимания этого вопроса необходимо также точно отдавать себе отчет о *времени*, в которое оно появилось.

3. Главное отличие теоретическое теперь и в древности (патристика) след(ующее).

а) Античн(ость) и патрист(ика): *сущее дано в явлении*; проявление.

б) Ново-евр(опейская) мысль: *сущее не дано в явлении*, раскол знания и бытия. Эрос и развод. Блуд и после развода. Абстр(актный) спирит(уализм) и матер(иализм).

4. Поэтому *там* — разногласия в оценке различных *сторон са-мого бытия*. У нас еще спорят только о границах знания и часто не доходят до самого бытия.

5. Переходя к вопросу об имени, мы и тут видим ту же картину:

а) *Там* никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие. Арий все же признает и Божество, и реальность Христа, и его дело, признает даже, что он — Сын Божий и даже «прежде век». Его единственное утверждение о тварности ничуть не касается никаких гносеологических вопросов.

б) У нас же, когда свирепствует агностицизм или абстрактные формы спиритуализма и материализма, ставится прежде всего вопрос: *объективно или субъективно наше знание*. Поэтому не вопрос, *что обозначает имя в объективном бытии*, но совсем иное: что такое имя само по себе как некий субъективный процесс?

6. И вот на такой ребром поставленный вопрос — два ответа. *Имя*, несмотря ни на какую субъективность, *есть сам предмет*. И *имя* есть только *имя*, звук и слово.

7. а) Ясна позитивистическая подкладка ответа.

Плунуть в кадило.

Свечу псаломщик с клироса.

Соборование с недочит(анными) евангелиями.

Все клонится к тому, что явление само по себе, а сущность — сама по себе. Отсюда и *имяборство*.

б) Наоборот, имяславие требует строгости обычаев и обрядов и есть по существу теоретическое выражение умного делания и Иисусовой молитвы.

8. Значит, а ргогi все спорящие в IV веке стоят на точке зрения мист(ического) символизма об объективности Имени. Равно и о *Благодати*.

Катанский. Учение о благодати Божией в творениях древних св. Отцов и учителей церкви. Спб. 1902.

9. Следовательно, разница лишь в том: *какие виды бытия захватывает имя и какова конструкция бытия, захватываемого в имени.*

II.

1. Арианство и офиц(иальная) церковь. Евномий и каппадокийцы.

2. Внешняя сторона спора.

1. Апология Евномия 361 г. (30 том Миня).

2. Ответ Василия Великого 363—365 г. Опровержение Евн(омия).

3. Евномий. Апология апологии. Реконструкция у М. Albertz'a. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908.

4. Ответ Григория Нисского: «Опровержение Евномия».

3. Первая Апология Евномия. Вас(илий) Вел(икий) III, 63. 60.

1. Имя обозначает самую сущность вещи.

2. Правда, есть имена кат' ἐλπίσιν.

3. Но вместе с звуками они и рассеиваются.

4. Имя отца — нерожденность; она исчерпывает всю его сущность.

5. Значит, если Сын — рожден, то он не Бог. Он не единосущ и не подобен.

6. Ясно, что это — полнейший объективизм.

7. Но ясно и то, что характер объективного бытия здесь подчинен законам мышления (тождества и противоречия).

8. Арианство — это *аристотелизм* на основе христианского опыта. Здесь — операция с отвлеченными понятиями, имеющими объективное значение и ухватывающими действительность, как она есть. Отсюда: *имена обозначают сущность*, ибо ничего и нет, кроме сущно(сти).

4. На это отвечал Вас(илий) Вел(икий).

Вас(илий) Вел(икий)

1. Тут иное воззрение на самое бытие. В *арианстве* и *аристотелизме* анализ отдельных сущностей и приведение их в отвл(еченную) логическую систему. У *каппадокийцев*

1) каждая сущность мыслится насыщенной внутр(енним) и сокровенным бытием.

2) κοινόν } общее в сущности
 ὁμοία } сокр(овенное) и истинное
 ἰδίον конкретный лик предмета

ὑπόστασις явленное и познаваемое

3) То же и по отн(ошению) к Богу:

1) οὐσία —

2) Три ὑποστάσεις в одной οὐσία *платонизм*.

В ὑπόστασις — «очертание какого-либо предмета по отлич(ительному) признаку» VI, 80. Павел, Силуан и Тимофей. Определение ипостаси VI, 81. (пункт 3) отсутствует — А. Т.-Г.)

4) Неслитность и нераздельность VI, 85 [III, 42].

2. Другими словами:

1) *Арианство* оперирует понятиями *аналитически* и *фор(маль-но)-логически*, отсюда закон противоречия.

2) Капп(адокийцы) оперируют понятиями *диалектически* и отсюда выход из закона противоречия.

3) След(овательно), и Божество в арианстве *рационализировано*, у каппад(окийцев) *символизировано в понятиях*.

3. Утвердившись на такой точке зрения, Вас(илий) Вел(икий) и возражает Евномию.

1. Имя не обозначает самой сущности, потому что самую сущность мы вообще не охватываем. Имя обозначает лишь свойство предмета, ипостась III, 56—57.

2. С другой стороны, Вас(илий) Вел(икий) защищает *примышление*.

a) Здесь большой соблазн для позитивистически настроенного исследователя: защищается человеческая субъективность, значит и имена — субъективны.

b) Но это ужасная грубость. Зададим себе непредубежденный вопрос: *с какой стороны могла бы защищаться ἐπίνοια?*

c) Единственно, что возможно: защита субъективного разума для более полного объективного его применения. Разум — не пассивно отраженная картина мира и Бога, но активная жизнь в союзе с миром и Богом, сплетение субъекта и объекта и утверждение их взаимного воздействия.

d) Как раз мы это и находим у *Васил(ия) Великого*.

3. 1. Даже если примышление есть пустословие, то и тогда нельзя сказать, что ложь рассеивается. III, 20.

2. Примышление — абстрактное разложение простого и единичного предмета, но абстракция *cum fundamento in re*, III, 20—21, 21—22, 22—23 (об именах Иисуса Христа).

3. Значит, имена как примышления суть результат деятельности человеческого разума, которая открывает нам объективный мир Божества и различия в нем. 23 вн. (нераздельность наименования и исповедание действительно сущего), 22 вн. (Бог именует себя по энергиям Своим). «Имена и действия» — выражение неоднократно, напр., III, 151.

Имена — «употребляются людьми к познанию и различению сущностей» (III, 183: тут же и о символической полноте имен Божиих).

4. Другими словами, имена — живые идеи вещей, а по отношению к Богу — живые образы божественных действий.

4. Отсюда и критика Евномия:

1. Сын — рожден, но это — об ипостаси, сущность же одна.

2. Рождение — от деления, но это не отделение сущности.

3. Поэтому рождение не противоречит вечности; рождение только противоположно безначальности.

5. Таким образом, сущность спора об именах касается не самих имен и их объективности, но — способа узрения бытия через имя, способа употребления разума в имени.

III.

1. В 378 г. Евномий отвечает в «Апологии апологии» при помощи более разработанной теории имен.

2. а) Бог, творя мир, выразил свою премудрость в наречении имен, из которых каждое точно выражает сущность предмета.

б) Движимый благостью к человеку, он сообщает человеку имена и через них сущность вещей.

с) Имена эти не суть изобретение человека, ибо создание мира словом указывает на такие слова и имена, которые были еще до человека.

д) Имена эти неперменны, и Бог вкладывает их в душу человека в виде семян, из которых и развиваются потом слова по природе, а не по человеческому произволу.

3. Здесь мы видим соединение идей платонова *Кратила* со стоическим учением о λόγος σπέρματικός.

IV.

1. Ответ Григория Нисского уже гораздо богаче, раздельнее и глубже.

2. Здесь разработка по всем пунктам.

а) Исходный пункт и здесь: *ὁμοία* общая, неименуемая сущность и явление ее в *ὑπόστασις*, в конкретной индивидуальности.

б) Разработка понятия *ὁμοία*.

Почему она неименуема?

α. Простота.

β. Беспредельность.

γ. В отишении к бесконечному бессмысленно говорить о «больше», «меньше», «раньше» и т. д.

с) Разработка понятия *ὑπόστασις*.

1. Сущность присутствует во всех ипостасях целиком.

2. Общее единство требует раздельности.
3. Специально об особой тайне *раздельности в тождестве*.
 - а) Далее, разработано и учение о *познании*.
 1. *Сущность* — неименуемая.

Сила и энергия:

 1. Богоявление в человеческом виде; простр.-временное явление Бога.
 2. В Божестве все силы — едино, а для человека — раздельны и множественны.
 3. Убывающая полнота содержания и возрастающая сложность. *Сила* — часть сущности. *Энергия* — часть силы.
 4. Отсюда и познание.
 5. Итак, *сила* — то, что вообще охватывается мыслью. *Энергия* качественно и количественно определенное действие Бога в конечном деле, символ бесконечности в конечном деле.
 2. Значит, Троица и все прочее видно только в энергиях.
 3. И в проблеме имени Гр(игорий) Нис(ский) гораздо шире и подробнее.
 - а) Основное воззрение Василия: Имя обозначает *энергию сущности*, они суть живые образы Божественных действий.
 - б) Отсюда два вывода, — в противовес Евномию:
 1. Имя не обозначает *самой сущности*; она выше познания и, следовательно, именованая. Само имя требует неименуемости.
 2. Имя возможно только при участии свободного человеческого разума, т. е. при условии *примышления*. Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в своей энергии.
 3. И то, и другое — платонизм в противовес аристотелевской метафизике.
 4. Укажем на эти пункты более подробно:
 - а) Имя обозначает энергию сущности. IV, 118. VI, 386: «Очевидно, что Божество нарицается именами по различию энергий сообразно различным значениям (оных), чтобы мы разумели Его по сим именам».
 - б) Имя требует и человеческого примышления.
 1. Не нужно понимать примышление как простое *имязвучие*.
 2. Имена служат к разделению сущности на качества; имена — залог точности познания.
 3. Т(аким) (образом), энергия сущности и наше субъективное уразумение и примышление к ней, име-

нование ее, т. е. примышление, необходимо связаны между собой.

Иначе: 1) все звуки и слоги получают силу и природу предмета.

2) Вся премудрость Творца заключается в этой звуковой стороне имен предмета.

4. Нет, эта нерасчлененная звуковая стихия должна быть осмыслена для человека разумным вмешательством его свободного устремления к Богу.

5. И тогда мы найдем: *объективно* — энергия сущности и вменение ее человеком в свое познание, а *чисто субъективно* и случайно — внешняя звуковая сторона.

6. Примышление, таким образом, и есть условие истинной действительности имени. VI, 383—385.

5. Отсюда и критика арианства.

V.

1. Значит, и Евн(омий) и капп(адокийцы):

1) Одинаково сознают объективности имени.

2) Разница в конструкциях этого самого бытия.

3) Поэтому, *неправославен в учении Евномия* об именах лишь его аристотелизм, т. е. аналитика и аподейктика вместо диалектики, рационализм вместо диалектического символизма. И совершенно православно у Евномия:

1. Бог посеял в душах людей семена имен.

И Григорий: насажденная разумная сила души производит раздельность имени VI, 422.

2. В именах проявляется известная нам премудрость Божия.

4) Легко перевернуть Григория Нисск(ого) наизнанку (как делают кантианцы с Платоном) и примышление понять субъективно. Так и делает Троицкий. Тогда имяславцы — евномiane, а Гр(игорий) Нисск(ий) — ниспровержение имяславия.

2. Мы же и *православное* у Евномия берем, и платоновское осознание имени у каппад(окийцев).

3. Но там не говорили *Имя есть сам Бог*. Там говорили: Имя обозначает энергию сущности, кот(орая) есть сам Бог.

4. След(овательно), там мы должны искать не этой формулы, но таких формул, которые, не напрягая этого гносеологического вопроса, все-таки говорили бы о почитании Имен и о невозможности без них конкретной религии.

а) Такие места мы и находим.

б) Но так как против этого не возражали никакие Арии и Евномии, то эти места немногочисленны.

с) Из 7 текстов, приводимых у имяславцев из Вас(илия) Вел(ико-го), я бы оставил I. II. III = 3.

IV — слабее, хотя = I.

V — предполагает уже, что имя есть энергия.

VI — то же.

д) Из 8 текстов Григ(ория) Нисск(ого) я бы оставил 4.

I. — ударение на арианское приравнение Сына твари.

+ II. — имя указ(ывает) энергию сущности.

— III. О втором Лице.

+ IV. Тайна благочестия в исповедании Имен Божиих.

— V. О втором Лице.

+ VI. О Христе, но то же о тайне исповедания.

— VII. — Просто благочестие.

+ VII. — Вера в Божии Имена.

5. Находить подтверждение тому, что Имя Божие есть Сам Бог надо в других пунктах этого учения.

а) Имяславие есть *символизм* (реальное явление бесконечного в конечном).

б) Имяславие — умозрение *Божественного Света*.

с) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии.

6. Там веровали просто, и философия не коснулась этого пункта.

«И сия есть заповедь Его, да веруем во имя сына Его Иисуса Христа». (Иоан. 3, 23) «Не веруй уже осужден есть, яко не верова во Имя Единородного Сына Божия». (Иоан. 3, 18). «Елицы же прияша, даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его». (Иоан. 1. 12).

7. Так наивно веровали и мы. Но теперь нет возврата. Надо выбирать.

АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ *

1. Анализ религиозного сознания.

- a) Религия есть *устройство целой жизни*.
- b) Религия есть система *мистических энергий*.
- c) Религия есть система взаимодействия человеческой и божественной энергий (просветление плоти и осмысление инстинкта).

2. Уже эта примитивно обрисованная атмосфера религиозной жизни ведет *совершенно опытным путем* к установке *трех* фундаментальных категорий православно-христианского богословия.

- 1) *Сущность, существо* Божие, 2) *энергия* сущности Божией,
- 3) *тварь*, просветляющаяся под действием Божественной энергии.

3. Рассмотрим отношение между этими понятиями.

I. Сущность и энергия сущности.

1. Сущность *непознаваема и непостижима*, не имеет очертания, о ней ничего сказать нельзя, ни что она существует, ни обратно. Энергия — постижима, расчленима, созерцаема и именуема; она — *идея* предмета.
2. Сущность непостижима. Энергия *выражает сущность*; она *символ* предмета.
3. Таким образом, энергии сущности — и 1) *бесконечны*, ибо выражают бесконечную сущность божества, и 2) *конечны*, ибо выражают бесконечное в конечной и разумно ухватываемой форме. [Кантор об актуальной бесконечности].
4. Примеры: а) треугольник: 1) части, 2) части целого.
b) живой организм 3) целое частей,
c) Божество. 4) абс(олютное) единство.
5. Ясно, что *Существо и энергия взаимно требуют друг друга*.
6. Ясно, что *энергия сущности не отделима от самой сущности*; энергия сущности и есть сама сущность.
7. С другой стороны, *энергия сущности отлична от самой сущности*.
8. Итак 1) Сущн(ость) непознав(аема). Энергия постижима = *идея*.
2) Сущн(ость) неохватываема, энергия — охватываема и есть *символ*.
3) Энергия а) бескон(ечна) и конечна,
b) взаимно определяется с сущностью,
c) не отделима от сущности, хотя и отличается от нее.

* Заглавие условное по первому тезису (А. Т.-Г.) Возможно, 1923 г.

II. Энергия сущности Божественной и тварное бытие

1. Энергия сущн(ости), кот(орая) есть сам Бог, конечно, несет на себе все свойства Божии. Вернее, свойства и суть энергии. Это *полнота бытия*. Тварь же по существу своему есть *Ничто*. «Ничто — привилегия твари» (Булгаков). Творение из *ничего*.
2. Но если тварь — ничто, а всякое «что» есть уже божественное, то что же такое конкретный мир вещей?
3. а) В мире нет ничего не божественного, но с другой стороны, по основному христианскому сознанию б) мир не есть Бог ни в каком случае. Эти две истины непреложны. Это аксиома христианского сознания.
4. Вдумываясь в эту антиномию, мы видим, что мир, от неодуш(евленного) предмета до человека, *есть как бы лестница разных степеней божественности*. Тут сходство и различие с язычеством.
5. Итак, 1) Бог в своей Сущности и в своей энергии несоизмерим с миром, тут — непроходимая бездна;
2) мир же есть соединение божеств(енных) энергий, бож(ественного) образа с ничто (идея и меон), ввиду чего мир — разные степени идеальных энергий Божества, т. е. разные степени божественности.
3) Т. е. в мире нет ничего кроме Божеств(енных) энергий, но мир не Бог. *Дифизитство и теизм*.
4) Таким образом, задача мира — *отпечатлеть на себе образ Божий* и подчиниться организации через божеств(енные) энергии, ибо у мира, как такового, и нет никаких собств(енных) энергий, кроме божественных. Только грех и забвение своего происхождения может внушить человеку веру в свои собственные, отдельные от Бога силы.
6. Резюме: 1) только энергии и суть истинно сущее,
2) тварь есть ничто и потому не сущее,
3) реальный мир, поэтому, есть разная степень проникнутости «ничто» божеств(енными) энергиями, разная степень божественности.
4) Поэтому в мире нет ничего, кроме Божеств(енных) энергий, но мир, как из ничто, не есть Бог и никогда им не станет.
4. Однако, во всем этом анализе еще одна сторона остается незатронутой.
1. Мы говорим об организации мира Божественными энергиями, как будто бы мир был совокупностью неодушевл(енных), внешних предметов.

2. Однако, главное это — жизнь и, в частности, человек, ибо только о нем сказано, что он — по образу и по подобию Божию создан.
3. Что же такое жизнь? Жизнь есть прежде всего самоощущение, — некое бытие, внутренне переживающее себя самого, бытие-для-себя.

Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями изнутри; Жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это — ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями.

4. Но мало и этого. Сказать так, значит признать себя пассивным орудием Божественных энергий, т. е. уподобиться неодушевленной вещи.

Надо признать, что в жизненном организме и, наиболее всего, в человеке есть самостоятельная воля и энергия, энергия, присущая только человеку и больше никому, и что в то же время вся эта тварная энергия есть только стремление уничтожить свою, отъединенную энергию и отождествить ее с Божественной.

5. Т(аким) обр(азом), самоощутительная энергия человека стремится в религиозной жизни так организовать человеческое существо, чтобы последнее было воистину по образу и подобию Божию, чтобы самоорганизующая и самоощущающая энергия человека слилась с энергиями Божественными.

6. Значит, надо искать еще одну категорию, которая бы выражала эту стихию живой энергии в отличие от внешней организации неодушевленных существ. Какова эта категория?

5. Заметим, раньше у нас было:

Сущность Б(ожественная), энергия Б(ожественная) и тварь, ничто. Мы теперь должны (вести — А. Т.-Г.) такое понятие, которое бы выражало внутреннее устремление и самопереживательное устройство твари Божественными энергиями.

- a) Что же есть такое у твари, что и находится в ее добровольном распоряжении, и есть энергия Божественная?

- b) У твари есть физическое тело. Выражает ли оно эту встречу и их отождествление? Выражает, но смутно и не целиком. Тело смертно, а какое же это приобщение к Бож(ественной) энергии? Значит, не тело и никакая его функция.

- c) У человека есть душа. Выражает ли она? — Да, но тоже не целиком. Душа изменчива, волнуема страстями, а Бож(ественные) энергии — вечны, пресветлы, неизменяемы. Значит, если и душа, то то в ней, что вечно, светло и неизменно.

d) Тогда — ум? Мир идей? Идея? — Да, в особенности, если мы будем понимать умный мир в античном и патристическом смысле, как *некое светлое духовное средоточие всего существа в ясном самосознании*. Однако и понятие идеи еще недостаточно конкретно для выражения этой жизненной встречи двух энергий, которая и создает спасение человеку. Конечно, образ Божий, энергия, есть, как мы установили, всегда сам Бог, независимо от того, понимается ли он объективно, как проявление Бож(ественного) существа, или в функции устройства мира, или в функции энергии внутреннего самопросветления человека. Но ум, *νοῦς*, идея, образ Божий в человеке есть все же нечто статическое, не выражающее этой динамической встречи двух энергий.

e) Поищем еще большей конкретности. Таково и есть понятие *Имени Божия*.

6. Имя Божие и есть наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, божественной и человек(еской).

Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Иисуса, и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в то же время ее единственную цель — сделать человека сосудом имени, т. е. Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Бож(ественных) энергий.

7. Значит, Имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активно-жизненного преобразования его тварного существа.

8. Только теперь мы понимаем все это преклонение перед Именем Божиим и понимаем Златоуста:

«Имя Господа нашего Иисуса Христа, сходя в глубину сердца, смиряет дракона, владеющего помыслами, а душу спасает и животворит. Потому непрестанно сохраняйте в сердце Имя Господа Иисуса, чтобы сердце поглотило Господа, и Господь — сердце, и таким образом два стали едино».

9. В 1913 г. были отлучены от церкви афонские иноки, выставившие учение о том, что имя Божие есть сам Бог.

Епископ Никон и Синодское послание признали, что Имя Божие есть только звук. У Бога нет имени. Все имена смертны. Русское общество пассивно примкнуло, и церковные массы смолчали.

10. Теперь ставится последний вопрос нашему обществу и церкви: позитивизм или религия?

11. В самом деле, в имяславии стужены все основные проблемы религии и философии.

1. Если вы признаете, что Имя есть только звук, а не сам Бог, то вы не можете быть православными.
2. Православие избегает двух крайностей — агностицизма и рационализма, и есть мистический символизм.
3. Православие есть объективизм и гонит отъединенную, несоборную, субъективную личность.
4. Православие не абстрактная модель, но мистика.
5. Сказавши, что Имя не Бог, вы разрушаете один из этих устоев или все сразу.
6. Наступила пора выбирать.

О КНИГЕ «НА ГОРАХ КАВКАЗА»

31 мая 1923 г.

1. В книге такие главные пункты:
 - 1) Антропология (психология).
 - 2) Умное делание.
 - 3) О личности Спасителя.
2. Последнее — (вторая часть) — мало интересна.

Первая — противоречива и нелепа.

Третья — главное и единственное великое.
3. Таким образом, 1. антропология.
 2. Условия умного богообщения.
 3. Умное делание по существу.
 4. Учение об имени Божиим.
4. Мы так забыли *эту психологию пустыни, безмолвия и умного делания*, что нам она представляется или сплошной абстракцией, или болезнью.
 - a) Мы понимаем, когда романист тратит десятки страниц на описание переезда на новую квартиру. Но непонятно прощание монаха с обителью для пустыни.
 - b) Мы понимаем, что значит умств(енный) труд. Но *умное делание* уже какая-то абстракция, и я не знаю ни одного романиста, который бы это изобразил.
 - c) Мы понимаем, как хорошо пожить на даче и получать удовольствие от соприкосновения с природой. Но нам непонятны речи о безмолвии и пустыни, и наш блудливый ум ищет пестрого разнообразия и суеты.
 - d) На всю русскую литературу XIX в. я знаю двух-трех духовных лиц и одного светского — Достоевского.
 - e) Все остальное — мелкие и пошлые страстишки и западный блуд замороженных душ.

I. Антропология.

1. Это наименее удачная часть из всей книги. Здесь *мистическое* (антично-патристическое) учение *путается* с *атеистической психологией новейшего времени* и ее терминологией.

2. «О душе человеческой и о силах ее, заимствованное частью из учения о сем предмете св. Отец».

a) Плохо, что сюда входят выписки из «Богословия епископа Сильвестра», «Сборника Киевск(ой) Акад(емии)», «Духовного журнала».

b) Наиб(олее) яркие места из Гр(игория) Богосл(ова), Макария Вел(икого), Афанас(ия) Вел(икого). 86

- с) Здесь мы узнаем антично-святоотеч(еское) учение о душе:
1. *Умная сущность*, т. е. самосознающая идея, или бытие-для-себя.
 2. *Данная во временной длительности*.
 3. *Образ и подобие*.
- д) Однако о. Иларион затемняет это учение чуждой терминологией и привнесением. Он цитирует из епископа Сильвестра:
- а) Сходство с Богом,
 - б) первая черта сходства — *самостоятельное личное бытие*. 91.
1. Уже это подозрительно. Личность — термин не *святоотеческ(ий)* и не *античный* (πρόσωπον и persona).
 2. Понятие личности — *последнее убежище* абстрактной метафизики.
 - α. Отьединенная субстанция — антиномич(на). Взаимопронизанность субст(анций).
 - β. Раз личность, то в ее основе будут гипостазирования данностей внутр(еннего) опыта (воля, ум, инстинкт и т. д.) в то время, как сам внутр(енний) опыт есть один из диалектич(еских) моментов чело(веческого) бытия вообще [хула на тело и материю] [хула на разум, кот(орый)-де абстрактен и не охватывает действит(ельности)].
 - γ. Выдвигание внутреннего опыта наперекор 1) внешнему, наперекор 2) разуму и логике.
 - с) Вторая черта сходства — «религиозность, самосознание и нравственность», «духовная природа», «истина, добро и красота», «вечное стремление» 92 вн.
3. О сердце человеческом.
- а) Здесь — тоже двойственность 95 — с начала главы.
 - б) В общем, мы угадываем здесь ант(ично)-святоот(ечественное) учение об ἐλιδυρία и σωφροσύνη.
 1. Орган самоощущения души, страстного и чувствительного ощущения.
 2. Откуда или ἐλιδυρία, или σωφροσύνη.
 3. Но путает тут термин «чувство» и сентиментальное рассуждение о сердце.
4. Еще более неясна глава «О духе человеческом».
- а) Божественное семя. Идея. Истина, добро и красота. Духовные очи. 100—103.
 - б) Если дух — истина, добро и красота, то какое отличие *от души*? Если дух — око, то какое отличие от ума? Если он — *духовное чувство*, то какое отличие *от сердца*?
 - с) Далее вопрос запутывается религиозными выводами, делаемыми из этого учения.

1. С одной стороны, орган богопознания — ум, с др(угой) — сердце и именно чувство в отрыве от ума, да и от опыта. О вере в бытие Бога 105 вв.
2. Понимая ум, сердце, волю, душу и дух — как гипостазирование отвлеч(енных) понятий, о. Иларион дает очень путаное объяснение *умного делания*, сведения ума в сердце. Таковы рассуждения на 39 стр. вв. Ум/сердце = рассудок/дух, ум. 39 вв.
Ум = дух в сердце. 41 противопоставление разума и сердца.
5. В общем путаются здесь две системы.

I.

- | | | |
|---------|---|--|
| а) Душа | } | 1. Это одно и то же по сущности. |
| ум | | 2. Разница в степени освобождения от временности и раздельности. |
| дух | | |

Душа — живая, текущая, самосознающая.

Ум — вечная самосознающая идея, собравшая все моменты времени в отдельные идеально-смысловые определенности.

Дух — вечная идея, собравшая все идеально смысловые моменты в общую точку само-ощущения и всеощущения, где «одно» и «иное» слито в единую неразличимость.

- б) В душе: 1. Разум — идея.
2. Меональное распыление и размывание идей.
3. Сердце — разум, собравший временные раздельности в одну точку самоощущения.

II.

- а) Душа — и в ней 1. ум,
2. Сердце, чувство,
3. воля.
- б) Переходы возможны только в пределах души.
- с) Дух — некая непознаваемая пустота, гипостазирование отвлеченного понятия субстанции. Нет реальных определений. *Сводить ум в сердце* значит рассудок вводить в чувство, т. е. отменять всякую мысль и предаваться чувствам, и 1) недвижимость субстанции души, 2) сознание множественности, временности и т. д.

Общий вывод: человек — существо умное, и потому возникает вопрос об умном богообщении.

II. Условия умного богообщения

1. Общие условия внешне-нравственного и дисциплинарного порядка.
 - а) Изменение всей жизни. 47 стр.
 - б) Более частные условия [24—25].

1. Милосердие и благоволение к ближнему. 49 вн.
2. Смирение. 50 вн. 275, 193.
3. Целомудрие, чистота в душе и теле. 53 вв.
4. Сокрушение о растлении своей природы. 53. 195.
2. Внутреннее условие — борьба с помыслами и безмолвие.
 - а) Всякая жизнь полна движения. Ум должен остановиться на вечном, т. е. на Боге.
 - б) Зрение умом, однако, «без образа, вида и мечтания» 297. 28 вн. 45 вв.
 - с) Потому главное условие, равно и цель умного богопознания — *безмолвие и пустыня*.
3. *О безмолвии и пустыне*.
 - а) Безмолвие необходимо как возвышение над суетою 156. Так гов(орили) св. Отцы. 168.
 - б) В безмолвии, особенно среди тишины и безмолвия природы, ум зрит тайны божественного бытия. 129 вн., 134.135.139.140.
 - с) Блаженная тишина в пустыне вскрывает молитвенный смысл природы. 5. Звездное небо. 36.131 вн.
 - д) Тут мы находим целый гимн и похвалу природе и пустыне. 157.
 - е) Удивительные чувства и при прощании с игуменом и братией. 157—161.
 - ф) Прощание с пустыней перед возвращением в обитель. 188.
- г) Подготовка к пустынной жизни.
 1. Прохождение всего монашеского устава [153 вв.]
 2. Пустыня — для избранных [161—162.171].
 3. Сравнение общежит(ельной) и пустынной жизни.
 - а. Духовная больница через Иис(усову) мол(итву) и самая молитва. 164.
 - б. Деятельная жизнь и умное делание.
 - γ. Особое видение промысла в пустыне [165.172.176].
 - h) Таким образом, единственное содержание пустынной жизни — умное делание. 153 вн. Пустыня и молитва. 299—300.

III. Умная молитва.

1. Итак, о молитве вообще надо сказать, что в ней вся тайна богообщения [63], [267].
2. Обучение Иисусовой молитве идет постепенно.
 - а) Строжайшая постепенность.
 - б) Необходимость руководства.
 - с) Для начала: просто и без затей. 65—66. Необходима хотя бы просто устная мол(итва). 71—73.
3. Состояния, связанные с молитвой.
 - а) Целые тучи помыслов. 67.

- б) Воскипение страстей в молитве. 67 вн. — 68.
- 4. Три этапа.
 - а) Трудовая, делательная, устная, телесная, как производимая телесными членами. 54.
 - б) Умная по содержанию, а по действию — «душевная», в груди, в грудной полости. 55—57.
 - с) Сведение ума в сердце. 266. Сведение ума в одну точку. Многословие и его объединение (29, 31, 232. 64—65). Псалмопение для младенствующего ума. 81—82. 126. 260. 284—285. Даже не надо правил. 297. Опасность умно-сердечной молитвы. 80—81. Только тут ум соединяется с самим Богом. 307.

IV. Учение об имени.

- а) *Умность имени Бога*. 11. *Неотделимость* и пребываемость от века в Троиц(ном) Совете. 16.
- б) Имя есть как бы воплощение Самого Бога. 12—13. 324.
- с) Отд(ельные) выражения. В имени сам Бог XII. XIII. «как бы» XIII. XIV, XVI. 305. В имени полнота Божества XV. 46. 47. величие и божественное достоинство XVI.
- д) Ум человеческий только и может соединиться с именем. 181.
- е) Отсюда и прочие свойства имени. Освящение всего Именем 270—1. Им держится и Евангелие 29. Чудодейственная сила. Тексты 17—19. Начало богослужения и боговидения 111. В Имени *все* 19. С ним соединяется и человеческое сердце 20.
- 1. Это — *чистейший образец восточной свято-отеч(еской) мистики*, *восходящей* через паламитов и исихастов, Симеона Нов(ого) Бог(ослова), Максима Исповедника, Дион(исия) Ареопа(агита), Григ(ория) Нисс(кого) к неоплатонизму и Платону.
- 2. Мы изучали всякую мистику — *индийскую* через англ(ийские) прозаизмы, *германскую* — в основе языческую, католическую, пребывающую в прелести видений и истерических самогипнозов. Но мало изучали *православную*.

ТЕЗИСЫ ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ, НАПРАВЛЕННЫЕ В 1923 г. о. П. ФЛОРЕНСКОМУ.* (черновая рукопись)

Имя Божие — энергия сущности Божией.

- I. а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека.
- б) Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.
- с) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.
- д) Имя Божие есть Свет и Совершенство Бога, действующие в конечном существе, или *энергии сущности Божией*. Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому сам Бог.
- II. а) В Боге нет различия между частью и целым, свойством и сущностью, действием и действующим, и
- б) потому Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия;
- с) след(овательно), энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, и Имя Божие неотделимо от существа Божия и есть сам Бог.

Имена Божии — таинственные символы реального действия Бога.

- III. а) Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам — не имя («сущность» — надписано карандашом над словом «имя» — вставка отца Ириней — А. Т.-Г.) Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;
- б) след(овательно), имя Божие есть такое явление («откровение» — надписано карандашом о. Иринею над словом «явление») миру и человеку сущности Божией, в котором Она, оставаясь неименоуемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира.
- с) (перед пунктом «с» на поле стоит карандашом знак «?» — А. Т.-Г.) Значит, имена Божии таят в себе *символическую природу*: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией. Имена суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть сам Бог в своем явлении твари.

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

- d) Отсюда следует, что по *бытию и сущности* своей имена Божии *неотделимы* от существа (над последним словом вставка карандашом «непостижимого») Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они *отделимы* (слово «отделимы» зачеркнуто карандашом и над ним карандашом надписано «разумеваемы верою»), поскольку Бог *недоступен* нам в своей сущности, будучи доступен в своих именах, («будучи доступен» зачеркнуто карандашом и над ним надписано тоже карандашом о. Иринеем «вскрываясь однако в»), не надо только забывать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии. (со слов «не надо только забывать» и до конца зачеркнуто карандашом.)

Имя Божие не есть имязвучие.

- IV. a) Имя Божие, поэтому, не есть «только» имя, т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями Имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сродны со всеми прочими звуками у человека и животных), но потому, что в них присутствует сам Бог в своем явлении.
- b) Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией (под словом «звуки» подписано карандашом о. Иринеем «имязвучия и их начертания») поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; *сущность* же имени, то, в силу чего звук является носителем имен («Божия» — вставлено карандашом о. Иринеем), есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного (последнее слово зачеркнуто карандашом и вместо него написано о. Иринеем «боголепного») поклонения и служения.

Имя Божие — место встречи Бога и человек(еской) действ(ительности).

- V. a) Именем Божиим очищаемся и спасаемся от грехов, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действена вся Церковь, как место нашего спасения.
- b) Именованье не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие (над этим словом о. Иринеем надписано «обычное») или имяначертание, но (вставлено карандашом о. Иринеем «поскольку ум не обращен к Богу») постольку оно и не есть настоящее и истинное именованье.
- c) Но поскольку (вставлено после этих слов «ум человека обращен к Богу») именованье действительно и («и» встав-

лено карандашом) постольку оно творится на активной вере и искренней преданности Богу; след(овательно) таинства и чудеса творятся Именем, но с действенностью Имени всегда связана субъективная и активная вера именующего.

- d) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и действенное в человеке имя Божие двухприродно, поскольку участвует тут и активность человека; произносимое имя — арена встречи божественных и человеческих энергий. Однако энергийная активность человека сводится лишь к принятию в свою душу божественных действий, но действует в таинстве и чуде сам Бог в особых именах и только Он, а человек делается только сосудом Имени Божия.

VI. (на этом рукопись обрывается)

В тексте тезисов, напечатанном в издании «Контекст-90», М. 1990 г., есть разночтения с этой публикацией, т. е. черновик правился еще раз. (прим. А. А. Т.-Г.)

о. Павлу Флоренскому
Б. Спасская, 11, кв. 1*
Москва, 30 янв. 1923 г.

Глубокоуважаемый и дорогой о. Павел!

Осмеливаюсь побеспокоить Вас своей покорнейшей просьбой просмотреть во время Вашего пребывания в Москве прилагаемые мною тезисы имяславского учения, отметивши на полях все Ваши сомнения, поправки и добавления. Я долго беседовал о них с о. Иринеем, который сделал замечания, вполне мною принимаемые и отмеченные в тексте. Так как мне приходится часто спорить и предстоит на ближайших днях вести спор с отъявленными имяборцами, то хотелось бы для себя иметь твердые и систематические, но и краткие тезисы, в которых по возможности избегалась бы философская терминология, хотя и даны были бы наиболее общие и отвлеченные формулы. Так как меня интересует точная редакция (а ее я не находил в существующей имяславской литературе), то я просил бы Вас прямо зачеркивать, что Вам покажется неправильным, и исправлять по-своему. Интересует также меня, достаточно ли этих тезисов, или они не полны. Сам я склонялся бы к тому, чтобы прибавить тезис специально

* Адрес на сохранившемся конверте. Контекст — 1990. М., 1990, с. 14—17. (А. Т.-Г.)

об Имени Иисус. Особого внимания заслуживает тезис III с. (о символистской природе имени). Дело в том, что о. Иринею он показался весьма подозрительным, хотя сам он не смог формулировать по-своему и обещал подумать об этом. Его главное возражение таково: имя — не символ, потому что символ — видим, а имена Божии — невидимы. Ссылался он и на многочисленные споры на Афоне о слове «символ», так как имяборцы под символами понимают и иконы, мощи, кресты и т. д. Как тут выразиться поточнее?

Есть у меня также и чисто философские тезисы имяславия, затруднять которыми Вас одновременно с этими я не решаюсь. Если будет Ваше разрешение, то позвольте затруднить ими Вас в один из следующих Ваших приездов.

Тезисы с Вашими пометками благоволите оставить на квартире у Вас(илия) Ив(ановича) * на мое имя. В четверг или в пятницу я заеду к Вас(илию) Ив(ановичу) и возьму их.

Жена моя, Валент(ина) Михайловна, шлет Вам привет.

Глубоко преданный Вам
А. Лосев

I. *(Имя Божие — энергия сущности Божией.)*

- a) Имя Божие есть неприступный и бесконечный *Свет* существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека (поправка карандашом со слова «явленный»: являющий себя из твари, — конечной).
- b) Имя Божие есть всемогущая *Сила* существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.
- c) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.
- d) Итак, имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или *энергия сущности Божией*.

II. *(Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог.)*

- a) В Боге нет различия между частью и целым (еще одна пометка карандашом: над словом «различия» написано «разделения»), свойством и сущностью, действием и действующим; и потому —
- b) Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия;

* Имеется в виду Василий Иванович Воздвиженский, друг Лосева, сын последнего настоятеля Успенского Собора в Кремле. (прим. А. Т.-Г.)

- с) (следовательно), энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, и имя Божие неотделимо от существа Божия и есть сам Бог.

III. (О символической природе имен Божиих.)

- а) Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам — не имя; Бог (поправка о. Ириней: «*сущность*» Божия) выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;
- б) след(овательно), имя Божие есть такое явление (о. Ириней: «откровение») миру и человеку сущности Божией, в котором Она, оставаясь неизменяемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира;
- с) Значит, имена Божии таят в себе символическую природу: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией; имена Божии суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть сам Бог в своем явлении твари.

- д) Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог недоступен нам в своей сущности, будучи доступен, однако, в своих именах; не надо только забывать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии.

(Тот же тезис в исправлении о. Ириней):

Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от непостижимого существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они *разумеваемы верою*, поскольку Бог, будучи недоступен нам в своей сущности, *открывается*, однако, в своих именах.

(Слова, начиная с «не надо только забывать» и т. д., о. Ириней пропускает.)

IV. (Имя Божие — не есть звук и требует боголепного поклонения.)

- а) Имя Божие поэтому не есть «только имя», т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сходны со всеми прочими звуками человека и животных), но потому, что в них присутствует сам Бог в своем явлении.
- б) Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека: *сущность* же имени то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного (поправка о. Ириней: «*боголепного*») поклонения и служения.

V. (В имени Божиим — встреча человека и Бога.)

- а) Именем Божиим очищаемся от грехов и спасаемся, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действительна вся Церковь, как место нашего спасения.
- б) Именованье не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие или имяначертание (вставка о. Иринаея после слова «поскольку»: «ум человека не обращен к Богу и имеется в виду» и т. д.); но поскольку оно и не есть настоящее и истинное именованье.
- в) Но поскольку именованье действительно, постольку оно творится по активной вере и искренней преданности Богу (вместо этого — редакция о. Иринаея: «Но поскольку ум человека обращен к Богу, — именованье действительно, и постольку оно творится по активной вере и искренней преданности Богу»); следовательно, таинства и чудеса творятся Именем, но с действительностью имени всегда связана субъективная и активная вера именуемого.
- г) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и в связи с этим действительное в человеке имя Божие — двуприродно, поскольку участвует тут и энергия человека; произносимое имя — арена встречи Божественных и человеческих энергий.
- е) Однако энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же действует в таинстве и чуде сам Бог в своих именах, и только Он, а человек делается только сосудом имени Божия.

ЭЛЛИНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО (историко-философское сравнение)

Доклад 1 марта 1924 г.

1. Эта огромная тема требует ограничения.
 - a) Я — только об онтологии;
 - b) да и в пределах онтологии буду давать не столько анализ отдельных явлений, сколько общие типы философских построений;
 - c) хотя под этим лежит кропотливое исследование каждого мелкого факта.
 - d) Тут скорее конспект.
2. Я намечу главные типы языческой онтологии; потом сравню с ними патристику первых IV—V веков.
3. Греческая онтология выработала три главных типа:
 1. Натуралистический,
 2. диалектический,
 3. смешанный.
4. Натуралистический тип.
 1. Из старинных — ионийцы.
 - a) Учение о стихиях,
 - b) сгущение и разрежение Анаксимена,
 - c) осмысляющая сила мыслится вещно: логос Гераклита и ноззис Диогена Аполлинийского.
 2. Гераклит.
 - a) Абсолютное есть огонь: «Огонь обменивается на все вещи и все вещи на огонь, как золото на товары и товары на золото».
 - b) Он есть сам для себя; он сам себя проявляет и различает (διαίρεσιν).
 - c) Разумная связь мирового целого; ритм мировой жизни (τοῦτο) τὸ πῦρ (πάντα διὰ παντός κυβερνᾷ).
Логос — (Λόγος), и если солнце отклонилось бы от своего пути, то Справедливость и Эринии настигли бы его.
 - d) Путь от огня вниз к земле, и от земли вверх.
3. Стоицизм.
 1. Истинное сущее — то, что действует и страдает.
 - a) Четыре элемента.
 - b) Все — тело.
 2. Три стихии — страдательной природы, огонь же (вернее эфир, как его тончайший элемент) πῦρ τεχνικόν — творческой природы. Периодический ἐκπύρωσις. Душа — теплое дыхание.

3. Этот первоогонь есть *божество* (теология часть физики), судьба.

а) Весь мир появляется благодаря напряжению первоогня (τόνος, у Сенеки intentio),

б) благодаря чему превращается в семенной, семенеобразный разум, λόγος σπερματικός.

с) Марк Аврелий: «Ты исчезнешь в том, что тебя породило. Больше того, ты возвратишься после общего круговорота материи снова в свой сперматический разум».

д) Всеобщее единство всего во всем.

е) ἡγεμονικόν в человеке.

5. *Общая характеристика натуралистического типа:*

а) он оперирует с *вещами, силами и массами*, но не вскрывает понятия жизни самой по себе.

а,) понятие — инструмент формальной логики и ионийской физики.

б) Смысл, понятие есть вещь, причинно зависящая от материи, материала, от бытийственной гудди фактов.

с) Поэтому, получается, что в одном месте больше смысла, в другом меньше.

д) Закон противоречия.

6. *Тип диалектический.*

1. Парменид, Платон, Плотин.

2. Не все вещественно.

3. Индуктивный путь.

а) Чувственная вещь = эйдос + меон.

1) Эйдос — явленный смысл (целое и часть).

2) Меон — принцип оформления самого эйдоса.

б) Но восходя выше, мы видим, что эйдос есть *самомышление*, и — еще далее синтез мыслимого и мыслящего — *первоединое*.

с) Сверху: 1. Первоединое.

2. Нус: а. Мыслит себя.

β. Вне его нет предметов мысли.

3. Душа: а. Становление.

β. Она мыслит ум.

γ. Она *степень* нуса.

д) Значение диалектики:

1. Все — эйдос,

2. факт — степень эйдоса,

3. закон различия в тождестве.

7. *Тип смешанный.*

а) Аристотель

Факт мыслится феноменологически; эйдетически;

1. Берет диалектич(еские) схемы и понятие эйдоса.

Смысл же —
натур(алистически),
т. е. формально-логич(ески)

2. Но отвергает диалектику.
3. Получается учение о форме, но против идей.
4. О нусе, но против единого.
5. Значит, Аристотель — лишенный диалектики платонизм, или формально-логическое учение об эйдосе. Бог — нус, по Аристотелю, только отличен от мира.

б) Но возможен и другой путь смешанной онтологической концепции. Возможен наделенный диалектическим смыслом натурализм, или *натуралистическое учение об эйдосе*.

1. У Арист(отеля) форм(альная) логика + узрение эйдоса (без натурализации эйдоса). Тут: формальная логика + узрение эйдоса с натурализацией эйдоса.

Феном(енология) смысла, но натурализм факта.

2. Тут можно учить о вечном нусе, но происхождение вещей мыслится как вечное истечение этого нуса. А нус тоже вечно истекает из материи.

3. Ясно, что такая система всегда будет противоречива.

4. Таков стоический платонизм, и в частности *Филон Александрийский*.

1. Бог — выше всего; всегда равен себе, неизменяемый; у него нет прошлого, настоящего и будущего; чужд войны и страха. Не имеющее никакого определенного признака бытие ($\psi\lambda\eta\ \alpha\iota\epsilon\nu\ \chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho\varsigma\ \upsilon\pi\alpha\rho\varsigma\iota\varsigma$). Только один предикат — $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ *сущий*.

2. Однако *Бог и является*; учение о посредниках.

- а) $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ — то, что Бог мыслит, включая и логос, совокупность прототипов, прообразов мира. Идея каждого предмета и процесса, дня, ночи, од., несущ. и т. д. и т. д. (?)

Логос — высшая идея, объемлющая все остальные.

- б) Бог $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ и $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$

- с) Идеи = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ *профорикос*

- д) Логос — 1) разум Божий и 2) сила Божия.

- е) логос есть акциденция Бога, и потому не ипостась, не личность.

- ф) Отсюда — он образ Божий, вторичное, ниже Бога стоящее его откровение и *тень*.

средняя природа (между Богом и миром) — $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

8. *Патристика первых веков есть эпоха стоического пантеизма. Отсюда и характер патристического учения о Боге в первые века.*

ДОКЛАД ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ И ОБ УМНОЙ МОЛИТВЕ *

27 февраля 1925 г.

1. Меня не интересует ни историческая, ни каноническая, ни церковно-общественная сторона, но только лишь *догматическая*.

2. Богословие и философия — осознание опыта, и потому об опыте имени.

3. а) *Эйдетическая*, идеальная сторона.

б) *Энергическая*, магическая.

с) *Телеологическая*.

4. Итак, имя Б(ожие) есть свет существа, сила и благодать. Имя есть *энергия сущности*. Выражение сущности в инобытии.

5. Чтобы это усвоить, необходимо отойти от обычного понимания. Так же, как и «Отец», «Сын», «Слава», «рече Бог», «рождение» и т. д.

6. Но и утвердившись на том, что имя — *мистической природы*, необходимо дать и *дальнейшее отграничение* уже в сфере сверх-тварного имени.

5: а) Всякая вещь по смыслу иное, чем она сама. Сущность и смысла [сущность марксизма].

б) Раз смысл иное, то он исходит из совершенно *иной сферы*. Природа его вне времени и пространства.

с) И в произносимом имени есть смысл, отдельный от звуков и переживаний.

6: а) Что же это за смысл и энергия?

б) Можно ли этот смысл и имя отнести к Богу (в молитве) и каково отношение имени Б(ожия) к Б(огу)?

7. Рационализм допускает только две возможности: а) или Имя Б(ожие) отлично от Бога, тогда оно — не Бог, б) или имя — Бог, тогда оно — только тождественно.

8. Рассмотрим первое. = Только отлично.

1. Если только отлично, тогда нет ни малейшей точки соприкосновения: сущность — сама по себе, имя — само по себе.

2. Но тогда имя не есть выражение сущности. Однако всякое имя что-то выражает и кого-то называет? Что же и как?

3. Кроме Бога есть только тварь. Значит имена Б(ожии) суть имена тварей. И всякая молитва есть молитва о твари.

4. *Эйдетическое знач(ение)* — субъективная игра образами.

Магическое знач(ение) — замаскированное своеволие.

Телеологическое значение — пребывание в твари [кантианство, субъективный солипсизм].

Благослови, Отче!

В имени омываюсь от грехов.

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

5. Значит, имя *не только отлично*, оно *еще и тождественно*.
 9. Рассмотрим второе = только тожд(ественно).

I. Имя тожд(ественно) сущности = неотличимо от нее = сущность есть сущность = нет никакого имени.

II. Сущность тожд(ественна) имени = и имя тожд(ественно) сущности = сущность ничем не отлична от имени = др(угими) сл(овами), имя есть имя, и никакой сущности предмета оно не имеет, ибо в против(ном) случае оно чем-(нибудь) отличалось бы от сущности.

I. Сущн(ость) есть сущн(ость), и никакого имени в ней нет. Но имя = выраж(ение). След(овательно), сущн(ость) никак себя не выражает. [Бог себя никак не открывает]. Но Бог, б(ыть) м(ожет), выражает сам Себя для Себя же.

Но: 1) тогда имя есть сам Бог.

2) однако имя-то отрицается.

Значит: Бог *не может* вступать во взаимообш(ечение) с инобытием = Бог не имеет энергий = Бог не имеет никакого различия в себе = Бог не отличает ни себя от иного, ни одну свою энергию от другой.

3) Можно ли тогда сказать, что Бог существует?

II. Имя есть имя и ни к какому предмету не относится. [Сущность тождественна имени] = имя ничего не именует = имя не есть имя, есть самостоятельный предмет и сущность, который, однако, ничего не выражает. В молитве это — произнесение пустых звуков без отнесения их к Богу. Значит, оно д(олжно) (быть) отлично от сущности.

10. Итак, имя как энергия и выражение не может быть *только* отлично и *только* тождественно, но оно должно быть *и* отлично, и тождественно.

а) Это не рацион(ализм), но мистич(еская) диалектика. Антиномии и их синтез.

11. Имя Бо(жие) тождественно с сущн(остью) по факту, т. е. у имени нет иного факта и потому —

а) Имя Бо(жие) неотделимо от существа Божия и потому есть Сам Бог.

Но Имя Бо(жие) отл(ично), и отлично по смыслу, по выражению; и потому

б) Имя Б(ожие) отл(ично) от существа Божия, и потому Б(ог) не есть Имя.

Существо — неохватно, неименуемо, несообщимо, непознаваемо; имена — называемы, расчленяемы, сообщимы и т. д.

12. Поэтому имяславление требует

а) апофатизма,

и

- b) *учения о свете*,
 - c) синтеза: энергийное становление света в бытии; мистический символ как наивысшая реальность.
13. Таково вполне четкое отношение Имени и Сущности.
Теперь об имени и твари.
14. Здесь также по рационализму —
- a) или действует только Бог,
 - b) или действует только человек.
15. Диалектика иначе:
- a) В молитве действует Бог, и сама молитва есть произнесение звуков; но спасают не звуки, а сияющий в них свет и слава Имени Божия.
 - b) В молитве действует Бог, и сама молитва есть просто то или иное присутствие Бога в душе, но человек — не механический результат Бож(ественных) энергий (пантеизм), а есть инобытие, свободно принимающее своими актами Бож(ественные энергии).
 - c) И потому молитва не есть ни человеческая тварная энергия, ни Божеств(енная) сила, кот(орая) есть сама Бог, но это — *арена встречи двух энергий*, божеств(енной) и челов(еческой), божеств(енных) имен-энергий и челов(еческих) энергий-названий.
Молитва — онтологическое слияние в одном Божественном Имени — двух сущностей, бож(ественной) и чел(овеческой).
 - d) Вот почему учение об умном делании всегда было и будет вековой опорой православия и имяславия.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИМЯСЛАВИЯ *

13 марта 1925 г.

1. Краткая история.

1907 г. «На горах Кавказа», схим. Илариона.

1913 г. Апология Булатовича.

— Синод(альное) послание.

1915 г. Пост(ановление) Синод(альной) Конторы.

1917 г. Собор.

1918 г. — 21 г.

2. Вопрос об Имени — основной в Церкви, и он поднимался много раз.

а) Каждый догмат *implicite* содержит его в себе.

б) Но ближайшим образом — аналогию необходимо находить в иконопочитании VIII века и в учении о Фаворском Свете в XIV веке.

с) Мы должны точно знать и уметь видеть методами философско-мистической мысли, проявленными на этих соборах.

3. Иконоборческая ересь.

1. Постановления лже-собора 754 г.

а) Иконопочитание противоречит учению о Лице Богочеловека, ибо

б) если икона изображает *существо* Божие, то тогда это — *арианство* (арианское монофизитство: по Арию Божество описуемо. Христос — тварь, а Бог — существо);

с) если икона изображает *человеческое* существо Христа, то это — *несторианство* (по Нест(орию) в Христе две природы, но между ними нет ипостасного единства; изображая Христа, мы отнюдь, значит, еще не изображаем его божеств(енную) природу). (Тело самоипостасно).

д) Наконец, если икона изображает и *челов(еческую) и божескую природу* во Христе, то мы впадаем в *евтихианство* (евтихианское монофизитство). (По Евтихию: в Христе две природы, но — до их соединения, а после соединения их — одна (божество, слитое с *челов(еческой) плотью*)).

е) Кроме того, иконопочитание есть языческое идолослужение и связано с неверием в воскресение из мертвых.

ф) В результате: «Если кто замыслит представить божественный образ Бог Слова, как воплотившегося, посредством вещественных красок, вместо того, чтобы от всего сердца умственными очами поклоняться Ему, превыше светлости

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

солнечной одесную Бога в вышних на престоле славы сидящему — анафема».

2. Что тут неправого?

1. *Тринитарный* вопрос — решается вполне православно.
2. *Христологический* вопрос — также.
3. Спор тут чисто *гносеологический*: возможна ли икона как отображение Божества или нет? Т. е. с точкой над *i*: имеют ли объективную значимость чувственные образы нашей психики и нашего творчества или нет? *ἐπίνοια*.

Есть ли явление проявление сущности или нет?

3. И вот одно решение:

1. Явление не есть проявление.
2. Икона — метафизически невозможна.
3. Невозможно откровение и, след(овательно), религия. Атеизм или протестантское христианство (мораль).

4. Но вот другое решение (собор 787 г.).

1. Идолы плохи не веществом, но первообразом.

2. а) Сущность проявляется, расчленяется.

б) Но и — остается.

в) Т. е. и является, и не является.

г) Синтез — в *энергии*.

Энергия сущности есть сущность, соотнесенная с инобытием. Она — интеграл, состоящий из бесконечно малых приращений самой себя.

3. Откуда:

а) Христос и описуем, и неописуем.

б) Если икона невозможна, то это значит, что Слово не воплотилось истинно, но призрачно.

в) Различается:

1. дерево и краски.

2. Образ Божий.

3. Первообраз.

г) Продумывая до конца, мы получаем два диалектических слоя.

1. *Первообраз и образ*: тождество по существу, по сущности, но различие по смыслу: образ отличен от первообраза, но неотделим от него.

2. *Образ Божий и дерево*: тождество по смыслу и различие по существу: образ Божий отделим от дерева, но тождествен с ним по смыслу, по имени.

3. Др(угими) сл(овами), Первообраз, Бог и тварь — две сущности, и — одно имя, один образ. Деяния VII Собора, (стр.) 557; 559—560.

е) Имена *Божия* нельзя ни смешивать, ни обобщать по существу ни с чем.

Деяния VII Собора, (стр.) 689—691.

f) Хорошей иллюстрацией этому является разделение видов иконы у Иоанна Дамаскина.

1. Иконы естества.
 2. Иконы как понятия создаваемых вещей.
 3. Икона = человек.
 4. Икона = Священное Писание.
 5. = прообразование, предначертание будущего.
 6. = изображения, делаемые для памяти.
4. Допустивши малейшее искажение этой диалектики, мы впадаем в бездны еретичества.
1. Сущность — Бог, а образ Божий, энергия его — не Бог (отделим). Тогда Бог никак не является, нет откровения, нет молитвы, нет религии. *Арианство*.
 2. Сущность — Бог, а образ — тоже Бог, но не отличен от сущности, тогда Бог целиком познаваем и опять *арианство*.
 3. Энергия — Бог, но она не тождественна с деревом по смыслу, по имени. Тогда можно оскорблять иконы и хулить имя Его, и, кроме того, энергия никак не является, т. е. не отлична от сущности, т. е. «вещь в себе». *Несторианство*.
 4. Нак(онед), если энергия Божия тождественна с деревом по смыслу, но не отлична от него в то же время — *евтихианство* и *пантеизм*.
4. Споры о Фаворском Свете в XII в.
1. *Сущность Бога* (три Лица), *первообраз*.
 2. *Энергия*, свет, слава Божия.
 3. Просветленная тварь, Бог по благодати, *образ*.
 4. Меон, материя, инобытие, материал.
- или: 1. Дерево, краски. *ἐπίνοια* света.
2. Образ, почивший на этом.
 3. Энергия сущности и
 4. Божественное естество.
5. Теперь я задам ряд вопросов об имени.
- а) Может ли имя быть только тварью?
1. Тогда оно не есть имя Божие, и молитва невозможна.
 2. Если и возможна, то — это пантеизм и самообожествление, но и тут имя как звук будет отлично от имени как именуемого предмета.
- б) Может ли имя быть только Богом?
- Хвалите имя Господне = Господа.
1. Тогда или центр тяжести на естестве, или на имени.
- а) Если на естестве, то — оно никак не выражается, т. е. «вещь в себе».

б) Если на имени, то — все адекватно понятно, рационализм и эмпиризм.

с) Критика трех пунктов Синод(ального) Послания.

6. Образ = свет = имя.

а) Все это — одно и то же. Тут везде предполагается субъективность. И раз эта субъективность не мешала там, то не мешает и нам.

б) Все это есть *энергия* Бога и виды ее.

1. *Свет* есть энергия непосредственного осмысления.

Имя есть энергия сознательного осмысления.

2. Можно наметить целую иерархию энергий:

1. Звук.

1. Энергия, создающая факт. *Сила*.

2. Семема.

2. — — —, устрояющая его. *Царство*.

3. Ноэма.

3. — — —, осмысляющая его в непосредственной данности. *Слава*.

4. Идея.

4. — — —, осмысляющая его как умную самоотнесенную данность. *Имя*.

5. Предмет, эйдос.

Яко Твое есть царство и сила и слава Отца и Сына и Св. Духа!

7. Имяславие есть мистическая диалектика молитвы, и по преимуществу молитвы Иисусовой.

а) для этого нужно 1. учение об уме.

2. учение о словесной энергии этого ума.

3. и о слиянии Имени Божия в уме [полное отождествление].

8. В пример я приведу учение Исихия Иерусалимского (IV—V вв.).

а) Учение о чистом уме и об его хранении § 5. § 131 (41).

б) Этот чистый ум есть свет, свобода от помыслов. § 50 (19 стр.) § 166 (всесветлые светлы созерцаний). § 89 (28 стр.).

с) Дается в молитве. § 196—197 (59).

Призывание имени Иисусова. § 170 (имя = свет, 52)

§ 182 (молитва Иисусова к дыханию). § 24 (11 стр.).

§ 41 (17 стр.). § 100 (31) именем Ис(усовым) бей супостаты.

§ 122 (37) призыв(ание) имени — сладостное твор. (?)

§ 152 (46) Поклоняемое имя.

д) Благоухание и благодать молитвы Иисусовой. § 90—91 (28 стр.).

9. Что значит быть имяславцем?

а) Мистическое мироощущение. { Бог в мире.

а) Мистич(еский) символизм. { Консерватизм.

б) Мистич(еский) культ. { Календарь.

с) Учение об умной молитве. Пост и упражнение ума.

б) В философии — только чистейшая диалектика. Отпадает — эмпиризм, рационализм, вся гносеология, трансцендентализм.

с) В науке — диалектическое учение о мире. Так, в астрономии

а) конечность и бесконечность мира,

б) относительность пространства.

В химии — учение о превращаемости элементов.

В биологии — учение об идеальных формах.

О СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ (ИМЕНИ)

(Доклад) 20/XII-25 г.

I.

1. *Исходный пункт* — факт общения твари с Богом. Как он возможен? Тут возможны три ответа —

1. Мистический,
2. философский,
3. научно-аналитический.

Мы займемся вторым.

2. Относительно философии надо помнить:

1. Она — *полноправна*, и права разума не должны быть ни на йоту нарушаемы.
 2. Противоречие разума и веры возможно лишь при плохом разуме и при плохой вере; (фр(анцузские) мат(ериалисты): если Бог, то как же зло? Если человек свободен, то как же Бог всем управляет?)
 3. Разум не заменяет веры и без опыта он — нуль. С опытом он, однако, есть *догмат*.
3. Имея это в виду, мы и приступаем к решению вопроса: как возможно общение человека с Богом?

II.

1. *Самым основным и самым основным фактом религиозного опыта является — антитеза Божественной сущности и человеческого существа, твари.*

- a) Сущность Б(ожия) — непостижима, бесконечна, беспредельна, неохватна.
 - b) Тварь постижима, конечна, предельна, охватна и т. д. Наш вопрос получает отсюда еще большую остроту, и получает такую форму: Бог и идея Бога [под «идеей» условимся понимать вообще все, что есть от Бога в твари: и имя, и знание, и благодать и т. д.].
2. Тут возможны несколько путей:
- a) сущность не захватывается нашими идеями,
 - b) — захватывается.
3. По-видимому, надо выбрать *второй* путь.
- a) Если идея — только субъективна, тогда — 1. общение происходит с самим собою, 2. самообожествление, 3. нет выхода в объективность.
 - b) Итак, идея принципиально объективна. Но кто скажет, что идея есть подлинная характеристика самого божества, подлинное его свойство, причем свойство *познаваемое* (хотя и особым путем).

4. Итак, мы приходим к различению в Боге *сущности и идеи* (энергия), и — противопоставляем то и другое третьему — твари.

5. Стало быть: 1) сущность и энергия;

2) энергия и тварь.

III.

Сущность и энергия.

1. *Сущность*, сущая сама по себе и ни от чего не отличная, не есть и сущность.

а) Но она такой *должна быть*.

б) След(овательно), первый момент в Боге — сверх-сущая сущность, та бездна света, которая уже мрак [Д(ионисий) Ареопа(гит)].

с) Это радикальнейшее отрицание всех свойств, включая и бытие, абсолютный апофатизм. Хр. Чт., Спб. 1825, ч. 20.

Дюп. Агеор. *Myst. theol.* IV гл. «О том, что Тот, Который по превосходству есть Виновник всякой чувственной вещи, Сам не есть что-либо чувственное»: «Итак, я утверждаю, что Вина всяческих и превыше всего сущая, ни сущности, ни жизни, ни слова, ни разума не лишена, не есть Она ни тело, ни образ, ни вид, ни качество, ни количество, не имеет ни тяжести, не находится Она на месте, не есть видима, не имеет ни чувства осязания, ниже сама ощущает, ниже подходит под ощущение, не допускает Она ни беспорядка, ни возмущения, возбуждаемого страстями чувственными, не подвержена слабости и чувственным обстоятельствам, не имеет недостатка во свете, не терпит изменения, ни повреждения, ни разделения, ни лишения, ни излияния. Словом, Она не есть все то и не имеет ничего того, что чувственно существует».

V гл. «О том, что Тот, Кто есть по превосходству Виновник всякой вещи разумеваемой, Сам не есть что-либо из вещей, разумом постигаемых». «И опять, восходя, я говорю, что Бог не есть ни душа, ни дух, не имеет ни воображения, ни мнения, или ума, ни разумения, не есть ни слово, ни разумение. Не можно Его изглаголати или умом постигнуть; не есть Он число, ни порядок, ни великое что или малое, ни равенство, ни первенство, ни подобие, ни неподобие; ниже стоит, ниже движется; не имеет покоя, ниже силы, и Сам не есть сила или свет. Не живет, ниже есть жизнь; не есть ни сущность, ни вечность, ни время; невозможно к Нему иметь прикосновения умственного, не есть Он знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни Божество, ни благость, ни таковой дух, каковой мы понимаем; не есть сыновство, ни отцовство, ниже чего-либо из таковых вещей, кои нам или кому-либо из существующих постижимы. Не суть что-либо из вещей не-существующих, ниже из существующих; ниже все то, что существует, познает Его так, как Он существует; ниже Он сам познает вещи так, как они суть. Нет

для Него ни слова, ни мнения, ниже познания; не есть Он тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина. Нельзя о нем совершенно ни утверждать, ниже отрицать. И даже, когда о лицах, существующих чрез Него, делаем мы положение, или отрицание, то Его Самого ни определяем, ни отрицаем: посему Бог есть совершен, превыше всего определения, и есть единственная Вина всяческих и превосходство превыше всякого отрицания, существо, от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное»

Ер. I (Хр. Чт. Спб. 1825, ч. 19): «Если кто, видев Бога, уразумел то, что видел, сие значит, не Его он видел, а что-нибудь из существующего и познаваемого. Сам Он, будучи выше ума и выше бытия, по тому самому, что не принадлежит к числу познаваемых и случайно существующих предметов, существует пресущественно и выше ума познается. И сие, в преимущественном смысле, совершенное неведение, есть познание Того, Который выше всего познаваемого».

Ер. II (целиком)

«Каким образом Тот, Кто выше всех, выше и начала благодати? Сие постигнешь, если под именем божественности и благодати будешь разуметь самый предмет благообидительного и обожительного дара, и то неподражаемое подражание, через которое мы делаемся причастны божественности и благодати, — подражание Тому, Который выше божественности и благодати. Ибо, если сие служит началом божественности и благодати тех, которые оным причастны, то Тот, Кто выше начала всякого начала, конечно, выше и т. н. божественности и благодати, приемлемых за начало божественности и благодати. Как неподражаемый и недостижимый, Он выше всякого подражания и достижения, и выше тех, которые подражают и достигают общения с ним».

Div. пом. I 1. (конец).

2. Однако остановиться на таком *анофатизме* совершенно невозможно. Это — не только *агностицизм*, но и *атеизм*. Это отрицание откровения, богоявления, не говоря уже о Церкви, о таинстве и молитве.
3. Итак, необходимо, чтобы она, эта сверх-сущая бездна, как-то и существовала. Она есть, имеет границу, есть величина, становление.
 - а) Это хорошо понимают математики. Дифференциал, интеграл.
 - б) Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие.
 - в) Это — инобытие смысла, а не факта. *Энергия*.
 - г) Т(аким) обр(азом): 1. Энергия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, 2. Но энергия сущности отличается от самой сущности, и потому сам Бог не есть его энергия, сама сущность не есть энергия сущности.
 - е) *Энергия* — свет существа Божия.

4. Эта основная антиномия, в более подробном изложении, является принципом объяснения вообще *всех* отношений между *сущностью и энергией*. 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность — чистое отрицание, энергия — чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия — конечна, множественна, имеет очертание и вид. И т. д. *Dion. Areop. Divin. Nom. IV 1; IV 4. Hier. eccl. I 1.*
5. Получается *антиномия сущности и энергии*, которой можно овладеть тем трояким способом, о котором я говорил выше.
- а) *Мистически* — умное восхождение к первому Свету, умная молитва твари к Божеству через отдельные энергии.
 - б) *Философски* — диалектика символа. Не агностицизм и не рационализм.
 - в) *Научно-аналитически* — и пр(е)жде) всего математически (понятия бесконечности и конечности, целого и части, мнимости, действительности, иррациональности).
 - д) Эти антиномии *великолепно вскрыты у Дионисия Ареопагита.*

Myst. Theol. (Хр. Чт. Спб. 1825. ч. 20).

Гл. I. «Что есть божественный мрак?»; «Троица пресущественная и пребожественная и преблагая, христианского богомудрия начальница, направила нас к пренеизвестной и пресветлой и верховнейшей высоте таинственных глаголов, где простые и отрешенные и неизменяемые таинства богословия открываются в пресветлом тайнопоучающего молчания мраке, который в глубочайшей своей тьме прееяснейшим образом сияет, и во всесовершенной неприкосновенности и невидимости преезиднейшими сияниями преесполняет слепотствующих умы. Таковы да будут мои моления! А ты, возлюбленный Тимофей, в тщательном стремлении к таинственным созерцаниям, оставь и чувства, и умственные действия, и сущее, и не-сущее, дабы неведомым образом вознестись тебе по возможности к единению с Тем, Который есть выше всякой сущности и знания, поелику токмо посредством свободного и отрешенного и чистого отвлечения себя самого от всех вещей, ты можешь вознестись к преестественному оному лучу божественного мрака, все отложив и от всего освободившись». Далее: 1. Лучи мрака. 2. Бог выше всех лишений, отрицания и утверждения. 3. «Богословие и весьма обильно и весьма скудно, и Евангелие весьма пространно и велико, и вкупе кратко». «И тогда-то [т. е. после отрешения] ум, освободившись от всего видимого и видящего, вступает во мрак непостижимости, поистине таинственный, в коем находясь исключает все познавательные действия и т(аким) обр(азом) пребывает во всесовершенно неприкосновенном и невидимом, сам весь не существуя ни для кого, ни для себя, ни для другого, но существуя единственно для Того, Который есть превыше всего, упразднив всякое познание, соединяется пре-

восходнейшею частью души своей с совершенно-непостижимым и тем самым, что ничего не познает, приобретает знание превыше ума».

Гл. II. *«Каким образом должно и соединиться и восхвалять песнями Виновника всяческих, Который есть превыше всего?»*:

«Я желаю пребывать в сем просветленном мраке и посредством невидения и неведения видеть и познавать то, что существует выше видения и познания — самую сею необходимостью и непостижимостью. Ибо сие-то значит истинно видеть и познавать и Пресущественного преестественно восхвалять, посредством отрешения от всего существующего, по подобию ваятелей, которые, самородную статую обтесывая, отделяют от нее все те наросты, кои, находясь на ней, препятствовали ясным образом видеть сокровенное ее изображение, и очищением только настоящую истинную ее красоту обнаруживают. Надлежит же, по моему мнению, отрешения совершенно предпочесть положениям. Поелику сии мы полагаем, начиная от самых первых и чрез посредствующие нисходя даже до самых последних, а там от самых последних восходя к первейшему, — все отвлекаем, дабы ясным образом познать оную недоведомость, утаевающуюся от всего в вещах познаваемого, и дабы созерцать этот преестественный мрак, который от всякого света в вещах находящегося открывается».

Гл. III. *«Какие суть утвердительные и какие отрицательные богословские выражения?»* «...Чем более устремляюсь я к высшему, тем более в созерцании умственных вещей слово мое сокращается. Подобно как и теперь, когда вступаю во мрак оный, всякий ум превосходящий, не краткоречие токмо, но и совершенное молчание и недоведение обретаю. Там [т. е. в др. соч.] речь моя, нисходя от самого высшего к низшему, по мере нисхождения соответственно расширялась; и теперь, восходя от низших вещей к высочайшему, по мере восхождения, совершенно соделается безгласною и вся, наконец, соединяется с Неизглаголанным».

Ер. V (целиком). «Божественный мрак есть тот неприступный свет, в котором, по словам писания (I Тим. 6, 16), живет Бог. И поелику он от чрезвычайного сияния невидим и от преизбытка преестественного света неприступен, то пребывает в нем только Тот, кто достоин знать и видеть Бога, и истинно пребывая в Нем, выше видения и познания чрез еще самое невидение и незнание познает то, что Он выше всего чувственного и умного, и вызывает с Пророком: чудно для меня ведение твое, высоко, не постигаю его (Псал. 138, 6). Так, конечно, божественный Павел познал Бога, когда познал, что Он — выше всякого понятия и разумения; посему и называет пути Его неисследимыми, Его дары — неизреченными (Рим. 9, 33), и мир Его — превышающим всякий ум (Фил. 4, 7), поелику он обрел Того, Который выше всего, и выше понятия уразумел, что Он — выше всего, будучи Творец всяческих».

6. В свете этих энергий исходит понятие Бога.

- а) Только тут мы различаем *Сущность, энергию, тварь*, и только тут говорим в деталях о том, о другом и о третьем.
- б) Так, прежде всего, тут мы различаем Лица пресв. Троицы, Имя Божие, Софию, Премудрость Божию.
- в) К Св. Троице — также тот троякий подход.
- г) Философски-диалект(ически) тут — отвлеченная конструкция смысла, которая не говорит ни об Отце, ни о Сыне, ни о Св. Духе, ни даже о Боге [сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение]. Но — не Бог.

ЗАМЕТКИ ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИМЕНИ БОЖИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Новый Завет

- I. Обыкновенное зн(ачение) — 55 раз.
 а) Простое наименование — 41 раз.
 б) Наименование с подчеркнутым этимологическим значением — 13 раз.
 в) Имя заменяет человека, без особых отличий — 1 раз.
 II. Эйдетическое — 20 раз.
 III. Энергическое — 39 раз (из них о чудесах — 24).
 IV. Телеологическое — 63 раза.
 V. Составные значения — 177 раз.
 а) все три — 13 раз.
 б) Энерг(ически)-теле(ологическое) — 20 раз.
 Немист(ическое) — 55. Мист(ическое) — 155 (168?) Всего 210 раз.
 1. Обыкновенное употребление.

А.

Мф. 27, 32 (ὄνοματι
 по имени Симон)
 Марк. 3, 16 и 17;
 5, 22
 Луки 1, 5 (2 раза)
 1, 13; 1, 27; 1, 59,
 61, 63; 2, 25; 5, 27;
 8, 41; 10, 38; 16, 20;
 19, 1; 23, 50; 24, 18.
 Ев. Иоан. 10, 3
 18, 10(имя рабу Малх)
 Деян(ия). 5, 1; 5, 34; 9, 10,
 11, 12, 33, 36, 8, 9; 13, 8;
 16, 1 и 14; 18, 7;
 18, 24; 19, 24; 20, 9; 21,
 10; 27, 1; 28, 7.
 Апок. 3, 1 (единств(енный)
 раз противоп(олагается)
 делу). 17, 5

В.

Мф. 1, 21 (и наречешь Ему имя
 «Иисус», ибо Он спасет)
 1, 23 (и нарекут ему имя
 «Эммануил», что значит «с нами
 Бог»
 1, 25
 Марк 5, 9 (легион имя мне)
 2 раза
 Луки 1, 31; 6, 14 (2 (раза))
 2, 21; 8, 30
 Апок. 6, 8; 8, 11; 9, 11
 (Всего) 13.

С.

Иак. 2, 7 (бесславят
 ваше доброе имя)

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ. ЗАМЕТКИ *

I, 1. «Через нее-то (любовь) вступая в святое дело священнослужения, мы и сами становимся ближе к высшим нас сущностям через посильное уподобление их твердому и неизменному священному стоянию (в добре), и т(аким) обр(азом) возрев к *блаженному и богонаначальному свету* Иисусову и, сколько возможно видеть, священо *узрев* и просветившись ведением тайн (τῶν θεαμάτων γυνώσις), мы можем соделаться посвященными в таинственное ведение и посвятителями, световидными и освятителями, совершенными и совершителями».

с) Нахожу, и несомненное и при этом острейшее сознание *антиномии* неразделимой сущности и отдельных световых лучей.

Myst. theol., 1.2.3.

6. Итак, у Дионисия — 1) апофатизм,
2) учение об умном свете,
3) мистическая *диалектика* света.

7. Всмотримся также и в некоторые детали этой мистически-диалектической конструкции.

1. Следует обратить внимание на точную терминологию Дион(исия) в вопросе о *неявленности* и *явленности* сущности.

II, 4. По Писанию, божественное единство суть нечто скрытое, более чем несказанное, более чем непостижимое, божественной раздельности (διακρίσεις) — проявления, πρόοδοι, ἐκφάνσεις. Значит, энергии — всегда именно = *проявления*.

2. Еще точнее II, 7: «Все божественное и даже все, что нам явлено, узнается только по нашему причастию ему», «Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκτέφανται ταῖς μετοχαῖς γόναϊς γινώσκета». «Так, если мы именуем эту сверхсущую скрытость Богом, жизнью, сущностью, светом, словом, то под этим мыслим не что иное, как потенции (δυνάμεις), проистекающие из нее на нас, обожаящие (ἐκθεωτικός), субстанциально-творческие (οὐσιολογούς), жизне-творческие (ζωογόνοους) или мудростеподательные (σοφοδώρους); с самой же ею сливаемся мы путем прекращения всяких разумных энергий (κατὰ τὴν λασὼν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν), не различая уже никакого обожения (οὐεμίαν δρῶντες θεώσιν), никакой жизни, никакой сущности.

1. διακρίσεις есть ἐκφάνσεις

2. ἐκφάνσεις — наше μετοχή

* Заглавие условное (А. Т.-Г.)

3. Дион(исий) Ар(еопагит) точнее^{шим} образом формулирует *неделимость Бога, несмотря на раздельность энергий*.

II, 1. «Все божественные именован^{ия} воспеваются в Писании не в виде части (οὐ μερικῶς), но в отношении целостного, целокупно-совершенного, целокупно-единого и полного Божества» (ἐν τῇ ὁλῇ, καὶ παντελοῦς, καὶ ὁλοκλήρου καὶ, πλήρους θεότητος), и все Писание относится вне всяких частей (ἀμερῶς), вне множественности (ἀπολύτως), абсолютно (ἀπαρτηρήτως), целостно (ὁλικῶς), ко всей целостности (ἀλάσῃ τῇ ὁλότητι), целокупно-совершенного (τῆς ὁλοτελοῦς) и цельного Божества (καὶ πάσης θεότητος)».

II, 2. Скажут: мы сливаем и смешиваем все в Боге. Нет, это неправильно «καὶ οὐτε τὰ ἡνώμενα διαίρεται θεμιτὸν, οὐτε τὰ διὰ κεκρίμενα συγχεῖν».

II, 3 — прямо формулирует нашу основную антиномию: То, что относится к единству, есть τὸ ὑπεράταθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρῤωον, τὸ ὑπέροψον и все, что относится к (текст утерян — А. Т.-Г.)

d) Наконец, о низшей иерархии — о зле.

1. Зло — не от добра и не есть что-н(ибудь)(?) доброе IV, 19.

2. Злое — имеет эйдосы добра, но эйдосы смешанные IV, 20.

3. Зла нет в вещах; невозможно признать два начала; зла нет ни в Боге, ни от Бога 21. Нет и в ангелах, пос(кольку) они бестелесны 22. Демоны не злы по природе, но лишь недостаток ангельских совершенств 23. Зла нет и в одушевл(енной) или неодушевл(енной) твари 24—25, нет и в телах 26—27. Зло не есть и лишение в себе 29. Зло есть недостаток идеи.

4. Но это не значит, что зло — призрачно в субъективном смысле; оно — призрачно, но это есть призрачность самого бытия, его затемненность. Таким образом, это строжайший монизм. Живой организм с более или менее важными частями.

5. Везде и во всем любовь, нисходящая и восходящая. «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос». Действует Бог, а человек — σύνεργος. Это и есть его спасение.

IV.

1. Дионисий не ставит вопрос об имени в нашем случае, но имяславие вытекает из осн(овных) предпосылок.

1) Энергия сущн(ости) н(е) отд(елима), т. е. сам Бог.

2) Но вот мы утв(ерждаем), что в нашей молитв(енной) энергии мы осеняемся сиянием Бож(ественных) лучей, как гв(орит) Д(ионисий).

3) Значит, имена суть сам Бог. Тут-то наше дерзание.

2. Замечу лишь то, что Дионисий разделяет συμβολικά и νοητά ὄνματα.

3. Т(о) е(сть) имя не только не звук, но даже и не символ, а — умный свет.

4. Сам Д(ионисий) употребляет такие выражения:

D. N. IX, 1: θεωνυμικά ἀγάλματα, богоименные изваяния, т. е. имена, как божественные изваяния.

I, 8: νοητά θεωνυμία. Это — из Прокла.

In Parm. V. 86: ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά.

— IV, 69: σύμβολα τῆς οὐσίας.

In Crat. p. 7. εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώτεις διεξοδικούς οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων образы и субстанциально-видимые изъяснительные смыслы, подобие статуй для бытия.

— p. 51: ἀγάλματα τῶν θεῶν, ὡς ἱερὰ θεῶν τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνέργειας τῶν θεῶν ἀποτυπούμενα, свящ(енные) изобр(ажения) богов, (рукопись обрывается — А. Т.-Г.)

ПИСЬМО К Н. М. СОЛОВЬЕВУ

Староконюш. пер.
д. 5/7, кв. 48.

18 Апреля
1 Мая 1921 г.

Христос Воскресе!

Многоуважаемый Николай Михайлович,

Пишу Вам несколько десятков строк, желая, во 1-х, поздравить Вас с радостнейшим Христианским Праздником Светлого Христова Воскресения и пожелать Вам от воскресшего Христа Спасителя — мира, здравия, спасения вечного и мудрой ревности в деле прославления Святейшего Имени Господнего; во 2-х, пишу с целью поделиться с Вами некоторыми выдержками из одной духовной брошюрки, которую я нашел среди своих разных духовных книжек; брошюрка эта, автор которой неизвестен, издана была в С.-Петербурге еще в 1867 г. В ней Имени Божию уделено много трогательных возношений... Брошюрка эта озаглавлена: «Моление Сладчайшему Господу Иисусу при исходе души из тела...»

Вот некоторые выдержки:

«Когда плотяное сердце мое, подвигнутое знакомыми гласами оплакивающих меня воспомянет связи мира — люблений человеческих, тогда, о Иисусе Мой, призри на немощь создания Твоего, огради слух мой от звуков, во область мира обращающих; изгладь из памяти моей преходящее, и повели благому Хранителю моему немолчно твердить всесвятое Имя Твое: о, Иисусе Сладчайший! Не остави меня...»

«Когда запекшиеся уста мои будут усиливаться произнести Сладчайшее Имя Твое, о Иисусе мой! Тогда предстань в помощь борющемуся со смертью, Заступнице!... Разрешь язык, под рукою смерти депенекующий, дабы в последнее почтил и прославил он Имя Твое: Иисусе Сладчайший! Иисусе Сыне Божий, спаси и помилуй меня!...»

«Когда последнее содрогание смерти расторгнет узы мои земные и разрешит душу из темницы тела моего... водрузи в ней светило — Имя Твое Всесвятое, дабы Им и Пречистых Твоих Таин причащением дориносима, она радостно востекла вслед Тебя, Бога и Спаса моего и Тобою протекла победно мытарства и лютые истязания...»

«Если многогрешная душа моя, изгнанница рая, лишится лицезрения Твоего Божественного..., я и в сени смертной не отпущу Тебя от сердца моего, Боже любви моей, Иисусе мой, Господи, и там буду любить Тебя и там буду поклоняться Божеству Твоему, Твое Слад-

чайшее Имя, Иисусе, непрестанно произносить буду, рассекая Им, как молнией, тьму сени смертной...»

«О, Господи, Господи! Изрекший благодатными устами Твоими: „просите и дастся вам, веруйте и не бойтесь“, се предстою Тебя, Господи Иисусе, и в Имени Твоем ублажаю Тя... Ей, услыши мя, Господи, Именем Твоим Всесвятым умоляющего, яко Ты еси Бог наш, и Тебе славу, честь и благодарение воссылаю со Безначальным Твоим Отцем и Пресвятым, Благим и Животворящим Твоим Духом, во веки веков. Аминь...»

Не зная адреса Вашего, посылаю сии строки чрез двоюродного брата моего, прося его вручить Вам это письмо...

Желая Вам с семьей в добром здоровье и духовном утешении провести Святую Пасхальную Седмицу, — ожидаем Вас в начале Фоминой, или, выражаясь математически точнее: не позднее среды

28 Апреля/11 Мая

*Уважающий Вас
Вл. Симанский.*

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ СОБОРЫ *

1. *Первый собор, 11 июня 1341 г.* в Софийском храме утвердил определение об Иисусовой молитве и о несотворенности Фаворского Света.

II. *Второй собор*, в августе того же года определил отлучить от церкви Варлаама, Акиндина и всякого, кто с ними. Утверждение учения о существовании энергий в Боге и о различии от сущности Божией.

«1. Принимаем преданное древними (отцами), что Бог — энергием, Божеству принадлежит энергия, ни одно из трех Лиц не есть энергия.

2. Принимаем также, что не имеющее силы или энергии не есть что-нибудь и не может себя полагать и приводить в движение. А то, что имеет (что-нибудь) сколько-нибудь, отлично от того, что имеется».

III. *Третий собор* в феврале 1347 г. лишил сана патриарха Калеку за то, что он осудил учение св. Григория о различии сущности и энергий и признал главенство папы; а св. Паламу собор провозгласил глубоким, истинно православным Богословом.

IV. *Четвертый собор* в мае-июне 1351 года.

Анафема Варлааму и Акиндину.

1. [Свет не тварь, но и не сущность Божия].

Тем, которые вопреки Божественным Словам и мнению святых и благочестивому разумению Церкви, оный Божественный Свет (Фаворский) признают созданием или сущностью Бога, а не естественною и несотворенною благодатию и освящением и Энергией, всегда нераздельно истекающим из самой сущности Божией, — анафема.

2. [Различие энергий не вносит дробление в Бога].

Тем, которые думают и говорят, что по причине (мысленного) различия сущности и энергий, решительно происходит в Боге какая-то сложность, и не верят учению святых, которые говорят, что это различие нисколько не противоречит Божией несложности, — анафема.

3. [Не только сущность Божия есть Бог, но и энергии его суть Бог].

Тем, которые думают и говорят, что именем Божества называется только Божественная сущность и не признают, что по Богодухновенным о Боге мнениям и словам святых, а также по благочестивому мнению Церкви, — равным образом называется и Божественная энергия и, следовательно, всеми способами доказывают, что энергия, называемая Божеством, есть только Лицо Отца и Сына, и Св. Духа,

* Заглавие условное (прим. А. Т.-Г.)

а не общая принадлежность и энергия всех трех Лиц пресв. Троицы, — анафема.

4. [Свет отличен от существа, но не отделим от него].

Тем, которые признают, что свет, неизреченно воссиявший на горе Преображения Господня, есть свет неприступный, свет бесконечный и излияние Божественного Света, неописан и неизречен по славе, и всесовершенная светлость Божества, слава Сына и Царствие Бога, истинная и привлекающая к своей любви красота Божественной и блаженной Его природы, и естественная слава Бога и Божественность Отца и Духа, сияющая в Единородном, и посему думают, что этот Свет несотворен, но, однако, не утверждают, что он есть преестественное существо Бога, так как оно вовсе невидимо и несообщимо, но говорят, что этот свет есть *лучше славы преестественного существа, нераздельно от него происходящая* и по своей благодати являющаяся очищенной (от грехов), и что с этою славою Господь наш и Бог в своем втором и страшном пришествии придет судить живых и мертвых, — (сим отцам) вечная память.

5. [Неизреченное различие и чудное единство энергий и сущности].

Тем, которые утверждают, что Божественная энергия, хотя точно происходит из Бож(ественного) существа, но происходит неотдельно, и словом «происходит» выражают неизреченное различие (διαίρεσις), а словом «неотдельно» (διὰ τοῦ ἀδιαίρετου) чудное единство (ἕνωσιν), — вечная память.

V. Собор в Константинополе 1368 г. по поводу действий монаха Прохора Кидония на Афоне (в защиту Варлаама). — Канонизация Паламы.

Память во 2 неделю Св. Четыредесятницы Тропарь: «Православия светильниче, Церкви утверждение и учителю, монахов доброго, богословов поборниче непреборимый, Григорие чудотворче, Фессалонитская похвало, проповедниче благодати, молися выну спастися душам нашим».

УЧЕНИЕ О МИРЕ, ТВОРЕНИИ И ТВАРИ И НАУКА

1. Что такое научное знание?
 - а) Вместо *диалектики* — формальная логика, отвлеченное знание; отсутствие умного узрения.
 - б) И, значит, опыт — только *чувственный*; *вм(есто) мистики*.
 - с) Наконец, *вм(есто) объективизма* — субъективизм.
2. Природа — наполненная живыми силами и механизм;
Душа — живое начало и связка ощущений;
Бог — деизм и атеизм.
3. *Вм(есто) живого всматривания* (небеса поведуют славу Божию) наглое насилие — техника и культура.
4. Опустошенный и умерщвленный мир.
 1. Сначала умертвим природу.
 2. Потом — Бога.
 3. Потом человека и общество XIX в.
5. Основы воззрений науки:
 - а) *Бесконечность и вечность мира*.
 1. Перенесение религиозных категорий на материю.
 2. Бесконечность — отказ от мысли.
 3. Истинный подход — неоднородность пространства.
 - б) *Материя*.
 1. Что такое — неизвестно.
 2. Разложение в силы и электричество.
 - с) Нет души.
 1. Разговариваем с пустотой. Сумасшествие.
 2. Никто не за что не отвечает.
 - д) Никаких согласований с Библией.
1. а) Конечность мира во времени и в пространстве.
б) Светлая сущность Адама.
с) Грехопадение и спасение.
2. Необходимость нового, особого вмешательства Бога в судьбы мира.
 1. Ветхий Адам и Новый Адам.
 - а) Ветхий Ад(ам) — иное и Бог только *по благодати*.
Новый Ад(ам) — иное, но Бог — *по существу*.
 - б) Ветхий Адам — должен был утверждать и удерживать только себя; он уже был в раю.
Новый Адам — спасает все человечество, ибо в нем мы уже находим утвержденного Бога во вне и образец уже преодолевшего тьму.

2. Необходимость четкого определения естества Лус. Ор. (?)
 - а) До Нестория — не вполне точно: общение, смешение, соединение.
 - б) Со времени Нестория (V в.) Христородица.
 1. Не Бог, но — орудие Божества.
Совмещение двух естеств только временное и внешнее.
Воплощение — обитание Слова в человечестве.
 2. Собор 431 г. (Ефесский) осудил Нестория. Всецелое соединение Слова Божия с человечеством.
3. *Евтихий* — увлекся в противоположную сторону:
не два, а одно естество;
человеческое поглощено божеским,
и плоть Христова неединосущна нашей.
4. Разб(ойнический) собор 449 г.
Халкидон(ский) соб(ор) 451 г. осудил Евтихия.
Два естества в одну ипостась.
Человеч(еская) природа, исключая греха, единосущна нашей
и по душе и по телу.
Два естества соединены
ἀσυνχύτως неслиянно,
ἀτρέπτως неизменно,
нераздельно (ἀδιάρετος),
неразлучно (ἀχώριστος),
5. Последователи Евтихия в VII веке признали одну *волю* и одну *деятельность*.
Шестой собор 680 г. осуждает *монофизитов*:
«Два исповедуем в Нем естественные желания или воли и два естественные действия (φυσικὸς): по две воли исповедуем не противные между собою, а говорим, что человеческая воля покорена в нем была божественной и всеуправляющей воле Бога».
6. Самое полное изл(ожение) — Иоанн Дамаскин.
«Точное изложение прав(ославно)-хр(истианской) догматики»
[Догматики и Богородичные песни вечерние]
3. Пречудный образ Христа Спасителя является началом и образом всего нашего спасения.
Спасение:
 - а) долг и чувств. [две воли, но покоренные свету]
 - б) *Дух и тело* [и в нас обитает Бог]
 - с) Мы со Христом — одно тело
 - д) Действует в нас Бог
 - е) Вера и знание.
 1. а) Пантеизм
 - б) Дуализм
 - с) Вместо этого —

1. антиномии Бога и мира.
 2. Становление мира и Бога.
 3. Свет и тьма.
2. Теперь — более подробно об отдельных сторонах мира.
- а) Конечность времени и пространства.

1. Современное миропонимание:

- а) бесконечность дурная, безграничность
- б) холод и тьма,
- с) бессмысленное движение,
- д) Смерть и кладбище.

2. Вместо этого —

- а) определенность предмета мысли, и
- б) определенность предмета мысли во тьме, т. е.
Конечность мира в пространстве.

с) Но раз отрезки пространства — конечны, то, следовательно, и время для каждого отрезка пространства — конечно.

3. Мыслимость конечности — в современной науке. Пространство Эйнштейна.

Неодинаковое прохождение света.

Сущность чуда. Явление многим. (карандаш — А. Т.-Г.)

б) Первозданная сущность — Адам и Ева и грех.

а) Вдунул душу живу в иное: (повторение Бога в ином).
Две субстанции, но имя одно и образ один.

б) 1. Бог созерцает себя

Адам созерцает и себя и Бога

2. Бог безгрешен и Адам безгрешен.

с) Но — это иное; оно утверждено Богом;
чтобы быть действительно по образу Божию, надо и утверждать себя самостоятельно, себя как себя.

д) И вот тут — грехопадение и Зло в мире.
возможность не грешить и невозможность грешить (карандаш)

е) Антиномии греха

1. Я творю грех — и чувствую, что кто-то иной, не Я.

2. Я творю важное и нужное, но — оказывается неважное и не-сущее (отсюда тоска и стеснение греха).

3. В отн(ошении) к Богу: а) Я сам творю, против Бога, но
б) и по воле Божией.

И Бог во мне действует, и не Бог.

За. Сладость и скорбь греха. (вставка карандашом)

4. Антиномия закона и благодати.

а) Закон только для того, кто живет плотью (мораль и мистика) (карандаш)
и греховой плотью. (он — свят).

б) Но кто умер для плоти, тому закон не нужен, хотя он и свят.

Рим. VII, 1—6.

Мораль и мистика.

(1-4 карандаш — А. Т.-Г.)

1. Обществ(енное) и внешн(ее)
внутр(еннее) и созерц(ательное)

2. Долг и обязанность.

Влечение и страсть.

3. Грех — ущерб и неудача.

Грех — скверна и зараза духа.

4. Грех — отпадение от Бога.

Грех — ущерб себе и другим
(возмездие)

5. Антиномия спасения.

Римл. VIII, 26-30 (предопределение одних ко спасению)

XI, 6 Если по благодати, то не по делам

(Вера без дел мертва есть)

с) Учение о спасении (восхождение от греха).

1. Общий вывод из предыдущего: Отбросить обычные разделения:
долг и чувственность, потребность.

Я только приведу *Пс. 118.* (подчеркнуто карандашом)

2. Дух и тело — антитеза тоже отбрасывается.

1. Мы в Боге и Бог в нас

I Иоан. II, 24; III, 24.

IV, 12-13, 16.

V, 11-12.

II Иоан. I, 9.

Рим. VIII, 9-11. (Дух оживит вас)

2. Мы со Христом — одно тело

Римл. XII, 5. I Коринф. VI, 15-19. (801)

17.19.20 (храм Духа) и III, 16.17 (793)

3. Действует в нас Бог. Ефес. II, 4-10 (8-10)

I Коринф. XII, 3.13.27. (822)

Галат. II, 19-20 (888) (живу не я, но Христос)

3. *Вера и знание* — антитеза отбрасывается.

Синтез — *Любовь и благодатное познание.*

(веруй и не понимай,

понимай и не веруй).

просить мудрости — Иак. I, 5 (657)

мудрость чиста, мирна и т. д. — III, 17 (668)

благодать и мир в познании.

II Петр. 1, 2. 3. 5. 6. 8-11 (690)

— III, 1 (чистый Смысл) (697)

до конца III, 18.

Закон — пока человек жил для плоти. Но мы умерли.

— 7. Но закон вовсе не грех.

12. Закон свят, но мне не нужен.

15 — Не я делаю, но грех.

VIII, 1 сл. Христос освободил от закона.

преизбыток разума — Ефес. 1, 7. 9. 17 (902)
Все тдета ради знания. Филиппийц. III, 8. 10 (930)
Колос. 1, 6. 9. 10. (936)

Итак:

1. Конечность мира.
2. Бытие первозданного Адама.
3. Грехопадение и его антиномия.
4. Спасение и его антиномии.
 1. Бог и мы.
 2. Долг и влечение.
 3. Вера и знание.

ВОПРОСЫ, СТОЯВШИЕ ПЕРЕД РАННЕЙ ПАТРИСТИКОЙ *

1. Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой:
 - а) Христос — Бог
и Отец — Бог.
 - б) Бог — создал мир.
Мир = зло.
2. Апологеты
Иринеи
Монархианство
Тертуллиан
Ориген
Савеллий
Арий
Афанасий В(еликий).
Каппадокийцы.
3. а) Апофатизм, но — ката-
фатизм
б) Катафатизм, но — про-
тив рационализма.
с) Θεολογία συμβολική
Видение умное.
«В разум истины».
4. Умное видение требует
признания тождества во раз-
личии.
5. а) Сверх-сущая тайна
б) Единство
Свет, смысл, форма, идея (?)
Слово, Становление, действие.
с) И это — каждая вещь так.
6. Атеизм и рационализм.
Философия смерти.
1. О творении и твари.
 - а) Единодушное мнение св. Отцов о различии Творца и твари.
 - б) Две бездны: 1. пантеизм
2. дуализм, деизм.
 - с) Мы признаем:
 1. Бог превыше всякой твари, «во свете живет неприступ-
ным». [против пантеизма].
 2. Бог напоминает собою тварь [против дуализма].
Всяческая и во всех Христос.
Вся тем была, и без него ничуть же бысть, еже бысть.
Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий пребывает
в вас.
 3. Примирение — живая жизнь человека и твари, становление
и движение.
Жизнь — антиномия как организм.
1. Нам надо укрепиться в этой антиномической позиции.
 1. Единосущное и триипостасное.

* Заглавие условно по первому пункту (А. Т.-Г.)

2. Два естества во Христе
 - а) неслитно и неизменно,
 - б) нераздельно и неразлучно.
3. Грех а) появился через прегрешение Адама. Рим. V, 12—21.
б) необходима присуща плоти.¹ (Кор. XV, 50: плоть и кровь не наследуют Царствие Небесное).
4. Предопределение — Рим. IX, 15—18 (и вся глава)
Свободная воля — IX, 30 — X, 4.
5. Воздаяние а) всем по делам
Рим. II, 5—11.
2 Кор. V, 10.
независимо от дел, а только по вере, милостью Божией.
Рим. IV, 2—8; XI, 2—6.
6. Благодать:
Рим. V, 10: а) «Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать»
— VI, 10.15: «Остановиться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак».
б) «Всякий, пребывающий в Нем (в Христе), не согрешает» (I Иоан. III, 6)
«Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас» — I, 8
«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха — и он не может грешить» — III, 9
7. Вера — свободна и зависит от доброй воли человека
Ев. Иоан. III, (16)—18—21.
— дар Божий, — не находится во власти человека — VI, 44.
8. Пришествие Христово:
Ев. Иоан. IX, 39: «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы»
XII, 47: «И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его: ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир».

¹ Имеется в виду категория греха, присущая плоти (прим. А. Т.-Г.)

ФИЛОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА КОНСТ. АКСАКОВА

Г. А. Х. Н.

8 марта 1928 г.

I.

1. а) Имя К. С. Аксакова достаточно опорощено одними и возвеличено другими, чтобы мы к этому стали прибавлять еще свои мировоззрительные или общественные оценки.

б) Но зато велико его *научное* значение. Правда:

1. Эта «наука» почти ни на кого не повлияла;

2. Это — *особого рода наука*, о которой мы только теперь начинаем догадываться;

3. Но и теперь имя К. С. погребено под хламом истекших десятилетий, и вместо свободного отношения мы и теперь встречаем часто аффекты и нервы.

с) Я утверждаю, что и наше современное отношение к языку не пошло дальше. Мы, может быть, научились *более точно выражаться*.

Но интуиции языковые не подвинулись дальше, а обработка языкового материала с точки зрения этих интуиций даже *отстала*.

II.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

1. Он — *филолог по преимуществу*. Даже количественно. Между тем этого почти никто не знает.

2. 1817—1859.

3. 1. «О грамматике вообще (по поводу грамматики г. Белинского)». 1838, напеч. в «Московском наблюдателе» 1839, янв.

2. «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка».

Для получения степени «магистра философского факультета 1-го отделения». 1846.

3. «Несколько слов о нашем правописании» Московский Сборник, изд. В. А. Панаева. 1846.

4. «О русских глаголах». Отдельная брошюра. 1855.

5. «Критический разбор Опыта исторической грамматики русского языка Ф. Буслаева». «Русская беседа». 1859 (V—VI т.).

6. «Опыт русской грамматики» ч. 1. Имя (*первый выпуск*, изд. при жизни автора, 1860). Имя (*второй выпуск под ред. Н. А. Бесонова*, III Том соч. 1880).

Конспект последних двух отделов 1 ч. Русской Грамматики. Прилагательное. Предлог. (в III т. 1880).

4. Все эти сочинения помещены во II и III т. Полного Собрания Сочинений, под ред. И. С. Аксакова. II. — 1875. III. — 1880.

5. Чтобы усвоить себе значение этих трудов К. Аксакова, *надо отбросить три предрассудка.*

а) Одна из обычных характеристик А. — *славянофильство*. Этот тезис требует уточнения и ограничения.

1. Если под славянофильством понимать философско-историческую концепцию отрицания Запада и возврата к до-Петровской России, то А. является *страстным критиком такой концепции.*

До-Петр. = тезис.

Запад = антитезис.

Новая свободная национальность = синтез.

2. Даже и эта концепция *слишком широка и обща*, и чтобы понять ее реальное значение, *надо посчитаться и с тем громадным филологическим материалом, который приводит А.*

Только тогда характеристика его как славянофила будет что-нибудь говорить.

3. А., конечно, является *защитником самобытности русского языка.*

Но, я думаю, всякому филологу вождедена самобытность любого языка, и тут еще нет ничего особенно специфического.

А., как занимавшийся главным образом русским языком, конечно, и любил его *больше других* и, как это естественно всякому человеку своей национальности, хотел видеть в нем свой самобытный и самостоятельный путь, борясь против позитивистического обезличивания и подавления русской индивидуальности.

За это, однако, надо только похвалить, хотя и не следует впадать в ошибки.

б) Второй основной предрассудок, это — что труды А., как и всей этой школы, *суть плоды дилетантства и поверхностного любительства.*

Буслаев, Срезневский и Венгеров — относятся очень осудительно.

Однако, присмотревшись ближе к этим отзывам, мы замечаем здесь

1) *чисто партийные выпады* и

2) *упреки в отсутствии внешнего вполне законченного ученого аппарата. Например, мало примечаний и примеров.*

Все это указывает на то, что эти люди просто *не понимали целей и задач*, которые себе ставил А. Его цели — философские и фил.-культурные, а не чисто филологические. А для этого примеров и аппарата у него гораздо больше, чем нужно. Мы, например, никогда не поднимаемся на такую высоту.

с) Наконец, надо отбросить и тот предрассудок, который имеют обычно люди, расположенные к А.

Соглашаются, что А. — не филолог, что он — имел субъективные симпатии и антипатии, что он — не очень большой ученый. Но выдвигают одну сферу, куда легко все свалить. Это — художественное чутье.

Лучшая характеристика в этом отношении принадлежит Ив. Аксакову (т. II, стр. VIII).

В этой характеристике правильно указано на чутье.

Но: все-таки дело А. — иное. Он не просто имел чутье. Он дал философскую теорию языка. И вот ее-то никто никогда и не хотел и не мог ни увидеть, ни понять у А.

6. Мысли А. об языке и художественном языке я мог бы разбить на три отдела.

I. Общее учение о слове и языке.

II. Ряд грамматических учений.

III. Историческая диалектика поэтического и словесного творчества.

III.

ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О СЛОВЕ

1. Слово не есть просто знак или средство.

а) Язык бывает похож на простой знак, когда, выразивши вещь, он как бы отходит на второй план. Но

1. Это возможно только тогда, когда язык уже совершил это выражение и выработку вещи.

2. Но и тут он не просто знак. Слово и тут продолжает быть неразрывно связано с мыслью. Мысль невозможна без него, и слово не остается само по себе. II, 322.

3. Даже самая отвлеченная и утонченная мысль насквозь проникнута словом. Тут — освобождение не от слова, но — в недрах слова — от непосредственной созерцательности.

б) Язык и слово не есть знак так же, как и всякое явление не есть только знак.

«Сказать, что слово — знак, невозможно; в таком случае все только знак» (II, 323).

с) Слово имеет свою собственную специфическую объективность, которая не есть просто природа.

Что же она такое?

2. Слово есть *объективность сознания*.

а) Слово — объективная прозрачность бытия духа. II 323 вн. Итак, слово — *орудие деятельности духа*.

б) Путем этой деятельности дух облакает свое *неподвижное природное бытие живым и подвижным ликом и образом*. II, 323 ср.

с) Таким образом, *Слово и Сознание — одно и то же*.

Это А. не устает повторять.

1. Интересно его определение *филологии*.

Наука — сознание общего в явлении, и филология есть в особенности такое сознание и наука о нем. III, стр. III св.

Итак, *«слово есть сознание, слово есть человек»*.

2. Слово — высшее проявление разума. III, стр. III ср.

д) В качестве сознания Слово совершенно неотъемлемо от человека. III, стр. 1 (Введение).

Итак, *«слово и человек — одно»*.

3. Но что такое само-то сознание?

а) Сознание есть 1) некое овладевание;

2) оно есть овладевание вне материального овладения;

3) оно есть *понимание предмета, или, вернее, самый понимаемый предмет, разумеваемая идея*. III, стр. 1 вн.

б) Возражения: 1. человек и вне слова обладает природою. Однако, *«только говорящее, разумное существо могло совершить их [материальные успехи]»*. III, 2, ср.

2. Говорят, что сознание не есть еще слово.

Однако, так возражать можно только при условии, если на сознание смотреть *как на чисто пассивный процесс отображения*.

И тут А. дает *окончательную формулу* для учения о слове как о сознании.

А именно, сознание есть *объективное обстояние самого предмета, возвращающегося к самому себе и как бы узнающего и показывающего самого себя*.

Другими словами, сознание есть всегда *выражение предмета*, а потому и слово есть объективно-смысловое выражение предмета. III, стр. 2 вн.

3. Наконец, *третье возражение*: «если мир один и сознание также, отчего на земле не один язык, а много?»

Но: это возражение продиктовано взглядом на язык *как на природу*. Это не природа, но *история самосознания*.

«Различно проявляющееся сознание человеческое — вот основная причина разнообразия языков, совпадающего с разнообразием народов».

4. Итак, слово есть сознание, а сознание — сама природа и мир, вещи, но данные в своем понимаемом и разумеваемом выражении.

а) Тут удивительный упор в объективность.

Но это — объективность смысловая, объективность понимаемой предметности, и потому в слове — встреча и синтез обоих миров — природного, объективного и духовного, субъективного.

б) С одной стороны, слово, как уже сказано, не отделимо от человека и даже человек самый. II, 321 св.

Итак, язык — «равномерно конкретное бытие» духа. А. прямо говорит, что все, что в природе есть творческого, это есть результат слова, человеческого слова. II 327.

с) Однако, с другой стороны, *Слово есть и сама природа.*

д) Отсюда, оно — именно синтез, посредник. III, 4.

5. Теперь и я спрошу: что дает такая обычная характеристика А., как то, что он — славянофил? Или — что он в языковедении дилетант.

Или — что у него художественное чутье языка.

Все это совершенно не характеризует учение А. о слове.

Это учение о слове хочет быть (и есть) философская концепция языка, которая, хотя и зависит причинно от любви к родному языку, от ученой осведомленности в нем и от художественных интуиций, но есть нечто совершенно отличное от них и принципиально в них не нуждается.

IV.

ГРАММАТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

I. Классификация частей речи.

а) Возражая Белинскому, он отвергает логический принцип деления и постулирует чисто языковой. II, 5 вн. 6 ср.

Форма как выражение понятия.

б) *Имя* — предмет (пространство).

Глагол — действие (время).

с) *Качество имени* — прилагательное.

Отношение между собою имен — предлог.

д) *Качество глагола (действия)* — наречие.

Отношение — союз.

е) *Местоимение* — никак не составляет отдельной части речи.

Личное — относится к имени.

Остальные — к прилагательному.

Причастие — также не есть особая часть речи. Это — отглагольное прилагательное.

Деепричастие — отлагольное наречие.

Междометие — вовсе не есть слово, хотя оно и состоит формально часто из слов. «Ах, боже мой!» — вовсе не есть слово. «Тут еще нет человека».

f) Впоследствии — иначе. II, 540—541.

II. Общая характеристика русского глагола.

a) Нет *прошедшего* времени. Употребляются *отглагольные* прилагательные.

b) Но нет и *будущего*. II, 411—413.

c) Русский глагол *независим от времени*. Он выражает *качество действия*.

1. действие как *общее*: двигать.

2. действие как *момент*, действие в минуту своего осуществления: *двигнуть*.

3. действие как *моменты*: двигивать.

«От качества действия делается уже заключение о времени».

III. Местоимение.

Я и Ты — не есть местоимение.

Он — только и есть местоимение. II, 541.

IV. Безличные предложения.

a) Буслаев видит здесь опущение глагола *есть, есмь*.

b) Аксаков: 1. нарушается восклицательный характер.

2. это есть «именование ощущения, мнения, свойства». II, 538—539.

Тонкая и правильная феноменологическая установка.

V. Понятие не состоит из представлений. II, 533—534.

VI. Имена собственные не суть общие понятия. II, 534—535.

VII. Разделение логики и грамматики.

a) Критика Буслаева. II, 535—536.

b) Грамматика — наука о словесном выражении. II, 530.

VIII. *Борьба против засилия сравнительно-исторического метода*. II, 529—530.

Все эти учения большею частью правильные. И не хуже Буслаева, Срезневского и прочих «западников».

V.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СЛОВЕСНОГО
И ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА

1. Эта диалектика блестяще проведена им в рассуждении о Ломоносове.
2. Этому предшествует очень четкая диалектика *общего, частного и единичного*.
 - а) *Общее как общее не существует*, оно необходимо *переходит в частное*. II, 35.
 - б) Необходимость отрицания. II, 36.
 - с) Отрицание отрицания. II, 38—39.
3. То же находим мы и в искусстве, в *поэзии*.
 - а) церковно-славянский язык — общее и вечное содержание. Национальная исключительность. Новая национальность, вмещающая общечеловеческое содержание.
 - б) Значение Ломоносова. II, 48.
 - с) 1. Ломоносов как момент в истории литературы, момент сам в себе, *in abstracto*.
2. Ломоносов в отношении к *слогу*.
Определение стиля. 31 ср.
3. Ломоносов как *поэт*, — момент личный.
4. Я думаю, эти построения в деталях заслуживают отдельного рассмотрения.
Но безусловно правильны следующие мысли:
 - а) *самый диалектический метод* (вовсе не обязательны триады); тут действительно взаимоотношение исторических категорий;
 - б) в частности противоположение до-Петровской Руси и петербургской России;
 - с) учение о стиле.
5. В заключение я должен сказать, что изложение А, является *весьма своевременным*.
Я ставил своей целью показать, что клички и ярлычки пора отбросить. Славянофильство. Гегельянство.
Я также думаю, что в эпоху упадка и растрепанности народного языка не мешает помнить завет молодого Аксакова. II, 4.

ПЕРВОЗДАННАЯ СУЩНОСТЬ

2. *Понятие ангела.* В первозданной, как и во всякой другой сущности, ничего не может быть такого, чего бы не было в мифической перво-сущности. Инобытие есть только частичное повторение бытия. Говоря о первозданной мифической сущности, мы должны повторить тут те же моменты, которые заключаются и в перво-сущности. Конечно, этих моментов, как мы видели, очень много. И их нет нужды повторять тут все во избежание слишком большой громоздкости изложения. Остановимся на основной диалектической триаде, имеющей значение решительно везде и во всем, о чем только возможно мыслить. Это — триада *идеи, материи, вещи*. Идея, или смысл, есть нечто осмысливающее, оформляющее; материя — инобытийно приемлющее, то, что приводит смысла к осуществлению и воплощению; вещь — синтез идеи и материи, воплощенная идея и смысл, осмысленная и оформленная материя. Достаточно ограничиться этой триадой. Только, поскольку речь идет об абсолютном Мифе, где дана вся полнота интеллигенции, под идеей, или смыслом, будем понимать не просто смысл в своей изолированности и, так сказать, плоскостности, но смысла в его самосоотнесенности, т. е. смысла в полноте своей интеллигенции. Интеллигенция, или ум, есть та идея, которую мы и будем противопоставлять «материи», с тем, чтобы потом произвести их синтез в «вещи». В сущности, та же диалектика содержится в триаде одного, идеи (смысла) и становления, хотя предложенная триада имеет здесь свои свойства.

Итак, абсолютный Миф переходит в инобытие и становится первозданной сущностью. Упомянутая триада должна найти свое лицо в пределах этой первозданной мифической сущности. Должна быть, во-первых, такая сфера, которая воплощает на себе чисто *умную*, интеллигентную стихию перво-сущности; должна быть, во-вторых, сфера, осуществляющая и воплощающая материальную сторону сущности; и, в-третьих, сфера, синтезирующая то и другое. Первая сфера есть *умные силы*, или невидимый мир *ангельский*; вторая — *видимый мир*, космос, природа, неодушевленный мир, растения и животные; третья сфера — *человек*.

Мифология ангельского мира — необходимейшее достояние абсолютной мифологии. Что она необходима вообще, это явствует из ее повсеместного присутствия в любой мифологической системе. Однако условия абсолютности накладывают совершенно неизгладимый отпечаток на всю ангелологию и делают ее даже трудно сравнимой с ее относительными типами. Прежде всего, нужно четко усвоить самое диалектическое место ангельского мира. Если мы перешли в сферу инобытия, то какая-то *телесность*, хотя бы и чисто *умная*, необходимо должна быть свойственна ангелам. Однако это — именно чисто *умная* телесность, и потому наименование их *бесплотными* является для них существенным. Это действительно *бесплотные силы*, т. е. чисто умные, чисто смысловые потенции. От Божественных энергий они отличаются тем, что они — тварны, т. е. субстанциально инобытийны, в то время как Божественные энергии субстанциально *неотделимы* от самого Бога и потому суть сам Бог. Бесплотные силы, как идея всего дальнейшего инобытия, осмысливают и оформляют все инобытие, и потому учение об Ангеле-Хранителе является совершенно элементарной диалектической необходимостью. Не только человек, но и все, что существует на свете, каждая мельчайшая песчинка имеет своего Ангела-Хранителя.

Любопытны те модификации, которые претерпевает ангелология, переходя из одного типа в другой. В язычестве, например, которое в основе всегда является пантеизмом, т. е. субстанциальным отождествлением Бога и мира, ангелы, во-первых, ничем существенным не будут отличаться от Божественной сущности, во-вторых же, это будет нечто совершенно имманентное миру. Так, у Прокла диалектика трех основных триад умного мира и есть диалектика Божества; эти же самые триады и суть то, что управляет миром и имманентно его осмысливает. В строгой теистической системе ангелы *субстанциально отличны* от Божественной сущности, и умная энергия сущности именно *субстанциально* несовместима с бесплотными силами, которые при всей своей бесплотности суть все же тварное бытие. С другой стороны, в этой системе бесплотные силы хотя и имеют одной из главных своих функций осмыслять («охранять») тварь, все же сами по себе вовсе не нуждаются в прочей твари, субстанциально от нее не зависят. Можно было бы мыслить здесь в качестве твари только один мир умных, бесплотных сил; и это совсем не значило бы, что тут же мы мыслим видимый мир и человека. Поэтому наибольшей самостоятельности мир бесплотных сил достигает именно в абсолютной мифологии. Здесь ангелы — естественное звено излучений, идущих от Божества через них к прочей твари. Категория ангельского мира, несомненно, действует, в соответственной, конечно, модификации, во всякой иной мифологии. Так, *во всякой трансцендентальной философии место ангельское занимает трансцендентальная схема* и вообще вся смысловая сфера. Только очень часто эта

философия ограничивается смыслом-в-себе, не разворачивая его до степени выразительного и интеллигентного Смысла. Поэтому «категория» Канта, «понятие» Гегеля, «эйдос» Гуссерля, «гипотеза» Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренне опустошенная ангелология. Эти структуры, несомненно, умны, бесплотны; они осмысливают и оформляют все бытие и в этом смысле суть его «хранители». Тут — полное тождество с теми же самыми установками, которые заставляли абсолютную мифологию учить о бытии ангелов. Но вовсе не обязательно оставаться в пределах в-себе-смысла. Уже Кант учит о трансцендентальной природе чувства, а Шеллинг — об образе и символе, возникающем как объективный коррелят чувства. Если взять смысл в максимальной степени его *интеллигентного* и *выразительного* наполнения, то мы и получим ангельскую природу. Чтобы существовало нечто текучее, помним мы, надо, чтобы было нечто нетекучее, остающееся постоянным в течение всего процесса. Это — элементарное требование диалектики, и это заставляет нас говорить об «идеальных» «эйдосах» и «формах» каждой вещи. Но вещь ведь не только течет; она, допустим, есть еще и нечто живое, например, личность. Она, стало быть, текучая личность. Чтобы *быть* и *быть* познаваемой, такая текучая личность должна иметь какой-то неподвижный аналог в сфере смысла, который бы делал возможным это протекание. Конечно, он уже не может быть просто эйдосом; он должен быть *интеллигентным* эйдосом. Далее, ничто не мешает нам взять *все* личности, которые только возможны, *все*, какие были, есть и будут существовать. Не следует бояться воя, который при этом поднимут всякие «эмпирики». Откуда-де вы знаете эти личности, прошлые, настоящие да еще и будущие? Мы должны помнить, что этот эмпиризм в сущности своей *нигилизм*, так как чистое становление без всякой идеально-смысловой задержки есть иррациональный хаос, нигилистическая бездна. Тут одно из двух: или бытие есть нечто принципиально целое (а иначе оно и не было бы бытием да и вообще чем-нибудь), то(гда) это целое есть определенная смысловая («умная», «идеальная», «бесплотная») значимость, отличная от самой субстанции бытия; или такой целостности не существует, когда все бытие рассыпается в иррациональную полость неизвестно чего. Но бытие *есть* и есть нечто, т. е. нечто целое, т. е. и личность есть, и все личностное в бытии тоже есть, и это личностно-бытийственное, независимо от протекания времен, тоже есть нечто целое и не может не иметь своего «идеального», «бесплотного» коррелята. *Так, мир бесплотных сил есть чисто диалектическая необходимость абсолютной мифологии.*

Ясно, что происхождение ангельской иерархии есть подражание перво-сущности, и подражание максимальное, которое только возможно для твари. Но максимальное подражание есть максимальное присутствие перво-сущности в твари. Эта максимальность есть к

тому же чисто умная максимальность, т. е. тварь умно, сознательно отождествляет и себя, и все инобытие — с Богом. Тварь видит себя и все инобытие наполненным со стороны Божества, и, как по самой своей природе приемлющее, она только и стремится принять на себя исходящую от Бога полноту. Однако это значит не что иное, как непрестанно славословить Имя Божие. Вот почему непрестанное славословие есть не какая-нибудь акциденция бесплотного мира, могущая быть или не быть, существенная или несущественная, но это есть самая последняя субстанция бесплотных сил: это то, без чего он не мог бы даже и существовать. Таким образом, подражание Богу, выраженное в непрестанном взывании: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя», и есть спецификум бесплотных сил. С другой стороны, принятие этой полноты славословия (или умного отождествления с Богом) делает возможным сообщение его и всему прочему. Ангелы — «вестники» Божьих решений и сообщители их всему прочему. Это и понятно, раз тут — чисто умная сфера.

«Иерархия, по моему мнению, (есть священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию. Божественная красота, как простая, как благая, как начало всякого совершенства, хотя и совершенно чужда всякого разнообразия, сообщает свет свой каждому по достоинству, и тех, которые делают причастниками ее, совершенствует чрез Божественное тайнодействие сообразно) своей неизменяемости».¹

«Итак, цель (Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное) низшим себя».² «И так все управляется (промыслом высочайшего Виновника всяческих. Ибо иначе и не существовало бы, если бы не было причастно сущности и начала всего существующего. Посему-то и все неодушевленные вещи по своему бытию причастны сей сущности, потому что бытие всего заключается в бытии Божества; существа одушевленные причастны

¹ Святого Дионисия Ареопагита о небесной иерархии. М., 1898. III, § 1.

² Там же, III, § 2.

животворной и превышающей всякую жизнь силе Божества; словесные же и духовные существа причастны самосвершенной и пресвершенной мудрости Его, превосходящей всякое слово и понятие. И потому понятно, что близкие к Божеству существа суть те, которые более всех) причастны Ему».³

«Потому святые Чины (небесных существ ближайшим общением с Божеством имеют преимущество пред существами не только неодушевленными и живущими жизнью неразумною, но пред существами разумными, каковы мы. Ибо если они умственно стремятся к Богоподражанию, духовно взирают на Божественный первообраз и стараются сообразовать с Ним духовную свою природу, то, без сомнения, имеют ближайшее с Ним общение, потому что они постоянно деятельны и, влекомые Божественною, сильною и неуклонною любовью, всегда простираются вперед, неведественно и без всякой стороной примеси принимают первоначальные озарения и, сообразуясь с тем, ведут и жизнь совершенно духовную. И так небесные Чины преимущественно и многообразно причастны Божеству и открывают Божественные тайны. Вот причина, почему они исключительно пред всеми удостоены наименования Ангелов: они первые получают Божественное озарение и чрез них уже даются нам откровения. Так, по учению Богословия, преподан нам закон (Галат. III, 19; Деян. VII, 53). Так Ангелы руководили к Богу (Матф. II, 13; Деян. XI, 13; Дан. VII, 10) мужей, прославившихся прежде закона, и отцов наших, живших после закона, руководили или внушая им, что должно делать, и от заблуждения и жизни мирской приводя их на правый путь истины, или открывая им священные чины, или объясняя сокровенные видения премирных таин и некоторые Божественные) предсказания».⁴

«Если же кто скажет, (что некоторым Святым являлся Сам Бог непосредственно, тот пусть узнает из ясных слов Священного Писания (1 Ин. IV, 12; Быт. III, 8; Быт. XVIII, 1), что сокровенного Божиего никто не видал и никогда не увидит; но что Бог являлся Святым в известных видениях, достойных Его и сообразных с свойством тех, которым были сии святые видения. А то видение, которое проявляло в себе, как в образе, подобие ничем неизобразимого Божества, справедливо называется в Божием слове Богоявлением; потому что оно видящих возводило к Богу, поколику просвещало их Божественным озарением и свыше открывало им нечто Божественное. Сии Божественные видения славным отцам нашим были открываемы посредством

³ Там же, IV, § 1.

⁴ Там же, IV, § 2.

небесных Сил. Так, Священное Предание не говорит ли, что и святое законоположение Самим Богом дано Моисею, дабы научить нас той истине, что оно есть отпечаток Божественного и священного закона? Но то же слово Божие ясно научает и тому, что сей закон преподан нам чрез Ангелов, как бы порядок Божественного законоположения требовал того, чтобы низшие были приводимы к Богу высшими. Ибо высочайший Виновник чиноначалия предначертал такой закон, чтобы в каждой Иерархии не только у высших и низших, но и у состоящих в одном чине, были первые, средние и последние Чины и Силы и чтобы ближайшие к Богу были для низших тайнодействителями и руководителями в просвещении, приближении к Богу) и общении с Ним».⁵

3. *Диалектика бесплотных сил.* Та же четкость диалектической мысли, которая заставляет утверждать существование бесплотных сил, она же приводит и к необходимости их внутренней дифференциации.

Прежде всего, бесплотных сил — «тьмы тем», т. е. неисчислимое множество. Это — бесконечно обширное бытие, наполненное только одним славословием Бога. Правда, мир этот также и конечен, т. е. определен, как определена и сама перво-сущность. Это не есть расплывающаяся во все концы бесконечность, не имеющая никакой фигуры и никакого очертания. Это вполне законченное царство умных сил, определенно-оформленное и вечно-устойчивое; и тут нет никакой «потенциальной» бесконечности. Эту диалектику единого, многого и бесконечного я мог бы тут повторить еще раз во всей ее диалектической четкости и определенности, но делать этого в данную минуту не стоит.⁶

Далее, относительно внутренней структуры мира бесплотных сил необходимо помнить, что так как он есть подражание перво-сущности (да иначе и некому было бы подражать), то и структура его есть не что иное, как повторение все той же основной структуры перво-сущности. Вырожденческая мысль (она же и «возрожденская»), не способная мыслить в отчетливой форме бесплотные силы, тем более уже не умеет мыслить их внутреннюю структуру. На этом примере мы можем наглядно убедиться, насколько измельчала и опошлалась европейская мысль по сравнению со средневеково-античной. Эта мысль почти уже не может фиксировать внутренне-выразительные и духовно-рельефные образы. Она хочет благодатное узрение духовно-вы-

⁵ Там же, IV, § 3.

⁶ Эту диалектику ангельских сил я уже проводил однажды на текстах из Прокла, у которого, как у язычника, ангельские силы, конечно, тождественны с «богами» просто. «Диалектика числа у Платина», М., 1928.

разительного лика мерить аршинами и пудами, проявляя в этом колоссальную бездарность и умственное убожество, вырожденство и озлобленное ремесленничество. Поэтому (то, о чем я сейчас скажу) внутренняя структура и физиогномика бесплотных сил, конечно, будут непонятны никому. Но это меня мало беспокоит. Я вполне учитываю свое «окружение»; и для меня давно уже не новость, что люди утратили способность к постоянному мифологическому мышлению.

Естественнее всего провести в мире бесплотных сил прежде всего деление по *главной триаде перво-сущности*. Там мы находили Одно (Основу), Сущее (Бытие, Форму), Становление (Действие). Можно и не входить в дальнейшие подробности этой триады, чтобы не слишком загромождать изложение (хотя все эти детали, несомненно, имеют место в ангельском мире и определяют собою специальные чины ангелов). Эта триада дает первое и самое большое подразделение ангелов на *три основных чина*, а проведение ее в пределах каждого из этих трех чинов создает структуру из *девяти ангельских чинов*. На этом можно и остановиться, памятуя, что бесконечное число ангелов приводит и к бесконечным их чинам. Мы остановимся только на этих *девяти чинах ангельских*, поскольку о них имеются более или менее ясные указания в Библии. Эти чины таковы:

I.

1. Серафимы
2. Херувимы
3. Престолы (Θρόνοι)

II.

1. Господства (Κυριότητες)
2. Силы (Δυνάμεις)
3. Власти

III.

1. Начала ('Εξουσίαι)
2. Архангелы ('Αρχαί)
3. Ангелы

Необходимо помнить, что, поскольку умные силы находятся уже в инобытии, диалектика здесь уже не может вращаться сама в себе, как это имеет место в сфере перво-сущности. В перво-сущности все категории, которые только тут возможны, не вносят инобытийного различия, т. е. остаются абсолютно равночестными. Здесь же, в инобытийной диалектике, приходит момент «субординации», или иерархии, столь враждебный диалектике самой перво-сущности. Тут именно *иерархия* и субординационная точка зрения. Бесконечная полнота света, об увеличении и уменьшении которой не может идти

и речи в отношении перво-сущности, *здесь* действительно начинает *уменьшаться*. Мир бесплотных сил облекает Божественную перво-сущность, со всех сторон заимствуя от нее свет и сияя, чем дальше, тем меньше, огсветом ее несокрушимой световой бездны. Поэтому первая триада ангелов — ближе всего к Перво-сущности и ярче всего сияет своим умным светом. Дионисий Ареопагит прямо учит, что Серафимы есть огонь. Вторая триада — менее светла, и еще менее — третья триада. Тут, и только тут, начинается субординационизм, который напрасно все относительные типы мифологии хотят напаялить на саму перво-сущность.

Мне кажется, установленное только что триадическое строение умного мира вполне совпадает с системой «небесной иерархии» у Дионисия Ареопагита. Но он употребляет другие термины. Триаду он понимает как *очищение*, *просвещение* (φωτισμός) и *совершение* (τελείωσις). Второй и третий термины по своему значению вполне совпадают с идеально-смысловой природой второго и усовершенствованно-восполнительной природой третьего начала Перво-сущности. Что касается первого термина («очищение»), то с функциями первого начала Перво-сущности его роднит учение Дионисия Ареопагита о том, что «очищаемые должны соделываться совершенно чистыми и чуждыми всякой разнообразной примеси». По-видимому, тут имеется в виду то «единое», «одно», которое является в триаде первым началом и которое именно единотворит собою всю триаду. Прочитаем главные определения Дионисия Ареопагита.

«Итак, очищаемые, (по моему мнению, должны соделываться совершенно чистыми и чуждыми всякой разнообразной примеси; просвещаемые должны исполняться Божественным светом, дабы возвыситься чистейшими очами ума до созерцательного состояния и силы; наконец, совершенствуемые, возвышаясь над несовершенным, должны соделываться участниками в усовершающем познании созерцаемых таин. А очищающие, так как совершенно чистые, должны уделять другим от собственной чистоты; просвещающие, как тончайшие умы, способные принимать свет и сообщать его, и совершенно полные священного сияния, должны повсюду обильно изливать свет на достойных его; наконец, совершенствующие, как способнейшие сообщать совершенство, должны совершенствуемых посвящать в священнейшее познание созерцаемых таин. Таким образом, каждый чин Иерархии по мере своих сил принимает участие в делах Божественных, совершая благодатью и силою, дарованною от Бога, то, что находится в Божестве естественно и что, наконец, открыто для того, чтобы умы боголюбивые) подражали тому».⁷

⁷ О небесной иерархии, III, § 3.

Относительно того, совпадает или нет предложенная нами структура умного мира со структурой Дионисия Ареопагита, могут быть споры. Если брать большую триаду ангелов, без внутреннего подразделения, то она, несомненно, совпадает с триадой: идея, материя, вещь. Как увидим ниже, Серафимы, Херувимы и Престолы понимаются у Дионисия Ареопагита преимущественно *интеллигентно*: это — свет и даже огонь. Вторая триада уже чисто терминологически говорит о силовых и материальных характеристиках. Что касается третьей триады, то понимание ее как синтеза обеих первых не вызывает никакого сомнения. Как будто несколько иной вид имеет внутритриадное строение умных сил. Здесь, пожалуй, образцом является триада: единое (одно), идея (смысл, бытие), становление. Это и больше соответствует терминам Дионисия Ареопагита («очищение», «просвещение», «совершенство»). Однако смущаться этим расхождением общетриадной и внутритриадной диалектики отнюдь не стоит. Дело в том, что обе эти образцовые триады (одна — идея, материя и вещь, другая — единое, общее, становление) есть в сущности *одна и та же* диалектическая триада, имеющая только разный вид в зависимости от выдвигения разных моментов. Поэтому единство диалектической системы умных сил остается вполне соблюденным, и она — одна и та же и в предыдущем изложении, и у Дионисия Ареопагита.

Разработкой системы умного мира в ее подробностях здесь невозможно заниматься. Я приведу только некоторые весьма малопопулярные материалы из Дионисия Ареопагита с целью углубления некоторых сторон вопроса.

4. *Символика бесплотных сил*. 1. Остановимся, прежде всего, на характеристике первой триады.

«...Святое наименование (Серафимов, по мнению знающих еврейский язык, означает или пламенеющих, или горящих, а название Херувимов — обилие познания, или изливание мудрости. Итак, справедливо в первую из небесных Иерархий посвящаются Существа высшие, так как она имеет чин высший всех — особенно потому, что к ней, как в ближайшей к Богу, первоначально относятся первые Богоявления и освящения. Горящими же Престолами и изливанием мудрости называются небесные Умы потому, что имена сии выражают Богоподобные их свойства. Ибо что касается до наименования Серафимов, то оно ясно показывает непрестанное и всегдашнее их стремление к Божественному, их горячность и быстроту, их пылкую, постоянную, неослабную и неуклонную стремительность, — также их способность действительно возводить низших в горня, возбуждать и воспламенять их к подобному жару; равно как означает способность, опаляя и сжигая, таким образом очищать

их, — всегда открытую, неугасимую, постоянно одинаковую светообразную и просвещающую силу их, прогоняющую и уничтожающую всякое омрачение. Наименование же Херувимов означает их силу — знать и созерцать Бога, способность принимать высший свет и созерцать Божественное благолепие при самом первом его проявлении, мудрое их искусство — преподавать и сообщать обильно другим дарованную им самим мудрость. Наконец, наименование высочайших и превыспренних Престолов означает то, что они совершенно изъяты от всякой низкой привязанности земной; что они, постоянно возвышаясь над всем дольным, премирно стремятся в горняя и всеми силами неподвижно и твердо прилеплены к Существу истинно Высочайшему, принимая Божественное Его внушение во всяком бесстрастии и неведущести; означает также то, что они носят Бога и раболепно выполняют Божественные) Его повеления».⁸

В этой характеристике примечательно отождествление Серафимов с *пламенем огненным*, Херувимов — с *излиянием мудрости* и Престолов — с *премирным носительством* этого огня и этой мудрости (почему Престолы — тоже «горящие»). Конечно, огненная природа свойственна ангелам вообще, и об этом придется еще говорить ниже. Но первая умная триада есть по преимуществу *умный пламень*, т. е. умный пламень в отношении прочих чинов, равно как и все премирное ангельское чиновначалие есть умный пламень в отношении мира и мировых сущностей. Эта огненная природа ума не сразу понятна. Усвоить ее, однако, совершенно необходимо, так как это — первый шаг к конкретной мифологии всего умного мира.

2. Отождествление ума со *светом* вполне понятно. Начнем с этого, более понятного. Что такое свет? Физический свет есть условие и принцип физического осмысления и оформления. Если бы не было света, то вещи погрузились бы в абсолютный мрак и оказались бы неразличимыми. Ясно, следовательно, что свет в физических вещах есть принцип их видимого оформления. Но что такое ум? Ум есть тоже принцип осмысления и оформления, но только принцип более широкий, не просто физический. Свет, перенесенный в сферу смысла, и есть ум. Итак, ум и свет — одно и то же. Но мы уже много раз видели, как диалектика ума не может кончиться на умных оформлениях. Оформленность и осмысленность ума требует, как мы хорошо знаем, сверх-оформленности и сверх-осмысленности. Переход от «ума» к «одному», или «единому», т. е. переход оформленного единства к абсолютно неразличимой единичности. — основное требование диалектики. Или есть абсолютная единичность — тогда все есть. Или ее нет, тогда все превращается в абсолютно дискретную

⁸ Там же, VII, § 1.

и иррациональную пыль неизвестно чего. Ум предполагает сверх-умную область, которая уже не есть ум, но порождает самый ум, является *потенцией* самого ума, как бы смысловым зарядом ума и всего вне-умного. Если ум есть свет, то сверх-сущий ум (а он есть основа самого ума) оказывается *источником* и самого света, тем сверх-оформлением бытия, из которого рождается самый свет. Это есть *огонь*. пламень огненный. В то время как свет есть смысл и форма, нечто устойчивое и определенное, огонь есть нечто, во-первых, не просто смысловое; он — нечто бытийственное и субстанциальное и вовсе не просто «идеальное», как свет. Во-вторых, он вмещает в себя и *силу*, *потенцию*, *мощь* нарастающего и в то же время уничтожающегося бытия. Это — не мертвое и стационарное бытие. Это бытие, действительно, как бы вспыхивающее и пламенеющее. В нем — вся диалектика первоединого принципа, ибо перво-единое и есть, с одной стороны, мир, с другой — все; оно все порождает из себя, как единственно возможный исходный пункт всего бытия, и все поглощает в себя, охватывая все в своей абсолютной единичности. Синтезом того и другого в недрах перво-единого является становящаяся потенция перво-единого, этот могучий и неистощимый поток и напряженная взрывность всякого и всяческого бытия. Если перевести все эти диалектические заключения на язык физического плана (а мифология и есть материально-физическая воплощенность умного символа), то мы и получим категорию *Огня*, *Пламени*.⁹

После этого становится совершенно понятной следующая диалектико-мифологическая характеристика умного огня у Дионисия Ареопагита.

«По моему мнению, (вид огня указывает на Богоподобное свойство небесных Умов. Ибо святые Богословы описывают часто Высочайшее и неизобразимое Существо под видом огня, так как огонь носит в себе многие и, если можно сказать, видимые образы Божественного свойства. Ибо чувственный огонь находится, так сказать, во всем, чрез все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и вместе сокровенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым бы он оказал свое действие; неуловим и невидим сам собой; все побеждает и, к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие; все изменяет и сообщает всему, что к нему каким бы то ни было образом приближается; животворную свою теплоту все возобновляет, все освещает ясными лучами; неупорно, неубосмесим, имеет силу отделять, неизменяем, стремится вверх,

⁹ Однажды я уже дал диалектико-мифологическую формулу огня, и в частности электричества (не механизированного, но естественного). См. Античный Космос. М., 1927.

проникающ, выходит на поверхность и не любит быть внизу; всегда движется, самодвижен и движет все; имеет силу обымать, но сам не объемлется; не имеет нужды ни в чем другом, умножается неприметно и во всяком удобном для него веществе показывает свою великую силу; деятелен, силен, всему присущ невидимо; оставленный в небрежении, кажется несуществующим, чрез трение же, как бы чрез некоторое искание, в сродном с ним веществе внезапно появляется и тотчас опять исчезает и, всему обильно сообщая себя, не уменьшается. Можно найти и другие многие свойства огня, как бы в чувственных изображениях показывающие Божественные свойства. Зная сие, Богомудрые мужи представляют небесные Существа под видом огня, показывая тем их Богоподобие и возможное для них) подражание Богу».¹⁰

Ко всему этому я присоединил бы еще аскетическо-подвижническое учение о *сердечной теплоте*. Как известно, по этому учению, душевная настроенность и субъективные усилия, развиваясь в процессе молитвы, доходят до сферы *умного* состояния, где как бы исчезает все душевное и субъективное и водворяется ровный свет умного бесстрастия. Однако это — не высшая ступень. Последний «край желаний» — сведение ума в сердце, которое начинает пламенно пульсировать, будучи осенено волнами Божественной благодати. Подвижники тоже говорят о теплоте, о жаре, об огне, об умном пламени. И то, что достигается земным человеком очень редко и в результате многолетнего и строжайшего аскетизма, то — дается ангелам не только без всякого труда и усилия, но, наоборот, составляет самую их субстанциальную природу, то, без чего они не могут существовать. Вот почему монашество и зовется «ангельским чином».

3. Из символики бесплотных сил упомяну еще один фундаментальный факт, это — наименование их *небесными* силами.

Думать, что это есть простая метафора, — противоречит всему духу мифологии. Как уже давно мы убедились, тут перед нами везде *symbola realissima*. Наименование «небесные силы» есть вскрытие глубинной онтологической символики бытия. Разумеется, для кого бесплотные силы суть не больше, как игрушечные ангелочки, какие-то амурчики и купидончики, для того и Небо — в буквальном смысле с овчинку. Однако духовное мещанство и растрение и вся эта пошлая философия куриных мозгов не может служить образцом абсолютной мифологии, которой я здесь занимаюсь. Раз миф гласит о *небесных* силах, то никак иначе и нельзя понимать эти небесные силы как именно в виде *небесных* сил, в буквальном смысле небесных. Но что же это могло бы значить? Что такое *Небо*? Нечего и говорить

¹⁰ О небесной иерархии, XV, § 2.

о том, что пошлый нигилизм астрономов исключает всякое Небо. Вместо Неба мы имеем некую огромную и черную дыру, без конца и края. Это, конечно, продукт больного мозга. Подобные кошмарные призраки являются в случаях, о которых я тут не буду распространяться и которые изучаются в психопатологии. Для меня критерием ажи подобных привидений является уже то одно, что *все это противоречит непосредственному чувственному наблюдению*. Никогда я не поверю, чтобы Небо не было синим или голубым и чтобы форма его не была шарообразной. Я не хочу сказать, что чувственность есть последняя истина. Но я боюсь стать на точку зрения абстрактной метафизики, на которой стоят материалисты. Материалисты обещали нам стать на почву чувственного восприятия. Но когда я им говорю: тогда признайте, что 1) существует Небо, что 2) оно — голубое, что 3) оно — полушарие, — то поднимается гвалт: никакого Неба нет, ничего голубого в нем нет, никакого полушария нет, все — чистая выдумка и субъективная фантазия. Вот тебе и «чувственное восприятие»! Ясно, что тут нас обманывают; никаких прав никакому чувственному восприятию никто и не собирался давать, а только под прикрытием этого «чувственного восприятия» делается что-то совсем другое, совсем не «чувственное» и совсем не «воспринимабельное». Бог с ними! Займемся лучше положительными установками.

Итак, мифология (да, кажется, всерьез только она одна и может быть тут упомянута) стоит на почве *реального и непосредственного чувственного восприятия*. Реальное же и непосредственное чувственное восприятие требует признания особой сферы бытия — Неба с очень разнообразной и многосторонней его характеристикой (между прочим, и как голубого, и как куполообразного). Кроме того, самое обыкновенное жизненное восприятие Неба повелительно заставляет признать, что Небо, как и все, что наверху, что выше, что возносится вверх да еще стоит недостижимо и беспредельно, обязательно получает и соответствующую квалификацию. Небо — один из символов красоты, возвышенного, вечности, чистоты. Казалось бы, что тут такого особенно красивого — в особенности в звездном Небе. Это просто-напросто черная доска, на которой рассыпаны там и сям, без всякого видимого порядка, какие-то светлые точки. Подумаешь, — красота! Посмотреть не на что. А тем не менее Небо, с тех пор как существуют люди, всегда являлось предметом самых благородных чувств, самых возвышенных стремлений, самых торжественных и чистых настроений. Это нужно быть действительно астрономом, чтобы не восхищаться Небом и не испытывать при его виде духовного освобождения и восхождения. Разъедать ведь не значит понимать. Если моль разъела шубу, это не значит, что она ее поняла. А мифолог хочет именно *понимать* Небо; и это ему вполне доступно, так как он *видит* то, что хотел бы понимать. Итак, Небо есть то, что реально в нем видится, и то, что реально и непосредственно в нем чувствуется.

Но мифология, *исходя* из чувственного восприятия, отнюдь не хочет им ограничиться. Мифология есть еще и диалектика. А диалектика, как мы знаем, всегда исходит из какого-нибудь опыта. Опыт абсолютной мифологии есть *абсолютный* же опыт, т. е. в нем не пропадает ни один момент — ни чувственный, ни сверхчувственный. Этот абсолютный опыт и завершается порождением абсолютно диалектической структуры. Какова же диалектическая структура Неба и, следовательно, *небесных сил*?

Небо есть, прежде всего, место *горнее* и достойнейшее. Оно — место умное, а потом уже физическое. Из этого вытекают определенные последствия. Ум есть везде ум. И кроме того, ум есть самосоотнесенность, отнесение себя к себе же. Если перевести это на язык тела и материи (а мир бесплотных сил, в сравнении с бытием высшим, есть нечто, умно-телесное и умно-материальное), то мы получим сразу же символический образ бытия бесплотных сил — *шар, сферу*. Бытие самозамкнутое и самодовлеющее, возвращающееся само к себе и равномерно центрированное само на себя есть в сфере смысла — ум, самосознание, а в сфере материи (пока еще только идеальной) — *шар*. Итак, мир бесплотных сил облегает первоцентр бытия *концентрическими сферами*, расположенными в соответствии с иерархией ангельских чинов.

Но этот *общий* символ требует многих пояснений, так как здесь перед нами не просто геометрический образ, но *умно-символическая* структура. Прежде всего, надо помнить, что все умное в отношении физического есть некий бесконечный предел, к которому физическое, сколько бы ни приближалось, никогда не может приблизиться так, чтобы расстояние между ними равнялось нулю. Умный предмет есть бесконечность, бесконечно большое число. Но представим себе шар, у которого радиус бесконечно велик. Чем больше радиус, тем изгиб окружности круга делается все меньше и меньше. Когда же радиус круга делается равным бесконечности, то совершенно ясно, что *окружность превращается в прямую линию*. Поэтому мир бесплотных сил, или Небо, есть *такой шар, который имеет окружностью прямую линию*. В умном мире всякая окружность есть прямая линия, и всякая прямая линия, если ее продолжать до бесконечности, обязательно сомкнется, превратившись в кривую и потом в окружность круга. Далее, проведем в данном конечном круге два радиуса и соединим соответствующие точки окружности при помощи хорды. Получится некий треугольник. Будем теперь увеличивать эти радиусы. Сразу ясно, чем будет больше радиус круга, тем угол между двумя радиусами, проведенными нами, будет все меньше и меньше, и хорда, являющаяся тут основанием треугольника, будет все меньше и меньше. Теперь возьмем бесконечно большой радиус, являющийся высотой данного треугольника. Ясно, что оба радиуса, бывшие у нас двумя сторонами треугольника, сольются в одну линию, ибо угол

между ними будет равен нулю, а основание нашего треугольника (хорда) тоже превратится в нуль. Значит, в умном мире, на Небе, *прямая линия равна треугольнику равнобедренному, а равнобедренный треугольник равен прямой линии*. Далее, прямая линия, продолженная в бесконечность, разрастается все больше и больше в своей длине; наконец, когда она станет действительно бесконечно большой, она вновь вернется в эту точку, от которой мы ее стали проводить. Другими словами, бесконечная прямая линия есть такая прямая, расстояние между концами которой равно нулю. А это значит, что на Небе *прямая линия равна точке*. Наконец, шар, радиус которого бесконечно велик и окружность которого, как сказано, превращается в прямую линию, составляет вместе со своим радиусом, очевидно, две прямые, пересекающиеся одна другую под прямым углом. Другими словами, шар превращается здесь в плоскость, ибо две взаимопересекающиеся прямые определяют собою именно не тело, но плоскость.

В общем итоге: Небо, небесное место и умные силы, обитающие в нем, имеют такую пространственную структуру, что здесь *точка, прямая линия, треугольник, круг и шар есть одно и то же*. Точка есть линия, линия есть плоскость, и плоскость есть тело.

Где центр Неба? Небо — шар. Этот шар имеет бесконечно большой радиус. К бесконечности нельзя ничего прибавить такого, что сделало бы ее еще больше, ибо она *уже* охватывает все. Равным образом, ничего нельзя и отнять от бесконечности, раз она — именно бесконечность. Но это значит, что как бы мы ни укорачивали радиус небесного шара, т. е. какую бы точку ни брали на этом радиусе, она будет вполне равноценна самому центру. Другими словами, центром Неба является и то, что посредине его, и то, что вообще внутри него и даже любая точка его окружности. *Центр небесного свода находится решительно везде, и любую его точку необходимо считать центром*. Далее, Небо, как живое, должно двигаться. Но движется оно с бесконечной скоростью. Что значит бесконечная скорость? Возьмем какое-нибудь тело. Если оно движется с бесконечной скоростью, это значит, что оно сразу находится во всех точках бесконечности. Но если оно сразу находится везде, то это значит, что *больше ему уже некуда двигаться*. Как только оно захочет двигаться дальше, оказывается, что оно, как везде присутствующее, уже давно находилось в этом новом месте. Но раз оно никуда не может двигаться, — значит, оно *покоится*. Итак, *Небо находится в таком движении, которое есть в то же время и абсолютный покой*. В Небе движение и покой есть одно и то же. Далее, что можно сказать о весе, плотности и массе Неба? Переход этих категорий к форме бесконечности делает Небо *абсолютно невесомым, абсолютно неплотным и абсолютно тонким*. Но интереснее всего делается проблема света и цвета в отношении небесных умных сил.

Энергия, исходящая от самого Первоисточника всякой энергии, есть, конечно, нераздробленная целостность Смысла. Она везде ровно и одинаково сияет, не встречая никаких для себя препятствий. Этот поток энергий, конечно, может быть только светом, а не цветом. Свет и есть эта цельная нераздробленная сила смысла, воспринятая умными очами. Цвет обязательно предполагает переход света в какое-то инобытие. Это — свет плюс что-то еще. Цвет есть осложненный свет, — это, надеюсь, понятно каждому без всяких разъяснений. Но мир бесплотных сил не есть просто умные Божественные энергии. Это — энергии совсем в другом смысле — *тварные* энергии, а не те, которые суть сам Бог. Но раз это — энергии тварные, то здесь уже не может идти речь о чистом и беспримесном свете. Здесь будет такой свет, который не есть абсолютная бездна и полнота смысла. Этот свет — уже иерархичный, уже причастный инобытию. Спрашивается, что же это такое конкретно? Бесплотные силы не есть вещество и материя, они — чисто смысловые, хотя и инобытийные, энергии. Но раз это есть инобытие, и притом инобытие смысловое же, то надо понять дифференции света *внутри его же самого*. Дифференциация и, следовательно, конкретизация света не может здесь получаться от привнесения несветовых различий, ибо тогда мы уже покинули бы область бесплотных сил и перешли бы к «плотному» веществу. Но световые дифференции внутри света же есть, очевидно, не что иное, как *разная степень* света, не та абсолютная бездна и бесконечность света, о степенях и вообще о дифференциях которой не может быть и речи, но свет в его внутреннем инобытии (т. е. разделении) — другими словами, в его убыли и сокращении. Итак, *ангельский мир имеет только ахроматические различия*, т. е. сам по себе он лишен цветности и содержит в себе только явления светотени.

4. Спрашивается: почему же нам Небо кажется только полушарием, а не сразу всеми геометрическими элементами, движущимися с определенной скоростью, а не с бесконечной, и цветным, а не бесцветным? Решить этот вопрос значит войти в рассмотрение не только того участка бытия, которое называется *Землей*, но еще и взять эту Землю в ее специфическом аспекте, а именно в аспекте ее теперешнего, греховного состояния, которое принципиально отнюдь не является для нее обязательным и необходимым. Полностью входить в рассмотрение этих вопросов сейчас еще не время; этому будут посвящены особые параграфы нашего исследования в дальнейшем. Однако кое-что можно сказать уже и теперь. Тем более, что без рассмотрения этого вопроса предыдущее изложение неизбежно оказалось бы слишком отвлеченным.

В этой области прежде всего надо иметь в виду то, что все решительно, находимое нами в диалектике и мифологии после первичной троичности, есть только *подножие, престол, вместилище*

этой троичности. Четвертый принцип в диалектике, как мы уже много раз убеждались, есть именно принцип *факта, субстанции, тела, носительствующего* в отношении триединого смысла. Четвертый принцип есть принцип *носителя, носительства*. Таким образом, София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего *престол Божий, храм Божий, вместилище, носительница Бога, «приятельще нестерпимого»*. Переходя в инобытие, мы тем более переходим к таким сферам бытия, которые являются в своей основной функции если не пределом, то подножием, во всяком же случае — тем или иным вместилищем бытия.

«Царя всех поднимаем, невидимо копыеносимого ангельскими чинами». Человек — также вместилище Бога. «Не весте ли, яко храм Божий есте».

Итак, небесный мир есть прежде всего наилучшее и совершеннейшее в материи, в инобытии, носительство Бога. Если к этому прибавить, что небесный мир шарообразен, то мы получаем некое *сферическое вместилище* Божества, сферически углубленный храм и престол Божий. Другими словами, небеса суть некая *Чаша*, вмещающая в себя Божество. Божество — неместимо ничем и никем. Но ведь мы — в царстве инобытия и в царстве символов. Эти инобытийные символы должны нам обеспечить не только неместимость Божества, но и какую-то его вместимость (иначе абсолютно неместимое Божество превратится в атеистическую абстракцию). *Чаша* — диалектически необходимый символ вместимости Божества, понимаемого на этот раз, конечно, инобытийно же, а не в своей последней абсолютной сущности. Недаром и античный платонизм видел в Небе — чашу. Недаром и христианская литургия пользуется Чашей, символизирующей небеса, полагая в эту Чашу земные стихии, долженствующие претвориться в небесную субстанцию. Итак, понятно, почему Небо есть Чаша.

Однако это еще не все. Земля, на которой живет сейчас человек, находится в *отпадении* от Неба, хотя уже и райская Земля онтологически совершенно отлична от Неба. Быть же в отпадении — это значит не видеть небесных мест лицом к лицу, но созерцать их косвенно, сквозь толщу тьмы и вещества. Это темная Бездна порою совсем закрывает небесные лики. «Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой...» Светлая Бездна видна уже как бы сквозь темное и кошмарное марево; искажены и затемнены черты ее лика, ослаблена и почти погашена ее выразительность. Человек видит уже не Бога, но его инобытийный тварный коррелят — *Солнце*, не Софию, Премудрость Божию и вместилище Славы, но — только лишь *Небо*, не воинства небесные и умные, бесплотные силы, но — *Звезды*; и т. д., и т. д. Отсюда — все особенности наглядной физиогномии нашего небесного свода и его наполнения.

Во-первых, на Небо мы смотрим с Земли так, как будто бы смотрели со стороны Бога. Это и должно быть так, потому что

земным и тварным богом (через которого мы только и можем существовать) является для нас Солнце. Мы смотрим на Небо так, что между им и нами — Солнце. Мы, следовательно, смотрим на Небо со стороны Бога. Вполне понятно, что оно представляется нам опрокинутой Чашей. Не потому Небо есть Чаша, что это так кажется нашему субъективному взору, но это так кажется нам потому, что Небо, в своей внутренней и объективнейшей сущности, есть не что иное, как именно Чаша.

Во-вторых, объективной природой Неба и объективным отпадением Земли от Неба объясняется и вся *цветность*, характерная для видимого нами небесного свода. Тут мы касаемся очень важной области, которой, кажется, не касалась еще ни одна диалектическая мысль.¹¹ Это — *диалектика цвета*. Исходить тут нужно, конечно, из абсолютного безразличия в смысле цветности, т. е. из категории белого цвета. Белый цвет есть в сущности просто *свет*. Им сияет несозданная, первоначальная мифическая сущность. Мы видели, что переход световой энергии в умное инобытие ведет за собою внутри-световую дифференциацию, т. е. явление свето-тени. Но сейчас мы переходим к дифференциям *вне-световым*. Ведь мы поставили вопрос не о первоначальном Небе, или Небе, взятом в самом себе, не об умном Небе, где обитают небесные чины. Мы задали себе вопрос: каким является Небо, если смотреть на него с *Земли*, и притом с падшей Земли, земными очами? Эта постановка вопроса меняет всю картину. Мы спрашиваем здесь, в сущности, о том, что такое Небо, *преломленное сквозь толщу земного вещества*? Мы спрашиваем: что такое Небо, рассматриваемое сквозь пленку инобытийной материи? Разумеется, здесь уже не будут просто внутри-световые различия, т. е. свето-тень; здесь мы должны перейти к какой-то совершенно новой категории. Эта категория и есть *цвет*.

Цвет — явление вторичное в сравнении со светом. Свет существует без всякого цвета, в то время как цвет есть всегда и обязательно *свет* плюс что-то еще. Это что-то и есть вне-световая материя, объединяясь с которой свет и становится цветом. Материя тут — не просто тьма, ибо принцип тьмы был уже нами использован до материи (и мы получали при этом свето-тень); принцип тьмы есть все еще *умный* принцип, ибо тьма всегда главным образом *видится*, умными или физическими глазами видится. Та материя, которая участвует в произведении цвета, совсем иная материя. Она противостоит смыслу и свету как *вещество*, как *субстанция*, как *вещь* и совокупность вещей. Она потому привносит с собой новый *качественный* момент. Здесь свет дробится, так сказать, не физически, но

¹¹ Очень ценные мысли, впервые пролагающие путь для диалектики в этом вопросе, процитированы мною выше, стр. [Видимо, это соответствует с. 56—58 «Диалектики мифа», где цитируется о. Павел Флоренский. — А. Т.-Г.]

химически, но для этого нужны качественно различные вещества, а не просто одно и то же вещество в разных формах и размерах. Цветность — там, где свет борется с вещами и сам как бы овеществляется. Потому цвет всегда насыщеннее и тяжелее света, вещественнее и более чувственен. В свето-тени глаз все еще продолжает только смотреть; в восприятии же цвета глаз уже *осязает* вещи. Цвет — принципиально телесен, т. е. трехмерен, в то время как свет — плоскостен, нерельефен, немассивен.

Можно наметить и более детально диалектику цвета. Если цвет есть форма объединения света с тяжелой материей, то тут возможны разные формы. Во-первых, свет, исходя из своего первоисточника, может падать на это вещество и материю, на эту небесную пустоту и не проникать сквозь нее. Падая на эту телесную пустоту, он уходит в нее, в глубину ее и там теряется, никуда не выходя в другое место и не освобождаясь от этого туманного марева пустоты. Таков именно *голубой* или *синий* цвет. В синем цвете есть уходящая и уводящая вдаль энергия, но это — холодная энергия; она ничего не дает реального и сама теряется в пустоте, в глубинах пустоты. С другой стороны, свет может быть рассматриваем как *проходящий* и *прошедший* сквозь вещественную пустоту и как вышедший из нее в некоем новом виде. Этот цвет должен быть таким светом, который является энергией преодоления, наступления, силового напряжения. Этот цвет сразу выражает и свет просто, и то, что тут именно наступление, сила, которая нечто, некую упорную вещественную среду, может преодолеть и осилить. Это *красный* цвет. Если синий безболезненно уводит вдаль, то красный нервно наступает на нас. Наконец, возможен свет и не как уходящий в глубину пустоты, и не как пронзающий ее насквозь и выходящий с обратной стороны. Возможен цвет как *полная нейтральность* в отношении этих двух направлений. Цвет тут как бы уходит и туда, и сюда, т. е. и от нас, и к нам, но, в сущности, это и не то и не другое; он как бы безболезненно играется у водораздела обоих направлений. Остальные цвета можно приблизить к этим указанным трем основным цветам.

Предложенная диалектика цвета вполне удовлетворительно намечает возможности для объяснения столь странного явления, как цветность видимого Неба. Становится ясным, и притом диалектически ясным, почему *Рай — зеленого цвета*. Первозданный Рай, который еще не выбрал ни добра, ни зла, должен быть обязательно зеленого цвета. Понятно, почему Небо, в ясный солнечный день, — *голубого* или *синего* цвета: это освещенная пустота, в бесконечной глубине которой лучи света теряются и замирают. Понятно, почему при восходе Солнца части Неба, прилегающие к Солнцу, — *розовые* или *красные* (здесь свет видится проходящим сквозь пленку воздуха над горизонтом), почему противоположная часть Неба, запад, — *голубой* или темно-голубой (освещаемая пустота, зримая *от солнца*) и почему,

наконец, зенит в это время — *зеленоватый* или *изумрудный* (ни восток и ни запад). Ясно и то, почему Ад обязательно должен быть *красного* цвета. Это свет, задавленный и погубленный темнотой вещества, но не настолько погубленный, чтобы не существовать; он существует как вечная активность ущерба, как вечное преодоление того, что уже не может быть преодолено. Так я объяснил бы мифологическо-символическую природу Рая, Ада и видимого Неба, его чащеобразность (опрокинутая Чаша) и его разнообразную и характерную цветность.

5. *Символика бесплотных сил (продолжение)*. До сих пор мы указали в применении к бесплотным силам на символы Огня, Света и Неба, причем различили Небо внутреннее и внешнее (воздержавшись от более подробного анализа Неба). Пользуясь материалами Дионисия Ареопагита, можно дать еще ряд указаний символическо-мифологического характера.

1. Столь же ярко, как и стадия Света или Огня, бросается в глаза *человеческая*, или *человекообразная*, фигура бесплотных сил. Но мифолого-диалектическую дедукцию человеческого тела удобнее будет провести впоследствии, когда мы перейдем специально к мифологии человека. Тогда в подробностях выяснится и то, почему ангельский образ есть образ человекоподобный. Сейчас же да будет позволено указать лишь на ряд частных фактов.

Прежде всего, ангелам свойственны «внешние» органы чувств. Это и понятно, раз тут имеется в виду человекообразная фигура. Но интересно, что, поскольку ангелы относятся не к физическому, а к умному миру, — их органы чувств, как и все прочее, должны иметь чисто *умное* же значение. Для некоторого пояснения этого факта я опять сошлюсь на монашеский опыт. Этот опыт яснейшим образом говорит, что существуют не только физические глаза, уши, осязание и т. д., но и чисто *умные*. Ум — так же выразителен, как и восприятия, и даже бесконечно более выразителен, чем восприятия. Существует умное зрение, умный слух, умное обоняние, умное осязание. Я приведу только единственный пример из аскетической литературы, хотя этих примеров можно было бы привести немало.

«Кто действие (внешних чувств заменяет внутренними: зрение — устремлением ума к зрению света животного, слух — вниманием душевным, вкус — разумным рассуждением, обоняние — умным постижением (ощущением, чувством), осязание — бодренным трезвением сердечным, — тот Ангельскую на земле проводит жизнь; для людей он и есть, и видится человеком, для Ангелов же и есть, и) понимается Ангелом».¹²

¹² Никиты Стифата деятельные главы, сотница 1, § 8 // Добротолюбие в русском переводе. М., 1889. Т. V.

«Умным зрением (приемлем свет Божественный, ведение сокровенных таин Божиих; душевным вниманием восхождение (возникновение) в сердце помыслов располагаем с разумом (или распоряжаемся ими, различая хорошие от худых); разумным рассуждением, как вкусом, распознаем виды разумений, и те, которые произрастают из горького корня, или преобразуем в сладкую для души пищу, или совсем отбрасываем, а которые от былий добрых и злых отражаются, те приемлем, *пленяюще всяк разум в послушание Христово* (2 Кор. X, 5); умным постижением обоняем мысленное миро благодати Духа, исполняясь веселием и радованием сердечным; бодренным трезвением сердца благоумно ощущаем, как свыше Дух орошает пламень наших добрых вожделений или согревает наши силы, охладевшие под действием холода) страстей».¹³

Подобно тому как Свет и Огонь суть реальнейшие объекты молящегося подвижника и монаха, подобно этому умное зрение, умное осязание и т. д. есть реальнейшие акты подвижнического сознания. Они достигаются в результате большого монашеского опыта, но это-то как раз и свидетельствует о том, что где-то и как-то должна быть такая категория существ, которая имеет эти объекты и акты без всяких усилий, как вечное и блаженное самодовление и беззаботность. После этого нет ничего удивительного в том, что Дионисий Ареопагит следующим образом перечисляет символы, относящиеся к «телесной» природе ангелов (хотя не забудем: в ангелах «тело» и «душа» взаимопронизаны до последней глубины и суть одно и единственное *умное* обстояние).

«Так, можно сказать, что (способность зрения означает их яснейшее созерцание Божественного света и вместе простое, спокойное, беспрепятственное, быстрое, чистое и бесстрастное приятие Божественного озарения.

Распознавательные силы обоняния означают способность воспринимать, сколько возможно, превышающее ум благоухание, верно различать от зловония и совершенно избегать его.

Чувство слуха — способность участвовать в Божественном вдохновении и разумно принимать оное.

Вкус — насыщение духовною пищею и приятие Божественных и питательных струй.

Осязание — способность верно различать полезное и вредное.

Ресницы и брови — способность охранять Божественные познания.

¹³ Там же, § 9.

Цветущий и юношеский возраст — всегда цветущую жизненную силу.

Зубы означают способность разделять совершенную принимаемую пищу; ибо каждое духовное существо, приняв простое познание от существа высшего себя, со всем тщанием разделяет оное и умножает, передавая существам низшим себя, сообразно с их приемлемостью.

Плечи, локти и руки означают силу производить, действовать и совершать.

Сердце есть символ жизни Богоподобной, которая свою жизненную силу щедро разделяет с тем, что вверено ее попечению.

Далее, — грудь означает неутомимую силу, которая хранит животворный дар в лежащем под нею сердце.

Хребет означает то, что содержит все жизненные силы.

Ноги — движение, быстроту и скорость стремления их к Божественному. Потому-то Богословие изображает ноги святых существ окриленными. Ибо крило означает быстрое парение вверх, небесный и выпренный полет, который, по своему стремлению горé, возвышается над всем земным. Легкость крил означает совершенное отдаление от земного, всецелое, беспрепятственное и легкое стремление выспрь; нагота и неимение обуви — свободу всегдашнюю, ничем неудержимую готовность, отдаление от всего внешнего и возможное уподобление простоте) существа Божия».¹⁴

2. Приведу еще примеры символики ангельской одежды и атрибутов.

«Светлая и огнеподобная (одежда, как я думаю, означает, подобием огня, их Богоподобие и силу освещать, сообразно с их состоянием на небе, где обитает свет, который духовно сияет и сам осиявается. Священническая одежда означает их близость к Божественным и таинственным видениям и посвящение жизни Богу.

Поясы означают их способность охранять в себе плодотворные силы и сосредоточение их действия в одной цели, утвержденного навсегда в одинаковом состоянии, как) в правильном круге».¹⁵

«Жезлы означают (их царское и владычественное достоинство и прямое всего исполнение.

Копья и секира означают силу отделять то, что им не свойственно, остроту, деятельность и действие различительных сил.

¹⁴ О небесной иерархии, XV, § 3.

¹⁵ Там же, XV, § 4.

Орудия геометрические и художнические — способность основывать, созидать и совершать и вообще все, что относится к действию возведения к Богу и обращения существ низших.

Иногда же орудия, с которыми изображаются святые Ангелы, служат символами судов Божиих о нас (Числ. XXII, 23; 2 Царств. XXIV, 17; Апок. XX; Амос. VIII; Захар. III. Иерем. XXIV). Одни из сих орудий означают исправительное наставление, или наказывающее правосудие; другие — освобождение от опасностей, или цель наставлений, или восстановление первого блаженства, или умножение других даров, малых или великих, чувственных или духовных. Словом, проникательный ум не усомнится в том, что видимое употреблено, собственно, для) означения невидимого».¹⁶

3. Своеобразную мифолого-диалектическую дедукцию получают в применении к ангельскому миру символы *ветра* и *облаков*.

«То, что они (называются ветрами (Дан. VII, 2; Псал. XVII, 11, СIII, 3), означает быстроту их деятельности, которая безостановочно всюду проникает, их способность переноситься сверху вниз и снизу вверх, возводящую низших на высшую высоту, а высших побуждающую к сообщению с низшими и попечению о них. Можно также сказать, что чрез наименование ветрами означает Богородице подобие небесных Умов; ибо и ветер имеет в себе подобие и образ Божественного действия (как я довольно показал это в символическом Богословии при таинственном изъяснении четырех стихий), по своей естественной и животворной удободвижимости, по своему быстрому, ничем неудержимому стремлению и по неизвестности и сокровенности для нас начала и конца его движений. *Не веси бо, сказано, откуда приходит и камо идет* (Иоан. III, 8).

Далее, Богословие окружает их облаками, означая сим, что священные Умы непостижимым образом исполняются таинственным светом, принимают в себя первоначальный свет без тьмы, славия и обильно передают оный существам низшим, сообразно с их природою; что они одарены силою раждать, оживотворять, возвращать и совершать по образу дождя умственного, который обильными каплями возбуждает к животворному рождению недро), им орошаемое».¹⁷

¹⁶ Там же, XV, § 5.

¹⁷ Там же, XV, § 6.

Свое значение имеет тут, далее, символ *меди*, янтаря и разноцветных камней и их цветов.

«Если же Богословие применяет к небесным Существам вид меди (например, Иезек. I, 7. XL, 3; Дан. X, 6), янтаря (Иезек. I, 5. VIII, 2) и камней разноцветных (например, Апок. IV, 3), то янтарь, как нечто златовидное и сребровидное, означает немерцающий, неистощимый, неуменьшенный и неизменяемый блеск, как в золоте и в серебре, яркое, световидное, небесное сияние.

К меди же должно отнести или свойство огня, или свойство золота, о которых мы уже говорили.

Что же касается до различных цветов камней, то надобно думать, что белый цвет изображает светлость, красный — пламенность, желтый — златовидность, зеленый — юность и бодрость; словом, в каждом виде символических образов ты найдешь таинственное изъяснение».¹⁸

Я приведу еще символы животных.

4. «И, во-первых, образ льва (Апок. IV, 7; Иезек. I, 10), должно думать, означает господственную, крепкую, непреодолимую силу и посильное уподобление непостижимому и неизреченному Богу в том, что они таинственно закрывают духовные стези и пути, ведущие при Божественном просвещении к Богу.

Образ вола (Иезек. I, 10) означает крепость, бодрость и то, что делает духовные борозды способными к принятию небесных и плодоносных дождей; рога же означают охранительную и непобедимую силу.

Далее, образ орла (там же) означает царское достоинство, выпренность, скорость летания, зоркость, бдительность, быстроту и искусство в снискании пищи, укрепляющей силы, и, наконец, способность, при сильном напряжении зрения, свободно, прямо, неуклонно смотреть на полный и светоносный луч, истекающий от Божественного света.

Наконец, образ коней означает покорность и скорое послушание; белые (Захар. VI, 3) кони означают светлость или, лучше, сродство со светом Божественным; вороные (ст. 2) — тайны недоведомые; рыжие (ст. 2) — пламенность и быстроту деятельность; пестрые (ст. 3) — черного и белого цвета — силу, посредством которой связываются крайности и премудро первое соединяется со вторым, второе — с первым.

¹⁸ Там же, § 7.

Но если бы мы не заботились о краткости сочинения, то все частные свойства и все части телесного устройства показанных животных могли бы приличным образом применить к небесным Силам, принимая подобие не в точном значении. Так, гневный вид их могли бы применить к духовному мужеству, которого крайняя степень есть гнев, возжелание — к Божественной любви и, коротко сказать, все чувства и части бессловесных животных — к неведущим мыслям небесных Существ и простым силам. Но для благоразумных не только сие, но и объяснение одного только таинственного образа достаточно для того, чтобы понять предметы подобного рода.¹⁹

5. Наконец, интересны еще следующие символы.

«Огненные реки» ((Дан. VII, 10) означают Божественные истоки, обильно и непрестанно увлажняющие оные Существа и питающие их животворным плодородием. Колесницы (4 Царств II, 11. VI, 17) означают согласное действие равных. Колеса же (Иезек. I, 16. X, 2), окриленные, неуклонно и прямо движущиеся вперед, означают силу небесных Существ идти в деятельности по прямому и правильному пути, поколику всякое их духовное стремление свыше направляется по прямому и неуклонному пути.

Можно и в другом таинственном смысле принять изображение духовных колес. Им дано название, как говорит Богослов, *гал*, *гал* (Иезек. X, 13), что на еврейском языке означает вращение и откровение. Огненным и Божественным колесам принадлежит вращение, поколику они непрестанно обращаются вокруг одного и того же блага; откровения, поколику они раскрывают тайны, возводят низших и низводят долу высшее освещение.

Остается нам объяснить радость (Лук. XV, 10) небесных Чинов. Правда, они совершенно чужды нашего страдательного услаждения; впрочем, сорадуются, как говорит Писание, Богу о обретении погибших, по своей Богоподобной тихой радости, по своему искреннейшему удовольствию при попечении Промысла о спасении обращающихся к Богу и по тем неизъяснимым восторгам, которые весьма часто ощущали Святые мужи, когда свыше нисходило на них) Божественное озарение». ²⁰

6. На этом я и закончу характеристику бесплотных сил, которая, несмотря на свою краткость, дает, по-моему, совершенно определенный метод построения всей ангелологии и вносит внутренний порядок

¹⁹ Там же, § 8.

²⁰ Там же, § 9.

и логику в область, которая не одними невеждами считается темной и запутанной. Для изображения ангельского мира не хватает здесь главным образом учения о *падших ангелах*, т. е. о *сатане*. Но и этот вопрос я считаю более удобным рассматривать впоследствии, когда выяснится перед нами вообще вся диалектическая картина *грехопадения*. Правда, уже и сейчас ясно, что ангел может отпасть только *раз навсегда, на всю вечность*. И это потому, что он — *умная сила*. Человек, например, который не только умен, но и физичен, — может очень много раз падать и подниматься, ибо физическое тело по самой своей природе есть нечто текучее и неустойчивое. Но чистый смысл и ум не могут течь и быть в становлении. Они — вне протекания. Поэтому в одно *вне-временное мгновение* ангел становится или ангелом света сразу на всю вечность, или ангелом тьмы — тоже на всю вечность. Это простое и ясное решение вопроса об ангельском грехопадении, однако, недостаточно для рассмотрения всей проблемы сатанологии в целом. Дело в том, что сатана мыслится еще и как активный участник в земной судьбе человека. Сам собой поднимается вопрос о том, как же совместить неподвижную вечность Ада с его непрерывным участием во временном становлении. Впрочем, это не есть вопрос только об одной сатанологии. В сущности, тот же вопрос можно поставить и об ангелах света: как они могут быть вестниками воли Божией и вообще выполнять те или иные пространственно-временные функции, если сами по себе они суть самодовлеющее и не уходящее в тьму становления блаженство вечности? В конце концов, это есть, может быть, вопрос просто о взаимоотношении Бога и мира, ибо Бог мыслится тоже как самодовлеющая вечность: как же вся мифология может состоять из повествований о делах Божиих, о мыслях Божиих, даже о чувствах, гневе, милости и т. д. Бога? Все эти вопросы удобнее всего поставить после изучения системы отпавшего мира целиком. Мало того. Даже и проблема Рая и первых людей, прародителей, Адама и Евы, может быть целиком выражена в удобнейшей форме только в связи с мифологией грехопадения.

Поэтому, хотя логически от ангелов надо было бы переходить к райскому космосу, а потом к Адаму и Еве, мы нарушим этим логический порядок. Большинство различий и установок понятны нам сейчас только в их греховном состоянии, т. е. в том их виде, который в науке считается вполне нормальным и естественным и который поэтому и наилучше известен. Мы же, изучивши этот «нормальный» мир и этого «нормального» человека в их естественной мифологичности, сможем легче изучить и то «нормальное» и «естественное» состояние мира и человека, которое уже не современная наука, т. е. один из видов относительной мифологии, считает таковым, но которое является нормальным и естественным уже с точки зрения *абсолютной мифологии*.

МИФ — РАЗВЕРНУТОЕ МАГИЧЕСКОЕ ИМЯ

3. Недостаток места и рамки этой работы не дают возможности привести другие примеры подобного мифического развертывания того или другого, а также тех или других магических имен. Но всякий знает, что таких примеров можно было бы приводить сколько угодно. В дальнейшем я хочу заняться другим. Я хочу дать компактную, резюмирующую диалектику мифа вообще, базируясь на достигнутом нами обосновании мифа как развернутого магического имени. Это и будет последней задачей нашего исследования. Однако, ввиду того, что этой диалектики я касался не раз в других своих трудах, здесь я прибегну только к тезисам, по возможности кратким и точным.

Чтобы эти тезисы были понятны, сделаем некоторые терминологические пояснения. Во-первых, имя, сказали мы, предполагает ту или иную личность. О *слове* мы можем говорить в отношении любого предмета; об *имени* же — только в отношении или личности, или вообще личностного предмета. Но тогда лучше противопоставлять не имя и личность, а слово и вещь; когда же мы говорим об *имени*, то его лучше противопоставлять *сущности*, ибо имя вбирает в себя от именуемого все его личностные свойства и оставляет в нем лишь голую субстанциальность, лишенную решительно всяких качеств. Итак, диалектика мифа может быть в целях простоты и однозначности сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и Сущности. Во-вторых, под сущностью, о которой будет речь ниже, можно понимать вообще любую сущность, ибо *всякая* сущность имеет ту диалектическую структуру, которая тут развивается. Но главным образом и по преимуществу здесь будет иметься в виду *перво-сущность*, то есть та, которая *изначала* и *сама по себе* имеет такую диалектическую структуру. Эти диалектические определения присущи ей с бесконечною силою, и присущи они именно по природе, а не по причастию к чему-то высшему. Всякую другую сущность по отношению к ней я называю *инобытием*, инобытийною сущностью, или тварью. Детали диалектического взаимоотношения инобытия и сущности изложены мною в других местах. В-третьих, наконец, необходимо иметь в виду, что в дальнейшем я предлагаю *самые*

общие положения оноματοдоксии, не входя ни в детали, ни в подтверждение ссылками на соответствующую религиозно-мифологическую литературу. Этому посвящены мои другие труды, пока не опубликованные, и здесь — только кратчайшее резюме основных принципов.

1. Определение имени.

1 а) Сущность или *есть*, или ее *нет*.

Если ее *нет* в абсолютном смысле, тогда нет и никакого ее определения, или действия, ни в себе самой, ни для чего другого.

б) Если же сущность подлинно *есть*, она необходимым образом отличается от всего иного, от всякого инобытия, а если ничем не отличается, то ее нельзя узнать и отличить никаким малейшим прикосновением ума или чувства.

с) Если же сущность отличается от всего иного, то она отличается чем-нибудь, а если этого «что-нибудь» в ней нет, то она ни от чего не отличима и, следовательно, ее нет.

д) «Что-нибудь», или (назовем так) *ипостасность*, должно, следовательно, отличаться от сущности самой в себе, ибо эта последняя окончательно непостижима и неприступна, ипостасность же есть как раз то, чем сущность отличается от всего иного. Поэтому ипостасность (в свою очередь имеющая три начала) является на фоне непостижимой сверхсущей бездны, единообразно охватывающей и едино-раздельно объединяющей ипостасное выражение сущности.

2 а) Триипостасное бытие есть различенное единство сущности, существующее, однако, в самой сущности при предположении, что есть какое-то инобытие, окружающее ее, ограничивающее ее, дающее ей предел и возможность отличаться от инобытия, то есть возможность осмысленно существовать.

б) Сущность, однако, есть самодовлеющая и ни от чего не зависящая сущность. Это значит, что инобытие, потребное для ее отграничения от всего прочего и, следовательно, для ее осмысленного существования, не может существовать как самостоятельное, не зависящее от нее начало. Иначе получается абсолютный метафизический дуализм, противоречащий всякому разумению и осмысленному восприятию.

с) Следовательно, необходимо или чтобы это инобытие отсутствовало, или чтобы оно было произведено самой же сущностью. Если инобытие отсутствует, то отсутствует отличие сущности от инобытия и, следовательно, отсутствует сама сущность.

Это невозможно. Следовательно, остается, чтобы триипостасная сущность сама изводила из себя свое инобытие.

д) Изведение сущностью из самой себя своего же собственного инобытия возможно только при двух условиях. 1) Изведенное должно быть неотделимо от самой сущности, то есть оно должно быть таковым, чтобы ни оно не могло существовать без нее, ни она не могла ни на одно мгновение остаться без него, — ибо иначе получается опять абсолютный дуализм, и небытие получает абсолютно самостоятельное существование. 2) Изведенное должно быть *отлично* от самой сущности, ибо иначе нельзя судить, есть ли само изведение, и, следовательно, нельзя примышлять инобытие, то есть нельзя отличать сущность и утверждать ее существование.

е) Другими словами, триипостасное бытие должно иметь при себе свое инобытие, от которого оно отличалось бы как от такового, но необходимо, чтобы это было таким инобытием, которое бы утверждало и полагало саму триипостасность, а не что-нибудь иное, чтобы быть именно ее, а не чьим-нибудь еще утверждением и определением, то есть быть *тождественным* с нею. Отсюда следует, что кроме триипостасного бытия необходимы еще два момента — *софийный* и *ономатический*.

3. а) *Софийное* начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее *субстанцией*, как бы природой и фактом, как бы телом. Этим достигается то, что триипостасная сущность, во-первых, осмысленно повторяется и является инобытием себе самой, то есть сущность тут именно сама отличает себя от инобытия, осмысленно и самостоятельно производя его в себе. Во-вторых же, этим достигается то, что мы вполне обеспечиваем себя от дуализма и остаемся в пределах одной и той же единой и нераздельной сущности, — ибо повторяется тут и гипостазировается, субстанциализируется все та же самая единая и нераздельная сущность.

б) *Ономатическое* начало выявляет и изображает софийно, субстанциально утвержденную триипостасность. Это есть образ, начертание не просто трех ипостасей, но *инобытийно означенных* трех ипостасей, *софийно самоутвердившегося* триипостасного бытия. Триипостасность есть различенность сущности *внутри себя* при предположении, что есть вне ее самостоятельное инобытие. Ономатическая стихия есть различенность сущности *вне себя*, то есть различенность и понятость себя как неделимой субстанции от всего *прочего*, от всякого инобытия, при предположении, что нет никакого абсолютно самостоятельного инобытия, но что это инобытие заключено в самой же сущности и неотделимо от нее. Имя сущности есть *понятая*, уразуменная сущность, отличенная и узанная среди всего про-

чего. *Назвать* сущность — значит знать, что́ она такое, отличать ее от всего другого и, кроме того, знать, что знаешь ее и умеешь отличать от всего другого.

II. Место имени.

1. Диалектическое место имени сразу неясно в учении о пресв. Троице потому, что не было соответствующего догматического закрепления этого места, подобно тому, как нет до сих пор догматического закрепления софийного начала, как не было до соборов XIV в. догматического закрепления момента Световой Энергии, как не было в свое время, наконец, догматического закрепления места и смысла самого триединства, а был просто Христос, Сын Божий, и очень неясные намеки на долженствующие тут быть диалектические уточнения.

2. То, что мыслится под пресв. Троицей, содержит в себе не только чисто *троичные*, но и *софийные* и *ономатические* определения. В раздельном виде эту цельную троичную диалектику можно представить в следующем виде.

I. Абсолютно-апофатическая стихия.

II. Первое и основное триадическое определение —

а) Вне-интеллигентное:

1. сверх-сущее одно,
2. граница, предел, смысл, эйдос,
3. становление смысла.

б) Интеллигентное:

1. сверх-интеллигентное единство (экстаз),
2. самосознание, ум как самоявленность,
3. чувство.

III. Софийное определение —

- а) Рождающее и нерожденное (Отец),
- б) Рожденное (Сын),
- с) Исходящее (Дух).

IV. Ономатическое определение —

- а) Ум как исток слова,
- б) Слово,
- с) Святость (благодать).

3. В реальной библейской, богослужебной и патристической литературе эта диалектика отнюдь не всегда и не везде проводится одинаково точно. Так, под словом «Отец» понимается и вне-интеллигентный момент одного, и рождающее лоно, и произносящего слово; под словом «Сын» — и Сын, и Слово, то есть Имя; а под «Словом» — и Имя, и Сын, и ум, и идея, и многое другое. В глубине

же всей этой терминологии лежит как регулятивный принцип выше развитая точная диалектика сущности. Мы же употребляем слово «Имя» в точном смысле, то есть отделяем от него и сущностный, и внутритроичный, и софийный моменты и понимаем его как *энергию сущности* (а три ипостаси не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, оведественная и осуществленная энергия).

4. Имя, таким образом, отличается от второй Ипостаси тем, что это есть *соотнесенная с инобытием* вторая Ипостась, то есть *понятая* ипостась (причем никакого инобытия как самостоятельной реальности тут не мыслится), от всех трех Лиц — тем же своим свойством (соответственно), от Софии — тем, что оно не есть субстанция, но *смысл* ее, не есть *факт* и плоть, тело сущности, но образ и выражение, начертание сущности. Триипостасность содержится в Софии как *смысл* и *идея* тела, в Имени — как *смысл* и *идея* символа. София содержится в триипостасности как ее осуществленность, в Имени — как его картинная оформленность и изваянность. Имя содержится в бытии триипостасном как предел всех возможных его проявлений и воплощений, всех возможных его начертаний и изображений, в Софии — как изваянный лик и Смысловая Энергия пресветлого тела сущности.

III. Имя сущности и сущность.

1. Имя сущности или А) *тождественно* с самой сущностью, или В) *отлично* от нее, или С) *и тождественно, и отлично сразу*.

2. А) Если имя *только* тождественно с сущностью, то: или а) оно *не отличается от нее*, и тогда сущность есть только сущность и никакого имени не имеет, ибо иначе оно чем-нибудь отличалось бы от сущности; или б) *сущность тождественна имени*, и тогда имя есть только имя и ни к какой сущности не относится, ибо иначе сущность чем-нибудь отличалась бы от своего имени.

3. а) Если сущность есть только *сущность* и никакого своего имени не имеет, то она, стало быть, никак не называется, то есть она ничем не отличается от окружающего и не имеет никакой границы, предела и формы, а не будучи оформленной вообще, она не имеет формы и очертания и внутри себя, то есть она превращается в абсолютную неразличимость нуля. Таким образом, отождествление имени и сущности, основанное на растворении имени в сущности и отвергающее одновременную отличенность его от сущности, ведет к абсолютному агностицизму, что с религиозно-мифологической точки зрения есть полнейший атеизм.

4. б) Если имя есть только имя, то оно: или 1. как-нибудь относится к какой-нибудь сущности, или 2. никак не относится ни к какой сущности.

1. Если имя есть только имя и никак ни к какой сущности не относится, то оно не есть и имя, ибо имя предполагает именуемое, от него отличное. В таком случае оно оказывается простым субъективно произносимым звуком; и притом поскольку оно ни к чему не относится и ни от какой сущности никаких следов на себе не носит, то безразлично в смысле предметной сущности и звуку его — абсолютно случайны или связаны не-предметным единством. Тогда *безразлично, что произносить* и какие звуки употреблять, ибо все субъективно произносимые звуки одинаково не связаны с предметной сущностью.

2. Если имя есть только имя, но как-то к какой-то сущности относится, то или а) это есть отношение именованья, называния, или б) это какое-нибудь другое отношение, например причинно-вещественное.

а) 1. Если имеется в виду первое, то *по имени*, следовательно, можно *узнать* сущность, то есть в имени *как-то* содержится сущность, и притом содержится не вообще, не частично, но именно *сущностно*, так именно, что по имени сущности можно узнать как раз ее саму, а не что-нибудь иное. Стало быть, уже по одному этому имя сущности не может быть *просто* и *только* именем.

2. Теперь, *содержаться* сущность в своем имени может или так, что, содержась в нем, она нисколько им не затрагивается и не имеет к нему существенного отношения (как, например, шар в ящике), или так, что между ними *существенное* отношение. В первом случае по имени невозможно было бы *узнать*, а следовательно, и *понять* сущность, так что это отпадает. Во втором же случае между именем и сущностью должно быть *существенное сходство* (раз *по имени* узнается сущность). Сходство же между двумя предметами может быть только тогда, когда между ними есть и какое-нибудь *тождество*, ибо сходство есть только *частичное* тождество, тождество в определенном отношении, а мы видим, что именно *одна и та же* сущность тождественна в одном отношении и различна в другом. Итак, если имя есть только имя, но в то же время относится к какой-нибудь сущности и это отношение есть именно отношение именованья и называния, то сущность необходимым образом должна содержаться в своем имени, что возможно только тогда, когда она хотя бы частично тождественна с ним, то есть это значит, что имя, именуемо относящееся к сущности, ни в каком случае не может быть только именем.

б) Если же имя относится к сущности не так, что оно именует ее, но как-нибудь иначе, то оно вовсе не есть в таком случае и имя,

и его можно заменить любыми другими звуками и даже просто физическими процессами.

5. Итак, если имя *только* тождественно с сущностью, то оно ли растворяется в сущности и не выделяется из нее, она ли растворяется в нем и не выделяется от него, оба ли они мыслятся одинаково самостоятельными — все равно имя оказывается не именем (и может быть заменено любыми другими звуками) и сущность оказывается не сущностью (и может быть заменена любой другой сущностью и даже просто нулем, ничем).

6. Если имя *только* отлично от своей сущности, то тут опять — или а) оно какое-нибудь имеет отношение к ней, то есть прежде всего именует ее, или б) никакого не имеет отношения и не именует.

а) Если именует, то, по предыдущему, оно не *только* отлично от него, но и тождественно с ним; а б) если оно никак не именует, то оно не есть и имя, а сущность ничем и никем не именуется, то есть не имеет отличия от инобытия, то есть не очерчивается и не имеет вида и смысла, то есть есть ничто, то есть не существует.

7. Сущность и ее имя диалектически необходимо и тождественны, и различны, сразу, одновременно и притом в одном и том же отношении.

а) Как вообще «бытие» и «небытие» синтезируются в *становление*, где есть и то, что становится, и это «что» все время есть иное и не-иное, то есть все время отталкивается от себя и становится небытием, так, в частности, *тождество* сущности с именем синтезируется с их *различием* так, что получается некое новое специфическое *становление*, которое мы называем *энергией сущности*. Энергия сущности есть, таким образом, диалектический синтез тождества и различия между сущностью и именем.

б) Ни в коем случае нельзя сказать, что сущность и имя различны в *одном* отношении (качественно, например, или по *смыслу*), а тождественны в *другом* отношении (например, по своему факту, субстанциально, нумерически), и на этом основании опровергать формулу, что имя есть сама сущность. Если действительно различие тут в одном смысле, а тождество — в другом, и больше ничего, тогда получается, что некая одна сторона, или часть, сущности тождественна с некоей стороной, или частью, имени, а другая сторона сущности — различна с соответствующей стороной имени. Но что же, обе эти стороны в сущности, тождественная и различная, с соответствующими сторонами в имени, сами-то между собою различны или тождественны, и также — обе стороны имени между собою? Если они различны и только различны, тогда целая сущность утеряна и получается две сущности; и тогда, значит, нельзя было и говорить о тождестве одних *частей* и различии других (раз нет самого целого, по отношению которого части только и могут быть частями). Если же они тождественны, то, стало быть, нельзя говорить, что тождество и

различие сущности и имени дается в *разных* смыслах: то, что в сущности тождественно с некоей сторопой имени, оказывается тождественным с тем, что в сущности различно с некоей другой сторопой имени.

с) Сказать, что тождество и различие имени и сущности понимается только в разных смыслах, это значит сказать, что имя и сущность *только* различны и совсем никак не тождественны, ибо «тождество в другом смысле» вовсе не есть тождество, а самое настоящее различие. *Нужно* же говорить, что имя *отлично* от сущности и тождественно с ней *как в разных, так и в одном и том же смысле*, то есть можно попросту говорить, что имя и отлично, и тождественно с сущностью, не входя во взаимодополняющие уточнения, а только поясняя, какое это тождество и какое различие. Именно, тождество тут — фактическое, *субстанциальное*, нумерическое, то есть имя *неотделимо* от сущности, *нераздельно* с ней. Различие же здесь смысловое, *энергийное*; имя *отлично* от сущности, и сущность *отлична* от имени. Согласно же диалектической антиномике, можно сказать и так. Тождество тут смысловое, *энергийное*: сущность является только в своем имени и ничего не содержит такого, что не было бы открыто в имени. И различие тут нумерическое, *субстанциальное*: имя сущности и сама сущность как различные есть некие два предмета. Обе эти формулы имеют одинаковый и разный смысл: в одном случае — различие в нумерическом тождестве, в другом — тождество в нумерическом различии.

IV. Имя сущности и инобытие (тварь).*

1. Имя сущности не есть тварное имя, ибо:

а) тварь есть инобытие, и, следовательно, сущность должна получать свое имя от инобытия, то есть сущность получает свое оформление и начертание от инобытия, то есть без инобытия она — ничто (это — чистейшее савеллианство);

б) тварность имени сущности защищают или на том основании, 1. что *имен* сущности много и на разных языках они звучат по-разному, или на том основании, 2. что произнесение имени зависит от субъективных, физиолого-психологических актов, или — 3. что призывание и называние имени, а также употребление всяких речений: «во имя», «от имени», «именем», «под именем» и проч. — указывает только на то, что тут имеется в виду сама сущность, а не ее имя, а указание на «имя» есть только чисто языковая особенность;

с) это все, однако, ложно в самом своем корне, так как

1. имя сущности ни в каком случае не есть имязвучие, но — умная и смысловая энергия сущности, и разноразличие в языках

* В рукописи описка — VI.

указывает лишь на разное понимание и называние *одного и того же имени*, а если между разноязычными именами действительно нет ничего общего, то тогда — сколько имен, столько и сущностей, и если сущность — одна, то и имя ее одно, хотя по-разному данное в языках;

2. от субъективных физиолого-психологических актов зависит решительно всякое наше переживание, и если имя тварно только потому, что мы субъективно его производим и произносим, то тварна и сама сущность, потому что ребенок тоже должен внутренне ее оформить в себе, чтобы как-нибудь ее понимать в зрелом возрасте, и должен как-то развиваться для этого субъективно;

3. если речение «во имя сущности» нужно понимать так, как и «в самую сущность», то это не значит, что подобное речение есть случайность языка (в языке нет случайностей), но как раз это-то и значит, что имя сущности и есть сама сущность.

2. Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом. Но сущность сообщает себя инобытию, твари, чистому ничто. Следовательно, поскольку сущность свое наивысшее выражение находит в имени своем — сообщается твари и имя сущности, а поскольку имя сущности есть вообще принцип осмысления для сущности — *сообщение сущности твари и излияние ее на тварь есть*, вообще говоря, *процесс именования твари*. Отсюда — творение происходит путем называния имен, «словом» и словами. Назвать — для сущности значит сотворить. Помянуть что-нибудь — для сущности значит спасти его.

3. Существует поэтому диалектика трех начал: сущности, ее имени и твари.

а) 1. Имя сущности по природе неотделимо от сущности и потому есть сама сущность, хотя сущность сама по себе и не имя.

2. Тварь создается, то есть получает свое имя, от сущности, то есть от ее имени, и потому *имя сущности и имя твари принципиально одно и то же* (или: «образ» — один и тот же, раз — «по образу», и «подобие» — одно и то же, раз — «по подобию»).

3. Но сущности ее имя присуще *природно и по существу*, твари же это имя присуще *энергично* и *идеально*, то есть только в смысловом отношении, «по благодати» и «по причастию»; и, следовательно, в то время как сущности имя свойственно всегда в бесконечной степени своего бытия, твари оно присуще *более или менее*, в той или другой степени, с различиями по временам и качествам.

4. Кроме того, сущности имя присуще неотделимо, твари же это имя сущности присуще *отделимо*. Правда, полное отделение имени сущности от твари тождественно с уничтожением твари и превращением ее в ничто.

б) Тварь есть становление сущности в инобытии, то есть:

1. Тварь как чистое «иное» есть *ничто*.

2. Нечто она есть только как не-одно, не-сущность, или «в отношении к сущности».

3. Без сущности она — *ничто*, с сущностью же и она — нечто, и притом нечто самостоятельное, то есть получается уже две сущности, первая и инобытийная.

4. Между ними никогда не может быть *общения в факте, в субстанции, в сущности*, ибо всякое участие инобытия в самой сущности было бы раздвоением, расстройением и, вообще говоря, уничтожением сущности как сущности.

5. Всякое общение инобытия в самой субстанциальной природе сущности есть попытка стать *на место, взамен* самой сущности.

6. Итак, общение инобытия и сущности возможно только в сфере *смысла, идеи, энергии*, то есть прежде всего *имени*.

7. При этом *общение* это и есть самое бытие для твари, то есть чем больше она общается с сущностью, тем более интенсивно она существует, и чем менее общается, тем более уходит во тьму и более слабеет в смысле бытийственности.

8. В результате имя есть принцип и предел, осмысливающая норма и критерий для становления сущности в инобытии, то есть для становления тварного инобытия.

с) Имя сущности есть, таким образом, сфера общения сущности с инобытием — та сторона сущности, которая открыта для инобытия.

1. Если имя сущности не есть нечто отличное от сущности, то общение с именем есть общение с самой сущностью; тогда сущность — дробима по мере участия в ней разрозненного инобытия.

2. Если имя сущности отлично от сущности и не тождественно с нею, то есть *отделимо* от нее, то общение с именем сущности есть общение твари с тварью, а не твари с сущностью.

3. Если имя сущности только отлично от имени твари, то общение твари с именем сущности невозможно, а так как только и возможно энергийное общение, то, следовательно, при данном условии никакое общение невозможно.

4. Если имя сущности только тождественно с именем твари, то всякое общение твари с именем сущности есть общение твари с тварью.

5. При общении твари с инобытием необходимо: 1. чтобы были *два обобщающихся факта*, 2. чтобы общение не приводило к *фактическому* уничтожению того или другого, 3. чтобы, следовательно, общение было только смысловое, энергийное, то есть в *имени*, и, наконец, 4. чтобы кому-нибудь это имя принадлежало по существу.

4. Итак:

а) общение твари с сущностью возможно только через ее имя (это одно из средств против пантеистического обезличивания);

б) общение твари с сущностью возможно, только когда имя сущности есть не тварь, но сама сущность;

с) по мере приближения твари к сущности имя сущности становится все более и более присущим твари и тварь все более и более воплощает на себе это имя и все более и более свободно им пользуется;

д) есть единственное исключение, где сущность и тварь отождествлены *субстанциально*, а не только энергийно, и на этом возникает новый род общения, общения в таинстве, — однако и здесь это отождествление и это общение возникает лишь как свободный акт любви перво-сущности, без всякой зависимости от инобытия.

5. Короче, взаимоотношение сущности, ее имени и твари сводится к следующему.

а) Имя сущности *тождественно* с сущностью по факту и *субстанции* и отлично от нее по смыслу, по идее, энергийно; имя сущности *тождественно* с тварью по смыслу, по идее, энергийно, и *отлично* от нее по факту и *субстанции*, природно.

б) Первая формула говорит об энергийном излучении сущности, вторая — об отождествлении (смысловом, конечно) с нею инобытия. Первая указывает на имя как на исходную смысловую причину, вторая — на него как на целевое установление. Конечно, то и другое — едино. Из сущности исходят энергии в инобытие и, осмысливши его, возвращаются к ней вместе с этим инобытием. Синтез энергии и телоса (цели), очевидно, есть не что иное, как магическая, мистериальная атмосфера имени, та сторона сущности, в которой участвует и, участвуя, круговращается всякая тварь. Вот почему подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно.

с) Итак:

а) 1. Имя *неотделимо* от именуемой сущности и потому имя есть сама сущность.

2. Имя *отлично* от именуемой сущности и потому ни имя не есть именуемая сущность, ни именуемая сущность не есть ее имя (и даже вообще не имя).

3. Имя и отлично от сущности, и неотделимо от нее, то есть оно есть ее *энергия*.

б) 1. Имя *отделимо* от именуемой сущности в том смысле, что оно оформляет и осмысляет, создает инобытийные, тварные вещи.

2. Имя *тождественно* с именуемой сущностью в том смысле, что приводит к смысловому и энергийному отождествлению с нею и всякие инобытийные, тварные вещи.

3. Имя сущности и отделимо от твари, и тождественно с нею, и потому оно есть *цель*, к которой стремится всякая тварь.

с) 1. Имя сущности есть энергия сущности.

2. Имя сущности есть *цель* (телос) инобытия.

3. Имя сущности есть, стало быть, магическая стихия сущности.

У. Иерархическая природа имени.*

1. Имя сущности есть энергия сущности, а энергия есть выраженный и понятый смысл; следовательно, что есть в смысле, то есть и в имени.

2. Смысл сущности — триадический на фоне софийного. То и другое — триада и тетрактида — дано, кроме того, вне-интеллигентно и интеллигентно. Наконец, сама интеллигенция мыслится как разная степень интенсивности самосознания.

3. Вне-интеллигентный, а также чисто софийный момент нельзя назвать специфичными для имени сущности. Поэтому, начиная снизу, следующие моменты, иерархично восходя к имени сущности, не суть, однако, чисто *ономатические энергии*: физическая, органическая, сенсуальная.

4. Чисто ономатических энергий — три: а) перцептивная, б) имажинативная и с) когитативная. а) На степени перцептивной энергии имя есть только расчленение внешней действительности, и в языке это дано как членораздельность звукового выразительного движения. б) На степени имажинации имя есть не только расчлененная внешняя действительность, но и *осознание* этого расчленения, что в языке отражается как образ самого звука и, следовательно, произвольного влияния на эти звуки (в связи со значением слова). с) На степени когитации имя есть осознание самого образа звука, то есть свободное комбинирование с самими значениями, где сущность впервые выступает как независимая от своего инобытия.

5. Наконец, энергия сущности, проявляясь в порождении инобытийного тела, в смысловом расчленении его, в осознании этого расчленения и в осознании этого осознания, на самой высокой и наиболее синтетической своей ступени есть чистый акт порождения сущностью всего инобытия во всех его и вне-интеллигентных, и интеллигентных судьбах, в той неразличимой точке, когда *цельная сущность* еще без всякого самодробления переносит себя на инобытие и когда инобытие, следовательно, сознает себя *вне себя*, когда вся свойственная ему интеллигенция дана как интеллигенция именно сущности. Это — *гипер-ноэтическая энергия сущности*, или умный экстаз — наивысшее проявление имени сущности в инобытии.

6. Таким образом, имя сущности есть не просто энергия сущности, но именно *сверх-интеллигентная* и *расчлененно-интеллигентная*, то есть умная, энергия сущности.

7. Так как всякая энергия сущности несет на себе весь смысл сущности и есть не больше, как его выражение для всякого инобытия, то имя, как умная энергия, несет на себе и все различия, свойственные смыслу сущности. Отсюда:

* В рукописи описка — VII.

а) имя есть умно-триадическая энергия, то есть оно является, вообще говоря, мифологемой, оно — *мифологично*;

б) имя есть умно-софийная энергия, то есть оно — *магично*;

с) имя есть умно-выразительная энергия, или энергичность самой энергии, то есть оно — *эвхологично*;

д) имя есть умно-сущностная энергия, или энергия того апофатического истока сущности, где еще нет разделения на сущность, смысл, софийность и энергию и где все это слито в одной нераздельной точке, то есть имя есть единство мифологически-эвхологически-магической энергии, или мистическая церковь;

е) таким образом, *миф* есть имя, развернутое в направлении смысла и идеи, имя, данное как созерцаемая, изваянная смысловая картина сущности и ее судеб в инобытии; *магия* есть имя, развернутое в направлении софийном, — имя, данное как фактически осуществляемая действительность и жизнь инобытия; *эвхология* есть имя, развернутое в направлении чисто энергичном, имя, осмысленно исходящее от сущности в инобытие, осмысленно и энергично, умно преобразующее интеллигенцию этого инобытия и возвращающееся к сущности вместе с умно преобразованным инобытием.

Все усилия нашей мысли были направлены к тому, чтобы продумать до конца всю диалектическую связь идей, характерную для мифологии, и отграничить ее от соседних и частично совпадающих с ней областей. Мифология есть вполне закономерное создание человеческого духа и есть нормальное социальное явление. Однако это значит, что тут не может не быть своей специфической диалектики, совершенно не похожей на диалектику научного сознания. Я и старался показать эту специфическую диалектику мифа и изложить ее, насколько это было в моих силах.

АБСОЛЮТНАЯ ДИАЛЕКТИКА = АБСОЛЮТНАЯ МИФОЛОГИЯ

Категория становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что *все категории* (в нашем случае выведенные пять) *должны еще раз повториться в каждой из этих категорий*. Однако это не может быть простым повторением уже полученного ряда, т. е. повторением его пять раз. Это, конечно, ни к чему не привело бы. Все дело в том, что здесь каждый раз получают совершенно новые категории в зависимости от особенностей той сферы, в которой происходит это «повторение» первого ряда. Тут-то как раз и становится до полной наглядности понятным, что такое *абсолютная диалектика*. В абсолютной диалектике *каждая мельчайшая категория* должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие потенции. Относительная диалектика как раз тем и страдает, что она берет только *некоторые* категории в качестве основных, остальные же оставляет в том их невыразительном, одномерном виде, в котором они предстали при первом прикосновении диалектической мысли. Так, например, «диалектик» берет категорию «объекта» и категорию «субъекта». Пусть даже он и вывел их одну из другой (что, впрочем, не всякий диалектик умеет делать). Все-таки этого еще мало. Если он хочет быть действительно конкретным, он должен 1) объект рассмотреть как субъект и 2) объект рассмотреть как объект, а еще лучше, если, кроме того, он 3) субъект-объектное тождество рассмотрит как объект и 4) субъект-объектное тождество рассмотрит как субъект. Тогда этот диалектик увидел бы, как категория «личности», а вместе с тем категория «искусства» и «религии» *вытекают с полной диалектической необходимостью* (как это мы видим в конце Гегелевой «Энциклопедии»), и никто не посмел бы тогда считать эти категории ложными или несущественными. А что делает эту диалектику истинной и существенной? Именно то, что здесь категории не просто выведены одна из другой, а еще и рассмотрены одна в свете другой, т. е. каждая категория повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной

диалектике — лишь одно из многих мест. Это и есть абсолютная диалектика.

Сделавши теперь ориентировку в достигнутой нами диалектической стадии, мы теперь сразу же видим, что мы действительно вступили на путь абсолютной диалектики и что мы поработали из нее первые три категории, т. е. достигли трехмерности. Сначала мы дали одномерную диалектику в виде дедукции пяти основных категорий (которые можно представить в связи с теми или другими намерениями и как триаду, и как тетрактиду). Очевидно, это есть та диалектика, где основную роль играет Одно, так как наши пять категорий ничего иного и не представляют собой, как именно диалектическую эволюцию этого Одного. Далее, мы перешли к интеллигенции. Это и значит, что мы поставили здесь в центр и основу уже не Одно, а *Сущее*, вторую категорию, из одномерного ряда. Чистое Одно как одно — порождает из себя Бытие, Сущее, но Бытие, если его, это самое Бытие, принять за Одно, даст в качестве второй категории, уже, очевидно, не просто Бытие, ибо в этом случае не было бы и никакого диалектического процесса. Одно даст другое бытие, которое будет с ним соотноситься так же, как в первом ряду Бытие соотносилось с Одним. Но там Одно было абсолютно раскачественно, здесь же оно заполнено бытийственной качественностью. Это и заставляет нас трактовать новое Бытие уже не как просто Бытие, но как Сознание, как Интеллигенцию. Равным образом наш третий ряд, или трехмерная диалектика, очевидно, построен по типу третьей категории первого ряда, Становления, получая общую характеристику как Стремления, или Влечения.

Тут нам становится воочию ясно, чего еще не хватает нашей диалектике, чтобы она стала абсолютной (пока в пределах полученных пяти категорий). А именно, необходимо, чтобы полученная третья плоскость Стремления (Влечения) перешла еще в четвертую по типу перехода Становления в Ставшее (в Факт, Субстанцию), т. е. чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена четвертая категория; и необходимо, чтобы эта четвертая плоскость перешла еще в пятую, по типу перехода Ставшего в Символ, т. е. чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена пятая категория. Это и приведет нас к желанному концу, к построению абсолютной диалектики Субстанции.

11. Две последние плоскости, завершающие абсолютную диалектику (персонализм и ономатизм). 1. Начнем с первой плоскости. В чем ее центральный и основной смысл? Интеллигенция, т. е. чистый ум и абсолютное самосознание, перешла у нас в некое новое становление, где ум погрузился в стихию Стремления. В дальнейшем диалектика требует противоположения этой категории еще новой, которая была бы ей именно противоположна. Просто Фактом, или Субстанцией, т. е. просто Ставшим, эта категория, конечно, не может

быть, ибо тут мы вернулись бы к первой, одномерной, диалектике и игнорировали бы все наши достижения в двухмерной и в трехмерной диалектике. Надо подыскать такое Ставшее — и такой Факт, — которое бы вместило в себя и чистый Ум, и чистое Стремление, которое было бы сразу и Телом и Живым Существом, и Пониманием и Словом. Я думаю, что это есть, вообще говоря, категория *Личности*, получающая разный вид в зависимости от преломления в разных категориях ряда.

В прямом и чистом виде эта категория относится к *четвертому началу*. Вспомним предыдущие формы этого четвертого начала. Сначала, в наиболее абстрактной и формальной плоскости мы имели просто *Ставшее*. Когда это Ставшее мы стали мыслить как носителя Ума, абсолютной интеллигенции, мы уже не могли продолжать называть его Ставшим просто. Оно предстало перед нами как Тело. Далее, это Тело наполнилось еще более глубоким содержанием: оно стало мыслиться как рождающее или рождаемое. Другими словами, оно превратилось уже в *Живое Существо*. Теперь же, наконец, оказывается, что это Живое Существо берется с точки зрения законченности и определенности всех своих жизненных устремлений. Оказывается, что его ум и его стремления даны не просто сами по себе, но в своей полной *определенности, завершенности, ставшести*. Это значит, что Живое Существо берется во всем своем историческом развитии, со всеми своими судьбами, которые только ему свойственны. Живое Существо, оказывается, осуществило здесь свой индивидуальный лик, и весь его ум, вся его жизненная энергия дали полную картину своего собственного существа. По-моему, это есть то, что обычно называется *Личностью*. Личность есть конкретная осуществленность всего внутреннего, всей, какая только свойственна данной субстанции, интеллигенции. Однако это уже четвертое начало; и мы еще ничего не сказали о новой модификации первых трех начал.

Первое начало, Одно, Рождающее и Нерожденное, в аспекте противопоставления своему инобытию, т. е. в аспекте *результата* этого Рождения и Нерожденности, даст Власть. Делать, творить, рождать — в аспекте личностном и завершительном — это значит *быть в состоянии* делать, творить и рождать, быть достаточно могущественным и властным для этого. Но это есть *результат* и ставшее *Ума*, что тоже — Ум сам внутри себя, но в аспекте завершенности и законченности. Мне кажется, это есть Вέдение (или, быть может, Вера, если ее понимать как умное Вέдение). Влечение и Стремление, данные в аспекте личностного завершения, есть Любовь. Однако мы уже видели, как полезно и как в то же время необходимо рассматривать первые три ипостаси, с одной стороны, и четвертую — с другой, как нечто целое и неделимое. Ведь первые три начала есть не только чисто смысловые начала, которые реально существуют только на четвертом начале, т. е. когда есть соответст-

вующий Факт, или Субстанция, которая их осуществляет и реально, телесно носит на себе. Что же даст нам Личность (полученное нами в этом ряду четвертое начало), как именно осуществится и носитель Могуущества, Вédения и Любви? Что такое эта абсолютная Личность, которая законченно осуществит и реализует и Власть, и Вédение, и Любовь? Что такое Власть как Личность. Вédение как Личность, Любовь как Личность? Что такое Власть как живой организм Личности. Вédение как живое существо Личности, Любовь как субстанция и тело Личности? Тут мы подходим к великой диалектической тайне христианского учения о троичности, которая только сейчас начинает немного приоткрываться для нашего изумленного взора. Рождающее и Власть имущее, Рождающее и Нерожденное, Власть как Личность есть Отец, довлеющий себе; Рождающее как Личность есть Отец, и Нерожденное как Личность есть Довление, и Нерожденное, но Рождающее Власть как Личность есть самодовлеющий Отец. Рожденное как Личность есть Сын, и Вédение как личностная завершенность есть Мудрость. Пневма и Жизнь как Личность есть Дух, и Любовь как личная завершенность и законченность есть Святость. Субстанциально-личностная завершенность Жизни как умного ощущения и влечения — как неиссякаемого Стремления и Творчества есть Дух Святой, Дух Святой — организм Любви и Святости, Любовь и Святость как организм.

Наконец, в пятой категории, в Символе, который уже дошел у нас в предыдущей диалектике до степени Понимания и Слова, (иное) становится в этом обиделичностном аспекте, очевидно, Словом Личности, Словом, открывающим сущность Личности. Такое Слово, которое исходит от живой Личности, очевидно, есть Имя, а это имя, открывающее и выражающее вовне и довление Власти, и Мудрость Вédения и Святость Любви, есть не что иное, как Добро, Истина и Красота. Добро, Истина и Красота есть внешнее выражение Довления, Мудрости и Святости, подобно тому как эти три есть внутренняя осуществленность и завершенность тайных внутри-троичных процессов Власти, Вédения и Любви.

Такова эта общая плоскость персонализма, возникающая под главенством четвертого начала, Ставшего, получающего здесь форму Личности. Укажем, что получается на второй из указанных плоскостей, т. е. там, где главенствует не четвертое, а пятое начало, не Ставшее, но Символ, и где с точки зрения этого Символа не расстраиваются все пять основных категорий. Прежде всего необходимо зафиксировать общий смысл этой новой плоскости. Если Личность соответствовала Ставшему и была как бы устойчивым, оставившимся бытием Стремления, то с Символом мы, очевидно, переходим еще в новое становление, ибо и всякая категория, противопоставляясь своему инобытию, синтезируется с нею в своем становлении. Тут будет становление уже самой Личности, не просто,

конечно, становление как таковое. Однако *тут мы еще не перейдем в самое инобытие*. Личность отождествится с этим инобытием в своем смысле, умно; и потому она не перейдет в свое инобытие как Факт, чтобы там заново утвердиться или, быть может, рассыпаться, но будет умным же становлением, смысловой энергией, эманацией в инобытие, но не становящейся самим инобытием. Три ипостаси, выведенные нами раньше, в аспекте этого чистого «для иного», станут Силой, Светом и Благодатью. Четвертое начало, дошедшее в предыдущей диалектике до степени Личности, превратится здесь в такую сферу, которая будет местом осуществления и овеществления инобытийных энергий Личности. Я ее называю *софийной* сферой, а основную триаду в ее воплощении на Софии я мыслю как Царство, Славу, Церковь. Наконец, пятая категория в свете конструируемой здесь диалектики, т. е. Символ в свете Символа же, есть *Магическое Имя*, а триадическое разделение в нем дает Энергию Спасения, *Эвхологическую* (откуда — *молитва*) и *Мистериальную* (откуда — *Таинство*).

12. *Необходимые и основные разъяснения*. Только теперь мы пришли к некоторому более или менее осязательному концу в смысле своего первоначального задания (получить абсолютную диалектику, кончая категорией Магического Имени), и только теперь мы можем ставить реально вопрос о том, что такое абсолютная мифология и как она получается на деле. Но и полученный нами все-таки порядочный диалектический материал все же не везде одинаково ясен; и не вполне ясны общие выводы, которые надо сделать для нашей теории абсолютной мифологии. Все это заставляет нас еще и еще пересматривать этот материал, выделяя то, что осталось тут в тени, и стремясь дать по возможности цельную и единую, а также простую и ясную систему диалектики. Я попросил бы при дальнейших разъяснениях пользоваться прилагаемой мною тут таблицей.

1. При первом взгляде на нашу таблицу мы прежде всего обращаем внимание на то, что по горизонтальной линии сверху мы имеем пять основных категорий (Одно — «В-себе», Сущее — «Для-себя», Становление — «В-себе-и-для-себя», Ставшее, Субстанция — «Для-себя-и-для-иного» и Выражение, Символ — «Для-иного»), по вертикальной же линии слева¹ — только три категории: Одно, Сущее и Становление. Хотя этот факт и должен быть сам собою понятен из предыдущего изложения, но, чтобы не было никаких неясностей, разъясним это здесь еще раз. Мы хотели построить *абсолютную* диалектику. Абсолютная диалектика в пределах данного ряда категорий есть конструкция всех и каждой категории из этого ряда в свете всех и каждой, т. е. *повторение всех категорий в каждой из них еще раз*. Поэтому наша таблица должна была бы иметь пять категорий в горизонтальном

¹ В рукописи, по-видимому, ошибочно «справа». — Ред.

расположении и пять в вертикальном, чтобы на схождениях линий от каждой из них и получались искомые сложные категории. Почему же наша таблица содержит в вертикальном направлении только первые три категории? Тут мы должны вспомнить, что по нашей основной диалектической конструкции *три первые начала резко противостоят четвертому началу*. Четвертое начало не есть сфера чистого смысла, каковой являются первые три начала. Четвертое начало есть начало *осуществления, реализации, овещствления смысла*. Таким образом, реально существуют эти три начала не сами по себе, но — лишь вместе со своей осуществленностью, вместе со своей реализацией. Равным образом *пятая категория также не может мыслиться единουσущной с первыми тремя*. Пятая категория, Выражение, или Символ, уже предполагает первые три начала и только определенным образом *выявляет их вовне*, выносит их наружу. Таким образом, первые три начала являются совершенно своеобразными категориями; и они как чисто смысловые могут быть противопоставляемы решительно каждой, любой категории и всем категориям, взятым вместе. Все прочие категории есть не что иное, как то или другое усложнение первых трех, их разрисовка и углубление. Первые три начала в аспекте четвертого суть *осуществленные* три начала, а в аспекте пятого суть *выраженные* три начала. Та и другая модификация, как видим, нисколько не нарушает ни самого количества «три», ни их существенного взаимоотношения. Вот почему необходимо в вертикальном направлении нашей таблицы говорить именно о трех ипостасях. Это, однако, нисколько не мешает тому, чтобы мы рассматривали как только три ипостаси сами по себе, так и их модификации в направлении четвертой и пятой категории. Наоборот, это различие необходимо, если мы вообще хотим получить диалектическое исследование; и потому я отвожу этим модификациям вполне определенное место в своей таблице, но только место это не по вертикали, но — параллельно трем первым началам в каждом отделе, соответствующем той или иной горизонтальной категории.

2. Далее наш взор падает на самую эту *первичную триаду*. Мы видим теперь воочию, что *христианское учение о троичности Лиц Божества* *вовсе не есть что-то противоразумное и не-логичное и какой-то набор бессмысленных слов*, каковым любят его изображать лица, невежественные в этом вопросе. Даже не «верующий», но просто честно мыслящий должен сказать, что тут содержится *самое обыкновенное диалектическое учение, самая обыкновенная диалектическая триада*, какую можно найти в любой диалектической системе. Правда, и честно мыслящих, и диалектиков достаточно мало, чтобы учению о троичности была отдана вся дань по справедливости. Мы воочию убеждаемся, что опять-таки *не логика, не знание и не наука заставляют людей восставать на троичность*. Наоборот, если бы

люди рассуждали диалектически, то убедились бы, что *Божество только и может быть триединым*, не иным. Разумеется, чтобы вообще утверждать реальность чего бы то ни было, нужно иметь соответствующее ощущение этого предмета; а чтобы иметь ощущение, надо иметь орган ощущения. И это, как я уже много раз говорил, есть сфера именно не логики и не диалектики, но *жизни*. Человек ощущает и имеет объект для ощущения — в зависимости от того, как он живет. Одна жизнь предрасполагает к одним ощущениям, другая — к другим. Чтобы воспринять и ощутить Божество, нужна соответствующая жизнь, не только внутренняя, но и внешняя. Ощутить Божество тому, кто раньше не имел этого ощущения, — значит изменить свою жизнь; и, самое главное, это значит измениться *физически*, ибо какое же это изменение жизни без физического ее изменения? Итак, логика триединства имеет под собой некоторый вне-логический опыт, который нельзя насадить и воспитать никакой логикой и который равным образом нельзя и опровергнуть никакой наукой и диалектикой. Но допустим на одну секунду, что Божество существует, допустим хотя бы только в мысли, хотя бы только гипотетически, — вы обязаны будете применить к Нему диалектические схемы. Вы обязаны будете ответить на вопрос: если Бог есть, то *чем* Он отличается от всего прочего? И если Он чем-нибудь отличается, Он есть нечто. А если Он — нечто, то это нечто имеет определенную границу и очертание, и т. д. и т. д. Словом, вся диалектическая схематика неминуемым образом окажется реальной также для Божества, и вы должны будете учить в первую голову о триаде: Одно, Сущее и Становление. Из этого видно, какая клевета и какой вековой обман существует в отношении Средних веков и христианского вероучения. Люди, потерявшие веру в Бога, уверяют нас, что ни в неоплатонизме, ни в средневековом богословии и философии нет ровно никакой логики и никакой диалектики, что там область «тьмы и невежества», а вот-де изображение Богоматери в виде своих возлюбленных есть действительно *возрождение*, и внутренние прогнившее духовное мецанство, и слепота, этот жалкий салонный блуд Волтера и Дидро есть действительно *просвещение*. Но явно эта преступная клевета рассчитана на полную безмозглость и на то, что люди не станут проверять подобных утверждений самостоятельным изучением данных исторических периодов. Конечно, лучше всего запретить изучение антично-средневековой мысли, чтобы никто не имел даже и возможности выявить тот свет ума и ту диалектику, которая там фактически существовала. Но такое запрещение слишком уж явно дискредитирует само себя и выявляет свое подлинное лицо. Итак, в учении о Триединстве кроме стихий ощущений (или, как говорят, «веры») есть еще *полнейшее требование мысли*; это — *самая обыкновенная триада*, которая существовала у всех «верующих» и «неверующих», кто только занимался *диалектикой*.

3. Попробуем теперь войти в разъяснение более детальных категорий. Мы получили основную диалектическую триаду, которую, путем дальнейших усложнений, можно было бы довести до какого угодно количества категорий. Но мы остановились на пентаде. Рассмотрим, в чем суть диалектики, которая хочет *рассмотреть каждую из пяти категорий в свете каждой из пяти категорий*. Вот мы имеем сферу Смысла (разработанную нами в виде первой триады). Эта сфера Смысла была порождением первой категории — Одного; это было продвижение в сфере Одного и средствами Одного. Что же получится, если мы теперь начнем рассматривать всю полученную сферу Смысла с точки зрения *второй* категории — Сущего, или Бытия. Я утверждаю, что и здесь в предложенной системе дано построение, которое, безусловно, непрерываемо, которое обладает самой элементарной диалектической необходимостью и которое не признают только потому, что не хотят на это даже обращать внимания.

Это простейшее, очевиднейшее, примитивнейшее построение сводится к следующему. Допустим, что мы получили в своей диалектике сферу Смысла. Допустим, что все дистинкции, которые можно было здесь произвести, мы произвели. Допустим, что дальше уже ничего не остается такого, что было бы Смыслом. Все остальное — сфера уже *вне-смысловая*. Что же получится? К какому выводу придет диалектика, захотевшая производить с полученным Смыслом свои дальнейшие — обычные — операции, т. е. противоположения и отождествления? Мы должны теперь *всю* сферу Смысла противопоставить чему-то иному и отождествить с ним. Но где же это «иное»? Мы ведь только что сказали, что нами проработана решительно *вся* сфера Смысла, что, следовательно, ровно никакого *иного*, никакого инобытия уже не остается. *Чему же* теперь противопоставлять Смысл? Раз мы условились, что нами исчерпана *вся сфера* Смысла, то ведь все остальное, если оно есть, конечно, будет уже *вне* Смысла. Но что же можно сказать о том, что никакого смысла не имеет и что — вне всякого Смысла? Таким образом, само собой получается, что полученный Смысл *не с чем противопоставить, кроме как с самим же собою*, что единственное инобытие, которое тут мыслимо это — *сам же Смысл для себя же самого*. Мы должны конструировать такой Смысл, который был бы *бытием сам для себя*. Вспомним: мы ведь как раз хотели рассмотреть все категории под углом зрения *Бытия*. Но что такое «все категории»? Это есть *вся сфера* Смысла, взятая целиком. Где же теперь будет это Бытие как нечто новое в этом уже новом противопоставлении *всего* Смысла своему инобытию? Это и будет, очевидно, *самосознание*, а «Бытие», которое мы условились положить здесь в центр всего, превратится в *объект самосознания*, или, что то же, в *субъект самосознания*.

Теперь я спрошу: где тут допущена ошибка? Скажите: где в этой диалектике допущен такой шаг мысли, который бы превращал все

это рассуждение в неправильное или фиктивное? *Никто такой ошибки указать не сможет.* Тут простое дело: раз исчерпана вся сфера Смысла, то дальнейшее противопоставление есть уже противопоставление Смысла ему же самому, самопротивопоставление Смысла, т. е. субъект-объектное взаимоотношение, т. е. *самосознание, интеллигенция.* И заметьте: это не тот вывод, который можно было бы делать и можно было бы не делать. Это — вывод, *который нельзя не делать.* В самом деле, диалектика производит свои операции путем противоположения, т. е. путем отрицания, и — в дальнейшем отрицания этого отрицания, т. е. утверждения. Вот получена вся сфера смысловых установок, вся сфера Смысла целиком. Можно ли не противопоставлять эту сферу ее инобытию? Можно ли не отрицать эту сферу и в дальнейшем не утверждать ее опять снова? Ведь это было бы равносильно смерти диалектики. Это значило бы закричать на диалектику: «Молчи!» — и топнуть ногой. Будем ли мы это делать? Хотя и очень много существует охотников кричать и топтать ногами, мы за этим не пойдем, мы предоставим диалектике совершать свои операции и дальше — даже бесконечно, если это потребуется. Разве может кто-нибудь положить пределы мышлению, если оно само себе их не положит? Итак, целостная сфера Смысла противопоставляется — единственно возможному инобытию (ибо всякое бытие уже исчерпано) — *себе самому.* А это и значит, что Смысл перестал быть смыслом просто, но стал *Субъектом и Объектом.* Поэтому, как бы ни бесновались материалисты, желающие свести самосознание и вообще сознание на безбожную материю, — все это есть только диалектическое недомыслие и слепота в определенной сфере действительности. Тут мы еще и еще раз убеждаемся, что отнюдь не логика и наука приводит материалистов к отрицанию сознания и души, но нечто совсем другое. Материалисты *прекрасно знают*, что существует и сознание, и душа, но только они хотят *сознательно удушить* сознание и душу. Не логика, очевидно, приводит их к этому, но определенный злобный аффект вопреки всякой логике и при сознательном игнорировании всякой логики.

4. С такой же диалектической неумолимостью вытекают и все прочие выводы, которые сделаны в предыдущем. Мы получили сферу чистого самосознания и ума. Так как здесь не было ровно никаких привнесений, которые бы делали это самосознание частичным и несовершенным, а имеются в виду только голые и простые категории субъекта и объекта, то, очевидно, это самосознание, этот ум будет *абсолютным.* Мы получили, стало быть, сферу, чистого, абсолютно адекватного самосознания и ума. Что же дальше? Если мы не закричим опять на диалектику и не станем производить над ней внешнего и физического насилия, то она опять, как всегда, поставит все тот же вопрос о противопоставлении полученной категории инобытию и о синтезе ее с этим инобытием.

Получено чистое, в себе адекватное самосознание. Противопоставление, очевидно, должно привести к *становлению* этого самосознания, этого субъект-объектного тождества, как раньше синтез Одного и Сущего мы нашли в Становлении. Но заметим: становление интеллигенции не может здесь пониматься как внутри-интеллигентное становление. Внутри-интеллигентное становление даст сферу *ощущения*. Нет, мы берем *всю* интеллигенцию, *всю* сферу самосознания *целиком*, и — противопоставляем ее новому инобытию, совершенно не забывая о внутри-интеллигентных различиях. Это, конечно, не может не привести к новой диалектической категории, которая бы наглядно выявила эту становящуюся вовне интеллигенцию. Но что такое сознание, которое *становится* во внешней сфере? Что такое самосознание, которое вышло из своей внутренней замкнутости и направилось в свое инобытие? Это такое сознание, которое утверждает себя не внутри себя, но *вне себя*, и так как это инобытие есть становление, то — утверждает себя в становлении, в постоянном возникновении. Это есть, делаю я вывод, *Стремление*, или *Влечение* (вполне определенная разница обеих категорий меня здесь не интересует, я беру их пока в общем виде), — вывод, который опять-таки совершенно не может быть оспариваем диалектически.

К этому необходимо прибавить еще следующее. Различая Ум и Стремление, я подхожу вплотную к платонически-патристической психологии и резко расхожусь с новоевропейской. Античное разделение на «ум», «тюмос» и «эпитумию», как всегда, отождествляют с разделением на «ум», «чувство» и «волю», забывая, что все три последние сферы помещаются в каждой из трех античных. Античное разделение есть разделение чисто диалектическое, зависящее от полагания ума в инобытии. Поэтому ум в моем и в антично-средневековом понимании отнюдь не есть *одна* из способностей души и отнюдь не «помещается» в «душе», но именно «душа» «помещается» в уме. Ум не есть отдельная способность. Это духовное средоточие, превосходящее самую «душу». «Душа» есть не что иное, как *развертывание «ума»*, переход его в инобытие. То, что обычно *именуется «душой»*, *совпадает*, таким образом, у меня *именно со «стремлением»*. «Ум» и «душа» (стремление) вовсе не находятся на одной плоскости, но «ум» выше «души». «Стремление», как это легко заметить, я понимаю, следовательно, опять-таки не как одну из душевных способностей. Например, «стремление» в моем понимании ничего общего не имеет с «волей» или ее моментами (в обычном понимании психологов). Это — вообще *душевный* поток, психическая слитость, неизменно движущая вперед, то неугомонное и вечно напряженное алогическое становление, которым «душа», собственно, и отличается от «ума».

Указанным диалектическим противостоянием Ума и Стремления тотчас же неумолимо диктуется и еще одна интеллигентная пара,

без которой никак не может обойтись последовательная диалектика. Ведь антитеза Ума и Стремления есть не что иное, как полное повторение в интеллигентной сфере основной антитезы Бытия и Становления. Но мы хорошо знаем, что в диалектическом ряду Бытию предшествует Одно, а за Становлением следует Ставшее. Эти категории, конечно, имеют и свои интеллигентные аналогии. Что касается внутри-интеллигентной диалектики, то там мы уже наметили антитезу Ума и Ощущения. Но сейчас нас интересует то, что предшествует *всей* интеллигенции и что последует за *всей* интеллигенцией, со всеми ее внутри-интеллигентными различиями. Когда мы противопоставляли Смысл его инобытию, т. е. ему самому, мы сразу же получили антитезу Субъекта и Объекта. Но, подобно тому как в одномерной диалектике есть бытие и небытие и есть тождество их, которое уже не может быть ни бытием просто, ни небытием просто, но которое должно быть уже *выше* самого бытия и самого небытия и даже выше их антитезы, т. е. чем {—то} уже абсолютно неразличимым, так и в интеллигенции Ум и Стремление должны так отождествиться между собой, чтобы это тождество уже не было просто Умом или просто Стремлением, ибо иначе оно и не будет тождеством Ума и Стремления. Необходимо, чтобы это интеллигентное тождество было выше самой антитезы Ума и Стремления, даже больше того, выше самой антитезы Субъекта и Объекта, т. е. было бы чем-то совершенно неотличным в смысле Ума и Стремления, или Субъекта и Объекта, чем-то *высшим* и не соизмеримым с этой антитезой. Такая высшая интеллигенция или, вернее, сверх-интеллигентная точка абсолютной интеллигентности есть *Сердце*, тот неисповедимый и неисчерпаемый источник всякой интеллигенции, из которого проистекают и чистый Ум, и чистое Стремление. Это — Ум, но — такой, который дан вне субъект-объектного противостояния и есть сплошное сверх-логическое протекание и Стремление. И это есть Стремление, но — такое, которое не выходит наружу, не распределяется вовне, но вращается внутри себя, неизменно истекая из себя и вновь возвращаясь в себя за пределами логических и субъект-объектных расчленений. Этот уминый *Экстаз*, конечно, не может быть понят современным психологическим и философским мещанством, знающим только среднее, тепловатое, сероватое, недалекое существование. Понять это может только иная, не буржуазно-европейская, возроденная и просветительская культура, хотя это и есть опять-таки самое примитивное диалектическое построение. Добавлю, что как в Одном мы различали Одно как бесконечную апофатическую бездну и Одно как начало ряда, так и здесь необходимо различать Сердце как абсолютную неохватную сверх-интеллигентную бездну, которая есть такая полнота Света, что он уже теряет всякие границы и формы, всякое различие и расчленение и, таким образом, превращается в некий *пресветлый Мрак* и — Сердце как начало

интеллигентного ряда, как полноту умных обстоятельств, как предел умных восхождений и исхождений. Я в таблице пометил эту категорию просто как Сердце, рассчитывая, что читатель не забудет этого расчленения, как и вообще не забудет наличия, при всей диалектике, абсолютно апофатической стихии, незримо управляющей всем диалектическим построением.

С другой стороны, интеллигенция, вылившаяся в Стремление, требует своего завершения и *снизу* (так сказать). Как Становление перешло в Ставшее, так и Стремление, «Душа», должно перейти в свое Ставшее, должно остановиться, должно перейти в результат этого процесса становления. Я утверждаю, что это есть сфера *Чувства*. И тут мною руководит опять-таки самая обыкновенная, даже не диалектическая, а чисто жизненная установка. Чем мы обычно отличаем чувство от ума? Конечно, тем, что в чувстве — некое движение, некое влечение, которого нет в уме: ум с этой точки зрения представляется чем-то статическим. Другими словами, чувство есть синтез ума и стремления. А чем мы обычно отличаем чувство от стремления? Только тем, что стремление идет вперед, вовне, за пределы субъекта, чувство же как бы стремится в самом себе, влечется к самому себе, внутри себя же самого. Другими словами, и с этой стороны чувство есть диалектический синтез ума и стремления. Чувство стремится как *стремление*, но — не выходит за пределы себя самого и стремится к самому себе, *как и чистый ум* есть прежде всего сознание себя самого, самосознания. Чувство как ум направлено на само себя, имеет объектом само себя, но как *стремление* оно не просто адекватно имеет само себя своим объектом, но еще и постоянно *влечется* к себе, это влечение есть подвижное обладание, а не просто статическая устремленность на себя. Вот почему чувствовать (или т. о. *любить*) что-нибудь можно только тогда, когда этот предмет есть как бы сам субъект или его интимная часть. Нельзя любить внешнее себя. Любить что-нибудь — значит отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто бы это был ты сам. Чувство, таким образом, есть развернутое Сердце, развернутый Экстаз. Раньше это тождество субъекта и объекта мы имели в виде одной нерасчлененной точки как источника всех интеллигентных энергий. Теперь имеем эту точку в ее развитии и внутренней структуре. В ней уже *положены* все возможные различия, т. е. положена прежде всего определенная внешняя граница и положено различие, стремление и жизнь внутри этих границ. Чувство есть поэтому круговращение интеллигенции уже в самой себе, подвижный покой ума и влечения, данных как нераздельное, но развернутое тождество.

После этого уже нетрудно модифицировать эту общую сферу Чувства по трем основным ипостасям: *Власть, Ведение и Любовь* — с такой диалектической очевидностью вытекают из этой модификации.

что отпадает всякая надобность и в комментариях. В самом деле, какой же может быть предел и результат для стремящегося источника всей интеллигенции, как не Власть, какой предел и результат для стремящегося Ума — как не Вέдение, и для стремящегося Ощущения — как не Любовь? Сердце хочет все охватить, Ум хочет все понять, Ощущение хочет все усвоить себе и воспринять на себя. Ведь Чувство есть, сказали мы, граница Стремления, есть как бы превращение прямой линии Стремления в окружность, как бы возврат Стремления на себя, как бы Стремление в аспекте самодовления. Самодовлеющий источник интеллигенции есть, конечно, Власть. Самодовлеющий источник и круговращательная жизнь Ума есть, конечно, Вέдение. Самодовлеющий источник Ощущения — круговращение жизни в Ощущении, Ощущение как неизменно влекущийся к самому себе субъект и объект есть, конечно, Любовь. Я не в силах подыскать других терминов, которые бы с большей ясностью и определенностью выражали необходимо вырастающие здесь, абсолютно диалектически необходимо вырастающие тут чисто логические категории.

Наконец, так же, по-моему, очевидны, и внешне-выражающие энергии этой триады Власти, Вéдения и Любви. Что такое Власть, проявленная вовне? Конечно, — это *Сила*. Что такое Вέдение, проявленное вовне, направленное к тому, что сообщится всему иному и осмыслит его своими умными глубинами? Это — *Свет*. А что такое Любовь, проявленная вовне? Что такое Любовь, которая не может же быть просто Силой (для этого ей не нужно было бы быть влечением к себе) и которая не может же быть просто Вéдением и знанием (для этого ей не надо было бы быть вечным стремлением и жизнью, вечным исканием и народжением, вечным круговращением в себе)? Конечно, Любовь есть и Власть, Сила, и Вέдение, Свет; даже больше того, она — синтез и слияние Власти и Вéдения, Силы и Света. Это Власть, которая убеждает Вέдение к узрениям и которая просвещает и это Вέдение, и узрение, которая действует как сила. Но тогда и внешнее выражение, инобытийное излияние Любви должно быть синтезом и слиянием Власти и Вéдения, Силы и Света. Эта внешняя энергия Любви должна *властно и могущественно* насадить вовне ту слиянность с самим собою и с объектом, какая есть в Ощущении, Стремлении и Чувстве; она должна *просветить* инобытие так, чтобы это инобытие сразу же испытало слияние с тем, от кого исходит Любовь.

Эта новая сфера должна отличаться от простой Силы так, как Ощущение отличается от Сердца, как Любовь отличается от Власти. Эта новая сфера должна быть *развернутой Силой, становящейся* Силой, творческой и творящей Силой. Но эта новая категория должна также и отличаться от простого Ума, переводя его в Ощущение, и от Вéдения, переводя его в Любовь. Другими словами, это должна быть такая творческая становящаяся Сила, которая бы в развернутом

виде была бы и внутренним самоощущением этой Силы, и внутренним любовным субъект-объектным слиянием. Это и есть Благодать, которая является 1) Силой, 2) дающей Свет и 3) внутренне-ощущаемую жизнь слияния с этой Силой и этим Светом.

5. Перехожу к модификации общетриадического Смысла на Субстанцию. Чем, как только полным отсутствием диалектики, можно объяснить это упорное непонимание почти всеми, что триада реально живет и существует только как *тетрактида*? Тут виноваты уже не одни «неверующие», но «верующие». Софийное начало в Боге оспаривается почти всеми, кроме кучки чудаков, не побоявшихся «четверить» Троицу. Что тут нет ровно никакого четверения, это так же ясно, как и то, что нет никакого дуализма в утверждении антитезы идеи и вещи. Ведь всякая же вещь имеет свою идею; и всякая идея, если мы захотим мыслить ее реально, не может не быть в то же время и вещью. Тут нет ровно никакого дуализма; наоборот, только тут и достигается полный монизм. Точно так же обстоит дело и в отношениях, царящих между тремя первыми началами и четвертым. Четвертое начало *осуществляет* первые три. Это не есть четверение, ибо четвертое начало само по себе — ничто, начинающее жить только как носитель первых трех начал. «Верующих» смущает тут отсутствие в патристике специального учения о Софии. Однако тут полное недоразумение. Дело в том, что учение о трех Лицах Божества сформулировано в догмате так, что оно решительно *захватывает и всю софийную сферу*. Достаточно указать хотя бы на одно то, что первое Лицо мыслится *рождающим*, второе же *рожденным*. Тут яснее дня выступает *софийная* характеристика, ибо понятие «рождения» отнюдь не есть чисто смысловое понятие, но оно предполагает некую вещественную, телесную, жизненную осуществленность этого смысла. Учение, которое мы находим в догмате, сформулировано слишком суммарно и цельно; тут сразу дана почти без всякого расчленения и смысловая, и софийная, и даже ономотическая характеристика. Потому, мы, задавшись целями диалектического анализа, имеем полное право находить более детальные моменты, входящие в эту слишком общую формулу.

Так или иначе, но наличие момента субстанциальности в Боге в отличие от момента чисто смыслового так же необходимо, естественно и очевидно, как и вообще разделение и отождествление и всякой вещи, и идеи. Кто отрицает софийность в Божестве, тот вообще отрицает Божество как субстанцию, как реальность; и тот признает в Боге наличие только идеально-мысленного бытия, без всякого осуществления и без всякой субстанциальной самостоятельности.

Но стоит признать это примитивное, даже не диалектическое, а, я бы сказал, чисто житейское утверждение, как сразу же возникает необходимость и разделения различных видов этой субстанциальности и софийности. Прежде всего, в одномерной диалектике мы получаем

категорию Ставшего, или, что то же, Субстанции. Ставшее выводится из Становления с такой же элементарной диалектической необходимостью, как и само Становление — из Бытия и Небытия. Я уже много раз разъяснял этот вывод; и, кто не усвоил его раньше, того я не стану убеждать в этом здесь. Но интересно: может ли эта Субстанция остаться просто Субстанцией, если мы внесем в триаду момент *интеллигенции*? Разумеется, Субстанция навсегда останется в нашей диалектике Субстанцией. Но *только ли* Субстанцией? Разумеется, внесение новых моментов в Смысл должно сопровождаться внесением новых моментов и в то, что является носителем этого Смысла. Когда Смысл стал у нас интеллигентным, я предложил Субстанции именовать уже не Субстанцией, но — *Телом*. Может быть, этот термин не вполне удобен. Однако совершенно же ясно всякому, что раз Смысл превратился у нас, например, в познание или ощущение, то носитель этого Смысла, Субстанция, его осуществляющая, должна также носить на себе следы этого познания и ощущения. Ясно, что это будут *органы* познания и ощущения. Поэтому я и назвал Субстанцию данного вида Телом. Равным образом, когда Смысл превратился у нас в Стремление и Влечение, в теплое дыхание жизни, в жизненный поток сознания и действия, необходимо придумать такую субстанциальную категорию, которая бы выразила осуществленность этой интеллигентно-жизненной полноты самосознания и самоощущения. Можно сказать, подойдут ли сюда предлагаемые мною термины «Живое Существо» и, в дальнейшем, «Личность», но совершенно ясен весь диалектический смысл этой новой субстанциальной модификации. Обычно, как мне кажется, под Личностью и понимают как раз осуществленность всего внутреннего самочувствия и самосознания субъекта. Личность не есть ни Сердце, ни Ум, ни Устремление и Влечение, ни Чувство; она не есть ни познание, ни чувство, ни воля, ни характер, ни темперамент, ни та или другая частная или общая особенность или способность жизни. Она есть нечто совсем другое. Она именно есть *осуществленность* всего этого. Личность, «я» есть субстанциальная осуществленность и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом идеальном единстве. Так оно и получается в моей диалектической системе.

После этого уже нетрудно будет понять, почему субстанциальная осуществленность Троицы в смысле личностном дает *Довление*, *Мудрость* и *Святость*. Вспомним, что Троица в предыдущем уже доросла у нас до степени Власти, Вёдения и Любви. Личностный момент, как момент ставшести, как момент субстанциальности, должен *реализовать* Власть, *реализовать* Вёдение, *реализовать* Любовь. Что значит, что Власть реализована, что она не только энергетически, идеально, но и практически, реально существует как некая

субстанция? Что такое Власть как субстанция? Это — независимость, свобода, зависимость только от себя, самоудовлетворенность, *Довление*. Что такое Вέдение, реализованное, осуществленное? Что такое Вέдение как субстанция, субстанция Вέдения? Я не нахожу более подходящего слова, чем *Мудрость*. «Мудрость» — по-гречески «София». Но это не та София, которую мы обычно называем *софийной* стихией, именуя ее греческим термином. Это — мудрость именно в обычном смысле слова, как результат Вέдения, как то, к чему ведет знание и разумение. Заметим, что и в патристике термин «мудрость» относится часто ко второму Лицу пресв. Троицы, а не к тому общему достоянию всех Лид, как это понимаем мы, употребляя греческий термин. Но еще очевиднее, по-моему, субстанциальный аспект Любви. Любовь, при всей своей завершенности и самозамкнутости, все же мыслится как процесс, как становление, как внутри-субъектное состояние. Необходим его объективно-личностный коррелят. Необходима такая модификация Любви, чтобы она оказалась *объективной* характеристикой личности, опять-таки результатом и субстанцией этого процесса. Это есть *Святость*. Святость есть субстанция Любви, объективный результат Любви. Святость есть осуществленная, ове-ществленная Любовь. Святость есть интеллигентное, умное тело Любви. Истинно любит только святой. И истинно любить можно только святое. Святость и есть объективация Любви, подобно тому как внутреннее содержание и смысла Любви есть Святость.

Злобное вырожденство, не способное ни на любовь, ни на святость, смеется и издевается над этими категориями. Но, несмотря ни на что, жизнь вся состоит из стремления к Любви и Святости. Можно на тысячу ладов понимать Любовь и Святость, вкладывая в эти слова какое угодно содержание. Но самые категории эти нельзя убить, нельзя выкинуть из человеческой жизни и, значит, из мысли. Думают, что диалектика не должна заниматься этими категориями. Я же думаю, что, если диалектика вообще хочет быть жизненной, она должна говорить *главным образом* о подобных категориях. Наоборот, как отвлеченны и жизненно бесплодны такие категории, как «качество» и «количество», и как мертва и далека от жизни диалектика, которая ограничивается подобными категориями!

Выводимые мною на основании этого категории Нерожденности (=Довления), Рожденности и Святости, превращающиеся в личностной модификации в Отца, Сына и Св. Духа, обладают совершенно неумолимой логической необходимостью, как бы ни злобствовали те, которым не доступен ни религиозный опыт, ни диалектика.

Как мы видели, и на этом не кончается диалектика Субстанции. До сих пор мы имели ряд: Субстанция, Тело, Живое Существо, Личность. Их последовательность и восходящая сложность совершенно понятны. Субстанция существует сама по себе, «в-себе»; Тело

существует уже и «для-себя»; Живое Существо объединяет внеинтеллигентную отвлеченность «в-себе» с интеллигентией «для-себя»; Личность впервые поднимает вопрос о существовании «для-иного». Но конечно, Личность не есть существование только «для-иного». Личность слишком богата своим внутренним содержанием; она слишком субстанциальна, чтобы быть чем-нибудь «для-иного». Чтобы превратиться в бытие действительно «для-иного», она должна лишиться своей абсолютной реализации, своего абсолютного субстанциализирования. Она должна превратиться только в одну *внешне-выражающую энергию*. Ведь в энергии происходят те же самые различия, что и в сущности; но только это уже не субстанциальные, а именно энергийные различия. Есть в энергии также различие и между чисто смысловой и чисто субстанциальной сферой. Энергия может выражать вовне (и, следовательно, насаждать) *смысл* субстанции (тоже, конечно, триединый), а может выражать и насаждать *саму субстанцию*. Одна энергия действует *умно*, другая — *субстанциально*. Мы уже видели, что дает энергия как выразитель чисто смысловой стихии субстанции. Это было — Сила, Свет и Благодать. Попробуем теперь, не выходя из этой общей энергийно-выражающей стихии, отличить в ней чисто субстанциальные категории. Это, конечно, ни в каком случае не будет значить, что мы субстанциализируем саму энергию. Нисколько нет. Это будет значить, что в самой энергии мы отличим *субстанциально* выражающие моменты от умно выражающих. *Сила* — во что она превратится, когда мы поймем ее как вовне выраженную энергию, но такую, которая несет с собой необходимость субстанциального осуществления этой Силы? Это будет, разумеется, не просто Сила, но — реализованная Сила, вещественно благоустроенная Сила, Сила, где сама она будет только принципом осуществления, осуществление же даст эту Силу в ее вещественной разрисовке, в ее материальной соотнесенности, в ее телесно-оформленном величии. Это — *Царство*. А что такое субстанциальный Свет? Что такое световая энергия, если ее понимать в смысле *установки* во всяком инобытии этого Света, в смысле личностного усвоения этого Света всякой тварью? Это — Слава, или, что то же, Откровение. Слава и есть Свет (библейское понимание именно таково), но только особенным образом проявленный и овеществленный Свет. Если Слава Божия заполняет храм Соломона таким густым облаком, что перестают быть видимыми все находящиеся в нем, или если архидиакон Стефан во время своих мучений видит Славу Божию на небе тоже в виде облака, то ясно, что Слава и есть не что иное, как Свет, но только Свет не как принцип Видения и видимости, не как общее условие осмысленности всех видимых вещей, но как некое вещество, как субстанциализированный Свет, как некое вещественное носительство Света. Наконец, субстанциальную модификацию благодати я вижу в *Церкви*. Тут такое же взаимо-

отношение, как и между Царством и Силой. Царство осуществляет Силу, Церковь же осуществляет Благодать. Слава овеществляет и воплощает световую энергию, Церковь же дает благоустроенную обитель Благодати. Церковь есть Благодать, данная как субстанция и тело. Это — вещественное содержание Благодати. Благодать как обитель и храм. Это — престол и место Благодати, алтарь ее, жертвенник ее, соборный организм Благодати, умный космос Благодати, телесно осуществленная в умной сфере субстанция Благодати. Можно давать здесь очень пространную характеристику Церкви. Но все это сведется к одной краткой диалектической формуле, зафиксированной в нашей таблице. Церковь есть субстанциально выражающая энергия Благодати (за которой в восходящем порядке стоит Святость, Любовь, Творчество, Ощущение, Становление, или, короче говоря, Дух Св.).

Всю эту субстанциально-выразительную сферу триединства Царства, Славы и Церкви я и считаю необходимым именовать *софийной* сферой. Софийная выраженность и выразительность окутывает триединство со всех сторон и является умным храмом пресв. Троицы и престолом величия Ее. Царство Небесное, Слава Божия и Церковь Небесная есть общее софийное Тело, в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы. И это есть воплощенность *объективная*, т. е. не только существует в себе или для себя, но она есть воплощенность *вообще*, т. е. также и для всего иного, для всего иного бытия. По этой софийной стихии видно, как могло бы существовать и всякое иное бытие. Это есть выражение реальности Божества как *образцу*, как *норме*, как *модели*, как *цели*, как *маяк* для всякого бытия, которое, исходя из тьмы небытия, хотело бы приобщиться к божественной жизни и зажечь этой божественной жизнью.

6. Наконец, необходимо сделать пояснения и к выразительной, символической стороне диалектики. В своем общем принципе она также содержит нечто чрезвычайно простое и очевидное. Что смысл, будучи осуществлен в виде некоей субстанции, уже как-то выходит из своей самозамкнутости и как-то выражается вовне — это само собою понятно. Вопрос может идти только о том, как именовать эту выразительную сферу. Но сама она и ее диалектическая необходимость и место — вне всякого сомнения. Я предложил ряд: Символ, Понимание, Слово, Имя и Магическое Имя. Можно спорить об этих терминах. Да, они, конечно, являются, в сущности, условными. Но ведь совершенно же ясно, например, что когда мы переходим к интеллигенции, то нельзя ограничиться просто категорией Символа. Необходимо тут, чтобы Символ имел интеллигентное же содержание. Интеллигенция мыслится на первых порах пока только как абсолютное самосознание и абсолютная самоданность. Что получится, если эту абсолютную самоданность понимать *выразительно*? «Знать» и «понимать» тем и отличаются между собою, что одно относится к

конструктивным, чисто смысловым и потому отвлеченным сферам, другое же — к выразительным и как-нибудь специально проявленным. В современной философии этот термин «понимание» начинает играть большую роль; и его склонны применять как раз к смыслу не отвлеченному, но выраженному. Равным образом есть большие основания «в-себе-и-для-себя» Символа, т. е. становящееся понимание, именовать Словом. Слово прежде всего и есть не что иное, как Понимание. Но Слово есть так или иначе функционирующее Понимание. Надо не только *понять* предмет; надо еще и активно куда-то направить свое понимание, кому-то его сообщить — короче говоря, наделить его определенной активностью, чтобы Понимание стало Словом. Слово есть Понимание в действии, подвижное Понимание, Понимание как становление и стремление. Но вот это стремление обратилось на самого себя, и становление пришло к своему результату. Ум и Стремление синтезировались в Чувстве; а Субстанция и Тело синтезировались в Личности. Во что должно превратиться при этих условиях Слово? Что такое Слово, если его понимать личностно и относить к Личности? Это, конечно, есть Имя. Имя мы ведь тем и отличаем от Слова, что оно мыслится отнесенным к Личности. Тут не может быть двух ответов. Несколько большего разъяснения требует последний этап символической диалектики.

Чем мы занимались сейчас? Мы занимались тем, что в недрах каждой из пяти основных категорий производили диалектическое членение опять-таки теми же пятью способами. Мы дошли до пятой категории, т. е. до выразительной сферы. В этой общей сфере Выражения мы должны были получить свое «в-себе», свое «для-себя» и т. д. и т. д. Это мы и получили. Остается самый последний и, может быть, менее понятный этап. Именно, необходимо в этой общей сфере Выражения установить категорию *Выражения же*. Мы нашли «в-себе» Выражения — Символ, «для себя» Выражения — Понимание, «в-себе-и-для-себя» Выражения — Слово, «для-себя-и-для-иного» Выражения — Имя. Что же такое теперь чистое «для-иного» в Выражении? Что такое Символ, если в нем самом произвести модификацию с точки зрения Символа? Другими словами, что такое Символ Символа, Имя Имени, Энергия Энергии? Необходимо серьезным образом вдуматься в эту диалектическую ступень. Получить Символ Символа, Имя Имени и Энергию Энергии — это значит заново выразить Символ, Имя и Энергию так, как сам Символ выражал Субстанцию, Имя — Личность и Энергия — всю триадическую сферу. Имя выносит Субстанцию и Личность наружу, активно заставляет признать эту Субстанцию и эту Личность, что она именно есть, существует и не вообще существует, но и есть нечто, нечто вполне определенное. Если теперь само Имя как бы становится Субстанцией, а какая-то особенная его модификация призвана быть его энергией, то это значит, что сейчас идет речь о повелительном признании самого

Имени, что теперь Имя получает такую структуру, где вскрыется вся его сила не только требовать признания бытия Субстанции, но и сила, повелительно требующая *установления этой Субстанции во всяком инобытии*. Что такое было Имя в нашем предыдущем изложении? Это было энергией объективного самоосмысления себя Субстанции как некоей Личности. Тут наличие Имени сводилось к тому, что Субстанция изводила из себя наружу все свои личностные глубины, и тем самым всякое инобытие должно было или признавать, что Субстанция — это есть именно данная личностная индивидуальность, или совсем отказаться от познания Субстанции.

Совсем другое происходит в случае, когда мы говорим об *Имени самого Имени*. Здесь как бы само Имя становится Субстанцией, а другое Имя выражает его вовне, делает необходимым его признание вовне. Там сила Имени оставалась сама в себе; она только была известным выражением Субстанции-Личности. Здесь же эта сила ринулась как именно сила дальше; и она выражает здесь не просто Субстанцию, или Личность, как таковую, но активно насаждает ее в инобытии. Тут инобытие не просто стоит перед дилеммой признания Субстанции за определенную личностную индивидуальность и отказа от всякого ее утверждения, но эта дилемма получает тут совсем другой вид и смысл: инобытие должно или *принять* эту Субстанцию-Личность на себя, т. е. подчиниться ей, или — смерть и гибель самого инобытия. Вот почему эту новую модификацию Имени я называю *Магическим Именем*. Здесь не просто изливаются Субстанцией наружу и вовне ее личностные (и всякие) энергии, но эти энергии таковы, что в своем излиянии они не могут не утверждать вовне, в инобытии, тех или других (или всех) сторон самой Субстанции.

В триадическом членении этого Магического Имени я предлагаю несколько большую детализацию, чем это было раньше. А именно, раз мы отличаем смысл от вещи и можем говорить о 1. смысле как таковом, в его чистоте, 2. вещи как таковой, в ее чистоте, и 3. их синтезе, т. е. об осмысленной вещи, то, переходя в сферу выражения, или символа, энергии, мы также имеем полное право говорить о 1. выражении энергии чистого смысла, 2. выражении чистой вещи, или субстанции, и 3. выражении, символе их синтеза, т. е. об энергии осмысленной субстанции. Это разделение можно было бы свободно провести и по всем прочим рубрикам. Но я не стану загромождать свое изложение дедукцией очень большого количества категорий и решил полностью провести это деление только в последней рубрике, т. е. там, где идет у нас речь о Символе Символа, о диалектике пятой категории с точки зрения пятой же категории. До сих пор нами были установлены здесь две триады. В общевыразительной стихии Магического Имени мы отметили триаду чисто смысловую (Сила, Свет, Благодать) и софийную вещественную (Царство, Слава,

Церковь), т. е. стихию осмысленной вещественности в этой общей сфере выражения. Теперь и остается в этой же общевыразительной стихии Магического Имени дополнить до-выразительную диалектику умно-софийной триадой и — дать как энергичное выражение чистого смыслового, умного ряда, так и энергичное выражение двух других слоев — чисто софийного и умно-софийного.

Сделаем, прежде всего, добавление во вне-выразительном ряду. Там мы имели до сих пор чисто смысловую, или умную, сферу Силы, Света и Благодати и умно-софийную сферу Царства, Славы и Церкви. То, что хотим добавить мы сейчас, будет, очевидно, чем-то средним между той и другой триадой. Что может быть среднего между идеей и вещью вообще? Конечно, что-то такое, что от идеи возьмет ее идеальность, а от вещи — ее вещественность. Между Силой и Царством должно быть то, что идеально, как сама Сила, и что вещественно и изъяснительно выявительно, как само Царство. Это я называю условно *Знаменем*. Термин этот, кажется, не вполне удобен. Но я беру его в условном значении, которое указывало бы на то, что Сила как-то начинает проявлять себя и что Царство пред тем, как возникнуть, должно быть приуготовано как та сфера, где проявится Сила. Свет в этом чисто софийном явлении представляется мне *Иконой*, а Благодать — *Обрядом*.

В самом деле, нужно ведь взять такую осуществленность и овещественность Света и Благодати, которая бы не обладала полнотой отражения всех умных и всех софийных энергий Света и Благодати. Надо взять такую их осуществленность, которая бы была полусофийной, полусмысловой. В живописи мы как раз имеем такую осуществленность. По сравнению, например, с поэзией она есть нечто вещественное, но по сравнению со скульптурой и архитектурой она есть нечто невещественное, смысловое.

Триада Знамения, Иконы и Обряда обладает вполне диалектической природой и сама по себе. В Знамении дан самый исток богоявления, самая исходная точка всякого выявления горного мира в инобытии. В Иконе это богоявление дано как законченный умный лик. В Обряде этот умный лик перешел в становление, т. е. в некое постепенное и последовательное «временное» разворачивание. Это — общедиалектическая триада Одного, Бытия и Становления.

После этого добавления еще одной вне-выразительной сферы можно формулировать и выразительные аналоги всех этих трех триад. Что даст выразительный аналог для чисто *умной* триады Силы, Света и Благодати? Выражение Силы есть, по-видимому, *Изволение*. Бог должен *решить* употребить свою Силу. Изволение есть фиксирование и активное направление Силы. Выражение Света, фиксирование Света в определенной форме даст Догмат. Выражение и фиксирование Благодати, выразительное разворачивание ее есть *Миф*, *Мифология*. Далее — энергично-выразительная параллель к

софийной триаде Знамения, Иконы и Обряда. Тут мы получаем триаду *Совета Предвечного, Откровения и Священной Истории*.

Итак, Совет, Откровение и История есть энергийно-выразительная стихия Силы, Света и Благодати, поскольку их воспринимает софийная сфера. Совет Предвечный есть идеальная выраженность Знамения, изливающегося из сущности вовне. Это, конечно, так и есть. Совет Предвечный только тем и отличается от Знамения, что это есть выраженное Знамение, идеально разрисованное Знамение. Знамение, кроме того, есть еще и нечто предварительное, потенциальное, еще только предполагающее свою осуществленность. Этот момент прекрасно выражен в понятии *Совета*. Также очень хорошо подчеркивается в этом термине не-софийный умный смысл или не чисто софийно-умный характер данной энергии. Чисто софийно-умной категорией в данном месте у нас будет Спасение. Самое понятие Совета Предвечного как раз и указывает больше на выразительно-софийную, чем на выразительную умно-софийную, сторону, на выраженность именно софийной стороны.

Совсем другое находим мы в энергийно-выразительной модификации другого смыслового аспекта — Иконы. Икона по сравнению со Знамением есть нечто выявленное, проявленное; это уже не просто предположение, или предвестие, но самый смысл в своем максимальном явлении. Энергийно-выразительной параллелью здесь является *Откровение*. Что Откровение относится к общевыразительной и энергийной сфере — с этим никто спорить не будет. Что Откровение по самому существу своему есть нечто умное, смысловое, а не софийное — это также ясно: Откровение можно получить и все-таки жизнь может не послушаться Откровения. Значит, Откровение относится к области умной, смысловой. Однако это, конечно, не чистая умность. Это софийная подоснова умности. В сфере общенергийной это есть именно выразительно-софийная ступень. Ясно, что Откровение не есть только смысловая категория. Опять-таки самый термин указывает, что это не просто вообще выразительная сфера, наряду, например, с Силой или Светом, но что это есть выражение в самом выражении, какая-то энергия в сфере общенергийной. Это — энергия энергии, развернутая и ставшая убедительной энергией самого Света. Так мы приходим к категории Откровения, которая в зафиксированном виде дала нам не что иное, как Догмат. Наконец, что такое энергийно-выразительное проявление Обряда? Или — иначе — что такое Откровение в процессе своего Становления? Ведь мы можем подходить тут к искомой категории именно этими двумя путями. Или можно идти со стороны чисто смысловой; и тогда нужно решать вопрос, что делается с Обрядом, если его перенести в сферу нового энергийного выражения. Или можно идти со стороны предыдущей категории в сфере этой же выразительной стихии; тогда придется решать вопрос, что делается с Откровением при его переходе из идеальной значимости в текущую

стихию становления. В обоих случаях мы получаем категорию *Священной Истории*, потому что и Обряд может выразиться только в известной последовательности саморазвития, и Откровение для перехода в царство становления требует некоего последовательно развивающегося ряда. Эту Священную Историю, если ее понимать как нечто нефиксированное, можно назвать и Мифологией. Разумеется, и Откровение с Догматом, и Священная История с Мифологией здесь могут быть принимаемы только в пределах той абсолютной мифологии, которую мы тут взяли строить. Догмат, какой только тут возможен пока, сводится к фиксации смыслового строения Субстанции, а Священная История, какая тут только возможна, есть не история во времени (ибо самой категории времени мы еще не получили), но та потенция временного развертывания всей Триады, которая здесь пока воплощена только в общедialeктической последовательности всех основных категорий.

Нетрудно, наконец, усвоить и умно-софийный коррелят этой выразительности. Вне-выразительным умно-софийным категориям в этой общей энергийно-выразительной сфере — Царству, Славе и Церкви — мы противопоставили выразительно-софийную триаду, *Сотериологии, Эвхологии и Мистерии*, т. е. *Спасения, Молитвы и Таинства*. Она станет понятной, как только мы вспомним, что тут конструируются такие энергии, которые в случае воздействия на инобытие заставляют его преображаться и софийно, и умно, т. е. субстанциально, вещественно и идеально. В предыдущем случае энергия действовала на инобытие, то *умно-преображающе*, то *софийно-преображающе*, откуда и такие категории, как Откровение или Мифология. Здесь же энергия и *софийно*, и *умно* преобразует тварь. Триада Спасения, Молитвы и Таинства есть, в сущности, самая обычная диалектическая триада Одного, Бытия и Становления, или Нерожденного Самодовления, Рожденной Мудрости и Исходящей Святости. Спасение относится к Совету Предвечному соответствующе — как умно-софийное выражение к содержащемуся в нем смыслу, подобно тому как и сам Предвечный Совет есть не что иное, как идеальное выражение Божественной Силы. Молитва — также не есть ли энергийно-софийное выражение того смысла, который содержится в Откровении, подобно тому как само Откровение только выражает божественный Свет? Наконец, Таинство есть также энергийно-софийное выражение Священной Истории, подобно тому как сама Священная История есть только последовательно развернутое действие божественной Благодати.

Так связывается воедино общая стихия Магического Имени со своей 1. смысловой стороной (Сила, Свет, Благодать), 2. софийной стихией (Знамение, Икона, Обряд), 3. осмысленно-софийной (Царство, Слава, Церковь), 4. выразительно-смысловой (Изволение, Догмат, Миф), 5. выразительно-софийной (Совет Предвечный, Откро-

вание, Священная История) и 6. выразительной умно-софийной (Спасение, Молитва, Таинство).

13. *Результат и общий характер абсолютной диалектики (= абсолютной мифологии)*. Развернувши диалектическую систему во всей полноте ее основных категорий и давши эти категории в их всесторонней взаимозависимости, попробуем теперь свести воедино *общее достижение* этой диалектики и попробуем уже реально, а не только принципиально убедиться в полном тождестве абсолютной диалектики с абсолютной мифологией.

1. Прежде всего, как можно было бы кратко формулировать *основное достижение* развернутой только что диалектической системы? Мы видели, что все диалектические переходы, которые мы совершали, сводятся к одному основному: это триада *Одного, Бытия и Становления*.

Кто понял и окончательно усвоил себе эту триаду, тот без труда поймет все прочие переходы, и если будет о чем спорить, то, может быть — только о терминологии в тех или других местах. В самом деле, не говоря уже об одномерной диалектике, и всякий переход в области многомерной диалектики, в сущности, повторял переход или от *Одного* к *Бытию*, или от *Бытия* к *Становлению*. Итак, вот что является основным стержнем и основным скелетом всей диалектики — триада *Одного, Бытия и Становления*. Но если это так, то ясно, что не только основной и стержневой результат, но и *окончательный* результат всей диалектики мы также можем сформулировать в виде этих же трех начал, усложнив, конечно, их содержание путем привнесения последующей диалектической эволюции. Окончательный результат надо сформулировать тоже в виде этих трех диалектических начал, охватывая при помощи их все то, что привносят в них прочие диалектические переходы. Наконец, еще и третье соображение надо принять во внимание, прежде чем давать окончательную формулировку. Именно, *все ли ступени*, пройденные нашей диалектикой, *одинаково важны*, все ли они абсолютно монотонны в своей диалектической значимости? Другими словами, что нам делать с четвертой и пятой категорией, если и основной и окончательный результат диалектики удобно формулируется при помощи основных трех категорий? Мы уже знаем, каково значение *четвертой* категории. Она *осуществляет* первые три. Мы также знаем и значение *пятого* начала. Оно *выражает* первые три. Имея все это в виду, попробуем теперь дать окончательную формулу нашим диалектическим достижениям.

Четвертое начало осуществляет, овеществляет первые три. Это значит, что для полнейшей формулы необходимо взять воплощенность трех первых начал на четвертом *в том их диалектическом периоде, где они конструируются с точки зрения этого четвертого начала*. Ведь только там мы найдем полную и абсолютную воплощенность первых трех начал на четвертом, где эти три будут рассмотрены с

с точки зрения четвертого и это четвертое — с точки зрения первых трех. Другими словами, необходимо брать *максимальное развитие* четвертого начала, т. е. нельзя брать ни просто Субстанцию, ни просто Тело и Живое Существо, но необходимо брать Личность, *наименованную Личность*. Это и будет тем, что в максимальной мере воплощает на себе первые три начала. Однако Личность — субстанциальна, и воплотить на ней три начала — (значит) сначала получить *три личности* при совершенно самостоятельных субстанциях, которые тем не менее, не говоря уже об апофатической бездне, их объединяющей, и чисто диалектически суть нечто одно неделимое. Так мы приходим к формуле, которая есть точнейшее выражение всей абсолютной диалектики, со всеми ее отдельными диалектическими категориями. А именно, абсолютная диалектика в своем абсолютном развитии есть *Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная*.

Остается только прибавить к этому *энергичную* сферу. Если уже четвертое начало не могло претендовать ни на какую самостоятельность, то тем более не может на это рассчитывать *пятая* категория. Пятая категория, вообще говоря, есть только внешнее выражение того, что существует совершенно самостоятельно, не завися ни от чего другого. Но она именно потому и необходима. Без нее вся эта диалектика тонет в неисповедимой апофатической бездне. Сама по себе диалектика ведь не может претендовать на абсолютное значение. Абсолютная диалектика именно в силу своей абсолютности требует абсолютного апофатизма. Апофатическая неисповедимость и энергичная, явленная именуемость — необходимые диалектические коррективы ко всей нашей системе; и без них вся эта система цепенеет и умирает в оковах мертвого рационализма. Из неведомых глубин Сущности возникают все новые и новые умные энергии, неистощимо и непрестанно, и являемый Лик этой Сущности непрестанно сияет неизглаголанными световыми лучами. Поэтому оба момента необходимейшим образом должны быть внесены в нашу обобщающую формулу, чтобы она была действительно подлинным выражением всего предыдущего мифолого-диалектического пути. Итак, абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени*. Достаточно и этой, совершенно общей характеристики, так как вместо общего указания на Имя можно подставить любую категорию из тех, которые в нашей таблице отнесены в эту рубрику. Так, то обстоятельство, что Бог является в Имени Своем, уже необходимо требует Спасения, Молитвы и Таинства. Другими словами, воспринять Бога можно только в Таинстве, Молитве и, следовательно, Спасении. Только участвующий в Таинстве, молящийся и спасающийся действительно приемлет и познает Бога.

Точно так же и обратно: значимость Таинства, Молитвы и Спасения может быть обоснована только на путях имяславия. Но, повторяю, можно и не входить в эти подробности. В обобщающей формуле достаточно указать просто на Имя.

2. Так как учение о триединстве забыто и почти никем не принимается всерьез, я позволю себе сделать ряд замечаний, чтобы приблизить его к популярному сознанию. Я утверждаю, что это учение есть *комплекс самых простых, самых примитивных и очевидных жизненных установок*. Отвернулись от этого учения только потому, что отвернулись вообще от простых, примитивных и очевидных установок жизни и обратились к абстрактным и нежизненным установкам. Конечно, учение это в своем богословско-философском и диалектическом развитии представляет сложнейшую систему мысли, построить которую — значит построить целую систему диалектики. Однако это несколько не говорит о том, что самый предмет этот нежизнен, и что самый Троичный Объект есть нечто философско-сложное. Ведь всякая самая обыкновенная вещь очень трудна для философского анализа. Можно даже сказать, что, чем вещь конкретнее и жизненнее, тем больше отвлеченных категорий в ней действует и тем труднее дать ее систематический смысловой анализ. Мы развернули в предыдущем очень сложную диалектическую систему. Укажем теперь, что под нею кроются самые простые, самые элементарные и очевидные всякому младенцу жизненные установки. Абсолютная мифология отличается от их только тем, что она их именно *абсолютизирует*, не внося никакой новой характеристики по существу.

Прежде всего, зададим себе вопрос: что в жизни *конкретнее* всего и *реальнее* всего? Где максимальная насыщенность бытия, наибольшая его интенсивность и наиконкретное объединение наибольшего числа признаков бытия? Я думаю, что, если отбросить предубеждения, наиболее конкретна и реальна *личность*, а также среда, где личность живет и действует, — *общество*. Конечно, не материя и не психика максимально реальны и конкретны. Тут мне придется разойтись с очень зубастыми противниками. Я предлагаю статью именно на *жизненную* точку зрения, а не на мыслительную, или отвлеченную. Если разложить жизнь на ряд составных категорий, получится вместо жизни система абстрактных категорий. Но разве можно это будет считать *жизнью*? Жизнь сразу даст массу отвлеченных категорий, определенным образом скомбинированных и слитых в одно совершенно нераздельное целое. С этой точки зрения *личность* есть максимально конкретное, максимально реальное, очевиднейшее и выразительнейшее. Личность и общество, личное и социальное бытие вмещает в себя и логически-идеальное бытие, и физически-материальное, и животное-органическое, и индивидуальное-психическое. И в то же время оно есть ни то, ни другое, ни

В-себе (Одно)			Для-себя (Сущее)			В-себе-и-для-себя (Становление)		
Смысл	Суб- станция	Символ	Интел- лигенция	Тело	Понима- ние	Стрем- ление (Влече- ние)	Живое су- щество (Дыхание)	Слово
Одно	Основа	Начало	Сверх- инт (Сердце)				Рождаю- щее и нерожден- ное	
Сущее (Бытие)	Форма	Образ	Ум	Орга- ны интел- лиген- ции			Рожденное	
Станов- ление	Действие	Выра- жение	Ощуше- ние				Песня Исходящее	[Утеши- тель?] [каран- дашом]

Для-себя-и-для-иного (Ставшее, Субстанция)			Для-иного (Выражение, Символ)		
Чувство	София [карандашом] (Личность)	Имя	I [карандашом] Энергия (Смысловая) [карандашом]	III Осмысл. [карандашом] София (Лик)	VI [карандашом] Магич. Имя Выраз. к III [карандашом]
Власть	Давление (Отец)	Добро	Сила	Царство [карандашом]	Спасение [карандашом]
Ведение	Мудрость (Сын)	Истина	Свет	Слава [карандашом]	Эвхология
Любовь	Святость (Дух Св.)	Красота	Благодать [карандашом]	Церковь	Мистерия

[Весь текст ниже — карандашом]

II

Энергия (Лик)
чисто софийная (Явление)

1. Знамение
2. Икона
3. Обряд

IV

Выражение к I

1. Изволение
2. Догмат
3. Миф

V

Выражение ко II

1. Совет Предвечный
2. Откровение
3. Священная История

третье, ни четвертое. Оно — совершенно особая категория, покрывающая и синтезирующая всех их и дающая максимальную сгущенность всякого и всяческого бытия. Пусть для вас выразителен кислород и водород. Для меня выразительно лицо человека и его личная жизнь. Пусть для вас выразителен пар и электричество. Для меня выразительно то, как живут и действуют люди в обществе. Тут — для меня не может быть ровно никаких сомнений и споров.

Теперь представим, что мы должны построить *абсолютную мифологию*. Вообразим себе человека, который хочет на место абсолюта поставить именно такое бытие, которое оказывается максимально реальным и максимально конкретным. Может ли такой человек не утверждать, что в основе абсолютного бытия, в Абсолюте самом залегает Личность, что *абсолютная личность* и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие? Зачем полагать ему в основу бытия идеально-логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы — абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности? Ведь мы же хотим говорить об *абсолютном* бытии. Абсолютное бытие есть бытие ни от чего не зависимое, самостоятельное, максимально реальное? Как же может быть *абсолютным* бытием одна из этих только что упомянутых сфер, если все они как раз абстрактны и несамостоятельны и реально существуют только в своей абсолютной сродненности и единичной объединенности? Слишком ясно, что всякое мировоззрение, утверждающее в основе бытия не-личностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное, оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все вместе в неделимой целости. Наиболее конкретное сознание поэтому *не может не утверждать Личность в качестве абсолюта*. Заставить молчать людей, «верящих» в Абсолютную личность, все равно что в общественной... (Рукопись обрывается. — А. Т.-Г.)

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ДИАЛЕКТИКА

Новейшие историки Средних веков уже давно ниспровергли традиционный либерально-буржуазный взгляд на Средние века как на сплошную мертвенность и неподвижность, лишенную всяких живых связей как с древним миром, так и с Новым временем. Уже беглый просмотр тех материалов, которые приводятся теперь в достаточно обширных курсах истории Средних веков, свидетельствуют о том, что здесь тоже неизменно бурлила и клокотала и социально-политическая жизнь, и общекультурная, включая религию, искусство и философию. Поэтому и на вопрос о том, что такое средневековая диалектика, тоже не может быть дано никакого единообразного ответа ни в плане теоретической типологии, ни в плане исторического развития.

Мы начнем с типологической классификации, пользуясь при случае теми или другими данными исторического развития, и только в конце попытаемся набросать общую картину истории средневековой диалектики в целом. Что касается теоретической классификации средневековых теорий диалектики, то, как нам кажется, она может быть представлена в следующем виде. В Средние века диалектика —

- 1) конструктивно-языковая;
- 2) онтологическая (в смысле объективного идеализма);
- 3) мифологическая (как систематизация религиозных догм);
- 4) деструктивно-номиналистическая и
- 5) мистико-субъективно-идеалистическая.

Рассмотрим эти основные типы; а общей картины их исторического развития коснемся, как сказано, в конце.

§ 1

ЗАПАДНАЯ КОНСТРУКТИВНО-ЯЗЫКОВАЯ ДИАЛЕКТИКА VI—XI вв.

1. Античные корни. Тот тип диалектики, который мы называем конструктивно-языковым, отнюдь не есть средневековое изобретение, но было достаточно разработано уже и в античное время. Здесь мы

не будем касаться специально вопроса о глубочайшей связи диалектики с учением об языке в античной философии, хотя из этой связи во многом вытекали диалектические теории и софистов, и Сократа, и Платона, и Аристотеля.

Когда излагают логику Аристотеля, то большей частью игнорируют связь ее с грамматикой. Тем не менее, связь с логикой и с грамматикой сознательно или бессознательно предполагается почти у каждого античного философа, поскольку самый термин «Logos» одинаково означал у греков и область мышления и область языка. Поэтому правильное понимание средневековой диалектики требует от нас, прежде всего, правильного понимания Аристотеля, одного из главных авторитетов для средневековой диалектики; а правильное понимание аристотелевской логики и диалектики требует от нас прежде всего учитывать античную связь мышления с языком, играющую и у Аристотеля отнюдь не последнюю роль.

Рассуждая о своих знаменитых десяти категориях (трактат «Категории»), Аристотель плохо или совсем их не отличает от слов. Другой трактат Аристотеля («Об истолковании»), излагаемый у нас обычно с точки зрения теории суждения, на самом деле ровно в такой же степени является и теорией предложения, а главными элементами предложения Аристотель выставляет здесь имя и глагол. Как известно, под диалектикой Аристотель понимает учение о «кажущихся» выводах, которые от силлогизмов отличаются только заключенным в них моментом вероятности. Силлогистика есть учение о необходимых выводах, диалектика же — о выводах вероятных или только еще возможных. Но если диалектика в этом смысле является прямым продолжением общей, аподейктической логики, то, с другой стороны, и риторика у Аристотеля есть не что иное, как продолжение диалектики. Аристотель определяет риторику (Rhet. I 2, (1355b)) «как способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета».¹ Значит, риторика отличается от диалектики и логики только тем, что принципы возможности или вероятности рассматриваются в ней не сами по себе, но как принципы убеждения других людей в правильности или неправильности выставляемых тезисов.

Таким образом, уже у Аристотеля грамматика, логика, диалектика и риторика понимаются как единое целое, как постепенное конструирование мыслительно-языковых принципов. При этом Аристотель с особенной силой выставляет момент обобщенности выводов в силлогистике, диалектике и риторике. Риторика тоже, по его мнению, вовсе не останавливается на отдельных вещах, но должна создавать общие конструктивные принципы (или правила) для со-

¹ Аристотель. Риторика, пер. Н. Платоновой см. в изд. Античные риторики. М., 1978 (А. Т.-Г.).

здания в людях убежденности в истинности тех или других тезисов. Поэтому не будем удивляться, если в Средние века разовьется эта конструктивно-языковая диалектика, близко связанная с грамматикой, силлогистикой и риторикой, а иной раз даже и попросту включающая в себя все эти дисциплины.

Необходимо заметить также и то, что так близко связанная с анализом языка диалектика по существу оказывается так же и близко связанной с онтологией. Логика Аристотеля и средневековая диалектика сами по себе отнюдь не есть онтология, поскольку этой онтологии и у Аристотеля, и у средневековых диалектиков посвящаются совсем другие и вполне специальные трактаты. Обычно здесь мешает разобраться в деле весьма запутанный термин «формальная логика». Думают, что если логика и диалектика представляют собой анализ языка, то тем самым отпадает и возможность всяких онтологических к ним подходов. О том, что формальная логика Аристотеля является формальной вовсе не в смысле исключения всякой онтологии, а наоборот, на ней базируется, хотя она является специальной дисциплиной, об этом не худо рассуждал у нас П. С. Попов.¹ А что касается онтологизма средневековой диалектики, то для его обнаружения достаточно указать только на одно, что средневековые конструктивно-языковые диалектики являются в подавляющем числе случаев богословами.

Другим античным источником средневековой конструктивно-языковой диалектики, несомненно, явились стоики, у которых логика вообще делилась на риторику и диалектику (SVF 11 frg. 48 Arn.) Сама же диалектика делилась у стоиков на учение об «обозначающем» (поэтика, теория музыки и грамматика) и «обозначаемом», или «предмете высказывания» (там же II 122), нечто вроде нашей формальной логики, поскольку неполное высказывание трактуется здесь как «слово» — обычный перевод употребляемого здесь стоиками термина «логос», как «понятие», совершенно неправилен, если иметь в виду контекст всей стоической диалектики, — а полное — как «предложение». Следовательно, диалектика у стоиков понимается исключительно описательно-семантически и словесно. Она не имеет никакого отношения к онтологии и весьма слабо отграничивается от грамматики и риторики, образуя вместе с ними тоже единое конструктивно-языковое учение. Сенека (Epist. 89, 17) прямо писал: «диалектика делится на две части, на слова (verba) и на значения (significationes), т. е. вещи, о которых говорится, и слова, при помощи которых говорится».² Это и есть, что выше было названо, — «высказываемое» и «высказывающее».

¹ Попов П. С. Логика Аристотеля и логика формальная («Известия АН СССР», сер. Ист. и филос. № 5, 1945, с. 301—318).

² Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Перев. С. Ошерова. М., 1986 (ред.)

2. **Переход от античности к средневековью.** Все это конструктивно-языковое понимание диалектики, вырастающее из Аристотеля и стоиков, заметно укрепляется в те последние века античной философии, которые можно считать уже переходом к средневековью.

Из авторов этого времени необходимо назвать прежде всего *Марциана Капеллу* (V в. н. э.) из Карфагена и по профессии своей адвоката. Он на все средневековые прославился своим единственным сочинением под названием «О браке Филологии и Меркурия»,¹ содержащем теорию семи свободных искусств, без владения которыми не мыслился в Средние века образованный человек и среди которых видное место занимала как раз диалектика.

Первые две книги этого произведения посвящены довольно безвкусной, но очень подробной аллегории брака Меркурия и Филологии, с изображением многих других аллегорических фигур вроде Добродетели, Мудрости, Философии, Разумности и т. д. Аполлон в качестве свадебного подарка жениха передает Филологии семь слуганок, носящих имена как раз этих семи свободных искусств. Это — знаменитые средневековые тривиум (грамматика, риторика и диалектика) и квадравиум (арифметика, геометрия, астрономия и музыка). Ближайшим основным источником для этой антично-средневековой энциклопедии наук является знаменитый римский энциклопедист I в. до н. э. Варрон.

Ученые филологи достаточно поработали над исследованием источников Марциана Капеллы. Общий приговор всех занимавшихся Марцианом Капеллой довольно безнадежный: его произведение вышло спутанным, лишенным эстетического вкуса, весьма слабым в научном отношении, написанным на очень плохом латинском языке мало подходящей смесью прозы и поэзии, причем филологический анализ поэзии Марциана Капеллы тоже приводит к довольно низкопробным результатам. Тем не менее, сочинение Марциана Капеллы было поразительно популярным в течение Средних веков, не раз комментировалось и переиздавалось, и еще в самом конце XVI в. молодой Гуго Гроций все еще изучал и даже переиздал Марциана Капеллу для самых серьезных целей.

В историко-философском отношении труд Марциана Капеллы отнюдь не безразличен. Прежде всего, в его лице прогрессивная античность передает свою образованность Средним векам. А образованность эта требовала владения семью указанными искусствами, которые также можно было бы назвать и науками (латинское слово *ars* значит и «искусство» и «наука»). Во-вторых, античный гений понимал гуманитарное образование как очень четкое владение хорошим языком. И хотя сам Марциан Капелла не отличается этим

¹ Martianus Capella, rec. F. Eyssenhardt, Lipsiae. 1866; Martianus Capella, ed. A. Dick. Lips. 1925.

хорошим языком, тем не менее грамматика, диалектика и риторика остаются и у него основой гуманитарного образования. В-третьих, историк философии, несомненно, заинтересуется IV кн. произведения, посвященной как раз диалектике. Диалектика здесь олицетворена в виде ученой дамы, наружность которой подробно разрисовывается. Из ее речи видно, что Марциан Капелла понимает диалектику как учение о языке и речи, о необходимых законах для соблюдения их правильности.

Здесь перед нами проходят школьные для тогдашнего времени правила т. н. формальной логики, неразрывно связанной с учением о языке. В связи с этим Марциан Капелла делит (101 Eyss.) всю диалектику на шесть частей.

Первую часть он называет *de loquendo*, или о речи. Сюда он относит рассуждения о роде, форме (хотя тут же говорит, что эта форма есть не что иное, как *species*, т. е. «вид»), различии (т. е. о видовом различии), о приводящем (случайном) признаке и собственном признаке. Значит, здесь выступают знаменитые пять категорий Порфирия, которые характерным образом именуются как «голоса» (*voces*), т. е. как словесное выражение. Далее к этой первой части диалектики Марциан Капелла вносит учение об определении, за которым следует рассуждение о целом (*totum*) и частях, о делении, о многозначности слов. Далее следуют десять категорий Аристотеля и учение о противоположностях. Очевидно, в этой первой части диалектики Марциан Капелла мыслит основные принципы всякой речи вообще, т. е. те отдельные ее элементы, без которых она невозможна.

Вторую часть своей диалектики Марциан Капелла называет *de eloquendo*, т. е. о таком способе выражения речи, который создает глаголы и имена, как составные части логического суждения, вернее же сказать, предложения. В третьей части диалектики, которая носит у Марциана Капеллы название *de proloquendo*, рассматриваются предложения качества и количества. В четвертой части диалектики, носящей название *de proloquiogum summa*, рассматриваются предложения в более общем смысле, т. е. категорические и гипотетические заключения.

Однако, если все эти элементы «формальной логики» понимались как разделы диалектики кое-где еще и раньше Марциана Капеллы (по крайней мере в том или ином виде), то новостью являются у Марциана Капеллы пятый и шестой разделы диалектики. Пятый раздел трактует у него о суждениях, относящихся к «поэтам и стихотворениям»; шестая же часть, которой Марциан Капелла посвящает уже следующую, V-ую книгу своего труда, носит у него название просто-напросто риторики. В сущности говоря, наличие у него двух разделов в диалектике само по себе понятно и едва ли потребует специального комментария. Если диалектика есть наука конст-

руктивно-языковая, то ясно, что она начинается с более абстрактных элементов речи, переходит к теории предложений и заканчивается теорией наиболее содержательных предложений, т. е. таких предложений, которые охватывают собою уже все богатство поэтической речи и всю ее риторическую структуру. Совершенно неважно, что, например, у стоиков логика делилась на диалектику и риторику, т. е. что риторика здесь как будто бы занимала какое-то специфическое место. На деле совершенно неважно, называть ли риторику отдельной наукой или ею завершать диалектику. И в этом, и в другом случае риторика все равно является завершением диалектики.¹

Таким образом, диалектика Марциана Капеллы не имеет ничего общего с диалектикой великих онтологических мыслителей, Гераклита, Платона, Гегеля и Маркса. Приносить значение диалектики Марциана Капеллы, однако, не следует. Это речевое (а не объективно-онтологическое) использование диалектики свидетельствует о высокой культуре речи в античности, когда считалось необходимым говорить и писать ясно, правильно, расчлененно, последовательно и красиво. То, что диалектика здесь выступает на одной плоскости вместе с грамматикой и риторикой, имеет поэтому свои огромные преимущества, хотя это и не способно ни в каком смысле заменить диалектику в нашем понимании.

Мы не будем касаться многочисленных авторов конца древнего мира, занимающих сходную позицию с Марцианом Капеллой и тоже составляющих переход к средневековой диалектике. Мы укажем только на три крупных имени, которые вместе с Марцианом Капеллой тоже оказались авторитетами для всего Средневековья. Это — известный переводчик и комментатор логических трактатов Аристотеля *Боеций* (480—525) и его современник *Кассиодор* (477—562). Что же касается Исидора Севильского (ум. 636 г.), то в своем тоже энциклопедическом произведении под названием «Начала» он уже вплотную подходил к христианской догме, и во II-й кн. своего труда занимается риторикой и диалектикой, близко следуя к Кассиодору. Логика делится у него именно на диалектику и риторику, причем под диалектикой он понимает «дисциплину, которая относится к различению причин, найденных в вещах»; «она есть вид философии, которая называется логикой, т. е. обладающая возможностью быть рациональной дисциплиной определения, разыскания и изложения». Там же Исидор ссылается на Аристотеля, который, согласно его мнению, формулировал все правила диалектики, поставив ее после риторики и в зависимости от нее. Но интересно, что силлогизм и индукцию этот автор относит к риторике (что, впрочем, можно находить уже у Цицерона и Викторина). К диалектике же этот автор

¹ Это и подтверждается определениями риторики, которые мы находим в конце IV кн. произведения Марциана Капеллы (Уж. соч. 135 сл. Euss.)

относит также и учение о противоположностях, однако, без всякого намека на наше единство противоположностей, а только с применением их к разговорной речи. Более подробный анализ этих теорий Исидора обнаруживает дальнейшее углубление в конструктивно-языковое понимание диалектики, что мы находим уже у первых представителей схоластической философии. Необходимые сведения об этих авторах читатель может найти в известном труде К. Прантля.¹ Этот К. Прантль относится, правда, слишком пренебрежительно ко всему этому заключительному периоду античной логики. Для нас важно, однако, то, что К. Прантль весьма внимательно учитывает у этих авторов сходство и даже тождество их во многих проблемах логики, давая себе отчет также и в близости у них диалектики к риторике.

Таким образом, V—VIII вв. ознаменовались чрезвычайно сильным влиянием аристотелизма и стоицизма на понимание диалектики как науки конструктивно-языковой, причем влияние Аристотеля здесь является часто не только безраздельным, но и буквальным. Наступающий далее период ранней схоластики едва ли будет чем-нибудь существенно отличаться от Аристотеля и этих мыслителей переходного времени.

3. **Алкуин.** Одно из наиболее ранних и в то же самое время одно из самых подробных изложений конструктивно-языковой диалектики в Средние века мы находим у Алкуина и его ученика Рабана Мавра. Англосакс Алкуин (ок. 730—804) был приглашен Карлом Великим в 781 г. во Францию из Йорка, где он был известен как преподаватель. Карл возвысил Алкуина, назначив его настоятелем Турского монастыря и сделав его главой всего просвещения тогдашнего времени. Алкуин писал также и труды философского и богословского характера, но мы остановимся на его учении, которому посвящен небольшой и в основном весьма ясный за исключением некоторых деталей трактат «О диалектике».²

Характерным образом Алкуин делит логику на риторику и диалектику (952C Migne). Стоический источник здесь очевиден. Из обзора же его диалектики ясно выступает ее исключительно конструктивно-языковой характер. Установленные уже в античности семь свободных искусств выступают у Алкуина в этом смысле весьма отчетливо. А то, что семь свободных искусств являются теми семью столпами божественной премудрости, о которых говорится в Библии, и что все они должны быть основаны на Священном писании (там же, 953C), об этом и говорить нечего. Диалектика в этом смысле

¹ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. Lpz., 1855 (Бозэдий и Кассиодор) S. 679—724; II, Lpz., 1861, S. 10—14, (Исидор).

² *Patrologiae cursus completus* ed. Migne. Ser. lat. t. 101, pp. 949B—976B.

тоже и священна, и божественна, хотя и не имеет ровно никакого отношения к онтологии.

4. Содержание диалектики Алкуина. Рассмотрим содержание теории диалектики у Алкуина. Она делится у него на введение, категории, силлогистику, определение, топику и истолкование.

Во введении (там же, 953В—953С), которое Алкуин называет греческим термином *isagogae*, мы находим не что иное, как воспроизведение знаменитого учения Порфирия о пяти основных категориях: род, вид, различие (*differentia*), существенный признак и случайный (или привходящий) признак. Отсюда делается понятным, почему Алкуин назвал эту часть своей диалектики тем же термином, что и Порфирий свое «Введение в категории Аристотеля». Считать это диалектикой понятия в нашем смысле слова было бы совершенно ошибочным. Тут нет никакой диалектики, как ее нет и во «Введении» Порфирия. Однако это едва ли можно было бы назвать только формальной логикой. И Порфирий, и Алкуин много говорят о тождестве и о различии этих пяти категорий, в чем можно при желании находить и некоторого рода бессознательную диалектическую тенденцию уже в нашем смысле слова. Заметим, что по своему содержанию первая часть диалектики у Алкуина совпадает с первой же ее частью у Марциана Капеллы.

Вторая часть диалектики Алкуина посвящена учению о категориях (954D—963A), которое в основном заимствуется из аристотелевского трактата «Категории». После некоторых предварительных замечаний Алкуин устанавливает прежде всего две основные категории — «субстанция» («то, что является той или иной природой в собственном смысле слова») и «акциденция» («то, что приписывается субстанции»). Акциденций всего девять, так что в соединении их с субстанцией образуется всего десять основных категорий. Таковыми являются: количество (длина, ширина и глубина), отношение, качества тел и состояний духа (здесь четыре состояния: аффект, как, например, добродетель или гнев; «естественная возможность», *potentia naturalis*; пассивные качества, *passivae qualitates*, как, например, белизна, чернота; форма и фигура, как, например, трехугольник или выпуклая поверхность); действие и страдание (*facere et pati*); положение или состояние тела («сидит», «стоит»); место и время; владение чем-либо, или имение чего-либо (*habere*), причем указывается восемь видов этой акциденции. В качестве общего примера для своих категорий Алкуин приводит следующую фразу: Августин (субстанция), великий (количество) оратор (качество), сын такого-то (отношение), стоящий (положение) в храме (место) сегодня (время), украшенный венком (состояние), диспутируя (действие), утомляется (страдание). По поводу этой второй части диалектики Алкуина необходимо сказать, что если еще первая часть может где-как трактоваться нами как чистая и абстрактная логика, то эта

вторая часть, посвященная категориям, так же, как и у Аристотеля, очень слабо отличается от языковых конструкций и, в частности, от частей речи. Кроме того, и это опять в полном соответствии с Аристотелем, категории даны у Алкуина в спутанном и случайном виде, поскольку у обоих мыслителей, собственно говоря, только субстанция, акциденция и отношение являются ощутительно-разделительными категориями, все же прочие категории являются всего только разновидностями категории отношения.

В качестве перехода к третьей части диалектики, а именно к доказательству, Алкуин рассматривает четыре вида противоположностей (963A—964C): противоположность в строгом смысле слова (мудрость — глупость), относительная (более — менее), в смысле владения и лишения (видеть — быть слепым), утверждение и отрицание (да — нет). Это учение о противоположностях тоже не отличается у Алкуина ясностью. Все они представляют собою в сущности одно и то же, кроме, может быть, последнего, которое мы теперь, пожалуй, назвали бы не противоположностью, но противоречием. Эта неясность объясняется у Алкуина, пожалуй, тоже неясным разграничением логики и грамматики, или логического и языкового конструирования. Качественная наполненность всякого противоположения в конкретном языке мешает Алкуину отвлечься от этой качественности и перейти к теории противоположностей как к теории логической. Дальше у Алкуина следует теория силлогизма как наилучшей формы доказательства. Дедукция является для Алкуина самой надежной формой аргументации (964C—966C).

То же самое нужно сказать и о четвертой части диалектики — о теории определения (966C—968D). Определение, по Алкуину, есть такая краткая речь о каком-либо предмете, которая говорит об его сущности, отличающей его от всех прочих предметов. Такое понимание определения действительно относится к логике, а не к грамматике. Однако, среди пятнадцати типов определений, указываемых у Алкуина, большинство связано с языковым пониманием диалектики; и более близкими к логическому пониманию диалектики относятся, может быть, только определения через субстанцию, через акциденции, различие и отрицание. Но и определения через акциденции тоже исходят главным образом из языкового понимания диалектики.

Пятую часть диалектики у Алкуина составляет теория топик (968A—979C), т. е. теория тех областей мысли или действительности, которые являются источником для доказательства. Разделение этих «мест», или источников доказательства, тоже не отличается у Алкуина ясностью. Здесь у него три типа областей: самый предмет доказательства, или его сущность; какой-нибудь другой предмет; и — «извне». Во-первых, не очень понятно, что значит это «извне», или, как говорит Алкуин, *extrinsecus*. По существу же Алкуин говорит

здесь об аргументации на основании либо целого, либо частей, либо цели. Во-вторых же, второй тип аргументации, на основании другого предмета, и третий тип, т. е. «извне», оказывается, вместе образуют целых тринадцать областей аргументации, которые тоже с большим трудом поддаются какому-нибудь раздельному изложению. Тут выступает и словопроизводство (например, *scriptor* от *scribo*), и взаимные переходы между родом и видом, и выводы из сходства, различия, из противного, из последующего, из предыдущего, из совместно существующего, из опровержения, из общих причин, из особенных состояний духа и из сравнения. Наличие путаницы между логической и грамматической точкой зрения у Алкуина в его диалектике здесь вполне очевидно.

Шестой и последний раздел диалектики носит у Алкуина довольно странное название — *de perihermenus* (972С—976В). Дело в том, что у Аристотеля, как известно, имеется целый трактат, который так и называется — *Peri hermeneias*, или «Об истолковании». Алкуин образует из соединения предлога *peri* («об») и существительного *hermeneias* («истолковании») один термин, который карикатурно, но буквально, по-русски можно было передать «обистолкование». Неизвестно, объясняется ли это невежеством Алкуина в греческом языке или сознательным созданием нового термина. Однако, так или иначе, но содержание этого шестого раздела диалектики у Алкуина в значительной мере совпадает с указанным трактатом Аристотеля. С другой стороны, именно здесь окончательно выясняется грамматическая природа диалектики Алкуина. Всех таких «истолкований» Алкуин насчитывает семь: *nomen*, *verbum*, *oratio*, *enuntiatio*, *affirmatio*, *negatio*, *contradictio*. Другими словами, здесь речь идет об именах и глаголах, о предложении и его видах, причем последние три термина — утверждение, отрицание и противоречие — тоже носят явно грамматический характер.

Чтобы не впадать в слишком детальное изложение, мы не будем здесь сравнивать Алкуина с Марцианом Капеллой, хотя о совпадении первой части диалектики у того и другого мыслителя мы уже сказали выше. Ясно, однако, и без подробного исследования, что остальные части диалектики у того и у другого только по-разному, т. е. в разном порядке и с разной степенью подробности излагают, вообще говоря, один и тот же материал. Этот материал может быть кратко обозначен как конструирование цельного предложения из отдельных частей и как учение о разных типах предложения, включая также и типы связей разных предложений.

5. **Общий характер диалектики Алкуина.** Если понимать под диалектикой единство и борьбу противоположностей, то, очевидно, диалектика Алкуина вовсе не есть диалектика, а самая настоящая формальная логика, основанная на Аристотеле, стоиках и Порфирии. Тем не менее, поскольку термин «формальная логика» весьма мно-

гозначен, то уже и к Аристотелю, как мы видели выше, его надо применять с большой осторожностью. Самая же первая необходимость соблюдать осторожность заключается здесь в том, что и у Аристотеля, и у стоиков, и у Алкуина диалектика не только не содержит в себе никакого учения об единстве и борьбе противоположностей, но даже и вообще не рассматривает ни бытия в целом, ни мышления в целом. Она есть не что иное, как учение *об языке*, т. е. уже о практическом и осуществленном мышлении. При этом имеется в виду не конкретное языкознание, т. е. не фонетика и грамматика, но только *основные и конструктивные принципы языковой области*. При таком подходе к делу у Алкуина встречаются и не могут не встречаться такие случаи, когда остается неясным, рассматривается ли в диалектике грамматическое или логическое явление. В одних случаях, как, например, во введении, диалектика явно приближается к логике, в других же случаях, когда Алкуин заговаривает, например, о частях речи, диалектика уже становится чем-то почти неотличимым от грамматики. Нужно, однако, сказать, что и указанные нами античные источники Алкуина тоже не отличаются в этом отношении большой ясностью. По-видимому, мышление и язык настолько глубоко отождествлялись у всех этих мыслителей, что у них даже и не возникало вопроса о принципиальном различии того и другого.

Интересно то *общее определение* диалектики, которое мы находим у Алкуина. Она есть «рациональная дисциплина изыскания, определения и изложения, обладающая также возможностью отличать истинное от ложного» (*Disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens* (952D—953A)). Почти буквальная зависимость здесь Алкуина от Исидора очевидна. Уже одно такое определение диалектики ярко свидетельствует об ее конструктивно-языковом понимании. Весьма интересно также и то, что Алкуин ставит диалектику в ближайшие отношения с риторикой. По Алкуину оказывается, что диалектика отличается от риторики тем же, чем сжатый кулак отличается от раскрытой ладони. Она формулирует аргументы и изыскивает самый предмет речи, риторика же учит конкретно применять эту аргументацию, т. е. излагать и применять уже найденное (953A). Такое понимание диалектики тоже свидетельствует об ее конструктивно-языковом характере у Алкуина. Напомним, что и у стоиков логика делилась на риторику и диалектику; и хотя она следовала за грамматикой, но была не чем иным, как ее дальнейшим развитием.

Наконец, необходимо обратить внимание и на подробнейшие, весьма дотошные и почти всегда логически невыдержанные дистинкции Алкуина, которые свидетельствуют уже о начале средневекового схоластического мышления, но которые опять-таки коренятся уже у Аристотеля, посвящавшего им не только целые страницы, но и целые трактаты (таковой является IV кн. «Метафизики»), — свиде-

тельство о том, что истина мыслится уже давно найденной и открытой и что остается только вникать в ее бесконечные подробности.

6. **Рабан Мавр (776/784—856).** Одним из любимейших учеников Алкуина был Рабан Мавр, который, оставаясь в основном на позициях своего учителя, старался как можно больше спиритуализировать семь свободных искусств. В своем сочинении об образовании клириков этот ученый полагает единственную цель этих искусств только в истолковании Священного писания, так что даже и такие дисциплины как грамматика должны и базироваться на Священном писании и доказывать его истину. Риторика и диалектика должны быть направлены исключительно только на обучение ниспровергать ереси. При этом диалектика трактуется у Рабана Мавра как царица всех искусств и наук, как единственный источник мудрости, научающий нас распознавать как наше происхождение, так и вообще добро и зло. У Рабана, как и у многих других, логика делится на риторику и диалектику,¹ хотя в другом трактате, который некоторыми исследователями считается не принадлежащим Рабану, логика делится на грамматику, риторику и диалектику² (что, конечно, не меняет сущности дела).

Трактат Рабана Мавра «Об образовании клириков» почти весь состоит из подробного изложения церковных учений, толкования Священного писания и теорий обрядов и таинств. Грамматике, риторике и диалектике посвящается у Рабана Мавра небольшие главы только в III кн. трактата. Глава о диалектике³ начинается с буквального воспроизведения ее определения у Алкуина (другими словами, Исидора). Четкого разделения диалектики на отдельные части Рабан Мавр, однако, не дает, а ограничивается простым пересказом в популярном виде того, что мы находим у Алкуина. Для своего времени этот критик-богослов, вероятно, имел весьма большое значение. Педагогическая деятельность Рабана Мавра и его энциклопедизм поддерживается теми, кто изучал его труды. Как деятель просвещения для Германии он был тем же, чем Алкуин для Франции.

7. **Восходящая схоластика VIII—XI вв.** Из учеников Рабана отметим Эрика Оксеррского (IX в.), который разделяет риторику и диалектику на манер Исидора: «диалектика же в собственном смысле слова, называется от dictio («речь»), поскольку в ней с точки зрения разума (rationabiliter) обсуждается то, что произнесено (dictis)» (Cousin, p. 619). Диалектикой занимался также и ученик Эрика Ремигий того же времени и из того же места. Вальтер фон Шпейер (X в.) различал диалектические и риторические тропы. Герберт из Орийяка, преподаватель в Реймсе, епископ в Реймсе и Давенне, он

¹ Migne, ser. lat. 107. De universo.

² Ouvrages inédits d'Abélard, publ. par V. Cousin. Par., 1836, p. 614.

³ Migne, ser. lat. 107, 1864, p. 397C—398D.

же папа Сильвестр II, предпосылал риторике диалектике, но риторике тоже причислял к логике и тоже много ею занимался, используя Порфирия, Исидора, Алкуина и Рабана Мавра (вторая пол. X в.) Был извещен своими диалектическими исследованиями Фульберт Шартрский (X—XI вв.) Диалектику по Исидору понимал как топику Ноткер Лабеон тоже на рубеже X—IX вв. В те же годы из Сен-Галлена выходили трактаты, которые, отождествляя диалектику с аподейктикой, определяли ее: «диалектика, или аподейктика, есть опытность в рассуждении или, как говорят другие, умение спорить (*disputandi scientia*)». Эта диалектика, или аподейктика, базировались на категорическом силлогизме, в то время как риторике отводились только суждения вероятности.¹

Если бы мы захотели писать исследование, которое ставило бы своей целью исчерпывающее изложение всех этих материалов по диалектике VIII—XI вв., т. е. периода начала схоластики, то текстов о конструктивно-языковой диалектике можно было бы привести огромное множество. Поскольку, однако, это не является нашей целью, мы все же должны упомянуть одно большое имя, которое связано с чрезвычайно большим увлечением диалектикой, так что возникали даже вопросы о допустимости такого рода диалектики в богословии. Это — *Беренгар Турский* (999—1088), который ставил диалектические рассуждения даже выше Священного писания и содержание этого последнего принимал только при условии диалектической его обработки. В результате этого Беренгар Турский строит целую систему философии природы, почти не прибегая к христианскому учению. Такое увлечение конструктивно-языковой диалектикой было вполне естественно, как естественно было также и противоположное направление, критиковавшее в те времена столь необычные увлечения Беренгара. Из критиков Беренгара X—XI вв. назовем Фульберта Шартрского, Петра из Дамиании (Италия), Отло из Регенсбурга (Германия), Ланфранка из Нормандии и Вильгельма из Гиршау (Германия). Приводить из них цитаты мы не будем, т. к. ничего нового здесь незаметно.

Таким образом, восходящая схоластика VIII—XI вв. на Западе ознаменовалась исключительным преобладанием именно конструктивно-языковой диалектики. И в XI в. уже ребром стал вопрос об отношении диалектики к божественному откровению, который раньше вовсе не возникал, поскольку диалектика разрабатывалась совершенно вне всякой онтологии, а если и понималась онтологически, то авторитет Священного писания и служебный характер диалектики были очевидны сами собой. Теперь же диалектика развилась настолько глубоко, что уже невольно начинали думать о

¹ Н. Hattemer. *Denkmale des Mittelalters*. St. Gallen, 1874, III, гл. 18, S. 557B, 558A.

приоритете одного направления мысли над другим. От увлечения диалектикой, вопреки авторитету, до самого настоящего номинализма оставался только один шаг. А равно от развитой диалектики до ее онтологического понимания оставался один шаг. Однако, как о номиналистической, так и об онтологической диалектике Средневековья ниже мы будем говорить специально.

8. Переход к номинализму. Первым номиналистом в Средние века обычно считают *Росцелина из Компьени* (ок. 1050—ок. 1120). Подобное суждение является совершенно неверным, потому что номиналистическая диалектика нарастала уже у предыдущих авторов, т. е. с самого начала схоластики, и была результатом увлечения конструктивно-языковой диалектикой. Ниже мы увидим, что первым толчком к ней был уже Эригена в IX в. Понимание Росцелина как первого номиналистического диалектика, может быть, имеет некоторое оправдание в том, что со своим номинализмом он выступал очень резко и не стеснялся при помощи своего номинализма менять даже христианские догматы. Для историка философии личность и учение Росцелина остаются, вообще говоря, не очень ясными, поскольку сам Росцелин ничего не писал, но преподавал свое учение только устно. Имеется только одно письмо Росцелина к его ученику Абеяру с изложением его догматического учения методами конструктивно-языковой диалектики, созревшей у него уже до степени самого настоящего номинализма.¹ Все остальное о Росцелине мы имеем в сочинениях его врагов, Ансельма Кентерберийского, Иоанна Солсберийского и того же Петра Абеяра из Бретани. Это заставляет историков философии относиться к сообщению о нем с большой осторожностью. Однако Росцелин выставляет свое учение в настолько резкой и определенной форме, что осторожность здесь мало поможет.

Основное учение Росцелина сводится к тому, что существует только одно единичное, эмпирически воспринимаемое, и что не существует никаких общих родов или общих родовых понятий, а, вместо них, существуют только слова и имена.

Ансельм в своем трактате о Росцелине пишет:² «диалектики нашего времени (скорее, еретические диалектики, они, во всяком случае, полагают, что универсальные субстанции являются только

¹ Epist. ad. Abael напечатано в (изд.). P. Abaelardi opera ed. V. Cousin, II, Par. 1859, стр. 798, 799. Росцелин касается вопроса о несуществовании родового понятия и, следовательно, открыто приходит в вопросе о триничности к трехбожию, поскольку каждое лицо божества есть самостоятельная и единичная субстанция. Вопрос этот, впрочем, весьма неясен, т. к. Росцелин, будучи христианином, конечно, не мог открыто защищать тринитизм. Какую-то единую субстанцию (ousia), вопреки греческой терминологии hypostasis, которую ведь и нужно было переводить по-латыни как субстанция, Росцелин все же признавал. Как видим, вопрос этот чрезвычайно запутанный.

² Migne, Ser. lat., 158, 265A—C.

дуновением голоса и не могут понять цвет иначе, чем тело, а мудрость человека не иначе, чем только душу) должны быть безусловно изъяты из споров по духовным вопросам. То рассуждение в их душах, которое, по их мнению, должно быть и основным принципом и судьей всего, что находится в человеке, настолько затемнено телесными представлениями, что не может из них выпутаться; то, что даже само должно созерцаться в собственном и чистом виде, не в состоянии производить различения. Ведь кто же еще не может понимать, каким это образом многие люди являются одним человеком в смысле родового понятия? Каким это образом, в той таинственной и высочайшей природе такой человек понимает многие личности, причем некоторые из них, будучи единичными, оказываются единым совершенным богом? И у кого же это ум затемнен для различения своей лошади и ее цвета; подобно тому, как он отличает единого бога от множества его откровений? Наконец, кто же не может понять того, что человек есть не что иное, как индивидуум, хотя в то же самое время он принимает и то, что человек есть не что иное, как человеческая личность [вообще]. Ведь каждый человек, будучи индивидуумом, есть личность [вообще]». Таким образом, с точки зрения Ансельма, не может быть и речи о том, что общих понятий не существует. Раз мы говорим «Петр есть человек», и подобное суждение всякий человек прекрасно понимает, то, с точки зрения Ансельма, совершенно ясно, что «человек» так же реален, как и «Петр». Иначе не может состояться никакого суждения; и иначе вообще ни о чем ничего сказать нельзя. Такова точка зрения Ансельма на номиналистическую диалектику Росцелина.

Росцелин на это отвечал в письме к Абеяру: ¹ «Пожалуй, ты только по привычке можешь называться Петром. Я же — вполне точно, потому что если имя мужского рода выпадает из своего рода, то оно уже отклонится от общепринятой вещи. Ведь собственные имена обыкновенно теряют свое значение, когда то, что ими обозначается, принуждено отходить от собственного значения. Ведь если дом лишен крыши или стены, тогда он будет называться несовершенным домом. Следовательно, после удаления той части, которая создает человека, и Петр должен называться не Петром, но несовершенным Петром». Следовательно, Росцелин, признавая только единичные вещи, отрицал цельность как объективное состояние. Объективно, с его точки зрения, крыша вовсе не есть крыша, а только известная совокупность бревен или досок; и дом, взятый без крыши, вовсе не есть дом, а нечто совсем другое. Следовательно, рассуждает Росцелин, если дом вместе с крышей есть нечто объективное, то получится, что дом есть часть крыши, т. е. целое окажется частью своей части. Поэтому целое есть только достояние

¹ Migne, Ser. lat., 178, 371A—372A.

человеческого субъекта, который может объединять единичные вещи в те или другие цельные вещи, объективно же существуют только единичные вещи. Решительность Росцелина проявилась в том, что и в отношении триединого бога он тоже применял свою номиналистическую диалектику. Если, говорил он, три лица Пресв. Троицы представляют собою действительно одну вещь, то воплотилась не только вторая ипостась, как этому учит Новый Завет, но тут же воплотилась и первая ипостась, Отец, и третья ипостась, Дух Святой. А это, думает Росцелин, уже прямо противоречит Священному писанию.

Мы не будем здесь критиковать формально-логическое, т. е. антидиалектическое учение Росцелина. Однако, считая три ипостаси христианского божества тремя богами и совершенно сознательно впадая тем самым в тритеизм, он все-таки считает эти три ипостаси равными; а ведь для равенства двух или трех вещей необходимо, чтобы эти две или три вещи существовали как нечто единое. Да и сам Росцелин, различая в Боге три различные «вещи», тем не менее, признает в них «единую волю и могущество» (*voluntas et potestas*) (Migne 158, 1192D). Эта единая воля и единое могущество может, как мы думаем, исходить только из единого существа. Если подробнее рассмотреть соображения о Росцелине, то необходимо будет найти у него и другие противоречия, включая и признание единого Бога, вопреки объявленному им тритеизму. Что же касается диалектики в нашем смысле слова, то считать только одни части объективным бытием, а целое — только субъективно-человеческим измышлением, это значит, что и часть нельзя будет признать объективным бытием, поскольку всякую часть тоже можно бесконечно дробить и, тем самым, отказывать ей в субстанциальности. Получится, что все бытие состоит из неразличимой пыли, которую только и можно не делить дальше, хотя, в известном смысле, даже и пыль, т. е. континуум, тоже может подвергаться дальнейшему дроблению.

Наконец, по сообщению Иоанна Солсберийского (1115—1180),¹ одни понимали универсалии как *vox* («звук»), другие как *sermo* («речь»), причем первое мнение проповедовал именно Росцелин. Это противоречит другим суждениям Росцелина. Иными словами, диалектика Росцелина, которая, несомненно, основана на формальной логике, все же остается для историка философии противоречивой. Это не мешало тому, чтобы в 1092 г. в Суассоне церковь осудила учение Росцелина.

9. Пути развития средневековой диалектики. Субъективистический номинализм, о котором мы сейчас говорили, вовсе не был единственным результатом развития конструктивно-языковой диалектики Средних веков. Весьма сильным течением была также

¹ Migne, Ser. lat., 199, 874C.

гипотетическая диалектика, которая была весьма близка к номинализму, однако, вовсе с ней не совпадала. Интересно, что гипотетическая диалектика в своей объективной или, вернее, субъект-объективной структуре зародилась вовсе не на Западе, но в Византии и у арабов. Как мы сейчас увидим, ее представители вовсе не были субъективистами, но эта диалектика, взывавшая к такому бытию, которое и не объективно и не субъективно, или одновременно и субъективно и объективно, конечно, могла весьма легко становиться на субъективистские рельсы, и тогда ее конструктивно-языковой характер сразу же превращался в самый настоящий номинализм. Византийская философия, в отличие Запада, всегда носила сугубо онтологический характер, и даже когда наступили времена отождествления субъекта и объекта, тут все же не получалось никакого последовательного субъективизма. То, что в XI в. стали называть в Византии «гипотезой», не только не было результатом субъективного идеализма, но даже и после своего перенесения на субъективистический Запад и после своего вхождения в законченную систему номинализма часто все еще продолжала играть объективно-идеалистическую роль, тем самым превращая западный номинализм в противоречивое и бессистемное учение.

Для этого необходимо коснуться диалектики Иоанна Дамаскина (VIII в.), которая пока еще не является гипотетической в собственном смысле слова, а затем перейти к Михаилу Пселлу (XI в.), у которого понятие *hypothesis* получило новый принципиальный характер, хотя и восходило еще к древнему платонизму. Этих двух мыслителей тем более имеет смысл излагать в одной главе, что оба они исходят из понятия *phōnē* — «звук», «голос». Но они не были номиналистами в той же мере, в какой не был им и сам Порфирий, впервые заговоривший об этих пяти «звучаниях» в логике, равно как и его ранне-средневековые подражатели.

§ 2

ВИЗАНТИЙСКАЯ, В ЧАСТНОСТИ ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА XI—XII вв.

То, что в Византии диалектика представляет собой нечто единое вместе с грамматикой и риторикой, это — общеизвестно. Однако обыкновенно упускаются из виду два пункта. Во-первых, диалектика здесь была гораздо меньше связана с грамматикой и риторикой, чем на Западе. А во-вторых, обыкновенно очень мало говорится относительно гипотетической диалектики, которая зародилась именно здесь, на Востоке, а не на Западе. В известном смысле этот гипотетизм

больше сближал диалектику с грамматикой и риторикой. Однако сближение это не имело ничего общего с тем, что мы находим на Западе. Оригинальное византийско-арабское учение о гипотезе так и осталось анти-субъективистическим идеализмом только на Востоке. Западные же средневековые мыслители не преминули ввести этот гипотетизм также и в свою диалектику, но, как мы сейчас уже сказали, этот гипотетизм здесь только мешал основному субъективистическому направлению диалектики и находился с ней в глубоком противоречии.

1. **Иоанн Дамаскин.** Оставив в стороне более мелкие факты из ранней схоластики на Западе, перенесемся на Восток, а именно, в Византию, где тоже не будем касаться более мелких явлений, а остановимся на крупнейшем представителе христианского богословия и философии Иоанне Дамаскине (год его рождения неизвестен, а год смерти предполагают 735 или 749; следовательно, деятельность его относится, в основном, к тому же VIII в., что и деятельность Алкуина и Рабана Мавра). Этому мыслителю принадлежит большой труд под названием «Источник знания», первую часть которого и составляют «Философские главы», имеющие другое название — «Диалектика».¹

В этом сочинении Иоанн Дамаскин нигде не определяет слова «диалектика». Однако в последней, 68-й главе, он говорит о четырех «диалектических или логических методах», при помощи которых он и подводит итог всего этого трактата. Методы эти следующие: «разделительный, который разделяет род на виды через промежуточные разности; определительный, который, исходя от рода и разностей, выделенных разделительным методом, определяет подлежащий предмет; аналитический, разлагающий более сложный предмет на простейшие составные части...; доказательный, который доказывает выставленное положение через посредство среднего термина». В этом определении, в сравнении с латинской диалектикой, бросается в глаза отсутствие ближайшей связи диалектики с грамматикой и риторикой и больше всего говорится об оперировании понятиями. Однако, изучение самого трактата Иоанна Дамаскина свидетельствует о большом использовании у него Аристотеля и Порфирия.

После первых трех глав, посвященных восхвалению философии и знания вообще, уже в 4-й главе читаем о «сущем, субстанции и акциденции», а 5-я глава прямо трактует о звуке. Различая звуки значащие от незначащих, под первыми автор понимает род, вид, различие, свойство и акциденцию. Следовательно, зависимость от «Введения» Порфирия здесь налицо. Здесь, как и у Порфирия, не может не обращать на себя внимания обозначение понятия при помощи термина «звук». Выражение «пять звуков» после Порфирия

¹ Patr. curs. compl., ed. Migne. Ser. graec., 94. Par., 1864, p. 529—673.

оставалось в течение всего Средневековья. Мы бы спросили, при чем тут, собственно говоря, звук, если дается учение о функциях понятия. Но после всего предыдущего ответить на этот вопрос нетрудно. Именно, это обстоятельство восходит к двоякому значению греческого термина «logos», который есть и «мышление» и «речь». Но и этого объяснения мало, поскольку в данном выражении «пять звуков» употребляется термин вовсе не *logos*, но греческий термин *rhōpē* или латинский термин *vox*, обыкновенно обозначающие только внешнюю, исключительно звуковую сторону человеческой речи. Это объясняется уже не просто употреблением греческого *logos*, но максимальным вниманием именно к номинальной или вербальной стороне мышления; а это связано уже не с теорией чистого мышления, но с педагогическим намерением воспитывать в учениках умение выражать свои мысли словесно. Поэтому и у Иоанна Дамаскина и у других мыслителей Средневековья нас не должно удивлять это «звуковое» отношение к диалектике. Здесь имеется в виду диалектика практическая и даже учебная, т. е., действительно, не столько развитие самой мысли, сколько умение читать, писать и говорить.

Главы 6—7 «Диалектики» Иоанна Дамаскина трактуют о разделении понятий, причем способов этого разделения насчитывается восемь. Рассмотрев в 8-й главе теорию определения, Иоанн Дамаскин очень пространно трактует о соотношении пяти «звуков» Порфирия, пользуясь материалами этого последнего и посвящая этому главы 9—28.

Далее, гл. 29—35 с трудом поддаются общей квалификации и, по-видимому, представляют собою попытку разграничить разные типовые оттенки слов. Тут мы находим более точное определение слова «ипостась», понимаемого то в общем смысле как «бытие», то в единичном смысле как «индивидуум». К этому прибавляется рассмотрение различий между «сущностью», «природой» и «формой» в связи опять-таки с терминами единичности и общности (гл. 30). Такое же различие оттенков проводится в дальнейшем и в отношении омонимов, синонимов, полионимов, паронимов (гл. 31—35).

В дальнейшем изложение у Иоанна Дамаскина становится несколько более последовательным. Перечисляются десять категорий Аристотеля (гл. 36). Так как субстанция мыслится наивысшим родом, то о различном понимании рода как субстанции в отношении других подчиненных понятий трактуется довольно подробно (гл. 37—48). Потом рассматриваются по порядку аристотелевские категории — количество (гл. 49), отношение (гл. 50), качество (гл. 51), действие и страдание (гл. 52), положение (гл. 53), место (гл. 54), время (гл. 55), имение (гл. 56). После различных уточнений, относящихся по преимуществу к категориям (гл. 57—62), Иоанн Дамаскин переходит к суждению и доказательству (гл. 63—65). Последняя глава 66 перед заключительными главами (67—68), которых мы уже коснулись

выше, рассматривает вопрос об ипостасном соединении, причем тут же выясняется, что если не центральным пунктом диалектики, то во всяком случае завершением ее Иоанн Дамаскин считает христианское учение о триипостасном божестве.

Таким образом, если на Западе диалектика этого времени шла то к номинализму, то к реализму, диалектика Иоанна Дамаскина безусловно шла к реализму и имела своей целью сделать понятным основной догмат христианства.

Если подвести общий итог диалектике Иоанна Дамаскина, то кроме ее богословской направленности, постепенно выясняющейся только к концу трактата, необходимо указать на три обстоятельства. Во-первых, она вся базируется на Аристотеле и Порфирии. Во-вторых, ее дистинкции часто имеют здравый смысл и, несомненно, свидетельствуют о логической вдумчивости автора. И, в-третьих, дистинкции эти часто весьма подробны и весьма субтильны. Так, способов разделения понятий Иоанн Дамаскин находит восемь (гл. 6); способов нахождения одного в другом насчитывается одиннадцать (гл. 38); общее понимается в четырех смыслах (гл. 65) и т. д. Что же касается основной особенности диалектики Иоанна Дамаскина, а именно, ее далекости от проблем грамматики и риторики, то об этом мы уже сказали в самом начале. Необходимо отметить также и то, что, хотя диалектика Иоанна Дамаскина с виду и не выходит за пределы логики Аристотеля и Порфирия, на самом деле, упираясь в христианскую онтологию, в конце концов она уже перестает быть только «формальной логикой» и завершается учением об единстве противоположностей (проблема триипостасности), которое имеет уже мало общего с понимаемой школьным образом формальной логикой. Однако об онтологической диалектике Средневековья ниже мы говорим специально.

Итак, диалектика Иоанна Дамаскина, в основном, является не чем иным, как аристотеле-порфириевской формальной логикой, но с теистическим заострением.

2. **Михаил Пселл.** Та диалектика, которую мы называем гипотетической (*hypothesis*, «предположение»), или суппозиционной (*suppositio* — перевод греческого *hypothesis*), обычно начинается с византийского философа Михаила Пселла (1018—1078/96), главный труд которого по логике носит название «Обозрение как введение в логическую науку Аристотеля».¹ Однако начинать этот тип диалектики с Михаила Пселла никак невозможно. Его диалектика образовалась на основах византийской школьной грамматики и

¹ Ввиду того, что этот труд был издан только в 1597 г. (в Аугсбурге, ed. Ehinger) и в Москве совершенно недоступен для изучения, мы излагаем его по С. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II. Lpz. 1861, S. 265—292, который, впрочем, дает изложение весьма подробное с множеством подлинных текстов.

риторики, представленной, например, у Псевдо-Лонгина (середина I в. н. э.) или Гермогена (II—III в. н. э.).¹ Не входя в рассмотрение этой риторической диалектики, скажем только, что труд Пселла был целиком переведен на латинский язык Петром Испанским (род. в нач. XII в. — ум. 1277), у которого еще были даже предшественники в смысле заимствования у Михаила Пселла (современники Петра Испанского Вильгельм Шайресвуд и Ламберт из Оксерра). Но так или иначе, а латинская гипотетическая диалектика начинается с Петра Испанского, от которого понятие суппозиции перешло и ко всем другим представителям западной гипотетической диалектики, включая и поздний средневековый номинализм.

Главным отличием диалектики Михаила Пселла от западных мыслителей является то, что Пселл исходил из принципов неоплатонизма, который целиком отсутствует в западной гипотетической диалектике. Поэтому имеется полная необходимость возводить его понятие *hypothesis* еще к античным платоникам. Это нисколько не избавило диалектику Михаила Пселла от грамматически-риторического содержания, перешедшего к нему из тогдашней, уже многовековой, школьной традиции, но зато избавило его от того субъективизма, который более или менее ярко выступает у западных гипотетических диалектиков и который заставляет излагателей этих последних заносить их прямо в рубрику номиналистов. Вот этого никак нельзя сказать о Михаиле Пселле. Полностью излагать указанный труд Михаила Пселла для нас не имеет никакого смысла потому, что в большинстве случаев это действительно не есть диалектика, но самая настоящая грамматика и риторика. Однако принцип гипотетической диалектики сформулирован у Михаила Пселла достаточно ясно, почему и придется задержаться на нем некоторое время. Весь трактат есть комментарий на «Органон» Аристотеля («Об истолковании», «Введение» Порфирия, «Категории», «Первая аналитика», «Топика»). Однако в «Топике» имеются две неожиданные для нас главы, из которых одна, 25-я, трактует о «значении» (*semasia*) и другая, 26-я, о «суппозиции» (*hypothesis*). Поскольку все эти учения относятся к тому, что Михаил Пселл называет диалектикой, приведем сначала определение диалектики у Пселла. Оно поможет нам разобраться в дальнейшем и в самой гипотетической диалектике.

В самом начале своего комментария к «Органону» Аристотеля Михаил Пселл пишет: «Диалектика есть искусство искусств и наука

¹ Уже Григорий Назианзин изучал логику Аристотеля и был талантливым ритором и поэтом. Ср. А. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Каз., 1886. R. R. Rueher. Gregory of Naziansus rhetor and philosopher. Oxf. 1968. Выше мы занимались «Диалектикой» Иоанна Дамаскина (VIII в.) Патриарх Фотий и его ученик Аретас (VIII—IX вв.) продолжали излагать Аристотеля в дальнейшем.

наук, обладающая способом приведения к принципам отношений (archas) всех методов (methodōn). И вследствие этого необходимо, чтобы диалектика была первичной для приобретения наук. Название же свое диалектика получает от «беседы» (dialexeōs), которая в свою очередь получает свое название от «взаимно» и «говоря», чтобы состоялся разговор, по крайней мере, между двумя, т. е. спрашивающим и отвечающим. Или диалектика называется от «собеседования» и «различения». Ясно, что вследствие диалектики собеседники разделяются в отношении своих мнений на две противные стороны. Но, поскольку разговор не может возникнуть без посредствующего слова, то и слово не может возникнуть без посредствующего звука, а т. к. всякий звук есть некоторого рода шум, то значит нужно начинать с шума как с чего-то первого». В дальнейшем у Пселла излагаются грамматически-риторические учения, которые для нас сейчас неинтересны.

Строго говоря, приведенное определение диалектики у Михаила Пселла едва ли чем-нибудь существенно отличается от боэцианской традиции. Ведь Боэций, проводящий различие между диалектиком, оратором, философом и софистом, связывает первых двух как с необходимыми, так и с вероятными суждениями в противоположность философу, который базируется только на суждениях необходимых. У Михаила Пселла тоже выдвигается на первый план столкновение разных мнений, из которого и возникает истинное суждение. Едва ли Михаил Пселл существенно отличается в этом от Боэция. Тут покамест еще общая для всех Средних веков конструктивно-языковая диалектика. Но дело в том, что все логическое исследование переносится у Михаила Пселла совсем на другую плоскость, которая как раз и является новостью в истории средневековой диалектики. Это — гипотетическая диалектика. В самом конце трактата вдруг дается рассуждение о суппозиции, играющей для нас сейчас первостепенную роль. Речь идет о том, что такое значение слова. Значения бывают ουσιόδεϊς, что латинские диалектики переводили как substantiva, и ερεϊσάτοϊ (по-латыни — attributiva), куда относили как adjectiva, «прилагательные», так и verba, «глаголы». Тут интересно то, что ни субъективацию, ни адъективацию Михаил Пселл не относит ни к самим вещам, ни к модификациям их значения, но к модификациям самих вещей. Это получается потому, что субъективация есть замещение, суппозиция субстанций, а адъективация есть замещение атрибутов вещей, или скрепление атрибутов. Поэтому суппозиция не есть просто значение. Значение есть результат наложения звука на вещи, в итоге чего они для нас нечто значат. Суппозиция же является чем-то гораздо более конкретным, чем значение; и относится она не прямо к вещам, но только детализирует и конкретизирует более общее значение. «Человек» есть значение обыкновенного предмета, но не его суппозиция. Суппозиция же будет «белый человек» или «человек бежит». Другими словами, суппозиция есть допущение

известного субстантивного понятия вместо другого субстантивного понятия, а именно допущение более частного понятия. Оно вытекает из значения, поскольку это последнее является только фактом языка, суппозиция же покоится на уже наличном соединении звукового обозначения и самого значения. То же самое относится и к атрибутивным словам.

Уже здесь становится ясным, почему гипотетическая диалектика обладает более частным и более конкретным значением, чем диалектика общая. «Человек» и «белый», с точки зрения общей диалектики, представляют собою вполне разрозненные понятия. Однако, если «белый» мы всерьез поставили на место «человека» и тем самым получили «белого человека», то ясно как то, что эта конкретизация возникла у нас в результате «гипотезы», т. е. суппозиции, так и то, что конкретизация эта возникла только в результате словесных операций. Конечно, тут еще нет никакого номинализма, хотя на Западе тотчас же станут делать из этого именно номиналистические и субъективистские выводы. Но зато здесь есть описательная картина смысловых словесных операций, неведомых до гипотетической диалектики.

При этом заметим, что здесь перед нами разворачивается не только описательная картина, но начинается осуществляться то, что выше сам Пселл назвал «диалектикой». Ведь в том, что Михаила Пселл называет «диалектикой», до некоторой степени присутствует принцип единства противоположностей. То, что двое разговаривают друг с другом, высказывая противоположные мнения, а потом приходят к их согласованию, уже есть нечто диалектическое даже в нашем смысле слова. В указанном рассуждении Михаила Пселла о суппозиции высказывается, по крайней мере, три таких диалектических или, пусть скажем с нашей теперешней точки зрения, квазидиалектических принципа: мысль о вещи и сама вещь, будучи противоположностями, объединяются в значении вещи; более общее значение, будучи противоположностью с менее общим значением, сливаются в одну, неразличимую суппозицию, в которой нет уже ни общего и ни единичного, а есть только нечто единое; и, наконец, все эти операции мысли отличаются общим монизмом уже потому, что они происходят в той единой сфере, которая называется языком или словами. Таким образом, в средневековой гипотетической диалектике, несомненно, имеются намеки на подлинную диалектику (ядро которой — единство противоположностей), хотя диалектика эта все еще чересчур описательна. Диалектический ход мысли, однако, здесь гораздо более заметен, чем в общей конструктивно-языковой диалектике, которая уже начисто является не диалектикой, но формальной логикой.

Эта конкретная словесная сущность суппозиции проявится еще ярче, когда мы перейдем к установлению разных типов суппозиции:

Прежде всего суппозиции делятся у Михаила Пселла на общие (греч. *κοινῆ*, лат. — *communis*) и частные (*διόρισμενῆ* — *discreta*), смотря по тому, применяется ли она к общему понятию или к более единичному понятию, выражаемому при помощи указательного местоимения. Общие суппозиции, в свою очередь, делятся на существенные (*physicῆ* — *naturalis*) и на случайные (*cata symbebēcos* — *accidental*), смотря по тому, относится ли суппозиция к общему объему понятия или же к более частному. Случайные суппозиции бывают или простые (*haplῆ* — *simplex*) или персональные (*prosopicῆ* — *personalis*). Первые представляют собой допущение общего понятия вместо обобщенно обозначенной ими вещи, т. е. без специального отношения к вещам, которые входят в соответствующий объем понятия (*ta catōtera*, *ta tapeinōtera*). Эта простая суппозиция относится либо к субъекту, либо к предикату с отличием от той суппозиции, которая путем известного прибавления (*lexis parasemeiōticῆ*) получает ближайшее, более узкое определение, составляющее переход к «персональной» суппозиции. Когда же общее понятие находится в предикате, возникает простая суппозиция с традиционными примерами.

Дальше идет речь о второй разновидности случайной суппозиции, а именно персональной. Эта разновидность отличается тем, что общее понятие допускается вместо входящих в его объем частных понятий. Она тоже бывает двух видов, твердо установленной, внутренне-раздельной и слитной или смутной (*διόρισμενῆ*, *determinata* и *sygsechymenῆ*, *confusa*); первая имеет место в том случае, когда количество общего понятия или не выражено никак или выражено частным образом. Устойчивой эта суппозиция называется потому, что основанное на нем суждение, даже когда оно общее, все-таки опирается на какой-нибудь входящий в общее понятие индивидуум, как это бывает в схематических софизмах.

Что же касается второй разновидности персональной суппозиции, а именно слитной, то она основывается на примирении противоречий. Здесь общее понятие допускается вместо некоторых подпадающих под него вещей при помощи указания на всеобщность (т. е. при помощи слова «все»). Здесь тоже две разновидности: допущение общности бывает либо принудительное и необходимое, либо основанное на известном состоянии вещей, которое вытекает из этой необходимости, причем первая относится к субъекту, вторая же к связке или также и к предикату. Субъект появляется либо в подвижном (*cinētos* — *mobilit*) виде, когда из него нисходят прочие подвиды, или в дистрибутивном (*dianemēticōs* — *distributive*) виде, когда речь идет об отдельных индивидуумах при неподвижности (*acinētos* — *imobilit*) общего, если из этого общего ничто не нисходит (разве только в софизмах). При этом Михаил Пселл всячески старается сохранить возможность отождествления общего и единичного, так что и в этом смысле его учение о суппозиции весьма далеко от формалистической метафизики.

Перевод и толкование соответствующих текстов из Михаила Пселла¹ занял бы слишком много места, почему мы и постараемся изложить это сложное рассуждение Пселла более популярным языком.

Если мы возьмем предложение, то его предикат с первого взгляда оказывается родовым понятием (например, «Всякий человек есть живое существо»). Но быть только родом предикат никак не может, потому что под этот род подпадает множество и других возможных субъектов. Но значит ли это, что предикат всегда является только видовым понятием? Да, конечно, но есть видовое понятие, поскольку характеризует собою не всякий субъект вообще, но именно данный субъект. Однако, может ли быть предикат только видовым понятием? Ясно, что только видовым понятием он быть не может, поскольку видовых понятий для данного рода тоже может быть сколько угодно, а в нашем случае субъект предложения есть нечто строго определенное, а не всякий субъект вообще. Следовательно, предикат, будучи видовым понятием, с одной стороны, указывает на определенное родовое понятие, с другой стороны, на ту или иную его видовую особенность, а с третьей стороны, он также единичен, как единичен и субъект предложения. Родовое понятие подвижно, поскольку от него можно перейти к любым видовым понятиям, как подвижно в этом случае и само видовое понятие. С другой стороны, однако, если высказано определенное предложение и его предикат в точности совпадает с его субъектом, то этот предикат и подвижен и неподвижен одновременно. Эту мысль Пселла необходимо продолжить и дальше. Если субъект данного предложения есть «всякий человек», то тут не имеется в виду какое-нибудь разрозненное или дискретное множество людей, ни какой-нибудь один человек в особенности; а этот субъект «всякий человек» — тоже единичен и множественен одновременно, и подвижен и неподвижен сразу. К этому можно было бы прибавить, что и сама связка данного предложения «есть» тоже и отлична от субъекта и предиката предложения и неотлична от них, т. е. она и подвижна и неподвижна. Такое положение дела возможно только благодаря принципу суппозиции, потому что только суппозиция одного понятия вместо другого понятия способна одновременно и снимать именное понятие и оставлять его в том понятии, которое призвано заменить прежнее понятие. К этому мы прибавили бы еще и рассуждение Пселла о родовом целом, как о чем-то неделимом, родовом целом, как о чем-то делимом, и о родовом целом, как о том, что сразу и одновременно как неделимо, так и делимо.

Здесь мы обратили бы внимание читателя на весьма отчетливое использование у Пселла *диалектического метода* уже не только в

¹ С. Prantl, ук. соч. II, S. 284—286, прим. 74—80.

смысле столкновения разных мнений и их примирения, но в смысле вообще *единства и борьбы противоположностей*. Гипотетическая диалектика Пселла несомненно содержит в себе зачатки уже той самой диалектики, которая вместо науки о спорах и controversies в беседе образует в своем центре то основное ядро, которое иначе нельзя и назвать, как единством противоположностей.

Несомненно влияние Михаила Пселла испытал как его младший современник Иоанн Итал, так и византийский деятель XIII в. Никифор Влеммид. Однако, исследования этого влияния пока не существует; и высказывать о нем какие-нибудь общие суждения на основании отдельных вычитанных нами фраз или рассуждений было бы весьма опрометчиво.¹

3. Западные подражатели и продолжатели Михаила Пселла. Гипотетическая диалектика нашла для себя большое продолжение и развитие на Западе, где она постепенно смешалась с номинализмом, хотя, взятая сама по себе, она, как мы видели, ровно ничего номиналистического в себе не содержит. Ведь номинализм есть прежде всего отрицание объективного существования общих идей и сведения их на простые человеческие наименования. Это есть самый настоящий субъективизм или, точнее, субъективный идеализм, который не может быть завершен в виде какой-нибудь последовательной системы без существенных внутренних противоречий. Что же касается гипотетической диалектики, то она пользуется именами вовсе не для целей субъективизма, но для целей замены абстрактного и далекого от действительности мышления такими формами мысли, которые являются прямым отражением живой и часто спутанной действительности, не лишая ее, однако, характера смысловой конструкции. Конкретное богатое слово, содержащее в себе неисчислимое количество смысловых оттенков, конечно, гораздо богаче абстрактных общих понятий. Поэтому использование словесной стихии для целей установления смысловой картины мышления вовсе не есть отрицание абстрактных общих понятий, а только учет их абстрактности и общности (что тоже необходимо с выдвиганием на первый план именно картинного разнообразия мышления). Вот почему Михаил Пселл, восходящий к неоплатонизму, и пользуется платоническим понятием *hypothesis*, которое в отличие от абстрактной идеи пытается рассматривать каждую общую идею как закон и метод для бесконечного единичного разнообразия в пределах данной общности.

¹ В настоящее время изучение Иоанна Итала и облегчено и даже впервые стало возможным благодаря советскому изданию рукописей этого мыслителя: Иоанн Итал. Сочинения. Греч. текст с вариантами и примеч. публикуется по материалам Гр. Ф. Церетели. Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси, 1966. Что же касается трактата Влеммиды «*Epitome Logices*», то он остается все еще не изученным и мало доступным (напечат. — Migne, ser. gr. 142).

Вследствие этого нетрудно понять и то обстоятельство, что к XIII в. уже устарело то, что тогда называлось «древней логикой», т. е. Порфирий и Боэций. Уже установился период «новой логики», когда стали фигурировать ранее неизвестные трактаты из «Органона» Аристотеля, т. е. обе «Аналитики», «Топика» и «Софистические опровержения», значительно расширившие круг тогдашних горизонтов логики. Самое же главное — это то, что теперь под влиянием Михаила Пселла стала бурно развиваться т. н. «модерная логика» (*logica modernorum*), которая как раз и основывалась на гипотетической диалектике Михаила Пселла, часто переплетаясь с номинализмом и прямо даже переходя в него, несмотря на свою полную самостоятельность.

Как показал еще К. Прантль больше ста лет назад, первыми такими подражателями Михаила Пселла на Западе были Вильгельм Шайресвуд (ум. 1249 г.), Ламберт Оксеррский (ок. 1250) и Петр Испанский — он же папа Иоанн XXI (ок. 1226—1277). Каждому из этих трех авторов принадлежат учебники логики, написанные уже на новых основаниях, причем во времена К. Прантля первые два мыслителя оставались еще в рукописях. Но зато был очень популярен Петр Испанский (может быть, ввиду своего папства), краткое введение которого в логику выдержало в Новое время, в период книгопечатания, множество изданий (свыше 150-ти).¹ Самое подробное, если не единственное, изложение этих мыслей читатель может найти все у того же К. Прантля.² Это изложение остается удобным еще и потому, что оно наполовину состоит из приведения подлинных текстов, дающего возможность иной раз и не обращаться к изданиям самих трактатов. В частности, здесь приводятся обширные подлинные тексты и о том, что такое диалектика, и о том, что такое суппозиция. Так, мы узнаем из Ламберта Оксеррского, что диалектика отличается от логики тем, что базируется на аристотелевских трактатах («Топика» и «Софистические опровержения»), что как раз и связывает диалектику гораздо ближе с той стихией вероятности и возможности, отличающих данные трактаты от прочих трактатов Аристотеля и сознательно базирующихся на анализе языка.³ Тот же мыслитель почти целиком повторяет учение Михаила Пселла о суппозиции.⁴

¹ Последнее издание — Petri Hispani. *Summulae logicales*, ed. J. M. Bochenski. Torino, 1947. Mullally J. P., *The Summulae logicales of Peter of Spain*. Notre Dame, Indiana, 1945. R. Stapper D. *Summulae logicales des Petrus Hispanus u. ihr Verhältnis zu Michael Psellus*, 1896. В настоящее время издан и Вильгельм Шайресвуд: «Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood» ed. M. Grabmann, München, 1937; *The Syncategoremata of William of Sherwood* ed. J. R. O'Donnell (*Mediev. Studies*, III, Toronto, 1941, S. 46—93).

² Prantl, ук. соч. III, S. 10—74.

³ Ук. соч. S. 26, прим. 103.

⁴ Ук. соч., напр., S. 31, прим. 125.

Что же касается Петра Испанского, то его трактат, насколько можно судить, вообще есть простой латинский перевод затронутого у нас выше трактата Михаила Пселла. Не без влияния Бозция определение диалектики дается у него почти буквально по Михаилу Пселлу.¹ Тексты, посвященные у Петра Испанского суппозиции, тоже деликом повторяют то, что мы находим у Михаила Пселла.² Приводить все эти многочисленные определения суппозиции нет никакого смысла ввиду их почти полной тождественности.

Интересно, что у крупного диалектика XII в. Абеяра никакого влияния Михаила Пселла незаметно, хотя он достаточно подробно рассуждает и о «значении»,³ и о «гипотезе».⁴

§ 3

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОМИНАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ НА ОСНОВЕ ПРОТИВОРЕЧИВЫХ ОНТОЛОГИЙ

Номиналистическую диалектику Средневековья обычно рассматривают как вполне самостоятельное, вполне независимое и строго дифференцированное течение философской мысли. Современная история средневековой философии давно уже преодолела этот абстрактно-метафизический предрассудок. Собственно говоря, если строго ограничиться одним Средневековьем, то самостоятельного и безусловно специфического номинализма здесь вовсе никогда не существовало. Все средневековые номиналисты Запада были не только католиками, но и монахами, настоятелями монастырей, канониками или епископами и даже папами, и уж, во всяком случае, университетскими преподавателями. Правда, их учение иногда получало отрицательную оценку со стороны официальной церкви и даже осуждение, и т. н. номиналисты часто каялись, тем не менее официальное церковное осуждение не было настолько строгим, чтобы номиналисты не защищались, не занимали высоких официальных мест и не продолжали доказывать свои идеи как в устном, так и в письменном виде. Крупнейшие философы и богословы средневекового Запада, может быть, иной раз незаметно для себя, а часто и вполне сознательно, оказывались в том или ином смысле номиналистами. Они собирали

¹ Ук. соч., S. 41, прим. 146.

² Ук. соч., S. 51—56, прим. 199—223.

³ P. Abelardi *Dialectica*, p. 111—117 ed. by L. M. De Rijk. Assen (Utrecht) 1956.

⁴ Ук. соч., S. 471—472.2

многочисленных слушателей и учеников, писали обширные сочинения с виду вполне ортодоксального характера и только в самом крайнем случае трактовались как еретики, или сами себя считали таковыми. Если собрать вместе все официальные церковные осуждения номиналистов, то возникает впечатление, что номиналистическим было решительно все средневековое богословие и философия на Западе. Византия в этом смысле была, несомненно, строже и суровее. Сейчас мы ограничимся только указанием на то, что главнейшее официальное богословие Запада если не было прямо номиналистическим, то, во всяком случае, часто давало повод для номинализма.

1. **Источники номиналистической диалектики.** Один такой источник уже был указан у нас выше. Он заключается в чересчур большом увлечении грамматически-риторическим пониманием диалектики, когда уже начинала нарушаться наивная связь конструктивно-языковой диалектики с тогдашней онтологией и когда конструктивно-языковая диалектика начинала получать не только самостоятельное значение, но уже отвергала тогдашнее вероучение, служанкой которого она сначала себя мыслила, стремясь признавать вероучение только в меру конструктивно-языковых достижений. О такого рода номиналистической диалектике речь будет у нас в следующих параграфах. Сейчас мы хотели бы указать еще на другой источник номинализма в средневековой диалектике. Этот источник заключался в шатаниях и неуверенности самой онтологии, которая в известное время и у известных мыслителей не выдерживала своей методологии до конца и стремилась иной раз исходить из конструкций разума, опиравшихся не просто на вероучение, но пускавших в ход уже и принципиально-субъективные построения в человеческой психике. Одним из самых ранних мыслителей, старавшихся построить чисто объективную и онтологическую диалектику, но в то же самое время открывавших известный доступ и для субъективизма, был знаменитый Эригена.

2. **Иоанн Скот Эригена (800/805—872/875)** известен как последовательный неоплатоник, старавшийся путем неоплатонической диалектики доказать истину христианского догматического богословия. В общем такое понимание Эригены можно считать правильным, и об его онтологической диалектике опять-таки следует говорить специально. Однако сейчас, изучая истоки средневековой номиналистической диалектики, об этом Эригене мы тоже должны сказать несколько слов.

Прежде всего ошибаются те исследователи и излагатели Эригены, которые сводят его только на один чистейший платонизм. Кто читал его главный труд «О разделении природы», тот, несомненно, удивлялся множеству таких мест трактата, где приводится самая настоящая Аристотелевско-Порфириевско-Боэциевско-Кассиодоровско-Исидоровская точка зрения. Начать с того, что Эригена любит чисто

силлогистический способ изложения, трактует о категориях, близких к Аристотелю, упоминает о суждении с традиционным разделением его на утвердительное и отрицательное, отнюдь не чуждается традиционных силлогистических модусов и фигур и даже диалектику понимает как некоторого рода языковое построение (несмотря на онтологизм его основной диалектики), так что его диалектику в IX в. так и понимали как *fuga* и *insecutio* предложений, т. е. как учение об их последовательности и формах построения. В таких местах трактата Эригены совершенно нет ничего нового, и это — самая настоящая средневековая, конструктивно-языковая диалектика. Диалектика и у него также помещается среди традиционных семи свободных искусств, причем и у него ею, как учением о спорах (*disputandi disciplina*), нужно пользоваться по преимуществу против еретиков. Тем не менее, даже при таком конструктивно-языковом подходе у Эригены, несомненно, пробивается онтологизм, например, когда он говорит о тождестве философии и религии и когда ставит логику выше обычной для его времени школьной традиции, основанной на Боззии, Алкуине или Исидоре.

Однако специфическая особенность диалектики Эригены, по-видимому, заключается не в этом. Он ставит высоко диалектику не только за ее онтологизм, о чем, как сказано, надо говорить специально, но он понимает диалектику как область «общих представлений» человека (*conceptio mentis*, *conceptio communis animi*). Эригена пишет: «Грамматика есть охранительная и размеривающая (*moderatrix*) дисциплина артикулированного звука. Риторика есть дисциплина, украшенным образом и обильно дискутирующая о конечной причине относительно личности, материи, случайности, качества, места, времени и возможности. Кратко она может быть определена как проникающая и красноречивая дисциплина, содержащая семь видов конечной причины. Диалектика же есть тщательная и исследовательская дисциплина общих, разумных (*rationabilium*) концепций духа».¹

С одной стороны, грамматика и риторика трактуются у Эригены как только орудие для диалектики. А с другой стороны, сама диалектика основывается на концептуализме и невозможна без использования слова. Больше того, диалектика мыслится у него состоящей из двух частей, диэретической, которая разделяет роды на виды, и аналитической, которая, наоборот, восходит от индивидуума к роду² и даже выше рода, «к сущности и к мудрости».³ Таким образом, Эригена трактует диалектику просто как формально-логическую дисциплину, в которой нет ни слова об единстве противоположностей, и даже сопоставляет ее с традиционной силлогистикой.⁴

¹ Migne, S. lat. 122, 475.

² Ук. соч., 184.

³ Ук. соч., 526.

⁴ Ук. соч., 489—490. 5

Это противоречие в системе Эригены резко бросается в глаза, особенно в тех местах, где «аналитическая» часть диалектики означает не просто восхождение от единичного к общему, но и восхождение «к невидимому», «к бесформенному», даже к Богу (обожествление, когда Бог оказывается во всем и все оказывается в Боге).¹ Возникающий отсюда пантеизм Эригены уже не раз подвергался анализу и едва ли может вызывать сомнение.

Противоречивость в понимании диалектики у Эригены выступает во многих местах, как, например, в следующем.² «Что мешает нам поместить дисциплину определения среди искусств, присоединяя ее к диалектике, особенностью которой является подвергать разделению природу всего, что может быть мыслимо, соединять, различать и распределять собственные места для любых предметов?» При этом, говорит Эригена, в своих разделениях и соединениях диалектика не может успокоиться до тех пор, пока не вернется «к сущности», к Богу. У Эригены имеется даже такой текст, который, с одной стороны, восхваляет десять категорий Аристотеля, а с другой стороны, утверждает, что как раз при помощи этих десяти категорий можно нисходить от Бога в область разделенных вещей и от них опять возвращаться к Богу, к нерасчлененной *ousia*.³ С одной стороны, чувственный мир мыслится у Эригены не субстанциально, а только в виде акциденциальных изменений из божественной сущности; а с другой стороны, категории, которые мыслятся у Эригены бестелесно, имеют своей целью возводить этот чувственный мир к высшей сущности. Получается, таким образом, что категории, существенно связанные с человеческим словом, впервые только и превращают несубстанциальный чувственный мир в те субстанции, которые уже можно возводить в божественные сущности.⁴

Эригена ратует за «необходимость обозначения вещей» (*necessitas significandarum rerum*),⁵ так что вещи, выделившиеся из божественной сущности, нужно понимать только «номинально, или вербально» (*nominaliter sive verbaliter*).⁶ Но при этом номинальность он понимает в переносном смысле, а возвращение вещей к богу, когда уже отпадает необходимость имен и слов, в буквальном смысле.⁷ Другими словами, буквальная сущность вещей создается человеческим наименованием. Поскольку же она небуквальна, она есть безличная эманация божественной сущности, т. е. сам Бог.⁸ Только Адам давал вещам такие

¹ Ук. соч., 1195.

² Ук. соч., 486, 869.

³ Ук. соч., 462.

⁴ Ук. соч., 494.

⁵ Ук. соч., 481.

⁶ Ук. соч., 522.

⁷ Ук. соч., 459.

⁸ Ук. соч., 463.

имена, которые были вполне адекватны их сущности. Поэтому совершенно прав К. Прантль,¹ который называет диалектику Эригены так, как ее называли впоследствии, а именно, «звуковой» (*vocalis*), т. е., мы бы попросту сказали, номиналистической. И Эригена, действительно, изображает функции рассудка при обработке эмпирических материалов в виде весьма активных функций, без которых не могло бы возникнуть и познание вещей у человека.²

По Эригене, из Бога изливаются не субстанции, но отдельные бесконечные акциденции, которые по самому своему существу, конечно, вполне безличны в сравнении с индивидуальными вещами. Тем не менее, человек мыслит реальные вещи, т. е. не отдельные безличные акциденции, но различные их объединенности в субстанции, поскольку каждая вещь есть ведь та или иная индивидуальная субстанция. Но как же происходит это объединение человеком отдельных акциденций в цельные вещи? Это происходит путем наименования человеком той или иной совокупности акциденций. Следовательно, в этом пункте Эригена является чистейшим номиналистом. Однако вообще чистейшим номиналистом все-таки его назвать нельзя. Он исповедует высшую сущность Бога, ее вполне реальную, но никак не номинальную разделенность на роды и виды, и только отрицает воплощенность этих последних в реальных вещах. Значит, здесь перед нами просто не продуманный до конца номинализм, а, вернее сказать, не продуманная до конца онтология.

Уже во времена Эригены начинали учить об активности человеческого разума, несмотря на весь тогдашний принципиальный онтологизм и даже неоплатонизм. Уже появилась потребность в самом начале схоластики трактовать человеческое разумное начало как активную силу, приводящую в порядок все хаотические ощущения человеческой психики. Однако совместить эту активность человеческого разума с активностью божественного разума еще не умели. Поэтому и получалось то противоречие у Эригены, о котором мы сейчас сказали. Кроме того, эта активность человеческого разума мешала видеть противоречия онтологизма не только у Эригены, но и у многих других мыслителей начального периода схоластики. Упомянутые у нас выше мыслители, увлекавшиеся конструктивно-языковой диалектикой, все более или менее зависят именно от Эригены, хотя и не были настоящими неоплатониками. Таковы Эрик Оксеррский, Ремигий Оксеррский, Вальтер фон Шпейер, Герберт из Орильяка Фульберт Шартрский и Ноткер Лабенон из Сен-Галлена. Так как это еще не есть неоплатонизм, а только конструктивно-языковое увлечение диалектикой, то этих мыслителей мы и нашли нужным упомянуть.

¹ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande II*, Lpz., 1861, S. 31 (имеется переиздание 1955 г.)

² Migne, 765, 766, 749, 770, 779, 773, 472, 478.

3. **Абеляр.** Номиналистическая диалектика Петра Абеляра (1079—1142) из местечка Пале в Бретани, часто затемняется разными сообщениями и подробностями его отношений с Элоизой, касаться которых нам здесь, конечно, неуместно. Для нас интересно то, что номиналистическая диалектика Абеляра идет гораздо дальше Эригены. И это опять — продукт прогноречивой онтологии. Абеляр и католик, и монах, и настоятель монастыря, и богослов, для которого теизм является непоколебимой твердыней, и базируется он постоянно на Священном писании.

Однако очень большое шатание этой теистической теологии определенно приводило его к номинализму и даже к большему, как сказано, чем у Эригены, недаром Абеляр был прямым учеником Росцелина, правда, ему возражавшим. Эригена как-никак все-таки признавал и роды и виды в самой божественной сущности и только отрицал наличие родовых понятий у человека, заменяя их словами или именами. У Абеляра же не существует родовых понятий даже и в человеческом мышлении. Общие понятия для него есть только слова. Но мы уже указали выше на сообщение Иоанна Сольсберийского,¹ что слово как *vox* понимается только у Росцелина. Теперь же мы можем добавить, что у Абеляра слово понимается уже как *segno*, т. е. как некоторого рода осмысленная связность слов в одно целое (т. к. *segno* по-латыни и значит «речь»). После открытия новых рукописей Абеляра в XX в.² выяснилось, что *vox* Росцелин понимал просто как физическую единичность и потому негодную для логических заключений. Что же касается Абеляра, то он, исходя из аристотелевского определения «общее (*universale*) есть то, что по природе своей предиктируется о многом» связывал *segno* именно с происхождением (*a nativitate*) представлений у человека. Предиктирование, следовательно, также и у Абеляра оставалось человеческим установлением (*institutio hominum*), но *vox* имел для Абеляра не человеческое, но только физическое, природное и чисто единичное происхождение и значение, неспособное стать принципом обобщенной предикации.

Еще более резко Абеляр говорит об этом, когда рассуждает относительно определения, которое возможно только через *genus* («род»), а это уж совсем несвойственно никакому *vox* (который вообще не связан ни с каким множеством вещей) и возможно только при условии нематериальной и обобщенной *significatio* («значение»). Но как же тогда возможно обобщение? Абеляр в указанных рукописях весьма четко говорит, что хотя «все вещи, взятые сами по себе, нумерически вполне дискретны», тем не менее «вещи по природе своей между собой связаны» (*sunt convenientes ex aliquo*). Так, «быть

¹ Migne, S. lat., 199, 874C.

² B. Geyer. Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Supplementbd. Münster, 1913, S. 101—115.).

человеком» означает, что люди подобны (*similes*) друг другу. И это подобие не есть ни «вещь» (*res*), ни платоновская «сущность» (*essentia*). Но это ни в каком случае не есть и просто ничто; и «быть человеком» предполагает собою определенное «состояние (*status*) человека». Эта теория статуса играет особенную роль в толковании Абеляром отрывков из Порфирия, хотя в этом толковании, по мнению Б. Гейера,¹ «содержится существенное противоречие», поскольку Абеляр то приближается к платоновскому реализму с его учением об *essentia*, то опровергает эту *essentia* в вещах. Из латинского текста Абеляра, напечатанного в приложении в статье Б. Гейера,² выясняется беспомощный психологизм Абеляра в учении об универсалиях³ и довольно забавная теория абстракций.⁴ Следовательно, Абеляр так или иначе понимает под словесным объединением единичного в общее не просто само же единичное, но некоторую цельную связность. Мы бы сказали, что, по Абеляру, слово является обобщением в смысле какого-то концептуализма. Правда, у Абеляра в этом смысле царит огромная путаница. Во всяком случае, однако, какой-то сверхсловесный момент общности он все-таки признавал в слове. Поэтому его номиналистическая диалектика не такая уж грубая, как это изображали многие историки философии. Правда, платонизмом тут и не пахнет. Это — просто неумение разобраться в диалектике общего и единичного и приписывание обеим этим категориям то одного, то другого смысла. В общем, как мы сказали, это какая-то концептуалистическая диалектика. Указанный Б. Гейер,⁵ несмотря на установление им у Абеляра существенных противоречий, все же считает полуноминалистическую, полуреалистическую, а, вообще говоря, концептуалистическую теорию универсалий у Абеляра большим достижением средневековой схоластики, делающим его фигурой огромного значения. Однако изучение приложенных к статье Б. Гейера новооткрытых рукописей Абеляра производит двойственное впечатление, свидетельствуя, с одной стороны, о большой логической зоркости философа в таком трудном вопросе, как об универсалиях, а с другой стороны, во множестве позитивистских предрассудков, существенно мешающих автору мужественно сформулировать то, к чему приходит его довольно тонкая диалектика.

Во всяком случае было бы несправедливо делать Абеляра абсолютным номиналистом, исключаяющим всякую реальность вещей вне человеческого сознания и сводящим их только к субъективно создаваемым наименованиям. Мы привели бы следующие места из

¹ Ук. соч., с. 110.

² Ук. соч., с. 116—127.

³ Ук. соч., с. 110—112.

⁴ Ук. соч., с. 113—115.

⁵ Ук. соч., с. 114—115.

«Диалектики» Абельяра. «Действительно тот или иной звук по своей природе (*naturaliter*) не входит в обозначенную им вещь, но существует в силу налагания его людьми на вещи. Ведь наивысший Мастер ниспослал нам это налагание звуков. Однако он сохранил природу вещей для своего собственного их распределения». ¹ «Ведь, конечно, необходимо, чтобы имена уже существовали бы, раз они обозначают самые вещи и создают предложения...; однако предложения вовсе не обозначают те или иные вещи в том же простом смысле, в каком вещи обозначаются именами». ² «Ибо когда мы говорим: «человек бежит», то мы имеем дело с «человеком» и «бегом» в самих же вещах и связываем бег с человеком [в одно целое], а не объединяем их смысла как попало; и мы ничего не говорим о значениях самих по себе, но устанавливаем мнение единственно только о вещах, вводя их значения в сознание слушающего». ³

Если вникнуть в смысл этих рассуждений Абельяра, то, во-первых, вещи у него существуют независимо от сознания человека, во-вторых, звуки и целые предложения суть те орудия восприятия вещей, которые даны нам самим Богом; и, в-третьих, когда мы друг с другом разговариваем, то мы вовсе не отвлекаемся от реально существующих вещей, а наша речь стремится только вложить известное их понимание и значение в сознание говорящих. Назвать всю эту концепцию номинализмом совершенно нет никакой возможности. Это, конечно, самый настоящий реализм. Однако этот реализм, ввиду отрицания Абельяром реальности общих понятий, сильно подорван и находится в противоречии с его другими уже чисто номиналистическими суждениями. Вот что значит в диалектике признание исключительно только единичного и недооценка реальности общего.

Несмотря на все это, Абельяр хватается за самые основные догматы христианства и хочет их разумно объяснить, поскольку диалектика для него есть, прежде всего, разумное разъяснение. Заранее можно сказать, что этот полуноминализм, полуреализм Абельяра не может дать каких-нибудь адекватных философских формул для христианского догматического богословия. Так, прежде всего, Абельяр берется не больше и не меньше, как за догмат о троичности Божества. Поскольку общее понятие для него не есть реальность, а только эмпирически наблюдаемая сводка сходных предметов, постольку и три лица Божества вовсе не трактуются у него как субстанциальные лица, т. е. как ипостаси. Это — просто те или иные свойства Божества, как и всякий вещественный предмет может обладать массой всяких свойств, и свойства эти вовсе еще не будут самостоятельными субстанциями. Первое лицо Пресв. Троицы, которое он неизвестно почему продолжает именовать согласно тысячелетней традиции Отцом, есть

¹ «Диалектика» V 576, 34—37 ed. De Rijk.

² Ук. соч. II, 160, 26—30.

³ Ук. соч. II, 154, 25—29.

просто могущество или всемогущество Бога; второе лицо оказывается у него премудростью, т. е. опять-таки одним из свойств, в которых нет ничего ипостасного, и третье в том же логическом смысле трактуется как благодать или любовь Божества. Неизвестно, считал ли сам Абеляр такое триипостасное учение необходимым результатом его номиналистической диалектики. Но мы-то, во всяком случае, хорошо понимаем, что здесь перед нами разворачивается номиналистическая картина, хотя бы свойства, приписываемые Божеству Абеляром, и были чем-то реальным.

Тут важно отсутствие всякого чувства *субстанциальной реальности* идеального. Поэтому лица Божества оказались у Абеляра не самостоятельными личностями, а только общими свойствами единого Божества.¹

Так же мало благополучно обстоит дело у Абеляра с учением о творении. Так как третье лицо Пресв. Троицы есть благодать, а благодать есть любовь, то нельзя любить самого себя (почему?), а только что-нибудь другое. Любить же что-нибудь другое для Божества, это значит прежде всего его творить (почему?). Тут мы тоже возвращаемся в области каких-то отвлеченных предикатов или атрибутов, но не видно никаких субстанций и никаких субстанциальных отношений. Когда церковь дважды осудила Абеляра, в 1121 г. и в 1140 г., то оба эти осуждения необходимо считать совершенно правильными с точки зрения официального церковного богословия. Но, конечно, с точки зрения прогрессивной буржуазии и, в частности, протестантских богословов, учение Абеляра было прогрессивным, свободлюбивым, а церковь поступала с ним неправильно. Что под этим у протестантских богословов и буржуазных историков философии кроется непризнание церкви как авторитета и даже стремление ее уничтожить — это совершенно ясно.

Впрочем, традиционная буржуазная история философии часто грешила в отношении Абеляра гораздо больше. Абеляра ставили в контекст спокойной и невозмутимой академической философии. Это был благоговейный отшельник Средневековья, оставивший после себя много произведений, так что положение Абеляра в общем считалось вполне нормальным и для Средних веков вполне традиционным. Но как показывает изучение всех исторических, богословских и философских трудов, имеющих отношение к Абеляру, этот мыслитель был страстным французом, всю свою жизнь проводил в самой бес-

¹ P. Abelardi. De unitate et trinitate, ed. R. Stölzle, Freib. i. B., 1891. В этом издании собраны все главнейшие высказывания Абеляра о троичности из разных сочинений философа. Не входя в их анализ, необходимо все-таки сказать, что Абеляр, безусловно, путался в тринитарном вопросе, давал противоречивые его решения и очень слабо владел необходимым здесь диалектическим методом (это особенно заметно на таких, например, теоретических главах, как «О тождестве и различии», с. 50—62).

пощадной борьбе со своими яростными противниками в области идеологии, в течение многих лет был обременен тяжелейшими переживаниями в связи со своими отношениями к любимой женщине, Элоизе, и несмотря на всю эту интимную связь с нею добился пострига и монастырского настоятельства, подобно самой Элоизе, тоже никогда не прекращавшей его страстно любить, но поступившей в монастырь и тоже занявшей должность монастырской настоятельницы. Обо всем этом в историко-философском труде, может быть, и не стоило бы говорить.

Но вот оказывается, что Абеляр самыми крепкими нитями был связан с пробуждением городской культуры в XII в. во Франции, был действительно передовым и неотступным сторонником новых идей, поражал своим грозным словом своих консервативных противников и метался по всей Франции в поисках твердого места не только для себя, но и для своих многочисленных учеников. Советская история культуры может гордиться тем, что она не виновна в академическом прилизывании всех острейших и еще небывалых противоречий философской натуры Абеляра, с принятием во внимание его бесконечных исканий, восхождений и катастроф, и с чутким отношением к его замечательно напряженной литературной деятельности.¹

Абеляр писал много, но ввиду ли страстности его натуры или ввиду его непрестанной борьбы со своими злейшими врагами, его произведения полны разного рода противоречий и часто остаются незаконченными; и даже всеобъемлющий Минь почему-то не поместил в собрание сочинений Абеляра как раз наиболее интересную для нас «Диалектику».

Необходимо сказать, что изданию «Диалектики» Абеляра весьма не повезло в новое и новейшее время. Полностью в XIX в. она была издана только у В. Кузена — *Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, publ. par V. Cousin. Paris, 1836, p. 173—497. Издание это, однако, ввиду плохого в то время палеографического состояния средневековых рукописей Абеляра, является весьма несовершенным. Тот же В. Кузен вознамерился издать полностью Абеляра в 2-х томах в 1849—1859 гг. (Имеется перепечатка 1968 г.) Но «Диалектики» здесь не оказалось. В работе *Fragments de Philosophie du Moyen age* par V. Cousin, Par., 1855, автор

¹ Блестящую характеристику Абеляра как мыслителя можно найти у Г. П. Федотова, Абеляр. Птб., 1924, с. 114—156 (1-е изд. Пг., 1918), а также у Н. А. Сидоровой, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, М., 1953, с. 248—407. Этот второй автор дает широкую картину деятельности Абеляра как представителя ранней городской культуры, дает характеристику произведений Абеляра и подробно анализирует оба осуждения Абеляра. Ср. того же автора — «П. Абеляр — представитель средневекового свободомыслия» (в изд. «Петр Абеляр. История моих бедствий», М., 1959, с. 179—224.

дает кое-какие сведения о возможном составе «Диалектики» Абеляра, с. 26—41, и некоторые латинские тексты, производящие жалкое впечатление. У Миня в большом томе, посвященном Абеляру, этот трактат отсутствует целиком. В изд. *Beitr. zur Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters*, XXI Bd., Н. 1—4, Münst., 1919—1933 тоже печаталось «полное» собрание философских сочинений Абеляра, куда опять-таки «Диалектика» не вошла, если не считать отдельных логических рассуждений. Логические сочинения Абеляра и опять-таки без «Диалектики» мы находим в изд. *P. Abelardo. Scritti filosofici* (Порфирий, Глоссы на «Категории», «Об интерпретации» Аристотеля, «О разделениях» и Глоссы на «Топику»), ed. per la prima volta da Matio Dal Pra. Roma-Milano, 1954. И только в 50-х гг. голландцы подвергли тщательному и окончательному изучению все рукописные фрагменты Абеляра, которые относятся к его «Диалектике». В результате, наконец, и появился огромный том — «Диалектика» Абеляра с анализом всех недошедших страниц рукописи, всех возможных пробелов, которые, может быть, были еще у самого Абеляра, работавшего над своей «Диалектикой» до самых последних лет жизни, и со всем строжайшим учетом возможного общего плана трактата. Это — *P. Abelardus. Dialektica, first compl. ed. of the Parisian manuscr. by L. M. — De Rijk, Assen (Utrecht), 1956.*

Зато у Миня помещен другой замечательный труд Абеляра, раскрывающий самую суть диалектики этого мыслителя — это «*Sic et non*», что можно было бы перевести «Так и не так» или «Да и нет». Этот огромный труд Абеляра, занимающий у Миня около трехсот столбцов мелкого шрифта¹ и содержащий в себе кроме пролога 158 небольших глав, преследует, по-видимому, две цели, одну — более поверхностную и другую — более глубокую. Более поверхностная цель у Абеляра заключается в том, чтобы показать, что относительно любого богословского утверждения и, даже больше того, относительно любого тезиса самого вероучения, и Священное писание и Отцы церкви высказывали не только разнообразные, но часто даже и прямо противоположные и противоречивые суждения. Все это сочинение только и содержит одни цитаты из Библии и Отцов церкви (числом более 1800). Когда та или иная мысль получает разный смысл в зависимости от своего контекста, в зависимости от тех или иных намерений автора, в зависимости вообще от разных осложняющих обстоятельств, такие противоречивые мысли не требуют большого труда для анализа, и их противоречивость является результатом простого и вполне понятного недоразумения.

Однако Абеляр сплошь и рядом касается не этих поверхностных, но тех глубоких противоречий, которые остаются в глубине самой

¹ Migne, S. lat. 178, 1339—1610.

христианской догматики после устранения всех литературных, исторических или психологических недоразумений. Тогда получается, что Бог и един и не един, что он и непознаваем и познаваем, что в нем и три лица и ни одного лица, что Бог воплощался в человеке и не воплощался в человеке, что Бог искупил мир и не искупил мира, что мы и воскреснем после смерти и не воскреснем и т. д. и т. д. Эта раздирающая, а мы бы сказали душераздирающая диалектика пронизывает у Абеляра весь его труд, так что в конце концов даже и возникает мысль, нельзя ли и вообще, по Абеляру, говорить что угодно о чем угодно. В правоверии самого Абеляра не может быть никакого сомнения. Вера в Библию, в церковь, в чудеса, в догматы откровения не только не подвергается у Абеляра никакому сомнению, но на подобного рода сомнения нет у него ни одного и намека; и сам он только испугался бы, если всю его диалектику кто-нибудь свел бы только на бессмысленные словопрения. Нет, весь интерес этого странного и замечательного произведения Абеляра как раз в том и заключается, что все глубочайшие и несомненные для средневекового мыслителя вероучительные тезисы Абеляр не только открыто исповедует, но каждую минуту готов за них пострадать. И в то же самое время оказывается, что любой мельчайший шаг в области вероучения одновременно и что-то утверждает и что-то опровергает, причем отвергает либо целиком, либо отчасти.

Этот странный и потрясающий трактат Абеляра всякий его читатель уже готов принять за проповедь единства и борьбы противоположностей, т. е. за самую настоящую диалектику, которая в Средние века еще никому не была известна до Абеляра. Однако нас удивляет одно обстоятельство. А именно, насколько ярко и резко даются примеры разноречия, противоположности и даже противоречия, настолько слабо представлено в трактате Абеляра как раз то самое, что и является ядром диалектики, а именно *единство* противоположностей. Бессознательно оно у Абеляра, безусловно, налицо. Но в яркой и сознательной форме заметить его иной раз бывает даже очень трудно.

И это совершенно не случайно. Историки философии редко связывали эту идею всеобщей противоречивости в трактате «*Sic et non*» с учением Абеляра об универсалиях, а в этом, как нам кажется, именно и заключается разгадка такой настойчивой и напористой противоречивости, которой блещет трактат «*Sic et non*». Ведь если универсалии оказываются у Абеляра не субстанциями, а только предикатами или акциденциями, то становится совершенно неважным и даже невозможным обязательно ставить вопрос о том, как диалектические тезисы и антитезисы каждый раз обязательно завершаются синтезом. Если каждая часть стола есть только то или иное свойство стола, то как бы ни различались между собою ножки стола, верхняя доска стола, ящики стола, дерево, клей и гвозди, из

которых состоит стол, все равно без всяких разъяснений каждому ясно, что такое его части и как они между собою объединяются. Однако, в том-то и состоит все дело, что ножка стола не есть просто внешняя принадлежность стола, но и самостоятельная субстанция. И когда мы говорим, что стол сделан из красного дерева, то красное дерево является для нас не просто акциденцией стола (так как иначе стол как определенного рода новое качество не мог бы возникнуть из ножек стола или других его частей), но под красным деревом мы обязательно понимаем некоторого рода самостоятельную субстанцию, которая в соединении с другими такими же самостоятельными субстанциями и образует ту субстанцию стола, которая уже является новым качеством и отнюдь не делится на свои свойства и признаки. Ведь красное дерево, прежде чем стать акциденцией стола, есть некоторого рода нечто, независимое ни от каких столов, и, следовательно, самостоятельная субстанция. А если она не есть нечто, т. е. если она есть ничто, то тогда из чего же состоит стол? Когда стол создается из красного дерева, в этот момент красное дерево становится акциденцией стола; но если оно предварительно не было субстанцией, т. е. чем-то, это значит, что оно неспособно стать и акциденцией. Впрочем, и став акциденцией стола, как некоторого рода определенной субстанцией, она в определенном смысле все еще не может не продолжать быть тоже самостоятельной субстанцией. Но даже если и признать каждую акциденцию чем-то, то все равно она не может стать свойством какой-нибудь субстанции, так что эта субстанция превратится в набор разных свойств неизвестно чего. Простой набор или сводка каких-нибудь свойств или качеств отнюдь еще не создает того целого, свойствами или качествами которого они могли бы явиться.

Диалектика Абеяра на стадии его трактата «Sic et non» как раз и заключается в том, что философ очень чутко понял противоречивость отдельных моментов, входящих в основное ядро противоположностей, но не понимая необходимости мыслить все частичное тоже субстанциально (чтобы оно могло быть свойством или признаком той или иной общности, а именно самого ядра изучаемой сущности), пришел к необходимости больше разрывать единое ядро общности на отдельные дискретные моменты, чем эти последние объединять в ядро общности. Так неустойчивость субстанциальных моментов универсальности, как и самой универсальности, привела Абеяра к этой душераздирающей диалектике «Sic et non» с весьма слабым чувством единства субстанциальных видов с такими же субстанциальными родами, т. е. она еще не пришла к диалектическому закону единства и борьбы противоположностей. У Абеяра мы прекрасно учимся тому, как все на свете противоречиво или противоположно. Но он очень плохо учит нас, а иной раз и совсем не учит тому, как противоположности объединяются и образуют общее и цельное ядро.

«У Абеляра главное — не сама теория, а сопротивление авторитету церкви».¹

В противоположность трактату «*Sic et non*», то, что в материалах по Абеляру именуется диалектикой, вызывает некоторого рода разочарование. Начало занятий логикой относится у Абеляра еще к 1120 г. Как установили издатели-палеографы на основании изучения ряда не объединенных в одно целое рукописей Абеляра, философ посвящает эти годы комментариям Порфирия и Боэция, дошедшим до нас от Абеляра в разрозненном виде. Та рукопись, которая имеет непосредственное заглавие «Диалектика», много раз переносилась с места на место и в настоящее время хранится в Национальной библиотеке в Париже. Ее изучение обнаруживает полную зависимость Абеляра от многих известных нам комментариев Боэция на Аристотеля. По-видимому, Абеляр много занимался разными рукописями Боэция и пробовал сам переводить Аристотеля с греческого. Относительно времени появления «Диалектики» Абеляра существует несколько мнений,² по которым это произведение могло появиться начиная с 1118 г. до самых последних лет жизни философа. Входить в анализ этих мнений было бы затруднительно в нашей работе. Может быть, перед нами третий вариант «Диалектики», относящийся действительно к последним годам жизни философа и оставшийся незаконченным, хотя имеются основания относить начало работы Абеляра над своей «Диалектикой» еще к 1118 г.

Что касается самого содержания «Диалектики», то в предварительных рассуждениях Абеляра мы читаем такое определение диалектики, которую Абеляр отождествляет с логикой: «Логика, согласно авторитету Туллия [Цицерона], есть тщательный способ рассуждения (*ratio disserendi*), т. е. различение доказательств, с помощью которых ведется рассуждение или спор. Но логика не есть наука употребления доказательств или их составления, но наука их различения и их истинного разделения, а значит понимания, по какой причине одни доказательства получают силу, а другие не имеют силы».³ «Диалектика» же есть то, чему несомненно подчинено всякое разделение истины и лжи таким образом, что она в качестве водителя и устроителя всеобщей науки (*universae doctrinae*) обладает властью над всей философией».⁴

¹ Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма («Архив Маркса и Энгельса», т. X, с. 300).

² Об этом — P. Abel. *Dialect.*, ed. De Rijk, p. XXII—XXIII.

³ Трактат *Logica nostrorum petitioni sociorum*, ed. B. Geyer (P. Abelardi Philosophische Schriften, в серии Beitr. zur. Gesch. d. Philos. und Theol. d. Mittelalters XXI, 4. Münst, 1933, S. 506, 24—281).

⁴ «Диалектика» IV 470, 4—5. ed. De Rijk. То же самое определение диалектики находим и в *Epist.* XIII 354 A, ed. Migne. S. lat. 178 есть русск. перев. в изд. П. Абеляр, История моих бедствий, М., 1959, с. 90—91.

Следовательно, диалектика в понимании Абеляра не имеет никакого отношения к той душераздирающей диалектике, которую мы находили в трактате «*Sic et non*». Абеляр занимает здесь вполне академическую, вполне успокоенную, вполне традиционную позицию всей той многовековой плеяды диалектиков и логиков, которых мы рассматривали в разделе конструктивно-языковой диалектики. Вся эта диалектика есть самая обыкновенная формальная логика с приложением ее к науке о языке без всяких антитез и синтезов, т. е. без всякого учения о единстве и борьбе противоположностей. Основными учителями Абеляра, судя по всему, являются все те же традиционные для средневековой диалектики Порфирий и Боэций.

Ни о какой подлинной античной диалектике как об определенной онтологической структуре у Абеляра здесь не может быть и речи. Досократовской диалектики он вообще не знает. О софистах он слышал и правильно от них отмежевывается. Из Платона ему известен только «Тимей», а из Аристотеля только логические сочинения, да и то, по видимому, далеко не все. Не только о диалектике неоплатонизма, но и о самом неоплатонизме у Абеляра нет никакого упоминания. Точно так же о существовании Ареопагитик он тоже едва ли имеет какое-нибудь представление. Вся диалектика Абеляра, повторяем, базируется исключительно на Порфирии и Боэции. А если Абеляр все же любил античность и считал ее для своего времени передовым течением, то его знания античности в этом отношении базируются либо на поэтах периода римской классики (Вергилий, Гораций, Овидий), куда нужно прибавить еще Лукана, Персия, Стация и Ювенала, либо на Цицероне, без знания которого в те времена едва ли можно было научиться правильному латинскому языку. Из Цицерона Абеляр знал некоторые теоретические трактаты, но не знал его речей. Исследователи отмечали также влияние на Абеляра Сенеки и Квинтилиана.

Впрочем, ко всему этому необходимо добавить и то, что Абеляр все же не растворяет диалектики в грамматике и риторике. Как видно из нашей предыдущей ссылки на Абеляра, последний, наоборот, никак не хочет сводить диалектику на чисто практическую дисциплину, но путем установления теоретических правил истинного доказательства хочет сделать диалектику центральной философской дисциплиной. Она у него практична в сравнении с философией чистого разума, но она у него вполне теоретична в сравнении с грамматикой или риторикой.

Новейший издатель «Диалектики» Абеляра Де Рийк, положив много труда для композиционной увязки дошедших до нас разрозненных рукописей этого трактата, в результате своего исследования конструирует более или менее предположительно конкретное содержание «Диалектики» Абеляра в следующем виде.

«Диалектика» Абеляра делится на пять трактатов. I трактат, посвященный общим вопросам того, что Абеляр называет *dictiones*,

что мы перевели бы как «способы выражения мысли», делился на учение о разделении, куда входил не дошедший до нас абеляровский анализ «пяти звучаний» Порфирия, на учение о категориях и, наконец, на учение о значениях, т. е. о сигнификативных моментах речи, как, например, имя или глагол, что составляло у Абеляра пересказ первых глав аристотелевского трактата об интерпретации при помощи перевода и комментария его у Боэция. II трактат посвящался у Абеляра категориальным основам суждения, потому что состоял он из учения о частях предложения и о силлогистическом соединении предложений, включая фигуры и модусы категорического силлогизма. III трактат занимается аристотелевской топикой в истолковании Цицерона, Фемистия и Боэция. В IV трактате Абеляр обсуждает разного рода гипотетические построения, куда присоединяется и силлогизм дизъюнктивный. Связь с относящимися сюда трактатами Боэция очевидна. V трактат — о разделениях и определениях.

Такое содержание диалектики Абеляра было причиной двух очень важных обстоятельств. Во-первых, Абеляр был восторженным поклонником такого рода диалектики, подобно тому, как и вся средневековая диалектика была пронизана этим конструктивно-языковым энтузиазмом. Во-вторых, такая диалектика, несмотря на все свое остроумие, дистинктивный и, вообще, формально-логический энтузиазм, не давала никаких оснований для ее столкновения с церковным учением и вообще богословием. Богословие требовало признания определенного рода бытия, т. е. было онтологическим учением. Что же касается конструктивно-языковой диалектики, то она сознательно не касалась никакого объективного бытия и сознательно строилась как формальное учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. Поэтому при всем логическом энтузиазме Абеляра все же у него диалектика фактически оставалась служанкой богословия, если уж заходила речь об онтологии.¹ Но интереснее всего то, что диалектика типа Абеляра как раз не отличалась никаким стремлением к утверждению того или иного бытия. Абеляр не только в восторге от диалектических тонкостей (*Dialect* 140, 28 *Rijk*), от умения диалектиков объединять разные типы мышления (146, 18), от их виртуозной способности различать истину и ложь (278, 11). Но это различие истины и лжи даже считается у него главной особенностью диалектики (121, 6; 145, 11; 152, 28, 32; 153, 1, 8). Однако Абеляр прекрасно отличает диалектику как вероятное знание от философии как от знания необходимости (278, 7; 462, 4) и от риторики как знания гипотетического (413, 30; 459, 15; 462, 4). Отличая формализм диалектики от грамматики (119, 23; 126, 2,

¹ Что диалектика в представлении Абеляра продолжает быть служанкой богословия, явно вытекает из таких рассуждений, как в *Introd. ad. Theol.*, Migne, S. lat. 178, 1035D. *Dialog.* 1637B (там же).

21; 127, 8) и вообще понимая диалектику достаточно сложно, Абеяра все же считает ее больше всего пригодной для опровержения еретиков и отступников, как и вообще всех врагов истины (145, 34).

Итак, номиналистическая диалектика Абеяра в том противоречивом и весьма умеренном смысле, как это мы обрисовали выше, возникала у него только в результате неполной продуманности исповедуемой им же самим теологии, хотя часто и носила не только полемический и весьма задорный, но и вдохновенный характер первого (для Средних веков) раскрытия универсальной значимости противоречия. В стихии этого противоречия он прямо-таки безумствовал как теолог, слабо чувствуя при этом необходимость единства противоположностей. А то, что он сам называл диалектикой, развивалось вполне в русле традиционного Порфириево-Боэцианского комментаторства, превращенного им в самостоятельную систему.

§ 4

4. РАСЦВЕТ И РАЗЛОЖЕНИЕ НОМИНАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

1. **Вступительные замечания.** Номинализм никогда не был глубоким, продолжительным и более или менее ведущим или даже просто плодотворным направлением в философии. В своем чистом виде он основан на игнорировании того очевидного, на чем основывается и вся философия и даже всякая обыденная мысль. Всегда единичное так или иначе обобщается в общее, а общее так или иначе выступает в виде единичного. Отрицание этих процессов обобщения или ограничения имеет только характер курьеза; и одно только слово, взятое само по себе, без всякого общего или единичного значения и без всяких процессов между общим и единичным, является пустым термином, на котором ровно ничего нельзя основать. Поэтому номиналистическая диалектика возможна только как результат неполной продуманности реализма, чем она и была у Эригены и Абеяра. Лишенная же всякой онтологии, она является только пустой софистикой, либо опять-таки предполагает в некритическом виде ту или иную онтологию.

О таком малоплодотворном философском направлении, как номинализм, трудно, собственно говоря, сказать, где начинается его зарождение, где происходит его расцвет и где нужно видеть его разложение. Дело в том, что расцветом в номиналистической диалектике нужно было бы считать выдвижение наименования именно как чисто обозначительного процесса в условиях исключения как всяких существенных функций мышления, так и всех других функций самого имени, кроме наименования. Однако такой исключительный

номинализм, хотя и нужно было бы считать расцветом номиналистической диалектики, но, ввиду его пустословия и философской неграмотности, а главное, ввиду его полной логической невозможности, его даже трудно назвать расцветом номинализма. Ведь подобного рода расцвет есть полное падение философии вообще, так что только путем игры слов можно говорить о расцвете номинализма, означавшем собою падение философии. Тем не менее, и расцвет и падение номиналистической диалектики, хотя и означали собою падение всей средневековой диалектики, приходится называть именно так.

Кроме того важно учитывать и то, что зарождение номиналистической диалектики совпадало с расцветом классических философских систем Средневековья и при ближайшем анализе оказывалось либо простым недоразумением, либо, в крайнем случае, чем-то вроде концептуализма. Что же касается расцвета номиналистической диалектики, то тут, конечно, не может быть систематически проводимой теологии, т. е. тогдашней онтологии, и потому номиналистическая диалектика эпохи своего расцвета уже не может быть только недоразумением. Она вполне принципиальна и хочет быть последовательной до конца. В этом и заключается ее расцвет. Но, фактически, ведь нельзя же быть последовательным номиналистом. Приходится допускать ту или иную онтологию, пусть несистематическую, пусть случайную, т. к. нельзя именовать какой-нибудь предмет в условиях отсутствия и даже немыслимости этого предмета. Поэтому расцвет номиналистической диалектики, падающий на XIV столетие, собственно говоря, приходится обозначать при помощи кавычек, то же самое нужно сказать и о падении номиналистической диалектики. И ее расцвет и ее падение были невозможны без использования той или иной онтологии, иной раз бессознательного, а иной раз даже и сознательного. И тогда когда наименование само стало формулироваться как полная бессмыслица и даже невозможность, только тогда, собственно говоря, и можно было говорить о падении номиналистической диалектики.

Для характеристики «расцвета» номиналистической диалектики можно было бы привести такие имена, как Петр Авреолий, Вильгельм Дуранд и Вильям Оккам. На материалах Оккама, в связи с его учением о знаках, необходимо говорить уже о начале подлинного разложения номиналистической диалектики, куда можно отнести Петра д'Али и Иоанна Буридана. Вообще говоря, это — единая и вполне несуразная номиналистическая диалектика. Но кое-какие специфические штрихи все же можно отметить и у этих мыслителей, а специальное исследование нашло бы этих штрихов еще гораздо больше.

2. Вильгельм Дуранд и Петр Авреолий. Этот расцвет и конец номиналистической диалектики были в полном смысле слова бес-

славными. Мы уже видели, что если номиналисты IX—XII вв. исповедовали ту или иную онтологию и только в порядке недоразумения трактовали некоторые ее моменты номиналистически, то после расцвета средневековой диалектики в XIII в. последние два столетия Средневековья, XIV—XV вв., ознаменовались именно этим номиналистическим пустословием, которое действительно нужно считать концом не только номинализма, но и концом всей средневековой диалектики.

Можно ли себе представить, что существует только одно единичное и больше ничего нет не только объективно, но даже и субъективно? Однако эту вырожденческую точку зрения как раз и проводили номиналисты начала XIV в., — Вильгельм Дуранд из Сен-Пурсена (ок. 1272—1334) и Петр Авреолий из одного местечка в старой Аквитании (ум. 1322). Чтение немногих трудов обоих авторов¹ производит удручающее впечатление своими постоянными воплями об единичном, как об единственно возможном бытии. Не только ничего не существует общего; но, с их точки зрения, даже и в наших субъективных процессах мысли, собственно говоря, тоже нет ничего общего, а есть только некоторого рода неопределенность, возникающая в минуты отвлечения от единичного. Интеллект познает только единичное; все остальное — только слова. Это, конечно, уже не диалектика, а смерть диалектики, поскольку никаких вопросов о том или другом соотношении общего и единичного здесь не только не ставится, но и не может ставиться, за отсутствием вообще всякой общности. Общее и единичное здесь есть одно и то же. Но только когда мы мыслим ясно, мы мыслим единичное; а когда мы пытаемся мыслить общее, в голове у нас возникает только одна неопределенность. Это — беспомощный психологизм.

В отношении номинализма в Парижском университете не раз издавались разного рода запреты. Но, тем не менее, оба указанных мыслителя были преподавателями; а Дуранд был даже епископом, что у нас вызывает только смех. Дуранд был доминиканец, а Авреолий — францисканец. Как это могло быть, трудно поддается учету. Столь велико, значит, было разложение тогдашней философии.

Авреолий, пожалуй, даже еще хуже Дуранда. Если у Дуранда при помощи какой-то чудесной лупы еще можно рассмотреть черты концептуализма, то у Авреолия не поможет никакая самая чудесная лупа, хотя папа Иоанн XXII и сделал его магистром теологии; и даже умер он в папском дворце в Авиньоне. Концепты у Авреолия

¹ Durandi a Sancto Portiano in Sententias theoligicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor. Имеется около полутора десятков изданий XVI в., из которых последнее — Lugruni. 1595. Commentariorum in primum Sententiarum pars prima, Auctore Petro Aureolo. Romae, 1596. Ero же Commentariorum in secundum librum Sententiarum. t. II, Romae, 1605. Cp. R. Dreiling, D. Konzeptualismus in d. Universalienlehre d. Franziskanererbischofs Petrus Aureoli, Münst., 1913.

из наблюдения отдельных вещей действительно получаются. Но эти концепты не имеют никакого реального значения, а имеют значение только интенциональное, т. е. интеллект рассматривает их как направленность на нечто, в то время как этого последнего объективно он совсем не воспринимает. Таким образом, по Авреолию, роза со всеми своими свойствами существует только в процессе восприятия и мышления, а что она такое сама по себе — неизвестно, да и неважно.

С историко-философской точки зрения весьма интересна та острота в понимании мыслительной специфики, которую мы находим у Авреолия. Если мы отбросим весьма противоречивую у Авреолия теологическую онтологию и сосредоточимся только на том, как он понимал мышление, то уже элементарная справедливость заставит нас увидеть здесь шаг вперед на путях формулировки мыслительной специфики. Авреолий вполне согласен с тем, что предметом логики является не объективное и, как он думает, не субъективное бытие, даже не «разумное бытие» (*ens rationis*), но только лишь *intentio*, «направленность», «обращенность» мышления к предмету. Однако об этой интенции много толковали в средневековой философии и без Авреолия; и с обывательской точки зрения можно сказать, что она есть то, что в мышлении наиболее понятно, поскольку мышление есть всегда мышление чего-нибудь или о чем-нибудь. Дело не в этом. А все дело для Авреолия заключается в более тонком понимании интенции.

Это не есть просто акт мысли, направленной на какой-нибудь предмет, пусть то конкретный или абстрактный, пусть то внешний или внутренний и пусть то наименованный или еще не получивший для себя своего названия. Но интенция для Авреолия не есть также и какая-нибудь относительная связь мышления с его предметом. Мыслительная интенция не связывает нас с ее предметами ни абсолютно, ни относительно. Наконец, интенция не есть также известное отношение между чувственными данными и разумным их осмыслением. Интенция только использует ту свою ступень, которую тогда называли «первой интенцией», равно как и ту ступень, которую тогда называли «второй интенцией». Авреолию везде здесь представляется то абсолютная, то относительная связь мышления с его предметами. В основе подлинной интенции лежит не связь между мыслимым и мыслимым, но то особое бытие, *в котором еще нет никакого различия между мыслящим и мыслимым или в котором уже нет такого различия*. Другими словами, мыслить можно вообще все, что угодно, и можно не мыслить; и связь между мыслящим и мыслимым может быть какой угодно, и может даже тут не быть и вообще никакой связи. И вообще никакое содержание мышления и никакие, наличные в нем, связи не характерны для сущности мышления. Они могут быть какими угодно.

Замечательны следующие слова Авреолия: «Ясно, что интенции сами по себе не есть акты мышления, как это представляет себе второе и третье мнения [из только что указанных]. Они не есть также и познанный объект, поскольку он образует основание для акта мышления в данном виде и поскольку такого рода отношение есть [только] абстрактная интенциональность (*intencionalitas abstracta*), как это утверждает второе мнение. Но интенции суть сам объективный концепт, образованный самим интеллектом, неразличимым образом завершающий пассивную концепцию и ту вещь, которая с ее помощью кондипируется (*claudens indistinguibiler conceptionem passivam et rem; quae concipitur per ipsam*). Поэтому [у нас] названа одним и тем же интенция, что и концепт; и первая интенция — то же, что и концепт первого порядка, так что интеллект образует формы не в связи с рефлексией над вещами, но он — выше своих собственных концептов. Что же касается вторых интенций, то они являются концептами второго порядка, поскольку интеллект производит путем рефлексии и обращения — [тоже] выше первых концептов... Заключаются же все эти интенции подобного рода в предикamente отношения, как это ясно из того, что универсальность есть универсальное отношение к частному и подобным же образом частность является отношением к универсальному. Также утверждение и отрицание являются некоторого рода отношениями, а связь также есть отношение крайних [терминов] к среднему... Следовательно, логик рассуждает об этих интенциях не постольку, поскольку они суть бытие разума (*entia rationis*)..., но — поскольку они сводятся к речи либо в смысле предложения, либо силлогистической, либо к высказываемой бессвязно».¹

Все это рассуждение Авреолия замечательно как исторически, так и теоретически. Однако оно представляет собою весьма большую путаницу ряда ценнейших философских идей, проанализировать которую не так легко.

Во-первых, здесь мы имеем серьезную попытку рассмотреть специфику мышления *решительно вне всяких метафизических нагрузок*. Мышление, по Авреолию, может мыслить какой-нибудь внешний и даже материальный объем. Но это для него неспецифично, поскольку оно может мыслить не только внешние, но и внутренние объемы. Далее, оно вполне может мыслить внутренние объекты, какие-нибудь внутренние психические переживания. Но и это для него не характерно, потому что то же самое мышление мыслит и любой внешний объект. Для мышления, далее, не характерно и соотношение внутреннего и внешнего, поскольку кроме этого оно вообще может мыслить что угодно. Мышление не опирается ни на

¹ C. Prantl, ук. соч., III Lpz. 1867. S. 322, прим. 706.

какие законы или формы мышления, например, силлогизм, поскольку всякий силлогизм есть определенная и устойчивая форма мысли, а мысль может быть и неопределенной и неустойчивой. Для мышления, далее, совершенно не характерны какие-нибудь его схемы или внутренние связи, потому что сначала нужно знать, что такое само мышление, а потом уже можно будет говорить о тех или иных его схемах, формах и законах. Итак, мышление, взятое само по себе, чистое мышление, не характеризуется ни натуралистически, ни спиритуалистически, ни теоретически-логически.

Во-вторых, что же тогда само-то мышление, по Авреолию? Мышление, говорит он, совершенно не отлично от мыслимого предмета, т. е. оно по своей картине так же разнообразно, так же несхематично, как и мыслимые или бесконечно разнообразные предметы. Это было бы абсолютно непонятно, если бы Авреолий не исходил из одного, характерного для тех времен понятия, а именно интенции. Эта интенция есть направленность мышления на свой предмет. В этом случае мы говорим не о направленности на предмет, но, наоборот, об отражении предмета мышления в самом мышлении. Но философия Авреолия, как и вся средневековая схоластика, не способна была встать на эту точку зрения и при характеристике мыслительной специфики ограничивалась этой картиной интенции. Однако, если мы поймем, что интенция есть только поставленное с ног на голову отражение, то, несомненно, придется признать кое-что в такой интенции вполне вразумительным, а именно, попытку выйти за пределы всяких частичных содержаний мысли и за пределы всех ее схем, попытку мыслить любой предмет в его любой картинной данности, независимо от противоположности субъекта и объекта. Это, по-видимому, и значит у Авреолия совпадение предмета мышления с самим мышлением. Ясно, что здесь Авреолием руководит какой-то мало понятный нам *диалектический метод*. Но как ни остаются непонятными теория и практика подобного метода, все же ясно, что Авреолий сталкивается здесь лицом к лицу именно с диалектикой и притом с самым ее центральным ядром, а именно с единством противоположностей.

В-третьих, неясность применяемого здесь у Авреолия диалектического метода приводит также к неясности и еще одного центрального понятия этой философии, именно, к неясности того, что такое *концепт*. Ведь если исходить из основных позиций Авреолия, то ни о каком концептуализме не может быть и речи, поскольку этот последний был бы метафизической нагрузкой для его характеристики чистого мышления. Все же, однако, концепт почему-то здесь фигурирует, и притом на первом плане. Кажется, нетрудно догадаться, в чем тут дело. Нам кажется, что категория концепта явилась у Авреолия невольной данью плохо понимаемому им диалектическому методу. А именно, этот концепт есть попросту то, что мы называем

единством противоположностей. Ведь у Авреолия утверждается мыслительный акт, утверждается предмет этого акта и утверждается их тождество. Вот этот концепт, вероятно, и введен Авреолием для того, чтобы конкретно обозначить единство мышления с его предметом. Тут, несомненно, чувствуется упорное и далеко идущее диалектическое искание. Но оно у Авреолия не осознанно; а если где оно и осознается, то оно остается только на ступени смутной интуиции и весьма далеко от какого-нибудь объяснения и обоснования.

В-четвертых, гораздо сильнее, глубже и гораздо более сознательно введен у Авреолия еще другой момент в характеристику чистого мышления. Удивительным образом Авреолий сводит чистое мышление на только одну *смысловую релятивность*, которая, будучи для всякого мышления абсолютно необходимой, тоже является продуктом плохо сознаваемой диалектики относительного и абсолютного. Современные нам сторонники структуральных методов в науке могут только удивляться, каким это образом у номиналистов XIV в. обнаружился структурный метод в понимании мышления, поскольку всякая релятивность любого мысленного предмета есть только результат взаимного пересечения мыслительных тенденций, а всякий пучок, связка и набор отношений, устанавливаемых мыслью, и есть структура. Не перестаешь удивляться тому, как это стали возможными в номинализме XIV в. такие тонкие *релятивно-структурные* связи в качестве специфики мыслительного процесса. Но это наше удивление, конечно, значительно ослабевает как ввиду полной неосознанности и потому темноты проводимого здесь диалектического метода, так и фактической спутанности этой неосознанной диалектики с весьма интенсивной, доподлинной и, уж во всяком случае, сознательной анти-диалектической абстрактной метафизикой.

Наконец, в-пятых, остается в конце концов непонятной у этих номиналистов XIV в., в том числе и у Авреолия, та самая категория *имени, или слова*, по которой и все это направление получило название номинализма. Не понимая подлинного источника картинной сложности мышления, которую эти номиналисты, тем не менее, упорно проповедают, они совершенно невольно для себя оказались не только в сетях субъективизма (поскольку интенция легче всего и прежде всего осознается как акт субъективный, хотя сами номиналисты против этого протестуют), но они оказались также и в сетях учения о языке, поскольку из всей субъективной области наибольшей смысловой выразительностью и несхоластической картинностью является именно язык. И, опять-таки, здесь у номиналистов по преимуществу действовала только лишь смутная интуиция, потому что они не имели средств настолько тонко анализировать язык, чтобы выделить в нем чисто смысловые моменты. Правда, и здесь под смутной интуицией лежал весьма строгий и лишенный всяких безжизненных схем диалектический метод. Но для осознания и обоснования этого метода дол-

жны были пройти еще целые столетия. Исторически же вся эта конструктивно-языковая теория, несомненно, восходила к неоплатонизму, из которого здесь исключались (вернее, была только бессильная попытка исключить) все абстрактно-метафизические элементы и оставалось только смутным диалектическое учение о *логосе-слове*, пронизывающем собою все бытие и даже его создающим. С точки зрения неоплатонизма, это было, конечно, вырождением, а с точки зрения XIV в., это было огромным философским прогрессом. С нашей же, современной точки зрения, при всех достижениях таких мыслителей, как Авреолий, все это есть неимоверная путаница самой доподлинной диалектики, самой грубой абстрактной метафизики, самого тонкого релятивного структурализма и безнадёжного барахтанья в глубинах беспомощного субъективизма.

Во избежание терминологических недоразумений заметим, что в изложениях средневековой философии почти всегда противоплагаются номинализм и реализм. Это — очень запутанная терминология. Ведь под реалистами понимались те мыслители, которые принимали реальность универсалий, т. е. реальность общих понятий. Реализмом такую концепцию можно назвать только с точки зрения самой же средневековой диалектики, для которой идеи Платона как предельные общности и были самой настоящей реальностью. Платонизм, следовательно, и расценивался тогда как реализм. Если учесть своеобразие средневековой диалектики, то, конечно, Платона можно считать реалистом. Однако в настоящее время едва ли кто-нибудь будет считать Платона реалистом на основании только признания им реальности универсалий. Для нас Платон, конечно, самый настоящий объективный идеалист. С другой стороны, номинализм противоплагал реализму на том основании, что номиналисты не признавали реальности универсалий, а признавали только основную роль в мышлении и познании за именами, за наименованиями, причем довольно часто такой номинализм отождествляли даже с материализмом. С нашей теперешней точки зрения такой номинализм не имеет ничего общего с материализмом и есть самый настоящий идеализм, причем именно субъективный идеализм. Другими словами, то, что обычно называется в учебниках по средневековой философии борьбой реализма с номинализмом, с нашей теперешней точки зрения, является не больше как взаимной борьбой разных типов идеализма, объективного и субъективного. Впрочем, следуя традиции, мы в этой работе иной раз называем платонизм реализмом, а номинализм — материализмом. Это обязательно нужно иметь в виду внимательно-му читателю, если он хочет разобраться в деталях средневековой диалектики.

Мы уже говорили, что логическая невозможность номинализма часто заставляла номиналистов прибегать к сознательной или бес-

сознательной онтологии (т. е. по-тогдашнему, теологии); чтобы сделать свою номиналистическую диалектику хотя бы более или менее вразумительной. Эти постоянные заимствования из тогдашней онтологии мы находим и у двух упоминаемых здесь мыслителей.

Дуранд, в противоположность Авреолию, выставляет как главное понятие своей философии *ens rationis*, т. е. «разумно-сущее» или «рационально-сущее»; и, как ни в чем не бывало, объявляет это бытие, хотя оно и выставляется здесь как строяемое при помощи только *denominatio*, т. е. при помощи наименования, тем не менее понимает это номинальное бытие как самое настоящее бытие со всеми присущими ему свойствами. При этом подобного рода бытие со всеми его свойствами трактуется интеллектуально и потому является принадлежностью только субъекта. Здесь вовсе не отрицаются ни роды, ни виды, а только трактуются субъективистически.

Историк средневековой диалектики, как и вообще всякий историк, должен, прежде всего, учитывать объективные факты. А эти объективные факты при всей противоречивости Дуранда свидетельствуют о том, что и этот философ, несмотря на свой субъективизм, все же хотел описать сущность мышления вне всяких метафизических категорий. Приведем буквально его слова: «Разумное бытие есть не что иное, как наименование объекта при помощи разумного акта (*actus rationis*), в соответствии с тем, что приписывается самой вещи исключительно лишь постольку, поскольку она стала предметом мысли (*ut cognita est*)». В связи с этим и «универсальное бытие (*esse universale*) является родом» постольку, поскольку данная единичная вещь мыслится именно как род. «Поэтому разумное бытие в своей глубине вовсе не есть ничто и вовсе не называется разумным бытием только потому, что находится в душе субъективно».¹

Из этих определений Дуранда совершенно ясно, что мыслитель хочет просто разгрузить мыслительный акт от всяких метафизических прибавлений и применений, т. е. вскрыть его чисто смысловую природу. Исторически это нужно считать огромным достижением. Тем не менее, Дуранд все время срывается в пропасть субъективизма, что является вполне понятным, поскольку его идеальное мышление вовсе не есть платоническая объективация идей, а только результат субъективных функций человеческого рассудка. Больше того. Это есть результат номинативных, или, вернее, даже просто обозначительных функций рассудка. Тут уж никуда от субъективизма не денешься! Но и на этом субъективизме Дуранд не удерживается.

Интеллектуальное познание он ставит не только выше чувственного, но еще и утверждает, что от божественного познания и мышления оно отличается только разной степенью совершенства: но

¹ С. Prantl, ук. соч., III, с. 292, прим. 551.

божественное познание, думает Дуранд, относится как к единичным, так и к общим предметам и вообще включает в себя предельное совершенство. Бог содержит в себе все совершенные идеи всего и через них творит все, будучи для всего активным прообразом. Изолированное существование платоновских идей Дуранд, правда, отрицает, но назвать его чистым аристотеликом тоже невозможно.

Вот буквальный текст Дуранда, точно переведенный с латинского: «Чувственное познание в нас относится только к единичному и никоим образом к универсальному. Однако интеллективное познание, как более совершенное, относится настолько же к единичному, насколько и к универсальному. И божественное познание, ввиду своего совершенства, тем более относится не только к универсальному, но даже и к единичному, поскольку божественное познание включает в себя совершенство всего». «Идеи находятся в Боге и свойственны ему в максимальном смысле, поскольку... все действующее обладает при помощи интеллекта наличным у Него смыслом создаваемой вещи. Насколько оно познает, настолько тут же продуцирует вещь, будучи для нее образцом (*exemplariter*)... Но Бог продуцирует вещь при помощи интеллекта и искусства... следовательно, Бог имеет у себя смысловые сущности (*rationes*) вещей, которые он познает и в связи с которыми продуцирует вещи. Это мы и называем идеями».

Тут, казалось бы, у Дуранда самый настоящий неоплатонизм. Однако у того же автора вдруг читаем: «Платон ошибался, если думал, что отдельные формы являются универсальными в качестве предикатов, уже не говоря о той ошибке, в силу которой они утверждаются отдельно от вещей». Аристотель же нужен Дуранду не для какой-нибудь концепции онтологического наличия идей вещей в самих вещах, но только для учения об истинности и ложности интенций.¹ Большая путаница царит у Дуранда также и относительно формы и материи и связанных с этим представлений относительно *individuum*, *suppositum*, *persona*, *concretum* и *abstractum*. Интеллект он хочет мыслить, правда, абстрактно, как абстракцию чувственного восприятия. Но предметом интеллектуальной абстракции является у него, почему-то, Бог. С другой стороны, интеллект не мыслит ничего общего, а мыслит только единичное. Даже и Бог мыслит единичное. Материя у Дуранда то является принципом индивидуации, то, как, например, у ангелов, не является таковой. Субстанциальные формы то являются посредником между чистой и бесформенной материей, с одной стороны, и вещами, с другой стороны, то они являются субъективным измышлением и никакой реальности не служат. Форма трактуется у Дуранда то концентуалистически, а то она — принцип единства существующего. И душа то — конгломерат ощущений, а то

¹ С. Prantl, ук. соч. III, с. 292—293, прим. 552, 553, 554, 555.

является неделимым единством всех вообще ощущений и переживаний.

Обзор всех противоречий у Авреолия и Дуранда мог бы составить предмет целой диссертации. Делать это в нашей работе не только невозможно, но и неинтересно. Ведь все сводится у этих мыслителей к одной нелепости: не существует ничего, кроме наименований; и предметов, которые можно было бы именовать, не существует. Значит, возникает необходимость либо существующие наименования нагружать несвойственными им функциями, либо, как ни в чем не бывало, признавать предметы наименования отдельно от самих процессов наименования, сводя их по возможности к каким-нибудь единичным образованиям, каковыми они вообще не являются. Отсюда невероятная путаница у этих поздних номиналистов, диалектика которых только и сводится либо к неимоверному расширению функций имени, либо к неоправданному протаскиванию отвергнутых ими же реальных предметов.

Что же касается того, что мы теперь, с нашей точки зрения, назвали бы подлинной *диалектикой*, это, несомненно, составляет значительный отдел номинализма. Он сводится к постулированию некоего мышления или, вернее, некоторых мыслительных интенций, которые и не субъективны и не объективны, а представляют собою, как это особенно видно у Авреолия, связку, или пучок отношений, реализуемых в виде единораздельных и независимых от своего содержания цельностей. Однако средневековая диалектика была еще очень далека от обладания теми философскими средствами, которые могли бы осознать и формулировать эту диалектику. Поэтому поздне-средневековая диалектика является неимоверным хаосом структурно-динамических связей и остатков, иной раз достаточно сильных, традиционной онтологии и теологии.

3. **Оккам.** Вильям Оккам (ок. 1300—1349/50) считается виднейшим представителем номинализма Средних веков. И действительно, Оккам и его школа относятся к эпохе процветания номиналистической диалектики как ввиду огромного количества написанных здесь трудов, так и ввиду их большой популярности. Но мы уже сказали выше, что столь неплодотворная диалектика, как номиналистическая, не очень четко разделяется на периоды зарождения, расцвета и падения. Однако, если считать Оккама представителем расцвета, то на нем же резко выступает и тот перелом в номиналистической диалектике Средневековья, который привел ее к гибели.

Нет никакой возможности изложить диалектику Оккама в виде той или другой последовательной философской системы. Основной порок номинализма — нагружение субъективно-идеалистической теории наименования совершенно противоестественными и несвойственными никакому имени особенностями — проявляется у Оккама еще ярче, чем у Дуранда и Авреолия.

Знание у Оккама противопоставляется вере, как оно противопоставлялось уже у Дунса Скота. Казалось бы, на этом и нужно было покончить с данным вопросом: вера существует сама по себе и не нуждается ни в каком знании, а знание тоже развивается само по себе и не испытывает никакой зависимости от веры. Чего, казалось бы, яснее? Но вот, вдруг мы читаем у Оккама, что знание не должно почему-то доходить до того пункта, когда оно начинает опровергать существование Бога. Это существование Бога, по Оккаму, трогать нельзя. Но почему же, если мы являемся абсолютными номиналистами? Мало того, вчитываясь в Оккама, начинаешь замечать, что Богу приписываются у него не только существование, но и разные другие свойства, которые совершенно недопустимы, с точки зрения последовательного номинализма. Так как Оккам признает только единичное, то и Бог у него мыслит только единичное. Однако тут же утверждается, что в Боге существуют все общие идеи. Правда, Божественные идеи не являются сущностями, и тут у Оккама какой-то слабый намек на номинализм (значит, признание Бога совмещается с номинализмом!) Но, не будучи сущностями, божественные идеи, по Оккаму, суть акты Божественного мышления чего-нибудь внеБожественного. Однако ведь всякий скажет, что такого рода номиналистическая диалектика весьма опасно заигрывает с самым настоящим платонизмом.

Номиналистическая диалектика Оккама утверждает, что Бог не есть предмет ни знания, ни интуиции. Тут она еще кое-как остается номинализмом. Однако Оккам вдруг утверждает, что Бог познаваем путем концептов. Правда, он не разъясняет, какие это концепты. Но какие бы они ни были, все же они суть некоего рода психические образования, несущие с собой какую-нибудь смысловую функцию. Значит, выходит дело, Бог, по Оккаму, все-таки познаваем, хотя Оккам и не дал ясного анализа этого познания Бога. Вчитываясь дальше в Оккама, мы находим и другие свойства Бога. То он почему-то потенция всех вещей, то он всемогущий творец и даже творец вечно сущих вещей. С одной стороны, Бог и все существующее абсолютно раздельно, на чем и основывалось у Оккама учение о противоположности веры и разума. А то, вдруг, Бог может воплощаться у него во что угодно. Правда, слишком большая широта этого воплощения (в камень, в дерево, в осла) как будто бы противоречит христианской теологии. Но это противоречие — мнимое. Возможна ведь самая разнообразная степень воплощения. А то, что, по Оккаму, Бог есть все во всем, то и это, при известной точке зрения, вовсе не противоречит христианству, как нет такого противоречия, хотя бы, например, в Ареопагитиках. А уж о пантеизме и говорить нечего. Тут всякий пантеист обеими руками подпишется под рассуждением Оккама о Боге, как о всем во всем.

Универсалии у Оккама, конечно, отвергаются, ввиду основной номиналистической позиции мыслителя. Вернее, они признаются у не-

го как субъективный результат постепенного складывания тоже субъективных, и притом только чувственных, восприятий. По Оккаму, они излишни потому, что чувственная вещь сама присутствует в сознании человека и не нуждается ни в каких своих образах, хотя бы и чисто чувственных. Вместе с тем, однако, наряду с виднейшими схоластами, Оккам признает чувственные и интеллектуальные интенции. Мы догадываемся, почему здесь пущен в оборот термин *intentio*, что по-латыни значит «направленность». Перед Оккамом витала наша теперешняя неопозитивистская идея освободить смысловую функцию от всякого физического, физиологического и психологического груза. Интенция в этом смысле и является как раз чисто смысловым актом решительно без всякого фактического окружения, а данным только в своем чисто смысловом содержании. Но Оккам очень далек от этой неопозитивистской последовательности. *Intentio prima*, т. е. «первая интенция», хотя она и признана у Оккама излишней, тем не менее рассматривается у него с точки зрения своего чувственного происхождения на манер более поздних английских сенсуалистов. *Intentio secunda*, «вторая интенция», хотя она у Оккама тоже признана невозможной, тем не менее является тем, чему приписывается ряд чувственных свойств, вроде интеллектуальности, единичности, неопределенности и, что забавнее всего, обобщенности. Спрашивается: если идеальная интенция единична, то откуда же берется ее обобщающий характер? Душа, конечно, не есть субстанция, а только механическая совокупность разных свойств. Тем не менее свойства, составляющие душу, вовсе не «фикции» и не «химеры», но «экземпляры», т. е. примеры «соответствующих» друг другу вещей. Спрашивается: откуда же Оккам узнал, что вещи находятся во взаимном соответствии и что между ними существуют какие-то отношения, если каждая вещь строго единична, строго изолирована от всех других вещей и не способна вступать в какие-нибудь обобщения, и даже не существует такого психического органа, который мог бы эти обобщенности фиксировать?

Материя считается у Оккама первичной, а форма — вторичной, в чем нельзя не видеть позитивистского элемента номиналистической диалектики Оккама. Но современный материализм едва ли будет считать в этом отношении Оккама своим предшественником. Ведь, если исходить из основных принципов номинализма Оккама, то и материи никакой не существует, потому что она только человеческое слово, и формы никакой не существует — по той же причине. Кроме того, у Оккама попадаетесь достаточно таких текстов, где вовсе не материя определяет форму, а наоборот, форма — материю; в душе же признается бестелесное и непротяженное мышление, которым она и отличается от всех прочих субстанций. Впрочем, тут же утверждается и то, что никаких способностей души вообще не существует, а существует только одна единичная субстанция души, в которой все ее свойства слиты до неразличимости.

Бог, по Оккаму, не может спасать людей и дарить им благо. Но оказывается, это касается только «упорядоченной» (*ordinata*) потенции Бога, поскольку типов божественной упорядоченности — бесконечное количество, и один такой тип необязательно совпадает с другим. Но кроме этого, по Оккаму, в Боге имеется еще «абсолютная потенция». А вот она может уже и спасать человека, и одарять его благами, и заботиться о нем. И опять возникает вопрос: если Бог есть только простое человеческое наименование, за которым не существует никакого предмета, который получал бы наше наименование, то о чем мы тут говорим? И при чем тут номиналистическая диалектика?

Но как ни противоречива и как ни сумбурна номиналистическая диалектика Оккама, она содержит в себе одно учение, которое уже во всяком случае свидетельствует не о расцвете, но о полном разложении номинализма. Это учение Оккама о знаках. Казалось бы, если имеется знак, то имеется и означаемое. Однако четкого разъяснения этого вопроса у Оккама найти невозможно. Знак у Оккама это и понятие, и предложение, и чувственный образ и самостоятельная сущность, об означающих функциях которой часто не ставится даже никакого вопроса. Нам кажется, что в этом спутанном учении Оккама о знаках необходимо находить несомненный перелом номиналистической диалектики к ее полному падению, т. е. к самоотрицанию. Склонность Оккама к изучению естественных наук — несомненна. Но жесточайшим образом ошибаются те,¹ которые видят в этом действительно теорию естествознания и даже материализм или его начало. Естественные науки суть науки об объективных фактах, на основании изучения которых устанавливаются более или менее точные законы. Однако для номинализма фактов не существует, а существуют только имена, и законы природы и общества, основанные на тех или иных обобщениях, тоже невозможны, так как существует только изолированное единичное, и никакие обобщения невозможны. Хорошее же это начало для построения наук о природе и обществе! При этом то, что это не материализм, а только субъективный идеализм, об этом мы уже говорили.

Номиналистическая диалектика позднего Средневековья интересна как попытка освободить смысловую функцию мышления от всяких метафизических нагрузок, совпадая в некоторых своих пунктах непосредственно с современной нам неопозитивистской логикой.

Оккам вместе со всей средневековой философией считает грамматику, риторику и логику (т. е. диалектику) основой всего гу-

¹ Например, О. В. Трахтенберг, Вильям Оккам и предистория английского материализма. (Изв. АН СССР, сер. ист. и филос. I, N 3. М., 1944, с. 117—128). Ср. также и учебник того же автора — Очерки по ист. зап.-евр. средневеков. филос., М., 1957, с. 187—210.

манитарного образования. В этом смысле подобного рода дисциплины трактуются у него как практическая функция человеческого духа. Так, например, логика оказывается у него практикой силлогизирования, определения и пр. Однако все эти три гуманитарные дисциплины рассматриваются у него как «сермонициальные», т. е. «речевые». Они-то, по Оккаму, и суть деяния нашего духа, наша подлинная внутренняя практика или наши *intentiones*, т. е. наши «мысленные направленности», в то время как внешние предметы являются для мышления только спекулятивными, которыми логика специально не занимается. Следовательно, практический характер мышления, по Оккаму, есть не что иное, как именно чисто внутренняя, осмысленно-речевая деятельность. Другими словами, спекуляция и практика, в сравнении с обычным словоупотреблением, поставлены одно на место другого. Оккам называет эти чисто внутренние науки еще и *rationalis*, в противоположность наукам о внешних предметах, как таким, которые он называет *reales*. Логика не интересуется ни тем, что такое «человек», ни что такое «белый». Этим интересуются «реальные» науки. Реальная же наука о том, что человек — белый, возможна только после изучения принципов мышления и всех возможных умозаключений.¹

Да и само «интеллективное» мышление, будучи тоже «интуитивным», подобным же образом всегда имеет своим предметом нечто единичное и только в соединении с чувственно-познаваемым единичным может конструировать нечто общее, которое тоже «интуитивно». Если мы соединяем такие слова, как «Сократ» и «белый», в одно целое, продолжая мыслить то и другое абстрактно, то предложение «Сократ есть белый» совсем нами никак не познается и вовсе не есть предложение. Только при полной интуитивной неразличимости «Сократа» и «белизны», т. е. только при полном интуитивном слиянии в одно единое и неразличимое целое, мы можем сказать, что «Сократ — бел»; и только имея подобного рода непосредственное знание, мы можем мыслить составляющие его элементы абстрактно. В конце концов концепция Оккама здесь довольно близка к Аристотелю, по которому всякое знание начинается обязательно с единичного, но тем не менее наука возможна только относительно общего. Может быть, к этому нужно прибавить только то, что у Оккама единичное и универсальное еще более глубоко пронизывают друг друга и еще менее способны к своему абстрактному взаиморазделению, чем у Аристотеля. Оккам прямо говорит, что интеллект не познает чувственную единичность

¹ C. Prantl, ук. соч. III, с. 331—332. Поскольку у Прантля приводятся огромные выписки из сочинений номиналистов, занимающие иной раз половину страницы, мы находим возможным пользоваться латинским текстом по Прантлю, тем более, что сами сочинения поздних номиналистов в Москве почти целиком отсутствуют, а издавались они большей частью в XV—XVIII вв.

как таковую, но всегда познает ее интеллигибельно. Акт простого и нерасчлененного восприятия (*actus apprehensivus*) сам по себе составляет воспринимаемый предмет бессвязным. Но акт суждения (*actus indicativus*), сам по себе потенциальный, может превратить хаотический и непознаваемый предмет в нечто познаваемое и расчлененное. Познаваемый предмет всегда есть нечто связанное (*complexio*), но связность эта возникает только в результате субъективно-смыслового оформления. Например, если в силлогизме мы будем рассматривать его термины в отдельности, никакого умозаключения не получится. Оно получится только тогда, когда три термина силлогизма будут связаны интеллектом в одно единое и нераздельное целое. Логике (или диалектике) Оккам противопоставляет в этом смысле метафизику, которая, действительно, рассматривает элементы мышления в отдельности и не способна конструировать живой и подлинный акт мысли вне всяких входящих в него и подчиненных ему элементов. Поэтому *actus intelligendi* («акт мышления») имеет в виду вовсе не *passio animae*, т. е. то душевное состояние, благодаря которому он возник, и вовсе не те универсалии, которые существуют *extra mentem* («за пределами ума»), но тот подлинный объект мысли, который и мыслится как таковой, независимо от его «метафизического» (т. е. фактического или натуралистического) происхождения. Этот-то объект мысли как раз и фиксируется в речевых звуках.¹ Даже и *species intelligibilis*, т. е. смысловой образ, возникающий в результате мышления, тоже неотличен от самого акта мышления. Отлично от мышления может быть только *idolum* вещи, т. е. внешний и фактический ее образ, но и он невозможен без лежащего в его основании *actus intelligendi*. *Idolum* («образ»), *simulacrum* («изображение»), *imago* («представление») и *phantasma* («воображение»), — все это есть только продукты того *habitus* («внешнего состояния»), которым сопровождается мышление и в результате которого оно становится объективным. В существе же своем оно и не объективно и не субъективно, никак не абстрактно и только синтетически интуитивно, единично. Оно конструируется специфическим образом, всегда будучи *suppositio* («заменой»), представителем реального предмета. Это, мы бы сказали, какой-то идеальный объект или идеальный предмет, который содержит в себе всю смысловую нагрузку натуралистически воспринимаемых предметов данного типа и конструирует их предметность, без которой оказывается невозможной и предметность фактическая. Это *ens rationis*, т. е. «сущее в уме», как раз и понимается плохо историками философии, привыкшими к метафизическому расколу субъекта и объекта, поскольку это «сущее в уме» можно понять и субъективно,

¹ Ук. соч., с. 333—335.

когда оно относится к предметам вне ума; на самом же деле оно, по Оккаму, *и не субъективно, и не объективно*.

Точно так же многих историков философии вводит в заблуждение самый термин «номинализм». Обычно считается, что номиналисты признают только единичное бытие и не признают никакого бытия универсального. Насколько можно судить, Оккам является безусловным разрушителем подобного рода историко-философских предрассудков. С точки зрения Оккама, единичное можно понимать тройко. Единичным предметом, во-первых, является тот, который не является никаким другим предметом. В этом смысле единичным является не только звук, но и всякий знак и даже вообще все универсальное. Во-вторых, единичен тот предмет, который является самим собою и не указывает ни на какой другой предмет. Таковы изолированно взятые физические или психические предметы, не указывающие ни на какое множество других предметов. И, наконец, в-третьих, единичным можно назвать тот предмет, который по самому своему смыслу указывает на существование других предметов, оставаясь в то же время сам собою. Например, всякое общее понятие, хотя оно и вполне единично, т. е. отличается от всех других предметов, тем не менее по смыслу своему охватывает бесконечное множество подпадающих под него других единичных предметов.¹

Если принять во внимание такое учение Оккама об единичном и универсальном (правда, проводимое им не без некоторой путаницы), то под номинализмом Оккама придется понимать нечто *весьма близкое к нашей диалектике единичного и общего*, поскольку единичное можно считать самым настоящим общим, а общее можно считать самым доподлинным единичным. В результате этого Оккам принимает универсальное и как *res* (это уже самый настоящий платонизм), и как предикат для множества вещей, зафиксированный в слове. А с другой стороны, с точки зрения Оккама, не существует, собственно говоря, и ничего единичного, поскольку всякое единичное понимается им универсально. Поэтому разница между Оккамом и Аристотелем все же огромная. У Оккама все решительно единично. Но у него же и все решительно универсально. А, кроме того, у Оккама все решительно номинально и все решительно реально.² Во всяком случае, субстанциальность универсального ни в каком случае не отвергается им в том смысле, как он же сам отвергал ее в других местах против Дунса Скота. Но что слово, которым обозначается понятие, для него выше, чем понятие слова — это совершенно правильно; и за это его и прозвали униженным (для всякого реалиста) именем номиналиста.

¹ Ук. соч., с. 348.

² Ук. соч., с. 357—358.

Многие, конечно, находят у Оккама глубокое противоречие между такими разными пониманиями универсального. Противоречие это, несомненно, у него имеется. Но его спасает теория суппозиции, одинаково и объективная и субъективная. Следует отметить также очень важное и глубокое стремление Оккама не поддаваться метафизическим абстракциям, которые сами собой возникают, как только человек начинает размышлять о вещах. Не только универсальное и единичное является для него одним и тем же и различается только в порядке абстракции, но интересно и то, что, например, форма и материя тоже суть только абстракции в сравнении с реальными вещами и их познанием. Так же и *essentia* («сущность») и *existentia* («существование») в одном смысле различны, но в другом смысле совершенно не различны. *Quidditas* («чтойность») вещи можно, конечно, разделять на форму вещи и материю вещи, тем не менее, это является совершенно неразделимой цельностью вещи, т. е. самой же вещью.²

4. Буридан. Из многочисленных сторонников Оккама мы кратко остановимся только на Иоанне Буридане (род. в конце XIII или нач. XIV в.—ум. после 1358 г.), который весьма интересен не только тем, что продолжал разлагать номиналистическую диалектику, а также и всю философию, но и тем, что во многих отношениях удивительным образом выставлял разного рода положительные утверждения, будучи на этот раз не только вообще духовным лицом или епископом, но даже и кардиналом. В значительной мере это совмещение теологии и номинализма объясняется той кашей в головах, которая неизбежно возникала у философов эпохи разложения. Однако Буридан в своих диалектических построениях отнюдь не так прост, как это представляют себе авторы в руководствах средневековой философии, посвящающие ему обычно всего несколько небольших страниц, если не прямо несколько строк.

Начать с того, что Буридан четко различает *simplex apprehensio* («простое восприятие» или «восприятие само по себе») и *conceptus nominalis* («концепт, связанный с именем» или «номинальный концепт»). Уже тут видно, что понятие имени (*nomen*) у Буридана отнюдь не элементарное и что оно указывает на целый комплекс идей, безусловно осложняющих элементарную номиналистическую точку зрения. Например, из простых наименований никак не может возникнуть логического суждения, для которого необходим «мыслительный акт» (*actus intelligendi*), который отличен от «акта обозначения» (*actus significandi*). Мало того. Интеллектуальный акт относится не к единичному, но к общему, хотя и мыслит это единичное и хотя общее мыслится им неопределенно. Обозначительный акт

¹ Ук. соч., с. 360.

только утверждает и скрепляет интеллектуальную оценку объекта. При этом Буридан идет еще дальше. Используя некоторые суждения Оккама, он выставляет понятие, *propositio mentalis*, т. е. теорию «умственного предложения», которое, хотя фактически и находится всегда под влиянием представлений о хорошем и плохом, но, взятое само по себе, ровно ничего не говорит ни о какой истине или лжи, так что осел, находящийся между двумя одинаковыми стогами сена, умирает от невозможности выбрать тот или иной стог сена. Эта теория очень близко напоминает современные нам теории чистого логицизма, лишенного совершенно всякой связи с фактической жизнью и потребностями человека.

С одной стороны, это есть самый настоящий нигилистический идеализм мысли, — и в этом смерть для всякой диалектики и философии, — а с другой стороны, здесь довольно глубокая попытка формулировать сущность мыслительного акта во всей его чистоте и в его полной несвязанности ни с какими процессами жизни, как бы ни понимать эту жизнь — физически, физиологически, биологически, социально и, вообще, как бы то ни было фактически. С одной стороны, по Буридану, существует определенное *conformitas* («соответствие») между мышлением и вещами. Но, с другой стороны, все различия мыслительных актов существуют вполне оригинально (*originaliter*) и назависимо от вещей. Последнее обстоятельство заставляет Буридана еще больше, чем других номиналистов, трактовать универсалии чисто номинально, без соответствия каким бы то ни было вещам, что противоречит учению о конформности и еще больше противоречит учению об обязательной субъективности универсалий.

С универсалиями Буридана тоже традиционная номиналистическая путаница. Правда, он настаивает на многозначности этого термина и старается употреблять его более или менее раздельно. Но в результате этих благих намерений философа оказывается, что существует универсальное *secundum causalitatem* (т. е. в смысле причинного воздействия); и тогда максимально универсальным является Бог и высшие существа, включая космос. Но есть еще универсальное *secundum praedicationem vel significationem* (т. е. в смысле логической предикации или значения); и тогда оно говорится о многом и заменяет собою многое. Всякий читатель Буридана при этом спросит: что же, номиналистическая диалектика является принципиальным дуализмом (для этого, между прочим, имеются суждения Буридана о существовании и свойствах Бога) или этот дуализм имеет только логический смысл (т. к. тут же Буридан говорит об абсурдности изолированного существования платоновских идей)? Вопрос запутывается еще и потому, что одну и ту же вещь Буридан считает возможным воспринимать и единично и универсально. Тогда это уже совсем отдает самым определенным платонизмом. Но платоником Буридан, конечно, не был. Это был

аристотелик, запутавшийся вследствие отождествления объективной значимости вещей и их человечески-субъективного наименования. Универсальное, по Буридану, настолько субъективно, что не нуждается ровно ни в каких вещах. Оно, хочет сказать Буридан, и не субъективно, и не объективно, а базируется на какой-то подозрительной *aeternitas* («вечность»), с точки зрения которой он объявляет, что если бы даже все вещи погибли, то осталось бы знание о них. Все это является попыткой формулировать абсолютную оригинальность мышления, вполне конгениальную неопозитивизму XX в., который ведь тоже является символом развала европейской философии. Буридан, несомненно, идет дальше своего учителя Оккама, который все же кое-где признал реальность категорий вне сознания. Буридан же (впрочем, опять-таки кое-где) совершенно отрицал значимость чувственного восприятия, с точки зрения которого общее и единичное есть одно и то же, а интеллектуальное представление для него вообще не имеет для себя никакого объекта.

«Принцип тождества и противоречия» Буридан выставляет как основной для всякой науки. Тем не менее вопрос о том, что тождественно и что взаимно противоречит, устанавливается у него вовсе не объективно, а только путем сопоставления чисто субъективных качеств. Но даже если бы он и понимал субъект и объект как единство противоположностей, все равно он выставляет в самой отчетливой и упорной форме закон исключенного третьего, что уже, во всяком случае, несовместимо ни с какой диалектикой. Однако забавнее всего то, что Буридан любит играть противоречиями и доказывать, что каждое суждение и ложно и истинно, в сравнении с другим суждением, ему противоположным. Эта софистика, несомненно, гораздо больше соответствует разложению номиналистической диалектики, чем попытки каких-нибудь положительных утверждений относительно логики и диалектики.

В заключение необходимо сказать, что номиналистическая диалектика Буридана и его эпохи есть явление очень сложное, противоречивое, одновременно и реакционное и прогрессивное. То, что здесь мы присутствуем при полном развале схоластической диалектики, это ясно. Тем не менее здесь зарождаются разные идеи, которые не столько противоречат схоластике, сколько ее завершают, и которые, в известном смысле, оказались историческим истоком для философии Нового времени, особенно для картезианства. Входить во все эти детали в нашем чересчур кратком изложении невозможно.

О КОММУНИКАТИВНОМ ЗНАЧЕНИИ ГРАММАТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Язык всегда есть некоторого рода интерпретация. Но чтобы понять эту интерпретацию, необходимо отчетливо понимать коммуникативную функцию языка. Автор ставит целью помочь преподавателям и учащимся выработать то правильное понимание грамматических категорий, при котором последние теряют свой застывший и неподвижный вид и становятся принципами бесконечно разнообразных значений в зависимости от живого контекста речи.

Кто мало изучал язык и мало о нем думал, тот убежден, что каждое слово и вообще каждый элемент языка имеет свое одно, узко определенное значение, о котором всегда можно справиться в словаре или в грамматике. Кто занимался языком более пристально, тот много раз замечал, что, во-первых, в словарях и грамматиках указывается не одно, а иной раз много всяких значений данного слова или данной грамматической категории, а, во-вторых, что даже и эти перечисления основных значений в словарях и грамматиках часто оказываются недостаточными для того, чтобы разобраться в данном предложении или перевести его с одного языка на другой. Оказывается, в языке есть много такого, что не охватывается даже подробными словарями и грамматиками и чем можно владеть только при непосредственном и живом вхождении в стихию данного языка.

Наконец, кто занимался языками много, тот убежден, что оттенков значения каждого данного слова или каждой отдельной грамматической категории, собственно говоря, бесконечное количество. Каждое слово и каждая грамматическая категория семантически варьируются бесконечное число раз в зависимости от живого контекста речи. Строго говоря, даже нет никакой возможности учесть все эти бесконечные семантические вариации. Однако для научного овладения языком вовсе и не нужно формулировать все эти бесконечные семантические оттенки. Важно только понимать, что каждый элемент языка отличается этой бесконечной многозначностью и что мы, самое большее, можем только устанавливать некоторые общие тенденции семантического развития того или иного элемента речи. Тут не должно быть никакой метафизической ограниченности, а должно быть живое диалектическое развитие. Это последнее мы и хотели показать на факте присутствия в каждой грамматической категории функций чисто логических, то есть тех, которые отражают действительность в ее необходимо-объективной структуре, и коммуникативных, то есть таких, которые предполагают определенный выбор из сообщаемой действительности тех или других ее элементов, как раз и предназначенных для сообщения.

Переплетение логических и коммуникативных значений является тем предметом, который в настоящее время еще более или менее можно научно формулировать и демонстрировать на богатом языковом материале. Другие случаи полисемии, несмотря на их общераспространенность и практическую общепонятность в языке, с большим трудом поддаются научным формулировкам и весьма нелегки в отношении подбора соответствующих языковых материалов. Поэтому пусть преподаватель и учащийся пока освоятся с полисемией на предлагаемой проблеме коммуникативного значения грамматических категорий и пусть привыкнут на этих примерах учитывать бесконечно разнообразно становящуюся диалектику семантического развития языка и речи. Другие случаи полисемии потребуют других исследований.

Но эта проблема нам представляется одной из самых первых и одной из самых необходимых для построения методики освоения и преподавания языка, соответствующей требованиям марксистско-ленинской теории языка и мышления.

Проблема грамматических категорий, несмотря на все ее трудности и неясности, глубоко разрабатывается в советской науке и во многих своих пунктах близка к разрешению. Об отношении грамматических категорий к логическим и о значении в них коммуникативных актов писали В. В. Виноградов,¹ П. С. Попов,² П. В. Таванец,³ Е. М. Галкина-Федорук,⁴ М. Н. Алексеев и Г. В. Колшанский⁵ и др. Ряд диссертаций был посвящен взаимоотношениям логики и грамматики, и в частности вопросам суждений и предложений.⁶ Советская наука не допускает ни разрыва мышления и языка, ни их простого отождествления, ни их механического параллелизма, ни их однозначного взаимосоответствия. Коммуникативные акты сознания являются актами вполне специфическими. Они играют существенную роль в предложении и вообще во всех видах языковой деятельности. Язык, будучи средством общения, имеет своей основной функцией коммуникацию, а коммуникация невозможна без участия акта мышления.

¹ Виноградов В. В. Некоторые задачи изучения синтаксиса простого предложения. — ВЯ, 1954, № 1.

² Попов П. С. Суждение и предложение. — В сб.: Вопросы синтаксиса современного русского языка / Под ред. В. В. Виноградова. — М., 1950.

³ Таванец П. В. Суждение и его виды. — М., 1953, с. 23—30.

⁴ Галкина-Федорук Е. М. Суждение и предложение. — М., 1956.

⁵ Алексеев М. Н., Колшанский Г. В. О соотношении логических и грамматических категорий. — ВЯ, 1955, № 5.

⁶ Укажем, напр., следующие авторефераты диссертаций: Корчагин А. А. Суждение и предложение. — М., 1952; Кириллова В. А. Суждение и предложение (односоставные предложения и одночленовые суждения). — М., 1954; Чесноков А. В. Суждение, логическая фраза и предложение в свете марксистско-ленинского учения о единстве языка и мышления. — М., 1954; Наседкин А. Д. О связи слова и понятия. — М., 1953; Пугач Г. В. Понятие и слово. — М., 1955 и другие.

§ 1. ГРАММАТИЧЕСКИЕ И ЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ

В настоящее время уже невозможно ограничиваться только описательной картиной грамматических категорий или только даже их историей, хотя эти подходы к языку, конечно, тоже имеют полное право на свое существование. Грамматические категории должны быть понимаемы сейчас с коммуникативной точки зрения; и этот коммуникативный акт, то есть акт общения, должен быть в них строго отличен от всяких других актов и, прежде всего, от чисто логических, состоящих в соединении и разъединении понятий, отражающих объективную действительность как таковую. Переходным звеном от абстрактного логического акта к акту коммуникативному является выбор из логической структуры тех ее элементов, которые предназначаются для сообщения одним сознанием другому сознанию. Будучи практическим и действительным мышлением и становясь не мышлением вообще, а мышлением и сознанием для другого и тем самым для меня самого, язык, конечно, есть та коммуникативная сфера, которая резко отличается от абстрактно-логической мыслимости предметов, в то время как эта последняя ни от кого и никуда не направлена, а есть просто отражение предмета, как он существует сам по себе вне и независимо от сознания. Язык говорит о предметах именно в зависимости от их осознания, в зависимости от того, что именно сознание намерено из них выбрать для передачи другому сознанию. Поэтому, чтобы сообщить нечто из мыслимого или воспринимаемого предмета другому сознанию, надо этот предмет взять с той стороны, которая нужна для сообщения, то есть понять предмет с некоторой определенной точки зрения, взять этот предмет в определенном освещении.

Этот акт понимания, очевидно, резко отличается от акта мышления данного предмета. Мышление данного предмета стремится дать мыслительную формулу данного предмета в том виде, как этот предмет существует сам по себе, независимо от тех или других точек зрения на него и от намерения выдвинуть одни стороны в нем и отодвинуть другие. Акт понимания имеет своей целью выдвинуть в данном предмете одни стороны и отодвинуть, затемнить другие, с целью так или иначе понять этот предмет и в том или ином свете сообщить его другому сознанию.

Этот акт понимания, который можно назвать интерпретацией предмета, или интерпретативным актом, и есть то, что превращает абстрактную мыслимость предметов в сообщаемую предметность, то есть то, что и делает язык орудием общения. Интерпретативный акт лежит уже в основе каждого слова, поскольку каждое слово своей этимологией указывает на понимание данного предмета в том или ином смысле, как бы последующая история данного слова ни уходила далеко от его этимологии («тоска» — того

же корня, что и «тиски»; «печаль» того же корня, что и «печь» и т. д.) Мы кратко коснемся не этимологии, а только учения о частях речи, хотя части речи являются скорее лексическими, чем грамматическими категориями. В основном же суждение отличается от такого же момента грамматического предложения тем, что перед нами **предельная** интерпретация, предельно объективная, предельно предметная, предельно близкая к реальности интерпретация.

Поэтому, если не вдаваться в подробности и не требовать точности, то можно сказать, что в логическом суждении нет никакой интерпретации, а в грамматическом предложении она есть. Однако если требуется точность, то необходимо сказать, что интерпретативный акт существует и в суждении и в предложении, как он существует и в понятии и в слове и как он существует и в умозаключении в сложном предложении; но только логика оперирует с предельно обобщенной интерпретацией предмета, предельно близкой к самому предмету; грамматические же категории говорят о том или ином приближении к этому пределу, то об очень близком, то более отдаленном, а то и совсем противоположном всякой действительности и всякому предельно-объективному отражению этой действительности в мышлении.

Из этого же вытекает, что грамматическое предложение отличается от логического суждения вовсе не тем, что последнее всегда объективно-реально, а первое никогда не объективно и никогда не реально.

Если в основе данного грамматического предложения лежит интерпретация в том направлении, чтобы отразить ее объективно-реально, то и данное грамматическое предложение сообщает о действительности нечто объективно-реальное и потому само оно истинно. Если же акт интерпретации в нем достаточно далек от действительности, то и само оно в такой же мере далеко от действительности. Тут важно только различать эти два типа интерпретаций, один — **предельный** и другой — **приближенный**.

Мы будем говорить о коммуникативных функциях не отдельного слова и не лексики в целом, но именно только грамматических категорий.

Необходимо строго следить за тем, чтобы наше рассуждение о различии логических и коммуникативных значений не было понято извращенно и чтобы не приписывалось того, что противоречит самому смыслу этого рассуждения. И, прежде всего, не нужно думать, что логическое суждение абсолютно лишено всяких интерпретативных моментов, а грамматическое предложение обязательно лишено всякого объективно-реального основания. Это было бы чудовищным искажением марксистско-ленинской теории логики и грамматики, и это исключается нашим рассуждением с самого начала.

Действительно, математическая формула или теорема только потому и точны, только потому и непререкаемы, что они есть отражение таких же точных и непререкаемых основ самой действительности в противовес ее изменчивости, текучести и вечному становлению. Но это не значит, что мы, высказывая какое-нибудь подобное суждение, вовсе ничего не интерпретируем, не выбираем из действительности для определения целей, с определенной точки зрения и вовсе ничего не сообщаем. Конечно, всякая математическая теорема есть тоже определенный подход к действительности и выбор только определенной истины, с оставлением без внимания всех других объективных истин. Точно так же всякое логическое суждение обязательно есть и сообщение. Однако всякому ясно, что в таком суждении на первом плане — отражение объективной действительности; и вся интерпретация здесь только в том и заключается, чтобы быть максимально близкой к действительности, существующей вне и независимо от нашего сознания, чтобы ничего в ней не изменить и отразить в максимально объективном виде. Это ведь тоже есть интерпретация. Интерпретативный момент логического суждения отличается от такого же момента грамматического предложения тем, что перед нами — предельная интерпретация, предельно объективная, предельно предметная, предельно близкая к реальности интерпретация.

Ясно, что обыденная речь, очень часто далекая от логической и математической точности, оперирует большей частью актами приближенной интерпретации, то есть грамматическими предложениями, а не логическими суждениями, как это делает наука. Но и там и здесь, и в логике и в грамматике, — интерпретация, и там и здесь — сообщение, там и здесь — ориентация на объективную реальность. Однако так и должно быть с точки зрения единства языка и мышления. Язык и мышление едины либо в абсолютном и предельном смысле, — тогда мы оперируем логическими категориями, — либо в относительном и приближенном смысле, — и тогда мы оперируем грамматическими категориями. Или, лучше сказать, существует только один и единственный тип категорий, он же логический и он же грамматический; и вся разница здесь заключается только в общительной тенденции, то ли предельной, то ли приближенной.

Но прежде чем перейти к нашему предмету, мы хотели бы указать на то, что выдвигаемая нами мысль о различии коммуникативного и логического значения стнюдь не является нашим открытием и даже какой-нибудь вообще новостью; и если где-нибудь это и является новостью, то только в очень отстающих областях языкознания, как например, в традиционных учебниках древних языков, составляемых по одному и тому же трафарету, по крайней мере, в течение 100 лет. Для того реакционного языкознания, которое лежит в основе этих учебников, проводимое нами различие, конечно,

является небывалой новостью, хотя в некоторых случаях даже эти учебники не могут его избежать, и если чего избегают, то только систематического проведения его по всем категориям без исключения. Всякая передовая филология, как например, славяно-русская филология в советской науке, вполне пользуется этим различием, хотя, может быть, и не старается закреплять его терминологически.

Мы ограничимся приведением одного только примера. Академик В. В. Виноградов в своей книге «Русский язык. Грамматическое учение о слове» (М., 1947, с. 543—546), противопоставляя прошедшее время непрошедшему, приводит много примеров употребления прошедшего времени в значении других времен, так что морфологически выраженное прошедшее получает, например, смысла будущего времени, если подойти к нему не абстрактно-логически, а как к элементу живой речи, как к сообщению, то есть по нашей терминологии коммуникативно. По Виноградову, мы говорим «плакали мои денежки», ожидая потери денег только еще в будущем. Или мы говорим: «Хотел я плевать на него» и «Пропала моя головушка», относя эти действия или состояния вовсе не к прошедшему времени, а все к тому же будущему.

Само собой разумеется, что коммуникативное и логическое значения также могут и совпадать, как, например, в точных математических формулах. Но это совпадение отнюдь не указывает на то, что тут с самого начала не было и не могло быть этого различия. Наоборот, коммуникативная функция действует здесь максимально интенсивно, имея целью сообщить именно точную формулу. Если дается точная формула, не допускающая никаких словесных вариаций, то это значит, что коммуникация преследует здесь цели сообщения именно точной формулы, но это отнюдь не значит, что тут нет никакой коммуникации или что коммуникативный акт никак не отличен от логического акта. Последние два акта, правда, здесь совпадают по своему содержанию; но это — два совершенно разных акта, так что с устранением одного из них речь перестает быть речью (ибо она в таком случае теряет свою осмысленность), а мышление перестает быть мышлением (ибо оно в таком случае теряет свою выраженность и осуществление).

Нужно всячески подчеркнуть, что при разделении логического, или предметного, и коммуникативного значения необходимо все время помнить об единстве языка и мышления и, следовательно, о неразрывном единстве этих двух значений.

Как мы видели выше из примеров, приводимых В. В. Виноградовым, грамматическое прошедшее время реально может выражать собою не прошедшее, а будущее время, и ниже мы увидим, как например, презентальная форма глагола, в предметном смысле, может быть относима не только к настоящему времени, но и к прошедшему (*Praesens historicum*), а грамматический перфект может иметь

в предметном смысле не только прошедшее, но и настоящее значение (*Perfectum praesens*). Можно прямо сказать, что любая грамматическая форма, вообще говоря, в предметном смысле может иметь любое значение. Однако это только теоретическая возможность и условность в абстрактном смысле. Конкретно же и фактически, если брать живой контекст речи, всякая грамматическая форма связана с определенным предметным значением и никогда не бывает чем-то только условным. Поэтому, если твердо стоять на почве марксистско-ленинского учения об единстве языка и мышления, то ни о какой условности коммуникативного значения грамматических категорий не может быть и речи.

Далее отвергать различие логического и коммуникативного значений мог бы только тот, кто вообще не признает языка как орудия общения, а признает его, самое большее, лишь как простое отражение действительности. Если бы язык был только отражением действительности, то это значило бы, что все предложения в языках правильно отражают действительность и являются абсолютной истиной, что ложь принципиально невозможна. Однако, к сожалению, общеизвестно, что люди не только правильно отражают действительность, но и всячески ее искажают, затемняют и преподносят в ложном свете. Люди пользуются языком не только для установления истины, но и для создания лжи. В этом смысле теория языка только как прямого отражения действительности носит весьма вредный характер и, в том числе, также и вредный политический характер, потому что, если ложь принципиально невозможна, то невозможно и ее установление, ее разоблачение, и невозможна борьба с ней.

Нет, язык не есть только отражение действительности. Язык есть орудие общения людей; и этим языковым общением люди пользуются как для достижения истины, так и для достижения лжи. Но если это так, то язык выражает, конечно, тот или иной подход к действительности, ту или иную точку зрения на действительность, то или иное понимание, или ту или иную интерпретацию действительности. Мы нисколько не ошибемся, если скажем, что язык со всеми своими грамматическими категориями, будучи орудием человеческого общения, всегда в той или иной мере и в том или ином смысле, положительном или отрицательном, является и орудием переделывания, орудием перестройки, переустройства действительности, поскольку человеческое общение и человеческая борьба и развитие всегда чего-то достигают, к чему-то стремятся и всегда способствуют в той или иной мере назреванию нового и борьбе его со старым.

§ 2. ЧАСТИ РЕЧИ

С первого взгляда многим кажется, что часть речи есть не что иное, как языковое выражение логических категорий. И, действительно, части речи имеют ближайшее отношение к основным логическим категориям субстанции, качества, количества, действия и страдания, отношения и так далее. Тем не менее, часть речи не есть обязательно то или иное понимание того или иного предмета, то есть всякого и любого предмета, в свете данной логической категории.

Имя существительное вовсе не есть наименование субстанции. Взяв такие имена существительные, как «сидение», «стояние», «говорение», «пение», мы ими обозначаем вовсе не субстанции, а действия, как их обозначают и соответствующие глаголы. И возьмем такие прилагательные, как «глухой», «слепой», «вожатый», — мы ими вовсе не выражаем качества предметов, а как раз субстанции предметов. Это зависит от того, что и существительное и прилагательное и вообще любая часть речи могут выражать любые категории и любые предметы и их субстанции, и качества, и количества, и действия, и страдания, и состояния, и отношения. Все дело заключается здесь в том, что существительное выражает не самую субстанцию как таковую, но — все, что угодно как субстанцию, и глагол выражает не действие само по себе, как оно фиксируется в логическом понятии действия, но выражает любое действие и не действие, но понимаемые в обоих случаях как действие.

«Хождение» и «ходить» отличаются между собой не предметно и не логически, потому что в смысле предмета в обоих случаях имеется в виду действие хождения, то есть отличаются они не логически, а исключительно как акты понимания одного и того же явления (в данном случае действия), то есть различаются интерпретативно. В первом случае действие хождения, выраженное при помощи существительного, понимается как единая и цельная вещь, как субстанция; во втором же случае то же самое действие хождения, будучи выражено при помощи глагола, выражается как действие. В одном случае действие понимается как действие, в другом же случае действие понимается как субстанция. В прилагательном «фланговой» действие выражается еще третьим способом, именно как качество. Точно так же отглагольные предлоги, союзы или наречия часто есть понимание действия как отношения или образа действия: «вразрез с чем», «в продолжение чего», «врассыпную», «вразброд».

Количество, понимаемое как количество, выражается при помощи числительных: «один», «два», «три» и так далее. Но количество можно понимать и не как количество, а как субстанцию, и тогда получится: «единица», «двойка», «тройка», «десяток», «сотня», «ты-

сая», «миллион». Количество может быть выражено и как качество: «первый», «третий»; и как действие: «объединить», «удваивать», «раздваивать»; и как образ действия: «вдвойне», «втройне»; и как отношение: «дважды», «трижды». «Начальствовать», «учительствовать», «плотничать», «дурачиться» есть глаголы и поэтому выражают действие, но действие — не в предметном смысле, а в смысле понимания, потому что в предметном смысле здесь мыслятся не действия, а субстанция, а именно действующие лица. «Начальствовать» есть понимание субстанции, а именно действующего лица, в качестве действия. «Учительствовать» тоже в предметном смысле относится к той субстанции, которая называется «учитель», но выражает эту субстанцию не как субстанцию, а как действие. Другими словами, всякая часть речи представлена в сознании и мышлении, по крайней мере, двумя нераздельными актами, из которых один есть акт предметной направленности, а другой есть акт выбора из этого фиксируемого предмета тех его элементов, которые направляются одним сознанием для сообщения другому сознанию.

Теперь перейдем к грамматическим категориям в собственном смысле слова, то есть к категориям морфологического и синтаксического характера.

§ 3. ПАДЕЖИ

По общему мнению, падежи выражают собой отношение данного имени к другому имени или к глаголу. На самом же деле, если бы это было так, то каждый падеж был бы только названием того или иного отношения и ничем больше. Однако акт называния не есть ни акт осмысливания, ни акт понимания, поскольку можно давать название тому, что никак не осмысляется и никак не понимается. Тем более идея отношения имен не может сводиться на простое называние этого отношения.

Именительный падеж не есть простое называние предмета потому, что он на самом деле указывает на соотношение имени с самим собою, подобно тому, как косвенные падежи указывают на соотношение имени с другими именами или действиями. Назывательный момент в именительном падеже присутствует не больше, чем во всяком другом падеже, и не больше, чем во всяком другом слове. Кроме того, было бы нелогично и было бы антинаучной путаницей помещать именительный падеж в системе падежей и, следовательно, склонения, как если бы все косвенные падежи рассматривались как выражения тех или иных соотношений и без всякого упора на акт называния, а именительный падеж был бы лишен всяких элементов тех или иных соотношений, а сводился бы только на акт называния.

И момент называния, и момент предметного соотношения совершенно одинаково присутствуют во всех падежах, и весь вопрос заключается только в том, какое именно предметное соотношение содержится в именительном падеже в отличие от других падежей и что именно является предметом называния в этом падеже в отличие от других грамматических категорий.

Для именительного падежа наиболее существенным является то, что если бы именительный падеж был только называнием предмета, то он не мог бы быть падежом подлежащего в предложении. Называть предмет — это еще не значит понимать его как субъект и делать подлежащим предложения.

Для того, чтобы из акта называния получился именительный падеж, необходимо к этому акту присоединить еще и акт полагания предмета. Но и одного акта полагания предмета еще мало для того, чтобы получился именительный падеж. Если бы этот последний был бы только актом полагания, то все именительные падежи оказались только числами, которые получают действительно только в результате полагания отдельных единиц, то есть в результате счета. На самом же деле, если именительный падеж действительно является подлежащим в предложении, то это значит, что именительный падеж не только полагает ту или иную предметность, но он пользуется ею для накопления тех или иных признаков действий или, говоря вообще, является субъектом бесконечных предикаций. Полагая ту или иную предметность, мы здесь еще раз пользуемся этой последней для накопления сказуемых, причем накапливать их мы можем только в том случае, если хорошо знаем, что перед нами здесь один и тот же предмет. Предложение может быть очень длинным и обстоятельным, но все его сказуемые, как и вообще все его члены, мы относим к одному и тому же предмету, и только в этом единственном случае полагание нашего предмета является настоящим подлежащим предложения. Если бы при переходе от одного члена предложения к другому мы меняли бы и тот субъект, который является носителем всех тех своих особенностей, о которых говорят отдельные члены предложения, то наше предложение рассыпалось бы на отдельные куски и перестало существовать. Только относя каждый член предложения к одному и тому же подлежащему, мы впервые делаем возможным существование самого предложения. Тождество предмета с самим собою — вот тот сложный акт, который называется именительным падежом и является подлежащим предложения. Это есть необходимое условие для того, чтобы полагаемый нами предмет мог быть субъектом бесконечных предикаций.

Именительный падеж есть понимание всякого данного предмета именно как данного предмета в его тождестве с самим собою. Если действительно именительный падеж есть падеж подлежащего, то тем самым он есть носитель всякого рода действий и признаков,

о которых говорит предложение. Но быть носителем чего-нибудь, это значит, прежде всего, быть установленным в качестве такового и быть полагаемым в качестве некоей «подставки» для всякого рода действий и свойств. А латинское слово «субстанция» — это и значит «подставка». Итак, именительный падеж есть не просто обозначение или название предмета и не есть также указание на его существование (в именительном падеже может быть поставлено имя и любого несуществующего предмета), но есть понимание всякого предмета в его соотношении с самим собою, в его тождестве с самим собою. Тут важно не то, что предмет получает наименование (в именительном падеже он может его и не получать, как это бывает в условиях алгебраических обозначений), и не то, что предмет мыслится существующим (он может здесь и не существовать), но важно то, что предмет мыслится как именно он сам, что он соотносен здесь с самим собою, что он понимается не в своем соотношении с чем-нибудь другим, а в своем соотношении с самим собою.

Что именительный падеж не есть просто фиксирование предмета как такового, а фиксирование вообще чего бы то ни было в качестве самосоотношенного предмета, ясно из того, что подлежащим может быть не только именительный падеж, но и всякий другой падеж и даже вообще любая часть речи. Например, в предложении: «Человеку есть дательный падеж единственного числа» подлежащим является дательный падеж «человеку». Следовательно, в предметном смысле, или логически, именительный падеж здесь есть вовсе не именительный падеж, как он обыкновенно понимается, а дательный падеж; именительный падеж по существу является здесь только известного рода пониманием данного дательного падежа, а именно интерпретацией его в качестве именительного падежа и в качестве подлежащего соответствующего предложения. Именительный падеж понимает ту или иную действительность в качестве самостоятельного субъекта не только в тех случаях, когда она реально и логически является таким самостоятельным субъектом, но и в тех случаях, когда она предметна и логически вовсе не является таковым субъектом, а только интерпретируется и понимается в качестве такового субъекта. В предложении «Курить воспрещается» подлежащее не есть ни именительный падеж существительного, ни существительное, но — инфинитив.

В предложении «Далече грянуло ура» подлежащим и вовсе является междометие, которое никто никогда не считает актом называния. Ясно, стало быть, что либо именительный падеж и акт называния тождественны, — и тогда, кроме именительного падежа, вообще ничто не может быть подлежащим, — либо подлежащим может быть любое слово и в любой форме (как это и есть на самом деле), — и тогда именительный падеж является подлежащим вовсе не потому, что он есть акт называния.

Наконец, если бы именительный падеж, как и вообще всякое слово, был бы только прямым и непосредственным отражением действительности без всякой модификации, в зависимости от того или иного специального понимания этого отражения, то никакой именительный падеж, как и вообще никакое слово, не мог бы пониматься и употребляться в переносном смысле. Если бы слово «смех» было только отражением известного предмета в его непосредственной значимости и не было бы известного рода пониманием этого предмета, то Горький не мог бы употребить выражения «Море смеялось». Море не человек и не имеет человеческой физиономии, а потому и не может смеяться. Если сказано, что море смеялось, то это только потому, что слово «смех» вовсе не означает смеха как такового, но вообще обозначает все, что угодно как смех. Море, например, вовсе не может смеяться, если его брать как предмет, как объективную действительность. Но в порядке интерпретации оно вполне может и смеяться, и плакать, и рыдать, и стонать, и нежиться, и реветь. Поэтому слово «смех» не есть обозначение непосредственного предмета смеха, а понимание любого предмета — как смеха.

Лица, незнакомые с логикой, могут удивиться, зачем это понадобилось языку создавать такой падеж, который не обозначает ничего иного, как только тождество предмета с самим собою, и для чего вообще нужно говорить о тождестве предмета с самим собою. Для таких скептиков заметим, что акт отождествления какого бы то ни было **А** с ним самим впервые делает возможным говорить об этом **А** как о чем-то определенном. Если **А** тождественно с самим собою, то это значит, что оно различно со всяким не **А**; и если оно различно со всяким не **А**, то это значит, что оно тождественно с самим собою. Но может ли **А** ничем не отличаться от всего прочего? Если оно ничем не отличается от всего прочего, то это значит, что ему нельзя приписать никакого признака, то есть, что оно вообще не есть нечто. Следовательно, для того, чтобы **А** было вообще чем-нибудь и чем-нибудь отличалось от всего прочего, необходимо, чтобы оно было самим собою, а не чем-нибудь иным, то есть, чтобы оно было тождественно с самим собою.

Именительный падеж, как падеж отождествления имени с ним самим, есть падеж определенности соответствующего предмета, способного быть носителем бесконечного числа разнообразных признаков. И поскольку всякий падеж не есть ни просто понятие, ни просто название, ни просто полагание или отражение предмета, но всегда есть то или иное понимание его с известной точки зрения, то именительный падеж и является падежом субъекта или субстанции, то есть все существующее и как субъект, и как не-субъект и как субстанция, и как не-субстанция, он всегда обязательно понимает

как субъект и как субстанцию, то есть как точного и определенного носителя бесконечных признаков и действий.

Если именительный падеж есть понимание всякого предмета как именно такового, то есть как тождественного с самим собою, то косвенные падежи обозначают отношение данного предмета к другим предметам или действиям. И здесь опять-таки речь идет не о простом обозначении непосредственной взаимосвязи имен, а о понимании чего бы то ни было в свете данной взаимосвязи имен. Так, винительный падеж обозначает объект действия, взятый в полном объеме, или направление и цель для данного действия. Но если говорить точно, то необходимо сказать, что винительный падеж не обозначает объект действия, а обозначает вообще все, что угодно, любые моменты действия, — правда, понимая это только в единственном смысле, а именно в смысле объекта действия. Если мы возьмем, например, известный в разных языках, и особенно в древнеклассических, оборот «винительный с неопределенным», то винительный падеж обозначает здесь вовсе не объект действия, а субъект действия. Предметно, объективно, логически это есть самый настоящий субъект действия, но интерпретативно и коммуникативно это есть объект действия.

Это есть субъект действия, понимаемый и выражаемый как объект действия. Оборот этот не чужд и русскому языку. Так, например, у Державина мы читаем: «Тебя душа моя быть чает», где «тебя быть» есть винительный с неопределенным в зависимости от «чаёт». И «тебя» является здесь вовсе не только объектом при «чаёт», но и субъектом при «быть».

Точно так же в греческом языке так называемый винительный протяжения (причем имеется в виду как время, так и пространство) указывает уже не на цель стремления, а на самый процесс ее достижения. В таких выражениях, как «оставаться несколько дней», «проходить столько-то стадий», существительные, выражающие протяжение времени или пространства, стоятся по-гречески в винительном падеже и указывают на процесс достижения цели, а не на цель. Что же касается так называемого винительного отношения, то он скорее указывает не на конечную цель того или иного движения, но на его исходный пункт или на его постоянное качество. «Быстрый ногами», «прекрасный видом», «благородный по природе», «сильный голосом» требуют по-гречески после соответствующего прилагательного обязательно винительного падежа без предлога. Это и есть так называемый винительный отношения, который имеет мало общего с винительным объекта. Однако винительный падеж стоит здесь не зря. Он в определенном направлении интерпретирует все эти качественные определения или дополнения, а именно в смысле достигаемого объекта, хотя логически тут не объект, а качество или даже исходный пункт движения к объекту.

Точно так же дательный падеж есть направительный падеж отнюдь не по своей непосредственной значимости, а только по интерпретативному значению. В предложении «Мне хочется пить» слово «мне» отнюдь не обозначает направления действия, а субъект действия или субъект состояния, понимаемый и выражаемый как объект, к которому направляется действие. Поэтому необходимо сделать вывод, что никакой падеж сам по себе отнюдь не выражает самого соотношения имен или действий, как такового, но выражает все, что угодно, но всегда — в свете данного соотношения имен или действий.

§ 4. ЧИСЛО В СКЛОНЕНИИ

Нужно ли напоминать о том, что и формы числа в именах вовсе не обозначают количеств в непосредственном смысле, но любое число может обозначать в предметном смысле любое количество, интерпретируя, однако, это последнее в каком-нибудь одном смысле. Все так называемые *pluralia tantum* вовсе не обозначают множественности предметов, но каждый раз понимают один и единственный предмет как множественный («щи», «щипцы», «ножницы», «сени»). Точно так же и единственное число отнюдь не всегда обозначает единственный предмет, но очень часто и множество предметов. Таковы все собирательные и обобщительные термины, а также и многие пословицы и поговорки.

§ 5. ВРЕМЕНА ГЛАГОЛА

Временные формы глагола тоже суть акты не просто предметного усмотрения, то есть усмотрения тех или иных явлений деятельности, но акты того или иного понимания соответствующего времени. Когда мы говорим «я иду», то здесь настоящее время выражаем и понимаем именно как настоящее время. Но если мы говорим «вчера я иду и вдруг встречаю брата», то употребленные здесь настоящие времена в предметном смысле вовсе не есть настоящие времена, а прошедшие, и только интерпретируются нами как настоящие. В предложении «завтра я еду в Москву» настоящее время «еду» в объективном смысле обозначает вовсе не настоящее время, а будущее, и только понимается и сообщается нами другим людям как настоящее. Итак, форма настоящего времени глагола в объективном смысле обозначает как настоящее, так и прошедшее и будущее. *Praesens historicum* — элементарнейшее и примитивнейшее явление для всякого, кто прочитал из грамматики любого языка первые страницы о глаголе. Настоящее время ставится по-гречески не только вместо

прошедшего времени для оживления рассказа, но и вместо будущего — для большей конкретизации этого последнего. У Фукидида (VI, 91) мы читаем: «Если этот город будет взят, то будет взята и вся Сицилия»; при этом «будет взята» выражено настоящим временем. С этими же целями по-гречески можно употребить и перфект в значении будущего времени. Пророчества, как это легко сообразить, вполне естественно, пользуются формами настоящего времени, относя их к будущему. С другой стороны, тот тип условного периода в греческом языке, который конструируется при помощи *ean* с аористом сослагательного наклонения, имеет в виду, несмотря на этот аорист, и будущее время и настоящее. Примером того, как одно и то же настоящее в объективном смысле время может выражаться и формой прошедшего и формой настоящего, и формой будущего времени, изобилует вообще народная речь, например:

«Он обернется ясным соколом,
Полетел он далече на сине море,
И бьет он гусей, белых лебедей...
А и будет Волх в полтора часа...»

Следовательно, и глагольная форма времени в объективном смысле может обозначать все, что угодно, то есть вообще любое время, и только понимает данное время в одном определенном направлении и хочет сообщить его другому сознанию в одном определенном понимании. Глагольное время — не логическое понятие, а — слово; и грамматика здесь, как и везде, является наукой не о самом бытии, а о формах выражения этого бытия; и язык — не абстрактное мышление, а — орудие обидания.

Приведем еще несколько типичных случаев несовпадения интерпретирующего и объективирующего акта временных форм глагола.

Достаточно к форме настоящего времени в греческом языке прибавить такие частицы, как *ragos* или *arti*, как данная форма уже начинает относиться не только к настоящему времени, но и к прошедшему, поскольку оно не продолжается в настоящем. Точно так же достаточно сказать по-русски «**до сих пор** мы живем хорошо», как форма настоящего времени «живем» уже перестает относиться только к настоящему времени и начинает охватывать также значительное протяжение и прошедшего времени. Аналогично с этим часто приходится переводить греческое *asouō* — «слышу», *horaō* — «вижу» и вообще глаголы чувственного восприятия так, чтобы они относились не только к настоящему, но и к прошедшему времени, потому что в них часто имеется в виду именно единое и длительное восприятие, занимающее большой промежуток времени. По-русски мы тоже говорим «я слышу, ты все болеешь», относя это настоящее время «слышу» тоже и к прошедшему времени, иной раз довольно длительному. То же самое с аналогичными глаголами и в латинском и в немецком языках.

В разговорах, указывая на предмет обсуждения, и греки и немцы часто употребляют имперфект вместо настоящего времени, чтобы выставить предмет в том виде, как он был высказан, то есть как якобы прошлый. По-гречески перфект, в зависимости от контекста, сколько угодно может обозначать будущее время. У Фукидида (II, 8) читаем: «Всякому казалось, что для дела будет помехой, если он сам не будет в нем участвовать». Здесь выражение «будет помехой» передано при помощи *infin. perfecti* (в зависимости от «казалось»). Точно так же греческий *aorist. gnomicus* никогда не обозначает аориста, а только обобщение настоящего. Когда произносится речь или вопрос в возбужденном тоне, то по-гречески можно вместо настоящего времени поставить аорист для выражения нетерпения, чтобы представить желаемое, как уже совершившееся. В этом смысле греческий аорист часто имеет значение прямо будущего времени. В поэтических сравнениях аорист сплошь и рядом стоит вместо обыкновенного настоящего времени. С временными союзами греческий аорист часто употребляется вовсе не как аорист, а как латинское, или немецкое *plusquamperfectum*, то есть в значении предшествования одного прошедшего другому прошедшему. Употребление будущего времени в значении настоящего, так же как и в значении императива, — тоже графаретное явление во многих языках.

Все эти языковые факты яснейшим образом свидетельствуют о том, что временная форма глагола не имеет буквального и прямого предметного значения. Форма настоящего времени может означать и прошедшее и будущее, форма прошедшего — и настоящее и будущее и форма будущего — и прошедшее и настоящее. Это является безусловным доказательством того факта, что объективирующий, или предметно полагающий акт есть здесь одно, а интерпретирующий акт — совсем другое. Это означает и то, что даже в тех случаях, когда оба эти акта по своему содержанию совпадают (например, когда форма настоящего времени и обозначает не что иное, как настоящее время), здесь перед нами налицо именно два акта, а не один, и что при помощи временной формы глагола говорящий не просто называет какое-нибудь время, а выставляет это время как именно такое, о котором хочет дать понять своему собеседнику и которое он выражает именно в целях общения с этим последним.

Прибавим к этому, что и видовые формы глагола, насколько они отличны от временных форм, тоже характеризуются этой двойной направленностью сознания: теоретической, или мыслительной, или абстрактной, с одной стороны, и, с другой стороны, практической, грамматической, интерпретативной, коммуникативной. Так, аорист вовсе не обозначает одного мгновения в прошлом, как это твердят все учебники, но обозначает какой угодно вид вообще, в том числе и длительный, и результативный, и многократный. И по-гречески и по-русски в предложении «он прожил здесь три

года» сказуемое «прожил» передано при помощи прошедшего времени, выражающего мгновенное действие, но мгновенность здесь, как и везде, есть только интерпретирующий, а не объективирующий акт, потому что в объективном смысле в данном случае обозначается не одно мгновение, а длительность в целых три года. Правда, эта длительность в три года подана здесь, выражена, понята, интерпретирована как одно мгновение. В греческом так называемом будущем I длительность и мгновенность вообще не различаются, и данное различие возникает для этой глагольной формы только в связи с данным контекстом. Следовательно, греческое будущее I, как акт предметно направленный, совершенно нейтрально в видовом отношении и может обозначать любые виды.

Греческое и латинское *imperfectum descriptivum* тоже относится к любым прошедшим временам, то есть к любым видам; и, следовательно, имперфектом оно является не в предметном смысле, не объективно, а только интерпретативно, а именно как точка зрения историка или излагателя прошлого. Других примеров из грамматики глагольного вида приводить не будем.

§ 6. ЗАЛОГ

Залог есть выражение субъект-объективного взаимодействия в глаголе. Он тоже целиком подчиняется общезыковому закону коммуникативного назначения речи. Значений залогов, конечно, не два, не три и не четыре, а огромное количество в связи с тем, что субъект и объект действия могут выступать с бесконечно разнообразными оттенками и взаимоотношениями, с бесконечно разнообразной силой. Рассматриваемый как грамматическая категория залог также никогда не характеризуется буквальной и непосредственной отнесенностью к предмету, но предполагает какой угодно предмет, с требованием, однако, определенной точки зрения на предмет.

Действительный залог — вовсе не тот залог, который выражает в глаголе действие субъекта на объект; и страдательный залог вовсе не тот залог, который объективно выражает в глаголе действие объекта на субъект. Все это — только та или иная практическая переработка предмета сознания с целью преподнесения его другому сознанию, то есть определенная точка зрения на предмет, а не просто прямое и непосредственное отражение самого предмета.

Действительный залог большей частью имеет своим предметом действие субъекта на объект, как об этом гласит и самое его понятие. Но что это есть всегда только результат определенной интерпретации, явствует из огромного количества случаев, когда форма действительного залога имеет значение вовсе не действительное, а среднее и даже страдательное.

Уже школьная грамматика греческого и латинского языка изобилует подобного рода примерами. Глагол в действительном залоге *esô* с винительным падежом имеет и фактически действительное значение «имею», «держу». Тот же самый глагол, но без прямого дополнения, а с наречием, уже означает «нахожусь в состоянии», то есть здесь мыслится не переход «имения» или «держания» от субъекта на объект, а ограничение этого действия только самим же субъектом. Или, другими словами, здесь получается значение не «имею», «держу», но как бы «имеюсь», «держусь». Это непереходное значение данного глагола неожиданно здесь только для тех, кто с самого начала абсолютизировал предметную направленность этого глагола и не понимал ее так, как нужно понимать орудие общения, то есть не понимал ее интерпретативно. То же самое мы имеем с греческим глаголом *pratô*. Греческий глагол действительного залога *elaupô* с винительным падежом имеет значение «гоню». Но он же употребляется и абсолютно, в непереходном значении, и означает «еду», «скачу», «прохожу», «гоняюсь». И таких глаголов очень много.

Есть и другая, довольно обширная группа глаголов иного свойства. Эти глаголы имеют форму действительного залога и даже требуют после себя прямого дополнения, но по существу даже не активные, а, по крайней мере, медиальные, если не прямо пассивные. Так, глагол *thaumadzô* значит «удивляюсь», но требует после себя винительного падежа. Получается такая картина, что действие объекта на субъект, а именно вызывание удивления, грамматически передано совсем обратно, то есть как воздействие субъекта на объект. В этом отношении еще более ярок глагол *lanthanô*, означающий «я скрыт». На первый взгляд кажется, что этот глагол, если не пассивный, то, во всяком случае, медиальный. Однако наличие при нем винительного падежа свидетельствует о том, что в данном случае субъект действует на объект как бы своим бездействием, как бы своей обусловленностью со стороны объекта. Логически это есть кричащее противоречие, потому что воздействие объекта на субъект (в данном случае закрытость субъекта для объекта) передано, понято и сообщено как воздействие, наоборот, субъекта на объект. Коммуникативно же это вовсе не есть противоречие, а очень яркий способ выражения субъектно-объектного взаимодействия. Наконец, то, что форма действительного залога имеет прямое пассивное значение, свидетельствуется не только массой глаголов в греческом и латинском языке, но и такой канонической формой, как греческий *aorist. passivi*, который вопреки всякому буквализму в понимании залогов, как правило, имеет форму действительного залога и страдательное значение. Разве это не доказательство того, что предметное значение залога и его коммуникативное значение представляют собою два совершенно различных акта мышления и сознания, акт объективирующий и акт интерпретирующий, что они только иногда

совпадают по своему содержанию, но, даже совпадая по содержанию, все же являются двумя различными актами, и что для коммуникативных целей объективное взаимодействие субъекта и объекта может переделываться по-разному и рассматриваться с разных точек зрения, вплоть до полной противоположности, когда, например, объективно пассивное взаимодействие интерпретируется при помощи активного залога и когда объективно активное взаимодействие субъекта и объекта подается в языке при помощи пассивного залога. Таковы греческие и латинские *verba deponentia*, которые имеют страдательную форму, но значение активное или медиальное. Таковы латинские *verba semideponentia*, имеющие, вообще говоря, активное или медиальное значение, но форму в одних случаях активную, а в других случаях пассивную. Сколько угодно можно привести греческих глаголов в действительном залоге с чисто страдательным значением. Вообще, если по смыслу при глаголе в действительном залоге можно поставить действующее лицо или вещь в родительном падеже с предлогом *hupō*, то, собственно говоря, это уже есть страдательный глагол. *Apothnēscō* значит «умираю». Но тот же глагол, если при нем стоит упомянутый предлог с родительным падежом, означает «убит кем». Так же и глагол *piptō* сам по себе означает «падаю», но с упомянутой конструкцией, он означает «пал от кого», «повален кем». И вообще греческий глагол в залоговом отношении представляет собой невероятный хаос залоговых форм и значений, так что сплошь и рядом активные формы имеют значение медиальное или пассивное, медиальные — активное или пассивное и пассивные формы — значение медиальное или активное. Если мы скажем, что любая залоговая форма может иметь любое залоговое значение, то мы не только не ошибемся, а, наоборот, точно выразим положение дела в греческом синтаксисе.

§ 7. НАКЛОНЕНИЕ

В употреблении наклонений мы тоже на каждом шагу встречаем несовпадение предметно полагающего и сообщающего акта.

Индикатив вовсе не выражает действительности как таковой, что мы находим обычно в школьных учебниках; но он выражает любую степень действительности и в том числе полную недействительность, — правда, всегда как действительность. Индикатив в этом смысле, то есть предметно, выражает решительно все, что угодно, любую возможность и любую невозможность, любую действительность и любую недействительность, любое утверждение, любое сохранение и любую неопределенность. Однако раз данное действие выражено в индикативе, оно всегда понимается и сообщается только как действительность, подобно тому как «прожить три года в Москве» объективно

выражает длительность в три года, а коммуникативно и интерпретативно выражено как аорист, то есть понимается и сообщается как один момент в прошлом. В научных грамматиках греческого языка обычно говорится, что никакой модус не имеет такого значения, которое можно было бы считать основным, и что наука может только регистрировать ту или иную семантику данного морфологического явления. Конечно, употребление каждого модуса в греческом языке настолько разнообразно, что сводить его к какому-нибудь одному основному типу не представляется никакой возможности. С другой стороны, однако, принципиально совершенно недопустимо такое положение дела, что морфологическое выражение модуса есть только какое-то складочное место для разных значений модуса, ничем между собой не связанных и механически друг от друга оторванных.

Мы считаем, что каждый тип модальности дан в языке не статически, не в виде отдельных разорванных модальных значений, а в движении, в виде непрерывного развития, в виде бесконечных степеней своего проявления. Если мы иной раз видим, что тот или иной модус имеет два совершенно несравнимых одно с другим значения, то это только потому, что для нас оказываются утерянными многочисленные промежуточные звенья между обоими значениями, так что, обладая этими звеньями, мы уже не могли бы оба эти значения считать в такой мере разорванными и несравнимыми. Самое главное — это понимать модус не как всегда постоянную и неизменную глыбу, но как интерпретативный принцип для бесконечного количества разнообразных смысловых оттенков данного типа модальности, разнообразных настолько, что они часто принимают вид полной противоречивости. Даже такое, казалось бы, простейшее и элементарнейшее наклонение, как индикатив, содержит в живом языке бесконечное количество модальных оттенков, включая и полную противоположность фактической действительности, которую чаще всего выражает индикатив, именно, включая и значение ирреальности.

Будучи на этой точке зрения, наметим кратко значения индикатива, конъюнктива и опатива в греческом языке, исходя из данных элементарной грамматики.

А. ИНДИКАТИВ. Расположим основные оттенки значения индикатива в убывающем порядке, начиная с того значения, в котором сущность индикатива выражена наиболее интенсивно.

1) Фактическая действительность. В этом значении индикатив чаще всего выступает в разных языках, но в чистом виде это значение встречается далеко не всегда.

2) Действие, происходившее только иногда и более или менее случайно. Модус действительности здесь уже начинает ослабевать, поскольку сюда вносится момент спорадичности и случайности. Индикатив ставится здесь с *ап*: «Кир приказывал

(indic. aor. с *an*) при случае одному из друзей, всегда окружавших его, брать имущество того, кто не являлся ко двору; когда это было исполнено, то иногда являлись (indic. imperf. с *an*) ограбленные...»

В таких случаях при соответствующем индикативе лучше ставить какие-нибудь выражения, вроде «при случае», «иногда» и прочие, что мы и сделали при переводе этого текста. «Хотя он часто говаривал (indic. aor. с *an*), что кого-то любит, но...»

3) Действия совсем не произошло, но оно было очень близко к осуществлению. Здесь мы уже прямо переходим к отсутствию действительности, но пока она еще близка к осуществлению. Сюда можно отнести такие случаи, как употребление *oligo* или *tisgo* с индикативом в значении «почти» (собств. «немногого недостает, чтобы» и т. д., то есть мыслится глагол *dein*): «Они чуть было не взяли (indic. aor.) города». Сюда же относится и употребление выражения *to er emoi* (*soi*) («насколько от меня (тебя) зависит»), вносящего тоже ограничение в действие: «Если б это от него зависело, то мы погибли (indic. perf.) бы».

Сюда же надо относить и Praes., Imperf. Aorist. de conatu, то есть выражение не самого действия, но только попытки действовать: «Их я пытался убедить; и кого убедил, с теми пробовал выступить».

4) Действия не произошло, но оно всегда происходит при известных условиях. Это самый обыкновенный аподозис условного периода, именуемого в школьных грамматиках второй формой, то есть с конъюнктивом и *an* в протазисе. Поскольку эта форма условного периода выражает условное обобщение, постольку и индикатив в его аподозисе тоже выражает условное обобщение: «Кто нескромно смотрит на солнце, тот лишается (indic. praes.) зрения».

5) Действия не произошло, но в данном случае его можно ожидать. Здесь модус действительности суживается в своем значении еще больше: речь идет уже не об общем законе возможных действий, а только об ожидании данного единичного действия. Это — тот же аподозис той же формы условного периода, но только не в условно обобщенном, а в единичном значении: «Если будешь хорошо искать, найдешь» (indic. fut.) Plat. Gorg. 503 d.

6) Действие возможно. Этот случай мало чем отличается от предыдущего. Но его нужно специально отметить потому, что здесь мы имеем Indic. fut. с *an* (*ce*), встречаемое только у Гомера и фигурирующее у аттиков в виде Optat. с *an*: «Тот, к кому я приду, возможно, разгневется» (indic. fut. с *an*). Hom. II., I 139.

7) Действие некогда было возможно, но сейчас оно уже невозможно. Здесь модус действительности не только исчерпывает себя, но уже начинает переходить в свою противоположность. Это встречается а) объективно в таких выражениях, как *edei*, *echren* — «надо было бы», или *calon en*, *agathon en* — «было бы

хорошо» и т. д.: «В то время нужно было бы (indic. imperf.) взять залог» (Plat. Euthyd. 304 d); «Достоинно было бы (indic. imperf.) выслушать»; б) эта минувшая возможность выражается и субъективно: как предмет неисполнимого желания с использованием выражений *eithe*, *ei gar* или *hōs* (Xen. Memor. I 2, 46): «О, если бы я встретился (indic. aor.) с тобой тогда, когда ты превосходил самого себя в этом деле»; «О, если бы я имел (indic. imperf.) столь большую силу». Также с *ōphelon* с последующим инфинитивом: «О, если бы (*ōphele*) Кир был жив!»

8) Действие ирреально. Здесь индикатив переходит в свою прямую противоположность. Этот случай отличается от предыдущего тем, что ирреальность выражается не просто лексически, а уже формально, именно при помощи индикатива исторического времени с *an*. «Скорее, чем кто-нибудь мог бы подумать» (indic. imperf. с *an*) (Xen. Anab. I 5). «Поистине, можно было бы подумать (indic. aor. с *an*), что город был мастерской войны». (Xen. Ag. I. 26). Эта возможность в прошлом есть не что иное, как полная недействительность в настоящем. Впрочем, как показывает протасис ирреального условного периода, ирреальность может выражаться даже просто одним индикативом, без всякой модальной частицы.

Так эволюционирует модус действительности, начиная от фактической действительности и кончая полным отсутствием всякой действительности. При этом необходимо сказать, что для греческого индикатива возможно семантическое развитие и в противоположном направлении, то есть не в сторону ослабления, а в сторону усиления действительности. Сюда надо отнести довольно частое употребление Ind. fut. вместо Imperat. в контексте вежливой речи или ослабленного приказа: «Поэтому вы сделаете так (вместо «сделайте так») и послушаетесь меня» (Plat. Prot. 338 a).

Б. КОНЪЮНКТИВ. Рассмотрим теперь значение греческого конъюнктива, располагая выражаемую им модальность тоже в убывающем порядке.

1) Conj. voluntatis. В наиболее насыщенном виде греческий конъюнктив является тогда, когда он выражает волевое усилие произвести то или иное действие, причем это волевое усилие дается в самых разнообразных степенях своего напряжения. Прежде всего, мы имеем здесь: а) Conj. adhortativus, выражающий активное побуждение к действию: Hom. II. II 236 — «Поплывем (conj. praes.) домой на кораблях!»; Xen. Anab. VII I, 29. — «Ради богов, не будем безумствовать (conj. praes.) и пусть не погибнем (conj. aor.) позорно!»; Plat. Phaedr. 271 с — «Да не послушаемся (conj. praes.)». Обычно — в 1-м лице мн.ч. числа и гораздо реже — в 1-м лице единств. числа;

б) Conj. prohibitivus, выражающий запрещение, обычно во 2-м лице и реже в 3-м лице: Soph. Phil. 486. — «Не оставляй (indic. aor.)

меня в одиночестве»; Dem. XVIII 10 — «Не поднимайте (conj. aor.) крика, а поднимитесь и уже забаллотируйте» (conj. aor.).

в) Конъюнктив опасения или боязни, с *тё* — для выражения боязни того, что нечто будет, и с *тёоу* — для выражения боязни того, что чего-нибудь не будет. Hom. II 195 — «Как бы в гневе он не сказал (conj. aor.) чего-нибудь дурного о сынах ахейцев»; Dem. I 18 — «Боясь, как бы этот поход не оказался (conj. aor.) напрасным».

г) Conj. deliberativus, выражающий сомнение, где волевой момент ослаблен до степени колебания. Ставится только в 1-м лице и, по существу, есть в вопросительной форме поставленный Conj. adhort.: Hom. Od. XV 509. — «Ибо куда мне идти (conj. praes.), дорогое дитя, и в чей дом я пойду?» (conj. praes.); Dem. XXIX 37 — «Что тебе могут сделать (conj. aor.) свидетели?»

2) Conj. finalis. Употребляется в предложениях цели.

3) Обобщенное действие. Употребляется с *ап* в протасисе конъюнктивного условного предложения.

4) Conj. futuralis. Ожидаемое будущее. Здесь волеятивная природа конъюнктива ослабела до выражения простого ожидания того, что случится в будущем. Такой конъюнктив, часто с *ап*, употребляется у Гомера. В дальнейшем, однако, произошло четкое размежевание между таким конъюнктивом и Indic. fut., причем последний — и уже без *ап* стал обозначать просто будущее независимо от его ожидания, а конъюнктив — и уже всегда с *ап* стал выражать не время, но лишь ожидание того, что случится в дальнейшем. Hom. II 459. — «И как можно ожидать, кто-нибудь скажет» (conj. aor.); Hom. Od. XII 383. — «Я погружусь в Аид и буду светить (conj. praes.) среди умерших».

В. ОПТАТИВ. Располагаем значения оптатива по тому же принципу.

1) Opt. voluntatis. Мягкое изъявление воли или скромная просьба. Первый из этих моментов — в 1-м лице, второй — во 2-м и 3-м лицах. Xen. Anab. VI 6, 18. — «Ввиду этого не войите с лакедемонянами и спасайтесь (opt. praes.) где кто хочет»; Plat. R. P. 362 d. «При муже пусть будет (opt. praes.) брат». В том же значении употребляется и opt. с *ап*, с оттенком зависимости высказываемого действия от обстоятельств. Hom. Od. XV 195 — «Несторид, как же ты, по своему обещанию, исполнил бы (opt. aor. с сеп.) мое слово?»; Eur. Med. 97. — «Увы мне, как же мне погибнуть (opt. aor. с *ап*) бы?».

2) Чистый оптатив, выражающий желание. Вместо предыдущего, более редкого, значения волеизлияния, одним из самых основных значений оптатива является выражение желания, у Гомера — как исполнимого, так и неисполнимого; у последующих же — только исполнимого, большею частью, с известными нам уже

частицами *ei the*, или *ei gar*; у поэтов — *ei* или *hōs*, поскольку неисполнимое желание, как предполагающее определенный факт, который не исполнился, стало более выразительно соединяться с *Indic. Praeter. с an.*

— «Если, допустим, я советую то, что представляется мне наилучшим, пусть совершится (*opt. aor.*) для меня много добра; если же нет, пусть будет обратное». (*Xen. Anab. V 6, 4.*) — «О, если бы ты, прекраснейший, будучи таковым, стал бы (*opt. aor.*) нашим другом!» (*Xen. Hell. IV 1, 38.*)

3) *Opt. concessivus*, выражающий уступление, соглашение, ограничение. Это есть ослабевшее желание, ставшее только некоторого рода пассивным присоединением к тому или другому действию. — «Я, конечно, согласен с тем, что ты сам владеешь. (*opt. praes.*) имуществом и царствуешь (*opt. praes.*) над своим домом». (*Hom. Od. I 402.*)

4) *Opt. potentialis*, в котором желание ослабевает еще больше, а именно до степени простой возможности, сначала все еще с выражением близкой связи с осуществлением соответствующей возможности и тогда — с *an*, а потом и без всякого учета каких бы то ни было условий для осуществления этой возможности, и тогда — без *an*. *Ei poi tis* — «возможно, кто-нибудь скажет»; *Ei poi tis, an* — «возможно, что при известных обстоятельствах кто-нибудь скажет». То, что первый способ выражения встречается больше у поэтов, является вполне естественным, поскольку поэты дают более свободную картину действительности и не погружаются, как прозаики, в анализ того, как эта действительность фактически возникает. Кроме того, *opt. с an* служит для выражения более мягкого утверждения или утверждения с оттенком сомнения или некоторой неопределенности, что особенно характерно для утонченного городского языка аттиков, часто употреблявших этот *opt. с an* вместо самого обыкновенного индикатива. *Xen. Sapor. I 6, 21.* — «Ты, надо полагать, узнал (*opt. aor. с an*), что это дело находится в таком состоянии»; *Plat. Crat. 402a.* — «Дважды, надо полагать, ты не сможешь войти (*opt. aor. с an*) в одну и ту же реку»; *Xen. Memor. III 5, 7.* — «Пожалуй, наступает (*opt. praes. с an*) время говорить»; *Plat. R. P. 444 d.* — «Добродетель, как кажется, есть (*opt. praes. с an*) и некоторого рода здоровье»; *Plat. Gorg. 502 d.* — «Итак, поэтическое искусство, надо полагать, есть некоторого рода витийство». Следовательно, «риторическое искусство есть (*opt. praes. с an*), как видно, витийство». Можно добавить, что, хотя *opt. с an* стал классическим выражением для *opt. potentialis*, настоящий *opt. potentialis* ставится, конечно, без *an*, поскольку устранение этого *an* есть устранение всякого указания на те условия, при которых возможно осуществление действия, так что остается только выражение простой возможности без всякой связи с условиями ее осуществления.

После всех этих примеров мы считаем доказанным тезис об интерпретативном значении модуса в противоположность его предметному значению, могущему иметь во всяком модусе самый разнообразный смысл.

Только это четкое различие коммуникативных и предметно-логических (или объективирующих) актов и только эта выразительная объединенность их обоих в каждом грамматическом наклонении и может сохранить грамматику от метафизики изолированных понятий и от пренебрежения всей выразительно сообидительной стихией того, что обычно называется наклонением.

§ 8. СТРУКТУРА ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Структура предложения и участие в предложении его членов тоже имеет единственным назначением только быть орудием общения, то есть выбирать из действительности то, что нужно для данного сообщения.

Само предложение тоже не есть только объективная предметность и не просто отражение действительности, а всегда и обязательно ее интерпретация.

Сказать, что предложение по самой своей сущности есть только отражение действительности значит признать, что все решительно предложения всегда истинны и что предложение, выражающее любую глупость, есть тоже отражение действительности. На самом же деле такие предложения, как «данный квадрат имеет круглую форму» или «этот кусок железа деревянный», вовсе не отражают никакой действительности. И тем не менее это — самые настоящие предложения. «Юпитер гневается» есть совершенно правильное с грамматической точки зрения предложение как для тех, кто верует в Юпитера, так и для тех, кто в него не верует. Как же можно после этого говорить, что грамматическое предложение есть всегда только отражение действительности?

При таком понимании предложения выступает во всю свою величину метафизическое овеществление предложения, когда оно вместо орудия общения трактуется как образ и кусок самой же действительности. В самом лучшем случае отражением действительности можно было бы считать не язык, а мышление, хотя и такая концепция была бы тоже слишком большим упрощением всей проблемы. Но считать язык только отражением действительности и находить в этом его специфику, — это значит не только отрицать возможность лжи и также заблуждения (потому что в таком случае все предложения необходимо было бы считать истинными), но и не признавать языка как орудия общения. Не отражение действительности, как она есть сама по себе, а понимание ее с той или иной

точки зрения и сообщение этого понимания другому сознанию — вот что такое язык. И предложение как своеобразная единица речи тоже есть известное понимание и известное сообщение действительности.

§ 9. РАЗДЕЛЕНИЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Разделение предложений на повествовательные, вопросительные, восклицательные и побудительные тоже может иметь смысл только в том случае, если предложения рассматриваются коммуникативно.

Именно вопросительные, например, предложения — вовсе не те, которые выражают собой реальную постановку вопроса, а те, которые выражают что бы то ни было (пусть это будет вопрос или не вопрос) в виде вопроса. Риторический вопрос вовсе не есть вопрос в объективном смысле слова, а вполне повествовательное предложение. И, следовательно, вопросительность здесь имеет значение только способа преподнесения того или иного утверждения, то есть преследует цель сообщить о данном предмете другому сознанию и притом сообщить в определенном виде. С другой стороны, любой вопрос в объективном смысле слова может быть выражен грамматически как повествование. Таков так называемый косвенный вопрос.

Побудительные предложения тоже вовсе не те, которые обязательно выражают побуждение в буквальном и непосредственном смысле слова. Если бы это было так, то в поговорке «не в свои сани не садись» мы бы находили какое-то побуждение избегать чужие сани. На самом же деле ни о каких санях, ни о своих, ни о чужих, нет здесь и помину; и «не садись» — едва ли тут императив. Во всяком случае это какая-то сложная модальность и очень сложный комплекс разного рода смысловых тенденций. Еще сложнее такой пример скрытого побуждения, как «обжегшийся на молоке, на воду дует». Можно подумать, что в данном случае дуют на какую-то воду. На самом же деле тут не только нет никакого отношения человека к воде, но даже и нет речи о какой-нибудь воде вообще. «Дует» формально есть, конечно, индикатив. Но мы уже много раз говорили, что и всякая грамматическая категория, и в частности индикатив, отнюдь не есть в языке непосредственное отражение объективной действительности, но — всегда та или иная переделка ее сознанием. И если захотеть раскрыть подлинный предметный смысл этого индикатива «дует», то в данном случае получится не только не индикатив, но нечто такое сложное, что даже трудно описать в кратких словах. Это — какая-то очень сложная модальность, которая выражена в басенно-аллегорической форме и которая обозначает неправильное отыскание причины данного явления, сваливание вины с одного предмета на другой и какую-то обычность, трафаретность подобного сваливания и его своеобразную необходимость, и на-

ставительно-ироническое, снисходительное отношение к подобного рода людским поступкам.

В предложении «Приди он вовремя, он бы меня застал» глагол «приди» надо было бы всерьез считать императивом, в то время как об императиве, если иметь в виду сущность данного высказывания, здесь нет никакого намека, а глагол «приди» имеет лишь условное значение. Да и, кроме того, «приди» не обязательно глагол, если подходить к нему не грамматически и интерпретативно, но предметно и с точки зрения объективной действительности (ведь предметно оно тут значит «в случае его прихода»). Таким образом, побудительное предложение есть тоже не что иное, как форма выражения, то есть как форма сообщения, но оно вовсе не есть форма и прямое отражение самой предметной действительности. Точно так же объективно и данный императив очень часто выражается при помощи условной возможности. В предложении «ты бы помолчал» в предметном смысле имеется в виду пожелание или побуждение, чтобы кто-нибудь молчал; в выразительном же смысле, то есть в смысле характера выражения, здесь употребляем глагол в сослагательном наклонении. И это делается, конечно, неспроста, как и вообще всякая коммуникативная предметность всегда содержит те или иные оттенки и ту или иную смысловую специфику в сравнении с объективной предметностью.

Следовательно, всякая классификация предложений есть классификация не областей самой действительности и не сфера отражения ее в мышлении, а классификация предложений как орудий общения, то есть как способов переработки того или другого предмета для сообщения его другому сознанию в определенном смысле и с определенными оттенками и акцентами.

§ 10. ЧЛЕНЫ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Определение самого подлежащего и сказуемого в предложении также подчиняется общему интерпретативному характеру всякой грамматической категории. И господствующие здесь определения тоже, большей частью, не достигают своей цели, ввиду игнорирования этого основного характера всякой грамматической категории и языка вообще.

Недостаточное определение подлежащего и сказуемого дают те, которые определяют подлежащее как субъект действия и сказуемое как само действие. Типичен в этом отношении А. М. Пешковский: «Если сказуемое обозначает действие, производимое предметом, то подлежащее обозначает действующий предмет».¹ Прежде всего, под-

¹ Пешковский А. М. Русский синтаксис. — М., 1934, с. 167.

лежащее вовсе не всегда обозначает действующий предмет. В предложении «я сплю» подлежащее не указывает ровно ни на какое действие. Конечно, в предложении «я пишу письмо» подлежащее «я» указывает на субъект действия, а дополнение «письмо» указывает на результат этого действия. Но в предложении «письмо пишется мною» подлежащее вовсе не выражает субъекта действия, но выражает его объект, субъект же действия выражен здесь дополнением, а вовсе не подлежащим.

Все подобного рода определения игнорируют как раз грамматическую сущность подлежащего и сказуемого, то есть Пешковский рассматривает их не как грамматические, но как онтологические или логические категории.

Близко подошел к истине А. А. Шахматов: «Подлежащее является грамматически господствующим над главным членом зависимого от него состава (сказуемым), а также и над словами, входящими в состав общего с ним (подлежащим) грамматического единства... Сказуемое является грамматически господствующим над словами одного с ним грамматического единства, но грамматически зависимым от подлежащего, принадлежащего другому грамматическому единству».¹ Это определение подлежащего и сказуемого было бы прекрасным, если бы автор вскрыл то, что он понимает под терминами «грамматический» и «господствующий». Вполне определенно заметна тенденция у А. А. Шахматова понимать подлежащее и сказуемое именно грамматически, но что такое здесь «грамматически», неизвестно.

Мы исходим из того, что язык есть орудие общения и, в частности, орудие развития и борьбы, и в этой коммуникативной функции мышления, в этих интерпретирующих его актах мы и находим сущность грамматического. Поэтому и подлежащее вместе со сказуемым и со всеми другими членами предложения есть не что иное, как орудие общения; и в коммуникативной природе всякого члена предложения и заключается весь его смысл и все его назначение. С этой точки зрения подлежащее не есть ни предмет изображения или высказывания, ни субъект действия, а решительно все, что угодно (то есть и предмет высказывания, и не предмет высказывания и субъект действия, и не субъект действия), но понимаемое и сообщаемое как предмет высказывания или как субъект действия.

В предложении «собака лает» важно вовсе не то, что подлежащее и сказуемое отражают фактическую действительность и что собака действительно лает. Это предложение может иметь место в каком-нибудь фантастическом рассказе, и тогда ни о каком реальном собачьем лае не будет и помину. Это предложение может иметь и переносный смысл, вроде того, как говорится: «собака лает — ветер

¹ Шахматов А. А. Синтаксис русского языка. — М., 1941, с. 158.

носит». Очевидно, ни о каком реальном собачьем лае в этой поговорке нет ни слова. Наконец, пишущий или произносящий это предложение может попросту лгать и говорить о собачьем лае в тот момент, когда никакая собака не лаяла. Следовательно, сущность подлежащего и сказуемого в предложении вовсе не в том, что они являются буквальным воспроизведением действительности. Однако подобное предложение во всяком случае свидетельствует о том, что пишущий или говорящий имеет в виду сообщить о собачьем лае, независимо от того, лает ли фактически в данный момент собака, или не лает. Данное предложение организовано так, как будто бы действительно собака в данный момент лает. Для человеческого сознания, которому необходимо общение с другим человеческим сознанием, надо иметь это орудие общения, то есть уметь направить образ действительности в ту или иную сторону, осветить его с той или иной точки зрения, переработать его для тех или иных целей. Это не есть только акт объективного отражения самой объективной действительности, но это есть акт определенной обработки этого образа с целью преподнесения его в том или ином свете другому сознанию, будь то в истинном свете, будь то ограниченно и односторонне, будь то в ложном свете для целей искажения действительности, будь то в переносном или поэтическом смысле. Все это есть формы общения одного человеческого сознания с другим, и если рассматривать подлежащее и сказуемое как грамматические категории, то они и выступают не онтологически, не логически и не только абстрактно или образно, не специально для отражения объективной действительности и для отрыва от нее, но исключительно как орудие того или иного понимания и обработки действительности для целей сообщения о ней другому сознанию, то есть исключительно интерпретативно и коммуникативно.

Вот почему совершенно не обязательно, чтобы подлежащее выразилось при помощи единственного слова, и так же — сказуемое. Если стоять на интерпретативно-коммуникативной точке зрения, то подлежащим может оказаться и целое словосочетание и даже целое предложение. Постановка в греческом языке артикля среднего рода перед любым словосочетанием и даже предложением субстантивирует то и другое и тем самым превращает и в подлежащее, и в дополнение. Если стоять на предлагаемой точке зрения, то вообще только живая речь со своими живыми смысловыми оттенками и акцентами единственно может явиться критерием для решения вопроса о том, что такое подлежащее и что такое сказуемое. Подлежащее и сказуемое, состоящие каждое из одного слова, можно назвать простым или элементарным подлежащим или сказуемым. Однако если подходить к членам предложения с коммуникативной точки зрения, то в живой речи мы без труда замечаем целые группы слов, которые играют роль «предмета высказывания», то есть подлежащего, и

целые группы слов, содержащих высказывания, то есть играющих роль сказуемого. Это — сложное или распространенное подлежащее и сложное или распространенное сказуемое. В предложении «В этом помещении — хоть глаза выколи» слова «в этом помещении» есть подлежащее, а слова «хоть глаза выколи» есть сказуемое. В предложении «Белеет парус одинокий в тумане моря голубом» основным предметом сообщения является, очевидно, одинокий белый парус; а говорится о нем то, что он находится в голубом тумане моря. В таком случае слова «белеет парус одинокий» есть подлежащее, а слова «в тумане моря голубом» — сказуемое. Само собой разумеется, что определение подлежащего и сказуемого во всяком таком случае есть дело сложное и ответственное и не отличается такой легкостью, как в вопросах о простых подлежащих и сказуемых. Однако так оно и должно быть, если речь всерьез идет о живом общении говорящего и слушающего, ибо здесь — бесконечное число смысловых оттенков и ударений.

В традиционном учении о так называемых второстепенных членах предложения тоже накопилось множество механических приемов, возникших благодаря слишком прямолинейному пониманию грамматических категорий и благодаря слабому различению в них коммуникативной и предметно-логической стороны.

Так, дополнение понимается обычно как объект действия сказуемого или вообще как его предмет в самом широком смысле слова. В этом смысле винительный падеж является наиболее простым и очевидным способом выражения дополнения. Но в то же самое время всякая более или менее пространная грамматика любого языка приводит множество других способов выражения дополнения, причем становится ясным, что дополнение под влиянием этих способов его выражения в других контекстах может оказываться и определением, и обстоятельством, и сказуемым, и даже подлежащим. Если мы возьмем такое выражение, как «с умом», то заранее нельзя сказать, каким членом предложения окажется оно в том или другом случае. В предложении «Здесь нужен человек с умом» оно есть определение (вместо «умный»). В предложении «Критикуя его, ты столкнешься с его умом» оно есть дополнение. В выражении «сыграть роль с умом» оно есть обстоятельство образа действия. Наконец, в предложении «С умом — хорошо, без ума — плохо» данное выражение есть подлежащее. Таким образом, любое выражение, любая часть речи в любой форме, любое словосочетание и, добавим также, любое целое предложение может оказаться каким угодно членом предложения в зависимости от контекста, от расположения слов, от интонации и от всякого рода экспрессивных моментов.

Что же такое при этих условиях член предложения? Очевидно, его нельзя определить ни лексически, ни морфологически, ни каким-нибудь другим способом, кроме контекста живой речи. Всякий член

предложения есть только принцип понимания, принцип сообщения или принцип интерпретации каких угодно языковых элементов, но только в одном определенном направлении: подлежащее есть субъект и носитель признаков или действий, сказуемое есть приписываемое субъекту действие или признак, дополнение есть предмет или область действия сказуемого и т. д. Каждый член предложения есть определенного рода коммуникация, которая дифференцируется в бесконечно разнообразном смысле и получает бесконечно разнообразное предметно-логическое значение, так что различие самих членов предложения становится весьма текуче, заставляя их незаметно переходить один в другой, и бывает иной раз даже трудно определенным образом квалифицировать в предложении тот или иной его член.

Наконец, чтобы воочию доказать коммуникативный характер подлежащего, сказуемого и всех членов предложения и полную независимость орудий общения от характера той действительности, которая является сферой общения, приведем такой бессмысленный набор слов, который тем не менее является самым настоящим предложением: «Брадрай крадрает храбрайную кратдрань».¹ Здесь каждое слово — бессмыслица. «Брадрай» есть просто произвольный набор звуков, совершенно бессмысленный и никакой действительности не отражающий. Тем не менее, в данном случае это слово является самым настоящим подлежащим. «Крадрает» — тоже полная бессмыслица и объективно ничего не значит; но тут это — вполне определенно сказуемое. Точно так же третье из приведенных слов есть определение и четвертое — дополнение. Такого рода предложение неопровержимым образом доказывает, что всякий член предложения и, следовательно, само предложение не просто содержит в себе те или иные акты понимания или сообщения, но что эти акты как раз и являются центральными и основными и притом настолько, что отражение объективной действительности, в крайнем случае, может даже и совершенно отсутствовать в предложении. В данном случае это возможно только благодаря наличию определенных формально-грамматических признаков каждого из приведенных бессмысленных слов. Конечно, акты понимания и сообщения большею частью имеют в виду ту или иную объективную действительность. Но это вовсе не обязательно. Путем этих актов можно настолько извращать объективную действительность, что от нее уже ничего не останется в таком понимании и сообщении. Раз такой разрыв возможен, то уже одно это является доказательством того, что перед нами здесь два совершенно различных акта человеческого сознания и мышления, а именно акт объективного полагания или объективного отражения действительности и акт того или иного освещения и понимания этой

¹ Такого же рода «бессмысленное» предложение приводил А. В. Щерба в своих лекциях (см.: Успенский А. Слово о словах. — Л., 1954, с. 248).

действительности, акт того или иного сообщения о ней. Члены предложения суть именно такие интерпретативные и коммуникативные акты, если только мы всерьез рассматриваем их грамматически, а не онтологически, не логически, не психологически и не изолированно формалистически. Правда, оба эти акта при всем их различии совершенно неотделимы друг от друга, как различные и в то же время взаимно-неразделимы язык и мышление вообще.

Грамматические категории, дающие то или иное понимание действительности, служат для переделывания ее в самых разнообразных направлениях. А переделка отнюдь не есть простое и непосредственное отражение. Следовательно, кто из переделываемой действительности делает вывод об утере самой действительности и всякое переделывание упрекает в субъективизме, тот, очевидно, отрицает возможность и необходимость переделывания действительности, и для него отпадает принцип языка как орудия развития и борьбы. Политический вред такой теории слишком очевиден и не нуждается в пояснениях.

Далее, хотя интерпретация есть субъективный акт, тем не менее это ровно ничего не говорит об обязательной оторванности этой интерпретации от объективной действительности или о принципиальной невозможности применять ее для оперирования с этой последней. Оторвана ли данная субъективная интерпретация действительности от самой действительности или не оторвана, этого заранее сказать нельзя на основании одного только голого факта интерпретации. Это можно сказать только при условии применения того или иного критерия реальности и при условии практической ориентации в окружающем бытии. Одни интерпретации действительно далеки от реальности и могут даже противоречить ей. Другие же близки к ней и помогают ее не только осознавать и сообщать другим, но и переделывать ее в положительном или отрицательном смысле.

Наконец, тот, кто отрицает специфику в самой коммуникативности грамматических категорий и не отличает ее от предметно-смыслового характера этих категорий, находя во всякой коммуникативности условность, относительность и беспринципность, тот, очевидно, возражает и вообще против учения об единстве языка и мышления. Ведь мышление само по себе, ввиду своей абстрактности и ненаправленности от одного сознания к другому, вовсе еще не есть язык, а язык, ввиду того, что он есть практически осуществленное мышление, тоже отнюдь еще не есть просто само мышление, и тем не менее, обе эти сферы совершенно нераздельны и не могут даже и существовать отдельно друг от друга. Они различны, но нераздельны. Следовательно, поскольку язык не есть мышление, постольку язык может и не содержать в себе того отражения действительности, которое несет в себе мышление, то есть он может содержать в себе любую ложь и любое извращение действительности. Поскольку же

язык не существует без мышления, постольку он не только может отражать всю ту действительность, которую отражает мышление, но даже когда он содержит в себе ложь, он есть тоже результат той лжи, которая зарождается в самом мышлении. Подобно тому, как и ложь самого мышления может быть не только ложью в отношении истинной действительности, но и ложью, отражающей ложную действительность.

§ 11. ЗАКОН ПОЛИСЕМИИ

В заключение необходимо сказать об одном чрезвычайно важном явлении в языке, которое надо считать опорой и обоснованием выдвигаемой нами концепции логических и коммуникативных функций языка. Это то, что называется полисемией, то есть законом многозначности слова и всех категорий в языке.

Дело заключается в том, что язык, будучи орудием общения и сообщения, имеет перед собой бесконечную действительность, реальную или мнимую, о которой возможны и сообщения тоже бесконечные и по своему количеству и качеству. Гераклит правильно говорил, что солнце каждый день новое. Но он поступил бы еще правильнее, если бы сказал, что солнце является новым каждый час, каждую минуту, каждое мгновенье. Ведь солнце действительно неизменно движется, меняя каждое мгновенье свой вид и свое положение и находясь в такой же вечно подвижной и изменчивой видимой среде, образуемой окружающими нас атмосферными явлениями. Рассуждая поверхностно, мы должны были бы сказать, что если каждая вещь меняется каждое мгновенье, то для каждого мгновенья она должна получать и особое наименование. Наименований каждого предмета было бы столько, сколько имеется разных мгновений его существования, то есть неисчислимое количество. Этого, однако, в языке не происходит, потому что иначе никакая вещь не сохраняла бы для человеческого сознания своего единства и цельности, то есть о ней человеческое сознание вообще ничего не могло бы ни помыслить, ни высказать. Слово перестало бы обобщать и превратилось бы в какую-то неразличимую иррациональность. А это означало бы, что оно и подавно уже перестало бы служить человеку орудием его общения с другими людьми.

Язык создает название для предмета более или менее кратких промежутков времени, когда вновь назвавшееся слово по тем или другим причинам отмирает, и кончая сотнями и тысячами лет, когда оно все время остается одним и тем же. Это, однако, не значит, что оно не служит целям конкретного общения и сообщения. Вступая в живой контекст человеческой речи, оно тут-то как раз и получает те бесконечные

оттенки значения, ту многозначность и ту бесконечную значимость, без которой оно не могло бы сообщать о бесконечной действительности. Язык образовал слово «идет», и это слово имеет вполне определенную лексическую и грамматическую значимость. Тем не менее, сказать «идет человек», «идет дождь», «идет фильм», «идет время» — это нечто совершенно разное, и коммуникация здесь весьма далека от той абстрактности и монотонности, которая на первый взгляд как будто бы свойственна слову «идет». В предложении «Ему идет этот костюм» — еще новая коммуникация при помощи слова «идет», хотя само по себе слово это остается здесь тем же самым. Можно сказать «идет!» в смысле «я согласен» или «пусть будет так», или «хорошо!» Без всякого преувеличения можно сказать, что слово «идет» имеет бесконечное число разных значений в зависимости от контекста речи, то есть в зависимости от предмета, цели, способа и типа данного сообщения. Слово это, с одной стороны, везде тождественно; а с другой стороны, оно везде различное. Только благодаря этой живой диалектике тождества и различия слова или грамматической категории, только благодаря этой живой диалектике сущности и явления в области семантики и возможно общение между людьми, возможно сообщение о предметах и явлениях.

То, что мы говорили выше о совмещении логических и коммуникативных функций в грамматических категориях, есть не что иное, как частный случай этого общеязыкового закона полисемии. Закон же полисемии — закон множественности и бесконечного разнообразия значений отдельных слов, отдельных грамматических категорий и вообще тех или иных элементов языка, возникает благодаря бесконечности самой действительности и бесконечности предметов, целей, способов и типов сообщения об этой действительности и такого же общения людей между собой. То, что приведено у нас, есть только бесконечно малая доля того, что вообще можно было бы сказать о переплетении логических и коммуникативных функций грамматических категорий в конкретной и живой человеческой речи.

Коммуникативная функция грамматических категорий, а также и валентность языка есть не что иное, как частный случай той интерпретации смысла, без которой вообще язык невозможен.

УЧЕНИЕ О СЛОВЕСНОЙ ПРЕДМЕТНОСТИ (ЛЕКТОН) В ЯЗЫКОЗНАНИИ АНТИЧНЫХ СТОИКОВ

Понятие «лектон» (lecton) у античных стоиков на первый взгляд кажется весьма туманным и запутанным. Современные структуралисты своими предшественниками в истории считают стоиков, учение которых действительно очень глубоко формулирует черты самой настоящей языковой иррелевантности. Подробное изучение предмета показывает, что учение античных стоиков об иррелевантных структурах и отношениях имеет мало общего с теперешними беспредметными анализами языка, что стоикам свойствен не только глубокий онтологизм и объективизм, но также и последовательно проводимый материализм. Настоящая небольшая работа пытается сформулировать стоическое учение о словесной предметности без всякой модернизации, без всякого подведения под современные асемантические теории языка. Приведение точных филологических фактов в этом смысле будет весьма уместным.

По мнению В. и М. Нилов,¹ уже анонимный автор известного софистического трактата «Двойные речи», констатирующий выражение одного и того же понятия в разных местах и контекстах по-разному, исходит из различения словесного звучания и содержащегося в нем утверждения, откуда ведет свое происхождение позднейшее стоическое различение «звучащего слова» (ρῥῶνῆ) и «словесной предметности», или «смысла» (lecton). При этом необходимо заметить, что хотя деление философии на логику, физику и этику было высказано еще у Аристотеля (Тор. I 14, 105 b 19), тем не менее как раз у стоиков это деление получило окончательное признание, в силу чего эти три философские дисциплины, а следовательно, и логика, получили свое разграничение, и отныне логика становится самостоятельной дисциплиной.

Стоики по-разному делили логику. Одни говорили, что она делится на риторику и диалектику; другие добавляли к этому еще одну часть, касающуюся определений; некоторые добавляли еще и четвертую часть, куда относили теорию канонов и критериев. Однако

¹ Kneale W., Kneale M. The development of logic. London, 1971, p. 16.

среди всех этих разделений наиболее оригинальной частью является диалектика с ее разделением на учения об обозначаемом и обозначающем, а из этого последнего учения — теория обозначаемого, которое стоики стали называть «лектон». Остановимся на этом стоическом *lecton*.

«Лектон» — это *adjectivum verbale* — от греческого глагола *legein*, обозначающего не только процесс говорения, но и нечто более осмысленное, а именно процесс «имения в виду». Более подробно об этом читаем у Секста Эмпирика (*Adv. math.* VIII 11—12): «Три (элемента) соединяются вместе, — обозначаемое (смысл), обозначающее (звуки) и предмет (*to tygchanon*). Обозначающее есть слово, как, например, «Дион». Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем как установившуюся в нашем разуме, варвары же не понимают ее, хотя и слышат слово. Предмет же есть находящееся вне, как, например, сам Дион. Из этих элементов два телесны, именно звуковое обозначение и предмет. Одно же — бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (*lecton*), которое бывает истинным или ложным».

В этом разделении у Секста Эмпирика, по-видимому, является неточным сведение «лектон» только к истинному или ложному высказыванию. Сам Секст Эмпирик тут же говорит, что, согласно стоикам, «таково вообще не все, но одно — недостаточно, другое — самодовлеющее. Из самодовлеющего истинным или ложным бывает так называемое утверждение (*axiōma*), которое стоики определяют так: «Утверждение есть то, что истинно или ложно».

Из приведенных текстов Секста Эмпирика ясно, что «лектон» у стоиков, во-первых, бестелесно, что оно есть предмет осмысленного высказывания, не сводимый ни к физической вещи, которая высказывается, ни к словесным звукам, при помощи которых оно высказано, и что, во-вторых, этому «лектон» свойственна своя имманентная истинность, а всегда соответствующая объективной истинности материальных вещей.

Общее мнение античности о стоическом «лектон» дошло до последних представителей неоплатонизма, из которых Аммоний именно в этом пункте сопоставляет стоиков и Аристотеля. Согласно Аристотелю, думает Аммоний, существует только две области, противопоставляемые одна другой, — объект вне человеческого субъекта и субъект со своим разумом и языком, позволяющим человеку понимать объективные вещи и их обозначать. У стоиков же здесь не две, но три совершенно разные области: объект, субъект (понимающий и обозначающий объект) и нечто среднее между объектом и субъектом, а именно умопостигаемый предмет высказывания и понимания; и при помощи этого третьего только и происходит понимание и обозначение вещей. Аммоний пишет: «Здесь Аристотель учит нас, что такое есть обозначаемое ими [т. е. именами и словами],

и предварительным, и ближайшим образом, и что [имеются, с одной стороны] умственные представления (*poēmata*), а с другой стороны, через его [т. е. обозначаемого] посредство вещи, и помимо этого не следует примышлять ничего посредствующего между мыслью и вещью. Это стоики в своих предположениях и решили называть „лектон“» (SVF II фрг. 168). Таким образом, и для Аммония является совершенно ясным то обстоятельство, что «обозначаемое» Аристотель вовсе не понимал как некоторого рода самостоятельную инстанцию между понимающим, а также обозначающим субъектом и объектом, а стоики как раз и признавали эту третью инстанцию, резко противопоставляя ее и обозначающему субъекту, и обозначаемой вещи.

Несколько подробнее об этом читаем у Диогена Лаэртция (VII 57): «Звуковое выражение и высказывание (*lexis*) различны, ибо высказывание всегда что-то значит (*aiei sēmanticos*); звуковое выражение может ничего не значить (например, «блители»)». Высказывать и произносить (*prophēresthai*) тоже вещи разные: произносятся (*prophērontai*) звуки, а высказываются (*legontai*) вещи, которые и являются словесной предметностью (*lecta*)». И далее: «Словесной предметностью они называют то, что возникает согласно смысловому представлению (*cata logicēn phantasia*)» (VII 63). То же у Секста Эмпирика с прибавлением слов: «Смысловым же они называют то представление, в соответствии с которым представленное можно доказать разумом (*logōi*) (или демонстрировать в слове, сопоставить с осмысленным словом, демонстрировать при помощи слова)» (VIII 70). А то, что «лектон» отнюдь не всегда подпадает под критерий истинности или ложности, видно из следующего высказывания того же Диогена Лаэртция: «Словесная предметность бывает, по стоикам, недостаточной или самодовлеющей. Недостаточная — это та, которая произносится в незавершенном виде, например, „пишет“, — спрашивается, кто пишет? Самодовлеющая словесная предметность это та, которая произносится в завершенном виде, например, „Сократ пишет“».

Тот вывод, который сам собой напрашивается из этих текстов, В. и М. Нилы формулируют достаточно точно.¹ Во-первых, «лектон» есть обозначаемое в осмысленной речи. Во-вторых, оно всегда бес-телесно (или, как мы сказали бы теперь, абстрактно). И в-третьих, оно может быть ложным или истинным, но это для него не обязательно. К этому мы прибавили бы только то, что, согласно стоикам, «лектон» вполне отличается не только от словесного высказывания, но и от психического акта как высказывания, так и обозначения. А именно «лектон» отличается у стоиков от *epiōia* или *epiōēta*, под которым они понимают слепое воспроизведение в уме того, что чувственно воспринимается — без осознания смысла этого отражения.

¹ Kneale W., Kneale M. The development of logic, p. 141.

Еще более это нужно сказать о *phantasia*, которая у стоиков есть всего лишь слепое представление, лишенное всякого смысла.

Плутарх дает ценное разъяснение, требующее нашей интерпретации. Он пишет: «Умственное представление (*поёта*) есть чувственное представление (*phantasma*) разума у разумного существа. Ведь чувственное представление, когда оно случается в разумной душе, называется умственным представлением (*еппоёта*), получившим свое название от слова „ум“. Поэтому чувственные представления (с их смысловым содержанием) несвойственны другим живым существам. Те чувственные представления, которые появляются у нас и у богов, являются просто чувственными представлениями вообще (*phantasmata*); а те, которые появляются у нас, являются по своему роду действительно чувственными представлениями, но в то же самое время по своему виду, по своей разновидности — умственными представлениями (*еппоёта*)» (Plut. Plac. philos. IV 11). Эту несколько путаную концепцию Плутарха, по-видимому, нужно понимать так. Имеется слепое чувственное представление, никак не осмысленное и никак не приобщенное к умственной деятельности. Но это только родовое понятие чувственного представления. Оно может быть просто слепым, но может быть и осмысленным. В качестве осмысленного оно имеется у богов и людей, но не у животных. Что же касается «лектон», то оно само по себе вовсе не есть даже и осмысленное чувственное ощущение или просто умственное представление. Оно просто лишено всякой чувственности и даже не есть результат отвлеченной умственной деятельности. Оно только «возникает» согласно чувственному или умственному представлению, но само по себе не есть ни то и ни другое, а есть просто то чисто смысловое содержание, которое выражено словом. Всякое представление, и чувственное и умственное, согласно стоикам, само по себе еще не есть «лектон», оно — только психическое представление, взятое само по себе. Оно трактуется у стоиков как простой отпечаток вещи в уме, о котором нельзя сказать ни того, что он есть, ни того, что он есть некое качество. Он «как бы» есть, он «как бы» существует и «как бы» обладает тем или другим качеством (Diog. L. VII 61). В этом резкое отличие общего психического акта от смыслового и выразительного акта в «лектон». Упоминавшиеся у нас выше В. и М. Нилы, кажется, не очень отдают себе в этом отчет. Кроме того, не очень вникает и английский переводчик Диогена Лаэртция Р. Хикс, который переводит «лектон» как *verbal expression*, т. е. как «словесное выражение», или просто как «выражение», а в другом месте — как *meaning*, т. е. «значение», «смысл». При таком переводе стирается указанная у Секста разница между *phōnē* и *lexis*, а также между *lexis* и *logos*.

Предложенное нами предварительное толкование стоического «лектон» подтверждается следующим рассуждением Сенеки (Epist. 117, 13): «Я вижу, что Катон гуляет. На это указало чувственное восприятие (*sensus*), а ум (*animus*) этому поверил. То, что я вижу, есть тело, на которое я направил и свои глаза, и свой ум. После этого я утверждаю: „Катон гуляет“». Согласно Сенеке, стоик говорит, что «вовсе не является телом то, что я сейчас высказываю, но оно есть нечто возвещающее о теле». «Одни называют это высказанным (*effatum*), другие — возведенным, а третьи — сказанным (*dictum*)».

Необходимо заметить, что В. и М. Нилы здесь до некоторой степени ошибаются, находя у стоиков противоречие, которое как будто бы состоит в том, что отдельные слова не имеют своих «лектон» и что «лектон» свойственен только суждению, или предложению (*axiōma*), или отдельным членам предложения, но в их соотнесенности с другими членами предложения. Как нам представляется, у стоиков нет здесь никакого противоречия, поскольку сами они различают полный, или совершенный, «лектон», и неполный, частичный, несамоудовлевающий. Поэтому слово *Сократ* имеет свой собственный «лектон», но этот «лектон» пока еще неполный, а предложение *Сократ пишет* имеет свой уже полный «лектон». Тут ровно нет никакого противоречия. Но только здесь существует необходимость уловить очень тонкий оттенок значения стоического «лектон». Это у стоиков не просто предмет высказывания, но еще и предмет, взятый в своей соотнесенности с другими предметами высказывания. Сама же эта соотнесенность может быть выражена в «лектон» то более, то менее ярко.

Чрезвычайно важно не упускать из виду ту смысловую утонченность, которая возникла у стоиков в связи с их учением о «лектон». То, что этот «лектон» не есть просто физический, психический или какой бы то ни было другой объективно данный предмет, об этом мы уже сказали достаточно. Сейчас же нужно подчеркнуть то обстоятельство, что понятие «лектон» потому и было введено стоиками, что они хотели фиксировать любой малейший сдвиг в мышлении. Отвлеченные категории мысли, с которыми имели дело Платон и Аристотель, для стоиков были недостаточны именно ввиду своей абсолютности, неподвижности и лишенности всяких малейших текучих оттенков. Не только то, что мы теперь называем падежами или глагольными временами, залогами, были для стоиков всякий раз тем или иным специфическим «лектон». Но даже одно и то же слово, взятое в разных контекстах, или какой-нибудь контекст, допускавший внутри себя то или иное, хотя бы и малейшее словечко, все это было для стоиков разными и разными «лектон».

Далее, стоики связывали свое понятие «лектон» с проблемой истины и лжи. Однако и здесь необходимо отказаться от представления о стоиках как о людях, занятых только моралью и мало

понимающих в логике. Наоборот, перед нами возникает одно из самых тонких логических учений в античности.

Прежде всего, истину стоики отличали от истинного. А этот средний род прилагательного часто употреблялся у древних только ввиду чрезвычайной конкретности их мышления. На самом же деле это есть указание на максимально-абстрактное понятие. Поэтому для современного нам сознания будет понятнее, если мы стоическое «истинное» будем понимать как «истинность». Секст Эмпирик пишет о стоиках (Pyrrh. II 81 сл.): «Говорят, что истинное отличается от истины трояко: сущностью (*oysiāi*), составом (*systasei*) и значением (*dynamēi*). Сущностью — потому, что истинное бестелесно, ибо оно — суждение и выражается словами (*axiōma saī lection*), истина же — тело, ибо она — знание, выясняющее все истинное; знание же — известным образом держащееся руководящее начало точно так же, как известным образом держащаяся рука — кулак; руководящее же начало — тело, ибо, по их мнению, оно дыхание. Составом — потому, что истинное есть нечто простое, как, например, „я разговариваю“, истина же состоит из знания многих истинных вещей. Значением же — потому, что истина относится к знанию, истинное же не вполне. Поэтому они говорят, что истина находится у одного только мудреца (*sproydaīōi*), истинное же и у глупца, так как возможно, что и глупец скажет что-нибудь истинное».

Итак, истинность отличается от истины у стоиков прежде всего своим абстрактным характером, а всякую истину они, как материалисты, понимают только физически или телесно. Во-вторых, истинность чего-нибудь имеет своим предметом тоже такую же абстракцию, выделенную из всего прочего, и потому простую и неделимую. Когда мы заговариваем об истине, то погружаемся в бесчисленное количество разного рода чувственных данных, разного рода психических переживаний и разного рода знаний. Поэтому, чтобы установить истину, нужно затратить множество всяких усилий, и нужно пересмотреть множество разных вещей, внимательно изучая то, что истинно, и то, что неистинно. Таким образом, истина всегда сложна, поскольку она многопредметна. Истинность же всегда проста, поскольку она всегда относится только к какому-нибудь одному предмету. В-третьих, истина, как утверждают стоики, есть то, чем владеет мудрец, а истинность может быть высказана и человеком глупым.

В этом замечательном рассуждении Секста Эмпирика отмечается поразительная склонность стоиков к абстрактным (или, как они говорят, бестелесным) и однозначным суждениям. Но, пожалуй, в приведенном тексте еще важнее то, что это абстрактное и всегда однозначное «лектон» отличается еще и от всякого рода психических или моральных состояний того субъекта, который что-нибудь высказывает. Предмет его высказывания хотя и порожден теми или другими

психофизиологическими усилиями человека, тем не менее взятый сам по себе не имеет никакого отношения к ним. Не нужно думать, что здесь мы находим какое-то логическое чудачество. Наоборот, мы же сами пользуемся таблицей умножения, которая хотя и дана всегда только в результате наших психофизиологических усилий, тем не менее по смыслу своему вовсе не имеет к ним никакого отношения и может применяться когда угодно, кем угодно, где угодно и в отношении к любым предметам — как существующим, так и несуществующим. У стоиков это не было чудачеством, а было только уверенностью в очевидности и явленности обозначенного предмета.

Стоики доходили до прямого утверждения, что «лектон» есть нечто умопостигаемое и что только благодаря применению этого «лектон» к чувственным вещам или к душе мы и можем установить их истинность или ложность. Здесь, однако, мы должны предупредить читателя, что слово *умопостигаемое*, как его употребляют стоики, вовсе не содержит в себе ничего слишком торжественного, подчеркнуто возвышенного или идеалистического. Это есть просто мыслимое, или предмет мысли. Мысль возникает из чувственности, а чувственность — из восприятия физических вещей. Но это не значит, что и мысль есть также нечто чувственное. Вода замерзает и кипит; но идея воды, или мысль о воде, отнюдь не замерзает и отнюдь не кипит, и вообще никакие физические категории к идее, к мысли, к уму и к словесной предметности не применимы. Здесь пока нет еще никакого платонизма и даже никакого аристотелизма с их склонностью понимать идеи и ум как самостоятельные субстанции, объективно существующие вне человеческого субъекта. «Лектон», или предмет словесного высказывания, чисто словесная предметность, тоже не есть ни тело, ни вообще что-нибудь физическое. Эта словесная предметность есть только смысловая конструкция, о которой еще рано говорить, существует она или не существует, действует она как-нибудь или никак не действует, истинная ли она или ложная. Чисто словесная предметность, как ее понимают стоики, по своей природе есть пока нечто абстрактное, как и таблица умножения у нас. Однако это не значит, что стоический «лектон» раз навсегда оторван от всякого бытия и жизни, от всякой материи, физической или психической, и от всякого реального функционирования в обыкновенной мысли, в обыкновенном языке и в обыкновенном слове. Но только функционирование это — не физическое и не психическое, не телесное, а чисто смысловое и только осмысливающее. Также ведь и дерево осмысливается нами как дерево не потому, что «смысл» дерева мы увидели, слышали, ощупали или понюхали. «Смысл» дерева как дерева в отличие от травы, цветов и прочих растений мы можем воспринять с восприятием самого же дерева — и тем не менее «смысл» дерева ровно ничего деревянного в себе не содержит. В этой своей абстрактности он — только нечто мыслимое, нечто «умопостигаемое». Но стоики вовсе и

не думали останавливаться на абстрактной словесной предметности как на какой-то последней инстанции. Наоборот, выделив этот абстрактный «лектон», эту чисто мысленную словесную предметность, они тут же требовали обратного применения этого «лектона» и к оставленным им чувственным вещам или телам, и прежде всего к самому языку, взятому и в виде отдельных слов, и в виде всякого рода словосочетаний, и в частности в виде предложений.

У Секста Эмпирика читаем (*Adv. math.* VIII 10): «Стоики же говорят, что из чувственного и из умопостигаемого истинно [только] некоторое; однако чувственное истинно не в прямом смысле, но соответственно отнесению к умопостигаемому, которое с ним связано. По их мнению, истинное — это существующее и противостоящее чему-нибудь, а ложное — несуществующее и не противостоящее ничему. Это «бестелесное» утверждение по существу есть умопостигаемое». Из этих слов Секста Эмпирика о стоиках можно сделать не только тот вывод, что свой «лектон» они понимали как нечто умопостигаемое, а не чувственно-воспринимаемое, но также и тот, что своему «лектону» они приписывали как некоторого рода структурное оформление (поскольку истинное, да и ложное всегда чем-нибудь отличается от всего прочего и, следовательно, отличается чем-нибудь, т. е. несет в себе ту или иную качественную определенность), но также и то, что умопостигаемое «лектон» обладает известного рода осмысливающими функциями в отношении чистой, т. е. никак не осмысленной, чувственности.

Теперь мы можем более точно формулировать стоическое учение об истинности или лжи в их отношении к «лектону». Вот что по этому поводу все у того же Секста Эмпирика (*Adv. math.* VIII 74): «Для того чтобы лектон можно было приписать истинность или ложность, необходимо, говорят стоики, прежде всего существовать самому лектону, а уже потом, чтобы оно было самодовлеющим, и не вообще каким-либо, но утверждением, потому что, как мы сказали выше, только произнося его, мы или говорим правду, или лжем».

Отсюда с полной очевидностью вытекает, что «лектон», взятое само по себе, совершенно никакого отношения не имеет к истине или лжи. Для того чтобы получить истинное или ложное суждение, мы уже должны владеть каким-то «лектоном», да еще «лектон» полным, самодовлеющим, т. е. чтобы он был не просто предикатом (*catēgorēma*) и не просто словом в его соотношении с другими словами (*ptōsis*), но их тем или другим конкретным соотношением. И наконец, это соотношение должно выразиться в виде того, что стоики называли утверждением (*axiōma*). Утверждения могут быть и ложными, и истинными, так что, собственно говоря, даже этих трех условий еще недостаточно для такого суждения, которое мы определенно могли бы назвать истинным или ложным. Однако в настоящий момент мы ведь выясняем только само понятие «лектон», а не что-нибудь другое.

А для этого выяснения на основании предыдущей цитаты мы невольно наталкиваемся на то, что «лектон», взятый сам по себе, вовсе еще не есть ни истина, ни ложь, а только тот отдаленный принцип истины и лжи, который требует для себя в данном случае еще много других принципов.

А то, что логики кроме истины и лжи допускали еще и нечто «безразличное» (*adiaphora*), т. е. нечто такое, о чем нельзя сказать ни того, что оно истинно, ни того, что оно ложно, это известно из самых общих стоических теорий. Имеется большое количество текстов о том, что безразлично в моральном отношении, как, например, богатство или слава, или что безразлично в отношении человеческого влечения к себе, или что безразлично в отношении счастья или несчастья (SVF III, фрг. 119, 122). Согласно стоикам, здоровье можно употребить и во благо, и в целях зла; богатство тоже может служить добру, а может, и злу. Следовательно, здоровье и богатство в моральном отношении, взятые сами по себе, не являются ни добром, ни злом, но чем-то «безразличным». Поэтому не нужно удивляться и тому, что также и чисто словесная предметность, «лектон», не есть пока еще ни истина и ни ложь. Она может соответствовать и чему-то действительно существующему, или существующему не в подлинном смысле слова. Однако все «безразличное» у стоиков является разновидностью относительности, т. е. все безразличное не абсолютно ни в каком смысле, не субстанционально (III, фрг. 140). Это полностью относится прежде всего к стоическому «лектон».

Подобного рода тексты заставили одного английского исследователя¹ предположить, что стоики вообще учили не столько о бытии и действительности, сколько о человеческих представлениях по поводу бытия и действительности, и что они в основном говорили только относительно философской интерпретации действительности и не собирались говорить о ней как о таковой. В такой резкой форме противопоставлять безразличное «лектон» и объективную действительность было бы, вероятно, слишком поспешно. Это едва ли было свойственно всем стоикам; а тем, кому это было свойственно, едва ли удавалось так резко противопоставлять логическую «истину» и объективное «бытие».²

Наконец, стоики пробовали также и классифицировать свои «лектон». Так, например, в одном тексте «лектон» делятся на утверждения (*axiōmata*), вопросы, расспрашивания, повеления, клятвы, просьбы, предположения, обращения и «то, что подобно утверждениям». Этот текст (Diog. L. VII 66) ясно свидетельствует о том, что «лектон» понимался не только в смысле повествовательного суждения, но мог

¹ Watson G. The stoic theory of knowledge. Belfast, 1966, p. 70.

² В этом смысле рассуждает Дж. Рист (Ris: J. M. Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 147).

выражать собой и все разнообразные типы модальности (ср. *Sext. Emp. Adv. math.* VIII 73), который, между прочим, более ясно говорит о «подобии утверждению»: «Пастух похож на сына Приама» — утверждение, а высказывание «Как похож этот пастух на сына Приама!» — «больше, чем утверждение». Из этой классификации «лектон» совершенно ясно следует, что «лектон» у стоиков может обладать самой разнообразной смысловой природой. Так, например, вопросительное слово или предложение имеет своим коррелятом тоже такое же вопросительное «лектон». Любая модальность тоже конструируется «лектон» каждый раз своим специфическим способом. Это указывает на огромную смысловую насыщенность всех «лектон» и на способность соответствующих «лектон» смысловым образом конструировать решительно любое словесное выражение, включая всевозможные смысловые изгибы языка и речи. До стоиков в античной литературе еще не было такого понимания мыслительной области человека, чтобы мысль отражала не только любые оттенки чувственного восприятия, но и любые оттенки языка и речи. То, что Платон и Аристотель называют идеями, эйдосами или формами, несмотря на постоянные прорывы у этих философов в область сложнейших жизненных и языковых структур, все-таки является чаще всего в виде того или иного общего понятия, которое ввиду своей слишком большой общности и слишком большой понятийности совсем не отличается такой смысловой гибкостью, чтобы отражать в себе эти бесконечные оттенки языка и речи. Стоическое «лектон» формулируется так, чтобы именно отразить все мельчайшие оттенки языка и речи в виде определенной смысловой структуры. В этом огромная и небывалая заслуга стоического языкознания.

В современной науке уже давно научились понимать эту умопостигаемую, но в то же самое время антиплатоническую и почти антисубстанциальную природу стоического «лектон». Швейцарский исследователь А. Грезер¹ посвящает этому вопросу рассуждение, из которого во всяком случае ясна полная противоположность стоического «лектон» и платонической идеи. Весьма богатую картину стоического «лектон» дает также и французский исследователь Э. Брейе.² Однако эта картина далеко выходит за пределы языкознания и требует обстоятельного исследования уже в самой философии стоиков, чем здесь мы не можем заниматься.

Наконец, ко всему этому необходимо прибавить еще два обстоятельства, чтобы стоическая словесная предметность получила свою более или менее законченную характеристику.

¹ Graeser A. Plotinus and the stoics. Leiden, 1972, p. 33—35.

² Brehier E. La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme, ed. 4. Paris, 1907, p. 14—37.

Во-первых, мы уже видели, что истинное и ложное у стоиков определяется только в связи с отношением данной вещи к другим вещам, а отношение это определяется тем, каково «лектон», т. е. какова словесная предметность данной вещи (Sext. Emp. Adv. math. VIII 10). Это значит, что и все человеческое знание, опираясь на словесную предметность, есть не что иное, как система отношений. Это же вытекает и из общефилософских категорий у стоиков. Эти категории таковы: *to ti*, или «нечто», или «подлежащее» (*hupo-keineta*), или субъект возможных предикаций; *to poion* — «качество», существенный признак подлежащего, или его предикат, сказуемое; *to pōs echo* — «как обстоит» подлежащее со своим сказуемым, или его положение, структура; *to pros ti pōs echo* — «отношение» подлежащего, взятого со своим сказуемым, или предиктированного субъекта к разным другим и подлежащим к субъектам. Знание и мышление, по стоикам, получают свою последнюю конкретность в системе отношений.

На основании этих логических категорий стоики производили и разделение частей речи. Так, ясно, что вторая категория соответствовала, вообще говоря, имени, третья — глаголу, имевшему цель обрисовать состояние и положение определяемого имени, четвертая же категория — союзам, предлогам, артиклям, а также, очевидно, и всем морфологическим показателям склонения и спряжения, лежащим в основе всякой связной речи.¹ Очевидно, стоики исходили не из понятия, как это делали Платон и Аристотель, и, следовательно, не из имени, а из предложения, в котором их абстрактное «лектон» получало конкретное выражение. Следовательно, реляционный характер всех стоических «лектон» очевиден. Во-вторых, учение стоиков о «лектон» только с виду имеет сходство с современными нам неопозитивистскими теориями. Эти последние, отказываясь от всякого изучения реальных человеческих ощущений и вообще от всяких объектов, и материальных и духовных, от всякого онтологизма, тоже выставляют разного рода языковые категории и тракуют их в полной изоляции от всякого бытия, в отношении которого они вполне независимы, вполне самостоятельны и даже лишены всяких признаков бытия или небытия. Эта иррелевантность всякого «лектон» проповедуется, как мы видели, и у стоиков. Однако единственно существующим они признают только тела, и уж эти-то тела совсем не зависят ни от какого человеческого языка и вообще ни от какого человеческого субъекта. Правда, согласно стоикам, эти тела, взятые сами по себе и без всякого осмысления, вполне слепы и непонятны. Чтобы их понять, их надо осмыслить, а чтобы их осмыслить, надо

¹ Мы здесь не входим в анализ запутанной истории чисто грамматических категорий и, в частности, частей речи. Необходимые материалы для этого имеются в работе: Тронский И. М. Основы стоической грамматики. — В кн.: Романо-германская филология. Сб. ст. в честь академика А. Ф. Шишмарева. Л., 1957, с. 309—310.

оперировать с категорией смысла, который сам по себе уже бестелесен, абстрактен и, если угодно, irrelevant. Но это только предварительная позиция. Язык, как и все существующее, как и все вещи, обязательно так или иначе осмыслен, т. е. ко всей этой реально-бытийной сфере обязательно применяется наш «лектон», который ведь и был получен лишь как абстракция и обобщение из реальности. И вот эта реальность, осмысленная через «лектон», и есть подлинная реальность, которая и телесна, и осмысленна. Таким образом, стоическое учение о «лектон» как о словесной предметности отнюдь не останавливается на irrelevantных абстракциях, но заканчивается вполне реальным онтологизмом и даже материализмом. Во всяком случае нет ничего общего между современным нам позитивизмом и античным материализмом стоиков.

Достаточно указать хотя бы на общее учение о логосе, который у античных материалистов, как и у Гераклита, неотделим от первоогня и его эманаций и который есть живое единство материи и «лектон», мировой, а также и человеческой жизни и мировой же смысловой закономерности.

Другой такой стоической категорией, снимающей дуализм «лектон» и материи, была «энергия», или «энергема» (SVF II фр. 318, 848; III р. 262, 31—263, 5). И, вообще говоря, весь стоицизм поразительно монистичен, и никакого дуализма в нем найти невозможно.

В заключение необходимо сказать, что стоическое учение о словесной предметности является для нас поучительным примером и, если его правильно понимать, не противоречит никакому онтологизму и даже материализму.

ПРОБЛЕМА ВАРИАТИВНОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Несмотря на существование огромной литературы по теории стилей языка и литературы, целый ряд основных терминов в этой области остается невыясненным, и решение многих проблем приходится откладывать на неопределенное будущее. Поэтому такие термины, как «поэзия», «живопись», «образ», мы оставляем в данной статье без определения и сознательно становимся на путь некритического мышления. Определение всех таких терминов можно найти в очень многих других работах, и в частности в работах автора предлагаемой статьи. И тем не менее дожидаться окончательного определения всех этих категорий — это значило бы для нас преградить самим себе путь плодотворного поэтически-языкового и стилистического анализа. Мы хотели бы обратить здесь внимание только на одну проблему, а именно на функционирование живописной образности в поэзии, и рассуждать об этой области более или менее критически, не подвергая, однако, научно-критическому анализу указанные выше основные термины.

Первое, на что мы хотели бы обратить внимание, — это чрезвычайная тонкость, чрезвычайное разнообразие и часто неуловимо функционирующий тот или другой тип наличия живописной образности в поэзии. Тут тоже дело находится в состоянии, очень далеко от окончательного решения проблемы, так что и предлагаемые у нас ниже соображения могут претендовать только на сугубо предварительный характер.

Только две предпосылки мы считаем для себя обязательными в настоящей работе.

Первая предпосылка сводится к тому, что всякое суждение о живописи предполагает плоскостную конструкцию образности, т. е. создание образа на каком-нибудь твердом материале плоскости, будь то, например, холст или стена. Это значит, что живописный образ богат прежде всего конструкциями светотени, цвета и фигуры предметов, а также улавливаемой глазами композицией всех

такого рода физических материалов. Это не значит, что на плоскости не может быть изображено трехмерное тело. Однако все трехмерное, включая бесконечные дали и горизонты, дается в живописном образе только при помощи плоскостной трактовки света, тени, цвета и фигуры изображаемого предмета. При другом понимании живописного образа возможно и другое понимание функции этого образа в поэзии. Но ради определенности темы мы будем исходить только из указанной сейчас чисто рабочей предпосылки.

При этом мы должны заметить, что, понимая живописный образ как плоскостной, мы выразились только приблизительно и совсем не точно. Дело в том, что живописное изображение можно рисовать не только на плоскости в узком смысле слова, но также и на любой кривой поверхности, например, на цилиндре, когда имеется в виду стакан, на эллипсоиде, когда имеется в виду, например, яйцо, на вазах, шарах, мячах, складках одежды, куполах и т. д. Плоскость в этом смысле является только частным случаем поверхности, т. е. поверхностью двумерной. Поэтому живописный образ может быть не только плоскостным, но и вообще поверхностным. И называть его надо или просто поверхностным, или поверхностно-плоскостным, или просто плоскостным, но уже в условном смысле термина.

Вторая предпосылка используется нами для того, чтобы избежать слишком уж большой разбросанности разных типов живописной образности в поэзии. Мы хотели бы остаться здесь на позициях учета исключительно только непосредственной данности этой живописной образности. Но как раз учет этой непосредственной данности образа повелительно требует распределять всю эту образность с точки зрения разных степеней образной выразительности. Уже первый непосредственный подход к живописной образности поэзии заставляет распределять ее по разным степеням ее интенсивности, ее насыщенности и ее самостоятельности. Мы будем предпочитать распределять все эти ступени образности в порядке их нарастающей интенсивности, в порядке их прогрессирующей насыщенности. Это и есть наша вторая предпосылка. Невозможно говорить просто и вообще о живописной образности в поэзии. Обязательно нужно говорить о разных степенях живописной образности в поэзии, и эти ступени мы будем распределять в прогрессирующем порядке.

Однако для той пестроты при описании живописной образности, которая обычно фигурирует в учебниках, в литературной критике и даже в литературоведении, имеются некоторые основания в самом предмете. Дело в том, что живописную образность нельзя представлять себе как-нибудь неподвижно, как-нибудь неизменно и чересчур устойчиво. Живописная образность в художественной литературе чрезвычайно зависит от литературного контекста, от намерений автора и от всяких других причин, которые даже трудно исчислить. Живописное изображение всегда меняется, всегда плывет или на-

плывает, всегда становится. Правда, это становление может осуществляться только между твердо установленными вехами, так как иначе окажется, неизвестным, что же именно становится, в каком направлении становится и к каким результатам приходит. Такое функционирование живописной образности мы называем вариативным (*variatus* по-латыни значит «разнообразный»). Живописная образность непрерывно течет и меняется, и изображение ее в виде такой изменчивой текучести мы и называем вариативным.

РАБОЧЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЖИВОПИСНОСТИ НА ОСНОВЕ НЕПОСРЕДСТВЕННО ДАННЫХ СОЗНАНИЯ

Выше мы отказались давать определение живописности на основах систематической проблематики, эстетики и литературоведения в их логически точном построении. Здесь мы решили оставаться на позиции непосредственно данных сознания и исходя только из обычных и некритических представлений. Однако это не значит, что мы совершенно ничего не должны знать о живописной образности. В условиях такого абсолютного агностицизма нельзя будет вообще ничего говорить, поскольку говорить всегда означает говорить о чем-нибудь. Это вполне только еще рабочее представление о живописной образности мы сейчас и хотим развить несколько подробнее.

1. **Живописность и декоративность.** Первая дистинкция, без которой мы не можем обойтись, заставляет нас резко противопоставлять живописность декоративному принципу. Декоративность по самому смыслу этого термина является не чем-то первичным, а скорее чем-то вторичным, которое и призвано обслужить исходную первичность, а не быть центром художественного внимания. Так, декорация в театре есть некоторого рода украшающее или вообще дополняющее обстоятельство, в то время как первичным является здесь сама драма, само драматическое представление. Театр и в античности и еще при Шекспире создавал драматические представления с минимальным использованием декоративных приемов. Декоративную образность нужно отличать от живописной, как то или иное внешнее украшение в сравнении с конструкцией самой живописности. Живописность есть определенного рода конструкция, в то время как декоративность есть только некоторый фон и несущественная детализация исходного конструктивного образа.

2. **Поверхностно-плоскостная конструкция.** Исходя опять-таки из общеизвестной и очевиднейшей позиции, мы можем сейчас ответить и на вопрос о том, какой именно является живописная конструкция и чего именно она есть конструкция. Всякий скажет, что живопись есть не что иное, как искусство разрисовки **плоскости**. Это не значит, что на картине не могут быть изображены трехмерные

тела или временная длительность со всей свойственной ей ритмикой или что невозможна живопись понятийно-выраженных сюжетов. Однако для трехмерной телесности существуют свои особые искусства, а именно архитектура и скульптура; для выражения чисто временных соотношений имеется такое искусство, как музыка; а понятийно-выраженные структуры характерны для поэтических сюжетов. И тем не менее живописная образность переводит все эти внеплоскостные принципы на язык только поверхностной или плоскостной. Как изобразить уходящие вдаль предметы или как изображать на картине, например, бесконечные горизонты, — это уже дело самого живописца. Мы только должны констатировать, что решительно все существующее вне плоскости может быть и должно быть изображаемо также и на плоскости. Об этом говорит уже сам элементарный художественный опыт. Итак, живописная образность всегда есть в первую очередь поверхностно-плоскостная конструкция.

3. Зрительный характер живописной образности. Из всего сказанного и притом опять-таки с полной очевидностью вытекает то, что плоскостная конструкция воспринимается нами в первую очередь зрительно. Конечно, изображаемые на картине морская буря или сражение на войне вызывают у нас и всякого рода слуховые ассоциации, а изображение флоры может вызывать также и обонятельные ассоциации. Однако все эти внезрительные ассоциации при рассматривании картины играют только второстепенную роль. Ассоциативные факторы, равно как и внеживописные, имеют для живописной образности тоже только вторичное значение. Всякие подобного рода внеплоскостные ассоциации опять-таки не имеют для картины конструктивного значения. Все внезрительное получает для живописности конструктивный смысл только в том случае, когда оно переведено на язык зрительно-плоскостной образности.

Из этого можно сделать тот антиисторический вывод, что настоящая и подлинная живопись — это только конструкция красок или цвета. Конечно, такого рода чисто цветную живопись не только можно себе представить, но она была иной раз даже ведущим принципом для творчества как отдельных художников, так и для целых направлений и даже эпох. Тем не менее живопись, состоящая только из сочетания красок, есть нечто абстрактное и в историческом процессе недолговременное. И это именно потому, что красочность есть только максимально-обобщенный принцип живописи, но не характеристика живописи в целом, для которой принцип цвета необходим, но не является единственным, поскольку живописная образность может иметь и всякое другое, неживописное, содержание, но только в условном переводе всякого такого содержания на язык поверхностно-плоскостной образности.

4. Выразительный характер живописной образности. Последние два принципа, которые мы должны сейчас сформулировать с позиций описания непосредственных данностей художественного сознания, относятся уже не специально к живописной образности, а характерны вообще для всякого художественного образа и для всякого искусства. Тем не менее если ничего не сказать об этих двух принципах, то можно вызвать несоответствующее действительности представление о слишком формальном описании живописного образа. Поэтому ко всему предыдущему еще необходимо кое-что добавить.

Во-первых, всякий живописный образ есть выражение. Он выразителен. Но надо отчетливо себе представлять, что такое художественное выражение. Всякое художественное выражение имеет внутреннюю сторону, т. е. ту или иную внутреннюю жизнь, недоступную для наших внешних органов чувств, имеет внешнюю сторону, т. е. то, что воспринимается нашими внешними органами чувств, и имеет третью сторону, в которой внутреннее и внешнее совпадают, так что мы одними только физическими глазами наглядно и отчетливо воспринимаем то, что творится в духовной жизни изображаемого предмета. Пейзаж может быть веселым или грустным, а портрет может передавать и внутреннюю жизнь изображаемого на нем человека в какой-нибудь отдельный период или момент его жизни и повествовать о целой биографии данного человека, о результатах этой биографии. Все эти психологические настроения и биографические подробности, вся эта духовная жизнь как с ее обыденностью, так и с ее возвышенными моментами — словом, вся эта внутренняя и недоступная физическому глазу жизнь становится в условиях живописной образности только зрительно-плоскостным предметом и больше ничем другим. Итак, зрительно-плоскостная живописная образность всегда выразительна.¹

5. Самодовлеюще-созерцательный характер живописной образности. Это второй принцип, который тоже не содержит в себе ничего специфически живописного. Но он заслуживает хотя бы простого упоминания, чтобы наше рабочее определение живописности не было слишком формальным. Дело в том, что всякая художественная образность всегда является предметом некоторого рода любования и всегда более или менее длительного, поскольку изображенная на картине внутренняя духовная жизнь человека, как бы просто и наивно она ни воспринималась нашими физическими глазами, всегда заставляет вдумываться в нее, углубляться в нее, а иной раз даже и восторженно упиваться ею. Для тех, кто мало размышлял на эти темы, заметим, что такая созерцательная влюб-

¹ Выражение (или выразительность) как фундаментальная категория всего эстетического и художественного рассмотрена нами в ст. «Эстетика» в «Философской энциклопедии» (т. V, М., 1970).

ленность в художественное произведение отнюдь не означает того, что данное художественное произведение только и создано для созерцательного любования с целью оторвать нас от практической жизни. Такие художественные произведения, которые ставят своей целью оторвать нас от практической жизни, конечно, всегда были и существуют еще и теперь. Но это вовсе не есть принцип их художественности. Шляпа может быть сколько угодно красивой; и ею можно сколько угодно любоваться, как будто бы она вовсе не была предметом обыденной практики человека. И если она, кроме того, еще и удобна для ношения, сделана из хорошего и добротного материала, а также отличается прочностью и другими бытовыми качествами, то это не только всегда возможно, но, пожалуй, делает ее еще более красивой. Таким образом, принцип красивой выразительности, заставляющий внимательно и с любовью к ней присматриваться, вовсе не противоречит принципу утилитарной значимости. То и другое может вполне совпадать, но может и вполне не совпадать.

6. Итог предыдущего. В заключение подведем итог. Исходя из данных непосредственного опыта, избегая всякой теоретически-систематической проблематики и ограничиваясь рамками только предварительного и рабочего представления, без которого осталась бы непонятной сама тема предлагаемой нами сейчас работы, можно сказать следующее. Живописная образность есть поверхностно-плоскостная конструкция, которая привлекает наше внимание как вполне самостоятельная и самодовлеющая данность и которая всегда является внешне чувственным выражением той или иной внутренне данной духовной жизни.

Этим мы ограничимся при формулировке того рабочего задания, которое мы сейчас себе ставим, а далее, при переходе к обзору конкретных соотношений живописной и поэтической образности мы вспомним и свою вторую предпосылку, а именно принцип разнообразной насыщенности живописного образа, поскольку при современном развитии литературоведения и вообще искусствоведения никакие отвлеченные принципы, как бы они ни были существенны, не могут применяться к художественной действительности только в своем отвлеченном виде. В той художественной действительности, с которой мы фактически имеем дело, охарактеризованный нами принцип живописной образности всегда выступает по-разному и с разной степенью своей насыщенности. Эта насыщенность бывает порой настолько сложна, что становится невозможным определить сам переход от одной степени насыщенности к другой. Тут, конечно, возможны разные споры. Но нам представляется вполне очевидной и бесспорной сама проблема этой разностепенной насыщенности.

ОБРАЗНОСТЬ НУЛЕВАЯ ИЛИ БЛИЗКАЯ К НУЛЮ

Если мы теперь перейдем к анализу указанного предмета в более или менее критическом смысле, то сначала бы мы хотели указать не на присутствие живописного образа в поэзии, но на такое его присутствие, которое близко к нулю, т. е. на отсутствие живописного образа в поэзии. На это мало обращали внимания.

1. **Теория Д. Овсяннико-Куликовского.** Но мы должны отдать дань справедливости одному из видных литературоведов и языковедов прежнего времени Д. Овсяннико-Куликовскому. В своих работах¹ этот автор характеризует лирику как такой вид художественного творчества, который в основе совершенно лишен всякой образности, что, однако, не мешает иногда присутствовать в ней этой образности. Д. Овсяннико-Куликовский в этих своих работах, несомненно, часто увлекается и часто противоречит сам себе. Некоторые его утверждения производят прямо-таки поверхностное впечатление. Так, например, он делит лирику, или, по его выражению, область лиризма, на лирическую поэзию в собственном смысле, песню, музыку и танцы. Нам кажется, что это в логическом отношении очень слабая классификация: песня есть тоже музыка, а танцы в гораздо большей степени характеризуются фигурами и движениями танцующих, т. е. именно образностью, а вовсе не только одним лиризмом. Кроме того, при таком широком и неопределенном понимании лирики ее можно находить решительно везде. Прощание Гектора с Андромахой в «Илиаде» Гомера есть не лирика, но эпос, хотя и с весьма сильным лирическим направлением. Известные пьесы А. П. Чехова всегда считали полными лиризма, но в основе это все-таки драмы. И вообще в этих наблюдениях Д. Овсяннико-Куликовского очень много непродуманного и противоречивого.

2. **Образность и лиризм.** Однако не ради этого мы сочли необходимым сослаться на указанного почтенного автора. Самое главное в теории Д. Овсяннико-Куликовского — это базирование лирики на чистых эмоциях и понимание этих лирических эмоций как ритмизованных аффектов. Сами по себе взятые радость, печаль, грусть, тоска, сожаление, жалость и пр. ничего лирического в себе не содержат. Но, говорит Д. Овсяннико-Куликовский, если все эти аффекты обработаны ритмически, они уже становятся лирическими переживаниями. Такого рода рассуждения, на наш взгляд, имеют весьма глубокий смысл. Во всяком случае они помогают отделять чисто лирическую поэзию от поэзии образной. Только тут нельзя

¹ См.: Овсяннико-Куликовский Д. Теория поэзии и прозы. М.—Пг., 1923, с. 8—12, 46—54; Он же. Лирика как особый вид творчества. — В кн.: Вопросы теории и психологии творчества, под ред. Б. А. Лезина, т. II, вып. 2. Спб., 1910, с. 182—226.

употреблять все эти психологические и эстетические категории в слишком дискретном виде, в их абстрактно-метафизической раздельности. Каждая такая категория для современной диалектики является, конечно, принципом становления и потому может трактоваться, начиная от своего предельного наполнения и кончая своими близкими к нулю функциями.

Как указывалось выше, мы исходим здесь не из каких-нибудь абстрактных, теоретических и критически обработанных категорий поэтического творчества. Мы пытаемся исходить здесь из того, что можно было бы назвать непосредственной данностью художественного сознания. И с точки зрения такой непосредственной данности лирика, взятая сама по себе, конечно, есть только эмоция, а не образность, как бы фактически не перемешивались между собой принцип лиризма и принцип живописной образности. Такую лирику, и притом не только лирику, но и многое другое в поэзии, мы можем назвать, употребляя греческий термин «икон» («образ»), аниконической поэзией, т. е. безобразной поэзией. Наше непосредственное художественное сознание во всяком случае говорит об этом весьма настойчиво, так что указанная теория Д. Овсяннико-Куликовского в основном даже и не является теорией, а есть только свидетельство простой и совершенно непосредственной данности художественного сознания. Однако тут же мы начинаем замечать и нечто другое, тоже основанное на непосредственной данности.

Именно эту аниконичность мы наблюдаем в поэзии не только в безусловном и неподвижном смысле, но обязательно в виде становления, в виде разной степени напряженности. Попробуем сформулировать несколько таких степеней.

3. Полный аниконизм. Прежде всего мы наталкиваемся на такую аниконическую поэзию, где действительно и в самом серьезном смысле слова нет ровно никакой образности и уж тем более нет никакой живописной образности. И это вовсе не какая-нибудь плохая поэзия. Часто это даже весьма высокая поэзия. Из всех литератур можно привести огромный список такого рода лирических стихотворений.

Возьмем такое безусловно высококачественное стихотворение, как лермонтовское «И скучно, и грустно...» Ведь и в самом деле, *скука* или *грусть* вовсе не есть образы, а самые настоящие абстрактные понятия. В словах *и некому руку подать*, правда, шевелится кое-какая образность, но образность эта уже чересчур банальна, и ее художественная роль здесь близка к нулю. Слова *в минуту душевной невзгоды* тоже выражают собой исключительно только абстрактные понятия, и все это стихотворение состоит либо попросту из аниконических выражений, либо содержит некоторые изречения или тезисы, тоже весьма далекие от какой-нибудь живописи. И кончается это стихотворение двумя строками, тоже в основном аниконическими. *Жизнь* — это абстрактное

понятие. *Холодное внимание* — едва ли есть образ. В самом крайнем случае, чтобы к нам не придирались, мы можем сказать, что *холод* здесь является некоторого рода образом. Но, как нам кажется, всякий согласится, что образ этот достаточно бессодержателен и чересчур затаскан. Едва ли ему принадлежит здесь какая-нибудь существенная художественная роль. И, наконец, в выражении *такая пустая и глупая шутка* и слово *пустая*, и слово *глупая*, да и слово *шутка* являются тоже гораздо более абстрактными понятиями, чем художественными образами. Конечно, понимание жизни как шутки, рассуждая теоретически, есть метафора. Однако если прислушаться к нашему непосредственному ощущению, то эта метафора звучит у Лермонтова вовсе не только метафорически. Она чересчур насыщена мыслительным содержанием и предметно-онтологической оценкой жизни, чтобы оставаться только метафорой. Ведь в метафоре важны именно сама образность и картинное сопоставление каких-нибудь двух разноплановых областей. Едва ли, однако, Лермонтов услаждается в этом стихотворении метафорическим пониманием жизни. А главное, это почти насквозь аниконическое стихотворение Лермонтова неизменно производит на нас глубокое впечатление. Это — весьма высокая по своему достоинству поэзия и глубоко впечатляющая лирика. Нас тут же спросят: а какими же средствами создается здесь лирическое произведение? Но все такого рода вопросы, как мы сказали сейчас, вовсе не входят в нашу задачу. Ответа на этот вопрос надо искать у тех исследователей, которые изучают лирику как таковую. Что же касается нас, то термин «лирика» берется нами здесь не научно и не критически, а лишь с точки зрения лежащих под ним непосредственных данностей сознания. А эти данные упорно гласят, что в лирическом произведении живописная образность может либо целиком отсутствовать, либо присутствовать в виде третьестепенного по своей художественной ценности момента.

В стихотворении Пушкина «Я помню чудное мгновенье» образность тоже либо отсутствует целиком и заменяется абстрактными понятиями, либо играет далеко не первую роль.

Если человек что-нибудь *помнит*, в этом еще нет ничего ни поэтического, ни, в частности, лирического. *Мгновенье* — понятие, фигурирующее в механике, физике, технике и, конечно, в повседневной человеческой жизни. Однако едва ли здесь есть что-нибудь в существенном смысле образное. *Чудное* — это и вообще бытовой язык. *Явилась ты* — тоже бытовое выражение. Слово *виденье* тоже не указывает ни на какой живописный образ; и если разнообразных видений может быть сколько угодно и не говорится, какое именно видение здесь *является*, то, само собой очевидно, слово это, взятое в таком неконкретном смысле, есть лишь родовое понятие.

И далее, когда поэт говорит: «В душе настало пробужденье», то ведь мы пробуждаемся каждое утро; и в этом нет ничего ни лириче-

ского, ни вообще поэтического. «Для нее воскресли вновь» — даже и не метафора, да и вообще относительно образности этого слова в данном стихотворении едва ли может всерьез идти речь. А кончается это знаменитое стихотворение перечислением исключительно абстрактных понятий: «и божество, и вдохновение, и жизнь, и слезы, и любовь». Едва ли здесь всерьез идет речь о божестве. С некоторой натяжкой можно считать это метафорой. Но тогда *божество* должно быть образом, т. е. представлять собой какую-нибудь живописную картинность. Но какую же картинность имеет здесь в виду поэт? Мы знаем многочисленных Аполлонов, Артемид, Аресов и т. д. Но в античных источниках они всегда являются в виде тех или иных образов и характеризуются иной раз целыми биографиями. Что же это за божество, о котором говорит здесь поэт? Это просто есть указание на что-то высокое и всемогущее. Но все такие указания, взятые сами по себе, являясь именно абстрактными понятиями. *Жизнь* — тоже не образ. *Слезы*, если угодно, можно считать образом. Но какие именно слезы поэт имеет здесь в виду, неизвестно. Слезы могут быть от страдания, от радости и еще от тысячи причин. Скажут: но ведь у поэта еще в самом начале говорится: «как гений чистой красоты». Позвольте, какой же это *гений*? Тут, правда, у нас копошится воспоминание о гениях в римской мифологии. Но в нашем современном сознании слово *гений* настолько связано с представлением о психических способностях человека, что о римской мифологии, кажется, здесь никто не вспоминает. А что касается выражения *чистая красота*, то оно и вполне прозаично, и тоже звучит обывательноски.

И вот перед нами творится здесь какая-то очень сложная и неожиданная метаморфоза: лирическое стихотворение либо не содержит никаких образов, либо этим образам принадлежит совсем внехудожественная роль; и при всем том перед нами здесь не только замечательное стихотворение, но, можно сказать, мировой шедевр лирического творчества. Как же это так случилось, что на аниконической основе возник шедевр художественной лирики? Но за решением подобного рода вопросов обращайтесь к теоретикам литературы, которые построят свой предмет и научно и критически. В других наших работах мы тоже не раз задавались такими систематическими научными целями. Однако в данной нашей работе мы сознательно не используем никакой теоретико-литературной системы, так как иначе пришлось бы давать целое рассуждение и о том, что такое поэзия, и о том, что такое лирика, и о том, что такое образность, и о том, что такое живописная образность. В данной работе мы размышляем только в плоскости непосредственной данности художественного создания, а она упорно гласит, что чистый лиризм совершенно аниконичен. Конечно, тут мы стоим у самого начала литературоведческой науки. Но дальше этого в настоящей работе

мы сознательно не идем. Мы просим только признать, что чистый лиризм аниконичен.

Дальше, стоя на той же методологической позиции, мы сталкиваемся уже с разными степенями этой аниконичности, или, что то же, с разными степенями самой иконичности.

4. **Неполный аниконизм.** Прежде всего мы сталкиваемся здесь с огромной областью тех иконических элементов, которые являются результатом потускнения в основе своей всегда образных корней любого слова. Это — пока еще настолько слабая образность, что можно вполне пока ограничиться термином «аниконичность». Когда мы употребляем слово *тоска*, то кроме ученых-этимологов сейчас уже никто не сопоставляет этого слова с такими, например, словами, как *тиски*, *тискать*. В слове *тоска* лежащий в его основе образный корень уже забыт. При употреблении слова *печаль* едва ли кто-нибудь сейчас станет вспоминать о печах или печении. При употреблении слов *жаль*, *жалеть*, *сожалеть* в настоящее время едва ли кто-нибудь представляет образ пчелы, которая действительно жалит. То же самое нужно сказать и о словах *жаловать* или *жалование*. Никто не думает о дыхании, когда употребляются такие слова, как *душа* или *дух*, хотя этимологически в основе тут лежит, несомненно, образ дыхания. Это — потускневшая или совсем исчезнувшая этимологическая образность, которая как образность почти равна нулю. Это — почти чистая аникония.

Кто теперь пользуется словом *понятие* согласно с его образным корнем *по-яти* «взять»? Понять какой-нибудь предмет согласно образному корню данного слова попросту значит взять данный предмет. Этот образный оттенок взятия еще присутствует в таком слове, как *понятой* (по «Словарю русского языка» под ред. Д. Н. Ушакова — это «лицо, привлекаемое органами власти для присутствия в качестве свидетеля при производстве обыска, описи имущества и т. п.») Зато слово *понятой* ничего общего не имеет с логическим термином «понятие». То же самое нужно сказать и о слове *понятный*.

ОБРАЗ-ИНДИКАТОР

Затем следует множество слов и словосочетаний, которые определенно опираются на какую-то уже без труда узнаваемую образность, причем из цельного образа берется только его фактическое наличие, а не все его картинное содержание. Поэтому образность здесь получает только условный смысл и никак не больше того.

1. **Принцип индикации.** Когда мы говорим *подошва горы*, то мы на этот раз имеем в виду цельный и понятный для нас образ подошвы. Но из этого образа подошвы мы берем только сам факт существования подошвы, т. е. сам факт нижней части чего-нибудь.

Мы здесь, например, отвлекаемся от того, что наша бытовая подошва всегда подшита, и не к чему-нибудь, а именно к обуви. Вместо цельного образа подошвы мы берем здесь только факт наличия в предмете его нижней и опорной части. Такую образность необходимо назвать указующей только на факт картины, а не на самое картину. Это — индикаторный образ и притом условно-индикаторный. То же самое в таких выражениях, как *ножка стола, головка лука, дверная ручка, дверной глазок, носик чайника, игольное ушко, борода ключа, горлышко бутылки, этот прекрасный цветок говорит сам за себя, желудочек (в смысле части сердца), весна идет, наступает праздник, пуп земли, язык пламени, душа уходит в пятки* и т. д. и т. п.

2. Развитие принципа индикации. Здесь, однако, необходимо отчетливо проводить ту методологию, которая очень часто отсутствует не только в учебниках, но иной раз даже и в исследованиях, посвященных теории или истории литературы. Дело заключается в том, что в той литературной теории или истории, которую мы считаем в настоящее время очередной задачей, не могут быть употребляемы какие-нибудь неподвижные и слишком тяжеловесные категории, неспособные ни к какому становлению или развитию. Мы сейчас сказали об индикаторной образности. Но этот образ-индикатор, если брать живой литературный текст, оказывается всегда подвижным, всегда текучим, всегда способным развиваться в ту или иную, уже самостоятельную образность. Правда, образу-индикатору еще очень далеко не только до полноценной метафоры, но даже и до полноценной аллегории. И все же стоит иной раз чуть-чуть изменить контекст, и уже простое указание на факт начинает превращаться в ту или иную разрисовку этого факта.

3. Четыре степени индикации. Установим такие четыре степени напряженности индикаторной образности в поэзии. Прежде всего это действительно указание только на простой факт существования какого-нибудь предмета, как это мы находим в приведенных только что примерах. Во-вторых, образ-индикатор может указывать не на один предмет, а на известное множество предметов и даже на их движение. В-третьих, образ-индикатор, не становясь метафорой, свидетельствует уже об известной направленности предмета, выходящей далеко за пределы чисто чувственной данности. В-четвертых, наконец, образ-индикатор может свидетельствовать о той или другой ценности предмета, на который он указывает, например моральной, психологической или общественной. Повторяем, эти четыре значения знака-индикатора являются только абстрактно установленными вехами на путях нарастающей интенсивности образной сферы. Между ними, если брать живой литературный текст, существует множество разнообразных оттенков, которые повелительно трактуют о непрерывности перехода от одной вехи к другой,

несмотря на четкость взаиморазличия самих вех. В некоторых случаях значение такого образа-индикатора подходит весьма близко к самой настоящей метафоре. Но метафора имеет уже самостоятельное значение, и о служебности входящих в нее образов мы будем говорить ниже только в специальном смысле. Здесь же, пока идет речь об образе-индикаторе, все эти значения являются по самой своей сущности служебными. Они настолько часто употребляются в речи, что даже в тех случаях, где они близки к метафоре, сама эта их метафоричность вовсе не фиксируется как таковая и не рефлектируется как преднамеренный поэтический прием.

4. Примеры. Для ясности приведем соответствующие примеры.

Начнем с индикаторного употребления частей или органов человеческого тела. *Висеть на волоске* означает весьма сложное состояние, которое самое меньшее необходимо относить к третьей, а может быть и к четвертой группе индикаторных значений. Мы уже указали выше на *головку лука*. Слово *лобастый* уже может указывать не только на большую величину лба, но и на ум человека, на его способность хорошо мыслить. Такой же выход за пределы первого из указанных у нас выше значений образа-индикатора мы находим и в таких словах, как *уколобый* или *лоботряс*. То *лобовое стекло*, о котором говорится при описании автомобиля, еще близко к первому значению, но *лобное место* наделено таким множеством исторических, психологических и общественных значений, что его нужно относить к нашей третьей или четвертой группе. Вместо *поставить вопрос принципиально* у нас говорят *поставить вопрос в лоб*. Это скорее еще наше второе значение образа-индикатора.

Глазастый — не только тот, кто имеет слишком большие глаза, но и тот, кто умеет высматривать незаметное для других. *Глазеть* — вовсе не только пользоваться глазами, но пользоваться ими интенсивно и притом бесплодно. Говорят *делать* или *строить глазки* о кокетливой женщине. Это явно уже наше третье значение, а может быть даже и четвертое. Критика *не в бровь, а в глаз* говорит о меткости критики. *Видеть соринку в чужих глазах и не видеть бревна в своих глазах* — значит поступать весьма придирчиво и эгоистически. *Горящие глаза, острый взгляд, мутные глаза, ясные глаза, чистые глаза, пронизательные глаза, меткий глаз, сглазить, глазник, бросаться в глаза, колоть глаза, впиваться глазами, томный взор*. Удивительным образом сюда же относятся такие слова и выражения, как *точка зрения, обозрение, воззрение, подозрение, прозрение, презрение, без зазрения совести*, научные и другие взгляды, *зрелище, зритель, подозрительный* (о человеке), *незримый, беспризорник, смотритель, смотр, недосмотр, просмотр, просмотр, высмотреть*. Все эти слова и выражения нетрудно распределить по нашим четырем группам или указать их место между какими-нибудь двумя группами, как и выражения *водить за*

нос или мозолить глаза. Глаза и уши государевы — так в старой литературе говорилось о разведке. Тут, конечно, выступает наша четвертая группа.

От слова *ухо* мы имеем выражения *наострить уши*, *держат ушки на макушке*, *держат ухо востро*, *слушаться*, *заслушивать*, *заслушиваться*, *послушник*, *ходят слухи*, *ослиные уши*, *наушничать*, *хлопать ушами*, *затыкать уши*, *ушник* — с отнесением к нашим разным группам, в то время как *игольное ушко*, *ушастый*, *наушник* в радиоприемнике, *шептать на ухо* относятся только к нашей первой группе образов-индикаторов.

Зубцы пилы, *визг пилы*, *зубчатое колесо*, *зубило*, *зубные звуки* в фонетике, *зубная щетка*, *зубной порошок*, *зубной элексир* и другие зубные средства — это наша первая группа. Но *зубник* в смысле зубного врача, *зубастый* в смысле умения остро критиковать, *ядовитый зуб*, *попасться на зубок*, *зубоскалить* — это уже не первая группа. *Вынюхивать*, *подслушивать*, *ляскать зубами* — это тоже наша вторая или третья группа.

Острый язык, *яркий или серый язык*, *сильный язык*, *языкастый*, *подлизываться*, *богатый языком*, *смелый язык*, *лицоблуд*, *язывить* относятся, вероятно, к нашей четвертой группе.

Горланить, *брать на горло*, *брать за горло*, *голосить*, *петь с чужого голоса* — вторая и третья группы, в то время как *гортанные звуки* в фонетике — несомненно, первая группа, а *голосовать*, *в рот положить*, *проглотить обиду* — несомненно, четвертая группа. Более элементарные выражения *наличник*, *наличность*, *лицезрение*, *плевать на что-нибудь* в смысле отрицания или отвержения. *Дать по башке*, *давать в шею*, *башковитый*, *гнать в три шеи*, *висеть на шее*, *сидеть на шее*, *гнуть спину*, *захребетник*, *горный хребет*, *иметь руку* в смысле использования более сильных людей, *нагреть руки*, *зарезать жар руками*, *взять себя в руки*, *дать по рукам*, *отбиваться от рук*, *развязать руки*, *кусят локти*, *распикивать локтями*, *смотреть сквозь пальцы* — все это наши третья и четвертая группы, а также промежуточные между ними оттенки.

Сердечный друг, *доброе*, *мягкое*, *чистое*, *горячее*, *страстное*, *ласковое* и прочие многочисленные контексты со словом *сердце* — это наши третья и четвертая группы. Сюда же — *достать до печени*, *сидеть в печенке*, *перемывать косточки*, *поставить вопрос ребром*, *бок о бок* (ср. *душа в душу*), *костяк* какого-нибудь дела или произведения, *идти в ногу* с кем-нибудь или с чем-нибудь, *ноги его здесь уже не будут*, *наступить на ногу*, *идти в колее*, *след простыл*, *идти во след*, *оставить след*, *искать по горячим следам*, *заметать следы*.

В заключение этого примерного обзора индикаторной образности в поэзии необходимо сказать, что такого рода образность пронизывает собой не только всю поэзию, но и всю вообще языковую стихию человека. И так как представление об этом типе образа, как мы

надеемся, получилось у читателя уже достаточное, то на этом можно и покончить с обрисовкой данной образной ступени. Тут важно только не забывать, что эта образная ступень, в какой бы яркой форме она не выступала, раз и навсегда характеризуется тем, что в поэзии и в речи вообще она специально никак не фиксируется, специально никак не рефлектируется и уж тем более не рефлектируется художественно. Когда мы говорим в просторечии *конец — делу венец*, то никто из нас не думает, что здесь мы на кого-то или на что-то возлагаем действительно какой-то венец в настоящем смысле этого слова. Это — в основе своей пока еще только индикаторная образность. В ней, конечно, залегает возможность и чисто художественного образа — аллегории, метафоры, символа и даже целого мифа.

Но для всех этих типов поэтической образности необходима преднамеренная конструкция этих образов, их специально фиксируемая нами предметность или как мы сказали бы в самой общей форме, их художественная рефлектированность. Как раз этого и не хватает образу-индикатору, в какой бы яркой и выразительной форме он не выступал в речи. Ясно, что сейчас открывается перед нами огромная область именно этой, специально фиксированной образности, когда она получает уже ту или иную самостоятельность, не проскакивает в речи как-нибудь незаметно и действительно является подлинным предметом художественного творчества.

Правда, и здесь необходимо установить разные ступени самостоятельности, если только внимательно прислушиваться к непосредственно данным живописно-поэтической образности.

Заметим, что и здесь самая насущная необходимость заставляет нас резко ограничить свою задачу. И поэтому мы постараемся в дальнейшем давать только некоторые вехи живописной напряженности поэзии, избегая многого другого, что в иных условиях и для автора настоящей работы, и для ее читателя представлялось бы и необходимым и интересным.

АЛЛЕГОРИЯ, ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ И МЕТАФОРА

С аллегорией и метафорой мы входим в ту область, в которой живописная образность уже получает самостоятельное значение, в которой она специально рефлектируется, т. е. намеренно создается и сознательно воспринимается, и притом рефлектируется художественно. Эти две теоретико-литературные категории изучаются и излагаются довольно часто, и во многом тут достигнута уже достаточная ясность. Это обстоятельство позволяет нам давать уже не столь подробный анализ этих категорий, и часто тут оказывается достаточным приведение некоторых примеров. Но дело в том, что все рассматриваемые в этой работе категории рассматриваются не отдельно, но с

применением специального метода, а именно метода нарастающей живописной образности; поэтому для нас далеко не безразлично, в каком порядке анализировать эти категории. И если мы после индикаторной образности переходим сначала к аллегорической образности, а потом к образности метафорической, то это делается нами по требованию определенной литературно-живописной методики. Кроме того, и сам анализ этих категорий тоже предъявляет нам свои требования, которые вовсе не обязательны при другом подходе к предмету.

1. Общая черта аллегории и метафоры. Прежде чем заговорить о существенном различии аллегорической и метафорической образности, укажем сначала на то общее, что их объединяет. Их объединяет одинаковое противоположение с той образностью, которую мы выше называли индикаторной. Индикаторная образность вовсе не фиксируется как таковая, а проскакивает в живой речи совершенно незаметно наряду с прочими прозаическими приемами, ровно ничем не выделяясь из обыденной прозы вообще. В противоположность этому аллегорическая и метафорическая образность создается вполне намеренно и воспринимается читателем вполне сознательно, с более или менее резким выделением ее из потока прозаической речи вообще. На аллегорическую и метафорическую образность специально обрабатывается внимание и поэтом и читателем, оба эти вида образности всегда так или иначе оцениваются; и они бывают характерными или для данного литературного жанра, или для данного поэта, или для данного периода его развития, а иной раз, может быть, и для целого исторического периода или для какого-нибудь направления в поэзии и в искусстве. Словом, в противоположность образу-индикатору и аллегорическая и метафорическая образность есть определенного рода художественный предмет, намеренно создаваемый и оцениваемый или специально фиксируемый, специально и методически и притом всегда художественно рефлектируемый.

2. Основное различие аллегорической и метафорической образности. Указанное у нас сейчас различие аллегории и метафоры с индикаторной образностью достаточно рисует художественную самостоятельность и метафорической и аллегорической образности. Но самостоятельность эта опять-таки может быть разной. С точки зрения проводимой у нас в данной работе разноступенной художественной насыщенности образа аллегория, как это можно читать во всех учебниках, в художественном, и в частности в живописном, отношении, безусловно, насыщена гораздо менее, чем метафора. Однако эта меньшая живописная насыщенность аллегории отнюдь не всегда формулируется с надлежащей точностью.

Возьмем самый простой, наглядный и максимально безупречный пример аллегорической образности — басню. В этом литературном жанре мы весьма часто находим самые настоящие живописные обра-

зы. Животные в баснях говорят человеческими голосами, вступают друг с другом в чисто человеческие отношения, любят, ненавидят, обманывают друг друга, завидуют друг другу, один другого восхваляет или унижает, представляют друг друга или друг у друга учатся. И все такого рода картины животного мира обладают в прямом смысле слова художественной ценностью, и их можно рассматривать вполне самостоятельно, как предмет самого настоящего художественного удовольствия.

Однако тут же оказывается, что вся эта художественная картина, наличная в басне, как эта картина ни самостоятельна и как она ни интересна в художественном отношении, все же создается баснописцем отнюдь не ради ее самой, отнюдь не ради ее художественной ценности. Оказывается, что она создана им только как пример и только как иллюстрация для чего-нибудь другого, что вовсе не обладает никакой образностью и не имеет никакого отношения к искусству. И если сказать точнее, то между той отвлеченной мыслью, иллюстрацией для которой является басенная картинка, и самой этой картинкой имеется только одно и единственное сходство, вернее сказать, тождество, а именно тождество структурное, но отнюдь не субстанциональное. По своей субстанции все эти муравьи или стрекозы, вороны и лисицы не имеют ничего общего с человеком, не обладают человеческим языком и не пользуются языком как орудием общения. Однако в структурном отношении стрекозе действительно можно приписать легкомыслие и беззаботность, а муравью — трудолюбие и дальновидность; вся сущность этой басни о стрекозе и муравье заключается в чисто моральном, чисто рациональном и ни в каком отношении не художественном наставлении, а именно в том, что все надлежит готовить своевременно.

Приведем еще два-три примера. И. А. Крылову захотелось иллюстрировать неудачу такого дела, участниками которого оказываются люди совсем разного поведения и разных взглядов. Рисует забавная картинка, как лебедь рвется в облака, рак пятится назад, а щука тянет в воду, вследствие чего воз, который они тянут, остается стоять на том же месте. Картинка эта вполне живописна, но в то же время и вполне аллегорична.

Когда тому же баснописцу захотелось изобразить бездарных и самоуверенных критиков искусства, он, во-первых, весьма художественно изобразил пение соловья:

Тут соловей являть свое искусство стал:
Защелкал, засвистал
На тысячу ладов, тянул, переливался;
То нежно он ослабевал,
То мелкой дробью вдруг по роше рассыпался.

И впечатление от этого пения соловья продолжается еще и далее. Оказывается, соловью внимает вся природа:

Внимало все тогда
Любимцу и певцу Авроры:
Затихли ветерки, замолкли птичек хоры,
И прилегли стада.
Чуть-чуть дыша, пастух им любовался
И только иногда,
Внимая соловью, пастушке улыбался.

Во-вторых, однако, оказывается, что судьей относительно пения соловья изображен осел, который, снисходительно оценивая пение соловья, рекомендует ему поучиться у петуха. И опять живописное и даже музыкально-живописное пение соловья и оценка этого пения ослом, идеалом для которого является петух, вовсе не имеет в басне самостоятельного значения, а есть только иллюстрация грубой критики тонкого и проникновенного искусства.

Такого рода басен русских и зарубежных баснописцев можно было бы привести сколько угодно. Гораздо важнее логически точно формулировать специфическую особенность аллегорий.

3. Структурно-схематический и потому только потенциальный тип аллегорического образа. Эта особенность заключается в том, что аллегорическая образность, как бы она ни была красочна и какое бы художественно-самостоятельное значение она ни имела, все же является и для баснописца и для читателя только иллюстрацией какой-нибудь абстрактной мысли; и потому в конечном счете она имеет значение не сама по себе, но только в своем абстрактном контуре, только в своей абстрактной обрисовке животных, поскольку все человеческое в них отбрасывается, а берется только то, что необходимо для иллюстрации какой-нибудь определенной абстрактной мысли. Но это и значит, что вся живописная картина поведения животных берется вовсе не в том субстанциальном виде, когда петух, например, заговорил бы действительно человеческим голосом, а только структурно. Тождество животных в басне с проводимой в ней абстрактной мыслью есть, таким образом, тождество структурное, но никак не субстанциальное.

Можно сказать еще и так. Если художественная картинка, даваемая в басне, достаточно красочна, а для баснописца из всей этой картинки важна только ее отвлеченная структура, соответствующая обсуждаемому в басне абстрактному тезису, то ясно, что басенная художественная образность имеет только потенциальное, а не актуальное значение. В басне актуален только иллюстрируемый ею абстрактный тезис. Художественная же образность, привлекаемая для этого, может расцениваться, рассуждая теоретически, как угодно широко и как угодно узко. В басне она использована только структурно. Но, рассуждая теоретически, ничто не мешает нам и отвлечься от доказываемого в басне абстрактного тезиса. И в этом случае вместо своей потенциальной значимости она может трактоваться вполне самостоятельно, т. е. вполне автономно и вполне актуально.

Таким образом, аллегорическая образность есть только вспомогательная, или структурно-потенциальная, образность. В этом аллегория совершенно противоположна метафоре.

4. Общехудожественное значение аллегорического образа. Ничто из сказанного нами выше не может доказывать какую-нибудь бессодержательность или ненужность аллегории для поэзии. Аллегорический образ — это весьма важный способ художественного мышления. Им никогда не брезговали самые крупные поэты, и он ни в какой степени не может считаться чем-то бессодержательным. Если взять для примера хотя бы одного Пушкина, то художественный аллегоризм мы будем находить у него почти на каждой странице; и это нисколько не снижает поэтической логики Пушкина, а скорее дополняет ее и, следовательно, углубляет. Кроме того, необходимо помнить, что для аллегорического образа вовсе не обязателен слишком уж элементарный тезис, иллюстрацией которого этот образ является; и вовсе не обязательны тоже слишком уж элементарные образы свиней, мосек или петухов. Здесь возможна и всякая другая образность — при условии только структурно-схематического использования.

Стихотворение Пушкина «Саломейка» есть самая настоящая басня, не хуже крыловской «Осел и соловей». Весьма популярные во всей мировой литературе образы соловья и розы в логическом и теоретическом смысле являются самой настоящей басней, но басней высокого содержания и высокой художественной значимости. Пушкин в стихотворении «Соловей и роза» рисует образ непонятности поэтического творчества вообще для всего постороннего; а Фет в стихотворении на ту же тему высказывает мысль о том, что «только песне нужна красота, красоте же и песен не надо». В «Арионе» Пушкин живописует неудачу декабрьского восстания при помощи образа морской катарифы, а в стихотворении «Анчар» говорит о жестокости тирана и бессилии раба в тонах настолько ярких, что тут можно допускать не только аллерию, но и самую настоящую символику. В стихотворении «Не дай мне бог сойти с ума...» тоже полуаллегорическая, полусимволическая трагедия самостоятельно мыслящего и самостоятельно чувствующего поэта. Весьма содержательна аллегорическая картина смутного и приподнятого состояния поэта при слушании песен ямщика в стихотворении «В поле чистом серебрится...» В басне Крылова «Волк на псарне» достаточно ярко рисуется хитрое и страшное поведение хищника. Но если принять во внимание, что басня эта написана в связи с французским нашествием 1812 года, то она уже перестает быть аллегорией, а становится весьма значительной исторической и даже идеологической символикой.

5. Замечания об олицетворении. Прежде чем перейти к метафорическим образам, сделаем небольшое замечание об олицетворении, необходимое ради системы мысли. Нетрудно убедиться в том, что живописная часть аллегории содержит в себе гораздо больше

всякого живописного материала, чем это необходимо для иллюстрации абстрактного тезиса аллегории. Все эти сценки и разговоры среди животных в басне, взятые сами по себе, свидетельствуют о такой чувственной разрисовке, которая в своем целом виде вовсе не нужна для иллюстрируемого абстрактного тезиса, а нужен из нее только ее общий контур, ее общая структура, ее общая схема. Конкретно-образное содержание аллегии явно перевешивает здесь ее основную абстрактную мысль. Частное и единичное явно перевешивают собой ту общность, иллюстрацией которой они являются. Совсем обратное этому происходит в так называемом олицетворении.

Этой теоретико-литературной категории у нас тоже весьма не везет. В обычных изложениях олицетворение дается в весьма спутанном виде, когда оказывается трудным отличить олицетворение от аллегии, от метафоры, от символа и от мифа. Ведь все эти категории тоже содержат в себе олицетворение в том или ином виде. Чтобы покончить с этой путаницей, условимся понимать под олицетворением только такое олицетворение, где абстрактное понятие становится лицом, личностью, но уже с перевесом значимости именно этого абстрактного понятия. Когда в драмах Средневековья и Возрождения появлялись такие фигуры, как Удовольствие или Наслаждение, Грех, Порок, Благоразумие, Воздержание и т. д., то, очевидно, в противоположность аллегии смысловое ударение ставилось здесь именно на какой-нибудь абстрактной мысли, на какой-нибудь абстрактной общности, в то время как живописное действие, совершаемое такими фигурами, отступало вполне на второй план. Здесь мы не будем входить в теорию такого олицетворения, а укажем на него только как на художественную структуру, в которой не единичности и частности берут верх над общим, а, наоборот, это общее берет верх над всем единичным и особенным. Тут полная противоположность аллегии. И в аллегии и в олицетворении конструируется существенное неравновесие между абстрактным и конкретным. В аллегии берет верх конкретное, в олицетворении же — абстрактное.

И вот только теперь мы сможем формулировать художественную специфику метафорической образности, которая в противоположность полному неравновесию абстрактного и конкретного в аллегии и олицетворении характеризуется именно полным равновесием того и другого. Иллюстрируемое здесь не больше и не меньше иллюстрирующего; а иллюстрирующее здесь не шире и не более узко, чем иллюстрируемое. Составляющие метафору образы в этом отношении вполне равноценны. Только так и можно понять существенное равновесие общего и единичного в метафоре, а ради этого мы и сочли необходимым сделать небольшое замечание об олицетворении.

6. Сущность метафоры. Итак, в двух отношениях метафора вполне противоположна аллегии. Во-первых, в аллегии выражается неравновесие двух элементов — абстрактно мыслимого тезиса

и картинно привлекаемой образности в целях иллюстрации этого тезиса. Что касается метафоры, то те два момента, из которых она состоит, вполне равноправны. И это равноправие доходит до того, что два момента образуют нечто целое и неделимое. В этом целом и неделимом, чем и является метафора, даже нет никакого смысла противопоставлять два составляющих ее элемента — объяснимый и объясняющий. В подлинной метафоре невозможно сказать даже и того, какой момент является в ней пояснением и какой — поясняющим. И таким образом, оба эти момента метафоры одинаково автономны; и автономны они не только в структурном отношении, но и вполне существенно.

7. Отличие метафоры от мифа. Назвать, однако, эту единораздельную автономность субстанцией никак нельзя, потому что метафора «уж небо осенью дышало» перестала бы быть чисто поэтической метафорой, а превратилась бы в утверждение, что *небо* есть действительно какое-то живое существо, а *осень* доподлинно превратилась бы в воздух, которым *небо*, как гласит метафора, действительно и по-настоящему *дышало* бы. Поэтому объясняемый и объясняющий моменты метафоры, хотя они и вполне равноценны и вполне автономно (а не только структурно) и вполне актуально значимы, все же являются поэтическим феноменом, а не картиной настоящих живых существ, которая делала бы их не просто поэзией, а уже мифом.

Итак, метафорическая образность есть такая автономно-актуальная образность, которая еще не доходит до своего субстанциального воплощения, а создается только в виде чисто феноменального изображения жизни и бытия.

8. Примеры метафор. Одной из любимейших метафор у поэтов является представление зари как некоторого пламени или воспламенения. Так, читаем у Полонского:

Зари догорающей пламя
Рассыпало по небу искры.

Мей пишет: «Догорело пламя алое зари». Так же и у Кольцова:

Пламенея, горя, золотая заря
Занимается.

То же и у Голенищева-Кутузова: «Прощальным заревом горит закат багряный». Во всех такого рода метафорах восходящее или заходящее солнце сравнивается с воспламенением или с затуханием и даже с пожаром, но совершенно невозможно сказать, заря ли поясняется пожаром или пожар — зарей. Оба образа даются в полном равновесии, и здесь невозможно сказать, что является более общим, а что — более частным. Пламенеющая заря является здесь единым и нераздельным образом, в котором теоретически можно различать отдель-

ные моменты, но практически и эстетически здесь перед нами единый и неделимый живописный образ.

Прекрасным примером метафоры является пушкинская «Туча», где «последняя туча рассеянной бури» наделяется разными свойствами живого существа, но сам поэт вовсе не хочет утверждать, что свойства эти реально, т. е. субстанциально, присущи последней туче после бури. А иначе это была бы уже не метафора, но был бы самый настоящий миф. Природа постоянно наделяется у поэтов свойствами и признаками живых существ, что известно всякому школьнику. Однако далеко не все отличают метафору и миф, особенно теоретики, трактующие, как мы сказали выше, олицетворение и метафорически, и символически, и мифологически. В этом отношении лермонтовские картины природы часто обладают вовсе не только одной чисто метафорической структурой, но они весьма часто являются символом гордой и одинокой, почти всегда скорбной и страдающей души поэта. Когда мы читаем у Лермонтова:

Потом в раскаяньи бесплодном
Влачил я цепь тяжелых лет;

или когда поэт скорбно вещает нам:

Пускай толпа растопчет мой венец,
Венец певца, венец терновый;

или:

В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока;

или:

Мы пьем из чаши бытия
С закрытыми глазами, —

то во всех такого рода образах нельзя находить только одну метафору в том смысле, как мы ее обрисовали выше. Перед нами здесь уже не метафоры, но символы. Пламенеющая заря в приведенных выше примерах ни на что другое не указывает, кроме как только на самое себя. Мы всматриваемся в такого рода метафорические образы и — дальше этих образов никуда не идем. Что же касается приведенных примеров из стихотворений Лермонтова, то наличные в них образы вовсе не имеют самодовлеющего значения, а являются символами одинокой и страдающей гордой души поэта. Точно такую же в структурном отношении художественную образность необходимо находить и в таких стихах Пушкина:

И над отечеством свободы просвещенной
Взойдет ли наконец прекрасная заря!

Здесь мы тоже погружаемся не в созерцание самой зари, но трактуем ее как символ «просвещенной свободы» страны.

9. Метафорическая колористика. Сказать отдельно об этой импрессионистической метафоре необходимо вот почему. Во-первых, те метафоры, которые обычно приводятся в теоретико-литературных работах, обладают слишком общим характером; и в них далеко не всегда выставляется на первый план именно живописная образность. Цвета и разные комбинации цветов, конечно, не отсутствуют в такого рода метафорах. Но чтобы иллюстрировать именно живописную образность метафоры, в этих случаях бывает необходимо применять специфические способы наблюдения. Но если мы возьмем те метафоры, которыми пользовались поэты-импрессионисты, то как раз такого рода специфически живописная образность метафоры бросается здесь в глаза сама собой. Во-вторых же, импрессионистическая образность приучает нас понимать метафору не только поэтически, но именно живописно. Большей частью импрессионистические метафоры есть самые обыкновенные метафоры, но только с подчеркиванием живописного элемента. Но если подходить к делу формально, то часто в этой импрессионистической колористике даже и нет метафоры в узком смысле слова. И все же комбинации разных оттенков света и тени, равно как и неожиданные комбинации цветов, настолько здесь оригинальны и специфичны, что такого рода колористика сама делается чем-то метафорическим. Ведь и во всякой метафоре комбинируются два или несколько образов, не имеющих ничего общего между собой в субстанциальном смысле слова, и тем не менее эта комбинация образов повелительно требует своего признания хотя и не в субстанциальном, но во всяком случае в феноменально-зрительном смысле слова. То же самое весьма часто происходит и в импрессионистической колористике. Если здесь иной раз и нет метафоры в узком смысле, то во всяком случае есть метафора в зрительном и чисто живописном смысле слова.

Здесь мы хотели бы воспользоваться одним произведением американской литературы 20-х годов, где рисуется в натуралистических тонах поведение трех американцев, завербовавшихся на первую мировую войну. Писатель этот — Джон Дос Пассос. Его роман «Три солдата» кроме весьма натуралистических зарисовок содержит интересную и методически проводимую импрессионистическую колористику. Эта колористика здесь настолько интересна, что для нашей общей характеристики живописной образности в литературе ее, может быть, и будет достаточно.¹

«Вечер обливал багрянцем кучи угольного шлака» (7). «Белое, как бумага, лицо и зеленоватый оттенок его лысого черепа» (9). «Смот-

¹ См.: Пассос Д. Д. Три солдата. Пер. с англ. В. А. Азова. Л., 1924. Приводимые нами ниже примеры сопровождаются указанием страниц этого издания.

рели бы на темно-пурпуровую гавань... из своих квадратных огненно-красных иллюминаторов» (10). «Маленький человек с серовато-красной щекой» (16). «День уже окрашивался янтарем заката» (30). «Их (негров) темные лица и груди блестели... как черный янтарь» (33). «На фоне неба, затянутого светло-серыми, серебристыми и темными серо-багровыми облаками с желтоватыми отблесками по краям» (36). «Пурпурные сумерки» (45). «Бледное маленькое солнце... низко висело на красновато-сером небе. ... Желтые тополя ... стройно подымались к небу вдоль берега черной блестящей речки» (56). «Темные массы деревьев кружили ... ветвями, убранными желтой и коричневой листвой, выплетая черные кружева на красновато-сером небе» (57). «Старуха с серым лицом и похожими на осколки черного янтаря глазами» (60). «Слабый румянец вечеряющего дня» (78). «Пар, позолоченный светом лампы» (83). «Ящик, полный желтых и зеленовато-белых сыров» (86). «Гроздья колбас ... красных, желтых и пестрых» (86). «День был свинцовый». «... Где в ясном сиянии утра ярким оранжевым пятном горела мокрая глина» (98). «Золотисто-желтая трава» (105). «Пушистые лиловые облака». «Голубые тени тополей». «С неба, залитого желтым янтарем и сиреневыми огнями». «Аспидные крыши и розовато-серые улицы города». «Маленькие лоскутки садов горели зеленью изумруда». «Пурпурно-серая колокольня церкви» (106). «Лилово-серые облака» (108). «Небо было полно маленьких красных, пурпурных и желтых брызг». «Ключья бледно-голубого тумана» (109). «Белая лента дороги» (114). «Кусок тяжелого серого неба» (122). «Отражение зеленовато-серебристого неба» (129). «Среди пучков желтой травы» (130). «В зеленоватой полутьме» (131). «Голубое небо с розовато-белыми облаками» (134). «Луна ... точно большая красная тыква» (139). «Гряды облаков в бледно-голубом небе ... отливали малиновым цветом и золотом» (143). «Зеленое небо» (147). «Омлет, бледный, золотисто-желтый с пятнами зелени» (193). «Огромный, серо-розовый город» (196). «Фиолетовые глаза» (198). «Красновато-фиолетовые пятна лесов» (200). «Тяжелый желтовато-коричневый свет» (201). «Они ... пронесли по улицам, где при тусклом солнечном свете серовато-зеленоватые и серо-лиловые тона смешивались с синими пятнами и бледными отсветами, как сливаются краски в перьях на груди голубя. Они увидели реку, тускло-зеленую, как нефрит» (234). «Розовые, желтые, синевато-лиловые тона цветов словно обостряли туманную желтизну и сероватую лазурь зимнего освещения и мрак улиц» (236). «Небо было залито лиловыми, ярко-пурпурными и розовыми тонами» (240). «Бледное облако коричневого тумана» (247). «Утро было серое, с легким желтоватым туманом в воздухе» (249). «Коричневый старик ... размешивал желтую жидкость в своем стакане» (258). «Розовато-серые когти» (у кошки) (259). «Около пруда, бледно-голубого, янтарного и серебряного» (271). «Синевато-серая ночная мгла» (276).

СИМВОЛ

1. **Природа символического образа.** Термин символ по разному рода причинам потерял в настоящее время всякое ясное содержание, почему большое терминологическое исследование в этом отношении еще предстоит.¹ Здесь мы ограничимся только наиболее понятной и наиболее простой установкой.

Почему метафора не есть символ? Скажут, например, что *небо* у Пушкина, которое *дышит осенью*, тоже есть символ определенной поры года. На это мы должны ответить, что всякая метафора имеет значение сама по себе; и если она на что-нибудь указывает, то только на самое же себя. Она не указывает ни на что другое, что существовало бы помимо нее самой и что содержало бы в себе те же самые образные материалы, из которых состоит метафора. Символическая образность в этом отношении гораздо богаче всякой метафоры; и богаче она именно тем, что вовсе не имеет самодовлеющего значения, а свидетельствует еще о чем-то другом, субстанциально не имеющем ничего общего с теми непосредственными образами, которые входят в состав метафоры. Об этом нам уже пришлось говорить мельком в целях уточнения термина «метафора». Сейчас мы прибавим к этому немного, но зато введем символ в число вариативных функций живописной образности и именно в качестве дальнейшей, более насыщенной, чем метафора, живописной образности.

Возьмите такое стихотворение Лермонтова, как «Туча», которое начинается словами «Тучки небесные, вечные странники!» Был бы весьма плох тот теоретик литературы, который здесь увидел бы только картинку природы, пусть хотя бы даже метафорическую. Здесь перед нами не метафора, но символ, а именно символ одинокой и страдающей личности, которая не может удовлетвориться бытовыми интересами. Возьмите стихотворение того же поэта, которое начинается словами «Дубовый листок оторвался от ветки родимой...» Здесь тоже дело не ограничивается какой-нибудь метафорой, но развивается символ того же содержания, что и в предыдущем стихотворении. В стихотворении «Выхожу один я на дорогу...» концепция грезящего сна, которой оно заканчивается, тоже не метафора, а символ — по тем же самым причинам. Точно так же и прекрасные картины природы в такой, например, поэме Лермонтова, как «Мцыри», конечно, тоже не являются самодовлеющими, но продиктованы настроениями гордой личности, презревшей трафареты обыденной жизни.

¹ Попытку разобраться во всей этой терминологической путанице автор настоящей статьи предпринял в специальном исследовании (см.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976). Однако изыскания, нашедшие для себя место в этой книге, для настоящей работы будут слишком сложны и излишни, поскольку ее проблематика более узка и проста.

2. **Разная насыщенность символа.** Ясно, что символическая живописная образность гораздо богаче простой метафорической образности, поскольку в смысловом отношении она содержит в себе еще и указания на то или другое свое инобытие. Но и в пределах символа нетрудно проследить разные степени символической насыщенности. Так, приведенные нами выше примеры символической живописи в поэзии отличаются более простым и одномерным, более частным и элементарным характером. Гораздо сложнее, например, такие символы, при помощи которых поэты изображают все основное содержание своей поэзии и всю ее многоликую направленность. Очевидно, поэтическая живописность будет здесь гораздо более насыщенной.

Прочитаем начало одного стихотворения Вячеслава Иванова, где дается яркая живопись, но живопись эта здесь особого рода:

Снега зарей одеты
В пустынях высоты,
Мы — Вечности обеты
В лазури Красоты.
Мы — всплески ряной пены
Над бледностью морей.

Дальше эта живописная образность углубляется еще более. Однако сейчас было бы для нас излишне анализировать все это стихотворение целиком. Сейчас важно лишь то одно, что указанная у нас сейчас живопись стихотворения вовсе не есть метафора, в которой поясняемым моментом было бы *мы*, а поясняющим *снега, одетые зарей* или характерная поверхность моря. Это — не метафора, но символ. А чего именно это символ, сказано в самом названии этого стихотворения «Поэты духа». Только весьма некритически настроенный читатель такого стихотворения может увидеть здесь простую и несамоудовлетворяющую образность, какую-нибудь простую и самоудовлетворяющую метафору или такой символ, который никакого обогащения или нового насыщения не вносит в предлагаемую метафору. Но для нас в данном случае важна не просто живопись сама по себе, хотя бы даже и поэтическая, но такая живопись, которая является той или иной степенью смыслового насыщения.

В стихотворении И. Анненского «Поэзия» тоже развивается символ широчайшей общности. Здесь говорится, что поэт должен любить *туман лучей поэзии над высью пламенной Синая* и, оставив позади себя поклонение традиционным кумирам, поэт так должен предаваться своему творчеству,

Чтоб в океане мутных далей,
В безумном чаяньи святынь,
Искать следов Ее сандалий
Между заносами пустынь.

Ее здесь значит «поэзии». Едва ли содержание сводится здесь только к метафоре и едва ли даже к какому-нибудь однозначному и одномерному символу.

3. Символическая живопись в поэзии. Раньше, на примере одного американского писателя, мы иллюстрировали ту поэтическую живописность, которая основана на оригинальном комбинировании красок, в обыкновенной речи с трудом совмещаемых. Но там шла речь о колористике метафорической. Чтобы привести примеры колористики уже символического характера, воспользуемся богатым наследием И. Анненского. У этого писателя почти каждое стихотворение является развитым символом в указанном у нас выше смысле слова. Но интересно, что вся эта символика пронизана весьма оригинальной и, можно сказать, вполне импрессионистической трактовкой цветных, т. е. чисто зрительных, конструкций.¹

«В кругу эмалевых минут» (65). «Там в дымных топазах запястий» (67). «За розовой раной тумана» (67). «По розовым озерам» (73). «И шум зеленый я люблю» (73). «Упившись чарами луны зеленолидей» (78). «Два мучительно-черных крыла» (81). «Цепи розовых минут» (83). «По снегам бежит сиреневая мгла» (97). «Как эти выси мутно-лунны!» (100). «Желтый сумрак мертвого апреля» (103). «Лишь мертвый брезжит свет» (110). «Холодный сумрак аметистов» (110). «Влажный и розовый зной» (112). «Златошвейные зыби» (119). «Воздушно-черный стан растений» (123). «Лунно-талые дали» (123). «Сиреневый снег» (126). «Горящее золото фонтана» (129). «Над серебряною чашей алый дом и темный пыл» (132). «Желт и черен мой огонь» (134). «Розовый отблеск зимы» (147). «Я люблю на бледнеющей шире в переливах растаявший цвет...» (147). «Лиловый разрыв полутьмы» (147). «Огней нетленные цветы я один увижу голубыми...» (149). «Вы — гейши фонарных свечений» (149). «Пурпур дремоты поблек» (149). «Мерцанья замедленных рук» (151). «Мучительно-черный стручок» (153). «Только томные по окнам елки светятся» (154). «Розовая истома» (157). «Есть слова — их дыханье, что цвет, так же нежно и бело-тревно» (158). «С розовой думой в очах» (159). «Синий пламень полудня» (165). «Вихри мутного ненастья тайну белую хранят...» (166). «Мерцающие строки бытия» (167). «В белом поле был пепельный бал, тени были там нежно-желанны» (170). «Золотые лохмотья надежд» (175). «Жидкий майский блеск» (180). «Где грезы несбыточно-дальней сквозь дымные золотятся следы...» (181). «О, тусклость мертвого заката» (190). «Бледная нега» (192). «Среди полуденной истомы покрылась ватой бирюза...» (195).

4. Предельная обобщенность символа. В добавление ко всему тому, что мы выше говорили о символе, необходимо сказать, что

¹ Далее приводятся примеры из книги И. Анненского «Стихотворения и трагедии» (Л., 1959) с указанием страниц.

мы везде имели в виду не полный и предельно обобщенный символ, а символ более или менее частичный, т. е. символ, относящийся к той или иной ограниченной области. Однако можно и нужно мыслить символ также и в его максимально обобщенной форме. Такого рода ограниченные символы обычно именуются типами. Так, например, гоголевские герои, все эти Собакевичи, Ноздревы, Маниловы и др., обычно трактуются именно как литературные типы. Это, конечно, не просто типы, но самые настоящие символы. При этом на вопрос о том, чего именно эти гоголевские герои суть символы, ответил сам же Гоголь названием своего произведения. Все эти Собакевичи, Ноздревы и Маниловы являются символами мертвых душ. А что эти символы ограничены определенным временем и местом и определенными социальными причинами, то это ясно само собой. Но вот возьмем такие литературные символы, как Дон Кихот, Дон Жуан или многие персонажи шекспировских трагедий. Эти чрезвычайно обобщенные литературные символы будет уже не очень удобно называть просто типами. Они слишком широки, возможны в любое время и при любых обстоятельствах; и их фактическое функционирование в литературе, можно сказать, бесконечно разнообразно. Такого рода предельно обобщенные типы мы склонны были бы называть символами в настоящем смысле слова, поскольку символ, согласно нашему определению, есть такая образная конструкция, которая может указывать на любые области инобытия, и в том числе также на безграничные области. Конечно, где кончается символ в узком смысле слова и где начинается символ в максимально обобщенном смысле слова, — на этот вопрос можно отвечать по-разному. И это даже очень хорошо, что нельзя провести границу между конечным и бесконечным символом, поскольку это как раз и свидетельствует о том, что категория символа везде и всегда, с одной стороны, конечна, а с другой — бесконечна.

МИФ

Сейчас мы подошли к тому предельному понятию живописной образности в поэзии, которое предельно противоположно нашему первоначальному понятию живописности, с которого мы начинали наше вариативное исследование. Именно в самом начале мы констатировали наличие таких конструкций в области поэзии, которые или совсем не содержат в себе никаких образов, или образы эти имеют несущественное, третьестепенное значение. Нулевая образность в поэзии — это один, крайний предел. Другой крайний предел — это бесконечная символика, которая, как мы сейчас покажем, оказывается еще более богатой, когда символ становится мифом. Такого рода мифологическими образами наполнены решительно все литературы, и

древние, и новые, и новейшие. Мифологические методы литературы необходимо считать чрезвычайно живучими, чрезвычайно разнообразными и всегда претендующими на безусловно реалистическое отражение жизни. Само собой разумеется, в нашем настоящем и чрезвычайно кратком изложении теория мифологической образности в литературе может быть представлена почти только в тезисной форме.

1. Сущность мифа. Миф отличается от метафоры и символа тем, что все те образы, которыми пользуются метафора и символ, понимаются здесь совершенно буквально, т. е. совершенно реально, совершенно субстанциально. Когда поэты говорят, что солнце поднимается и опускается, что утренняя и вечерняя заря есть какое-то горение, пламя, пожар и т. д., до тех пор им достаточно употребляемых метафор или символов. Но когда древний грек думал, что солнце есть определенного рода живое существо, а именно бог Гелиос, который на своей огненной колеснице поднимается на востоке, царит в зените, опускается на западе и ночью совершает свое тоже круговое путешествие под землей, с тем, чтобы на другой день опять появиться на востоке, то это была уже не аллегория, не метафора и не просто символ, но то, что мы сейчас должны назвать особым термином, а именно это был миф. Таким образом, то, что входит в аллегорию, метафору и в символ в качестве феноменально данной живописи, трактуется в мифе как существующая в буквальном смысле слова или как совершенно не зависящая от человеческого субъекта объективно данная субстанциальность. В этом разгадка того, что мифология всегда трактует о чем-то сверхъестественном. Но когда говорят просто о сверхъестественности мифа, то здесь имеется в виду только бытовое и обыденное представление об естественном и сверхъестественном. Необходимо, однако, даже в условиях кратчайшего изложения, давать логически-смысловое определение этой естественности. И это определение заключается в том, что все, феноменально и условно трактованное в аллегории, метафоре и символе, становится в мифе действительностью в буквальном смысле слова, т. е. действительными событиями и во всей своей реальности существующими субстанциями.

Нечего и говорить о том, что мифологическое понимание действительности и тем самым вся мифологическая образность еще гораздо более насыщена, чем все рассмотренные у нас выше степени живописного насыщения. Поскольку типов живописной образности мифа существует в литературе чрезвычайно много, перечислим хотя бы некоторые из них.

2. Чисто эстетическая образность мифа. Овидий в своих «Метаморфозах», являясь весьма эмансипированным поэтом и почти атеистом, чрезвычайно влюблен в своих богов и демонов и рисует их с большим увлечением, реализмом и даже с какой-то лаской. Из множества мифов у Овидия упомянем миф о Пигмалионе (X 243—299), где

Венера по просьбе художника Пигмалиона оживляет сделанную им статую и делает ее женой Пигмалиона. Таков же у Овидия, например, и миф об Орфее, который выводит свою жену Эвридику из Аида, и от его пения замолкает вся природа (X 1—105), или миф о Филемоне и Бавкиде, где Филемон превращается в дуб, а Бавкида в липу, причем оба дерева растут из одного корня (VIII 611—724). И весь этот эллинистический жанр превращений по самому существу своему тоже мифологичен и рассчитан на чисто эстетическое удовольствие.

Однако чисто эстетическая и индифферентная точка зрения на мифологию у Овидия не выдерживается до конца. В XV книге «Метаморфоз» Овидий доказывает или, вернее, пытается доказать, что Цезарь действительно бог и что Август действительно потомок богини и тоже бог. Едва ли это официальное благочестие можно считать искренним.

Несомненно, целями чисто эстетического характера занят был А. Н. Островский, когда писал свою «Снегурочку» (1873). Называя сам себя рационалистом, известный русский композитор Н. А. Римский-Корсаков написал на эту тему красивейшую оперу, в которой он вовсе не хотел выразить свою подлинную веру в изображаемые им мифологические образы, а наслаждался ими как композитор народного музыкального направления. Таким же эстетическим отношением к мифологии отличался и П. И. Чайковский в своих музыкальных сценах на те же темы.

Сергей Городецкий в сборниках «Ярь» и «Перун» (оба 1907 г.) дает насыщенное изображение славянской языческой старины не без некоторых языческих элементов; Александр Грин в многочисленных повестях «Алые паруса», «Сердце пустыни» (1923), «Бегущая по волнам» (1928) тоже создает чисто эстетическое впечатление от мастерски рассказанных сказочных материалов.

Везде здесь перед нами не субъективная и не объективная трактовка мифа, но миф здесь радует нас сам по себе, т. е. исключительно художественно.

3. Субъективная структура мифа. Миф, далее, может привлекаться для живописания субъективных настроений литературных героев. Таковы Тень отца Гамлета, требующая от Гамлета мести, или ведьмы в «Макбете», предсказывающие Макбету и его близким королевскую власть. В этих трагедиях Шекспира не просто психическая галлюцинация и не просто буквальная вера в призраки, но предельное напряжение личности Гамлета, попавшего после Виттенберга в невыносимый мучительный кровавый водоворот событий, и экзальтированная идея Макбета о всемогущей королевской власти и об уничтожении всех своих врагов.

Черт Ивана Карамазова изображен у Достоевского с постоянным подчеркиванием субъективистического характера такого рода мифа, граничащего с прямой галлюцинацией Ивана. Иван говорит: «Ни

одной минуты не принимаю тебя за реальную правду. Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак... Ты моя галлюцинация. Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых». «Браня тебя, себя браня, — опять засмеялся Иван, — ты — я, сам я, только с другой рожей. Ты именно говоришь то, что я уже мыслю... и ничего не в силах сказать мне нового». «Нет, ты не сам по себе, ты — я, ты есть я и более ничего! Ты дрянь, ты моя фантазия!» То, что это галлюцинация, подчеркивается у Достоевского тем, что стакан, брошенный Иванов в черта, оказывается благополучно стоящим на столе, а мокрое полотенце, которым Иван хотел успокоить свое воспаленное состояние, оказалось сухим, неразвернутым и лежащим на своем месте. С другой стороны, однако, этот миф о черте, формально будучи галлюцинацией Ивана, по существу оказывается все-таки подлинной реальностью, а именно реальностью его низкой и озлобленной души. «Это не сон! Нет, клянусь, это был не сон, это все сейчас было!» — говорит Иван вошедшему Алеше.

4. Объективная структура мифа представлена в эпосе всех народов. В своей специальной поэме «Теогония» Гесиод рисует грандиозную картину космических потенций, из которых Гея-Земля порождает из себя Урана-Небо, а от брака с Ураном порождает титанов, циклопов и сторуких («Теогония», 126—153). Один из титанов, Кронос, низвергает своего отца Урана и начинает царствовать над миром (168—181). Но сын Кроноса Зевс тоже низвергает своего отца Кроноса и тоже становится владыкой мира (452—491), одерживая к тому же свою космическую победу над титанами (629—725) и над стихийным стоголовым детищем Земли Тифоном (821—868). Такого же рода обработку мифологии в виде объективных событий можно найти в германской песне о Нибелунгах, французской песне о Роланде, англосаксонской о Беовульфе (победа над чудовищем и над драконом), в скандинавской Эдде (в Старшей Эдде — целая космогония). Все эти произведения — весьма древнего происхождения, восходящие к периоду переселения народов, имеющие свою историю и разные напластования и записанные большей частью в XII—XIII веках.

5. Субъективно-объективная структура мифа. Это наиболее актуальная и наиболее эффективная мифологическая структура, всегда игравшая в литературе наибольшую роль, что объясняется тем, что и сам первобытный миф тоже не различал субъекта и объекта, а в истории литературы также часто бывали моменты синтетического характера, когда возникала потребность использовать миф во всех его структурных возможностях. Поскольку диалектическим синтезом субъекта и объекта является личность, которая одновременно и объект и субъект, и поскольку личность получает свое окончательное выражение только в обществе, то эту структуру мифа можно назвать

также общественно - личностной. Менее ясно можно говорить здесь и вообще о синтетической мифологии.

6. Субъективно-объективная структура мифа на основе рационалистических моделей. В наиболее яркой форме это нашло для себя выражение в классицизме XVII—XVIII веков, и прежде всего во французском классицизме. В основе такой мифологической образности лежит картезианское учение об отвлеченном рассудке, который объявляется также и строением всего общества и даже всего мироздания, так что жить по законам этого рассудка означало жить и по законам природы, поскольку сама природа мыслилась как рассудочное целое. А это значит, что всякое уклонение от законов разума и природы должно было беспощадно подавляться и уничтожаться. Возникла концепция борьбы идеи и чувственности, и в свете такой концепции конструировалась и мифология. Федра Расина (1677) есть именно такой герой античной мифологии, который перенесен в картезианскую среду и идет к катастрофе в силу невозможности объединить высокую нравственную идею и настойчивую непреодолимую страсть. Идея конфликта человеческой личности и государственности проведена в другой трагедии Расина — «Ифигения в Авлиде» (1675).

7. Субъективно-объективная структура мифа на основе бытовых и даже натуралистических моделей — полная противоположность рационализму предыдущей категории. Незабываемы картины повестей раннего Гоголя. В «Пропавшей грамоте» (1831) герой повести по совету шинкаря пробирается в лес, где встречается со всякой чертовщиной и среди прочих чудес во время игры в карты тайком крестит свои мелкие карты и получает туза, короля и валаета козырей, чем побеждает ведьму, которая перед этим его шестерку превратила в даму. После этого с ведьмой начались корчи, и тут же появилась пропавшая шапка с грамотой. Такого же характера и другие повести Гоголя — «Майская ночь, или Утопленница», «Ночь перед Рождеством», «Страшная месть», «Заколдованное место». В повести «Вий» (1835) весьма натуралистически изображенный семинарист Хома Брут принужден долго бегать с ведьмой на спине, а в церкви умершая ведьма сама не может переступить заколдованной черты вокруг Хомя Брута, а переступают ее только Вий, призванный ведьмой, и другая нечисть, почему Хома Брут и падает на своем клиросе бездыханным от ужаса. Вий и вся эта нечисть изображены чрезвычайно натуралистически.

Среди других подобных повестей Гоголя можно назвать «Портрет» (1835), «Нос» (1842). В «Шинели» (1842) после максимально реалистического рассказа об Акакии Акакиевиче и его шинели повествование кончается изображением того, как мертвый Башмачкин нападал в Петербурге на разных людей и снимал с них шинели и как в конце концов напал он на «значительное лицо», отказавшее Башмачкину в просьбе о разыскании шинели, сдернул с него шинель

и притом зимой, подойдя к его саням сзади. После этого грабеш шинелей в городе прекратился. Характерна такая бытовая и юмористическая подробность: когда трое будочников захватили Башмачкина, то он так чихнул, что сразу заплывал лица всех троих; и пока они приходили в себя от этого чоха, мертвец скрылся.

8. Субъективно-объективная структура мифа на основе индивидуалистических моделей. Яркой индивидуальностью в конструировании мифа является Байрон в поэмах «Манфред» (1817) и «Каин» (1821). В «Манфреде» герой действует в чисто мифологической обстановке, подчиняет себе духов природы, но не может стать полным господином над ними, будучи к тому же вполне оторванным от общества. В «Каине» герой борется не только с Богом, но также и со всеми авторитетами, хочет, но не может быть полезным народу и остается изолированным индивидуалистом.

Лермонтов в «Демоне» (1829—1841) тоже рисует образ гордого индивидуалиста, который соперничает с самим Богом, все ненавидит и ко всему равнодушен, а интересуется только монашенкой Тамарой, овладеть которой он тоже не сумел, и в конце концов остается, как и прежде, гордым индивидуалистом, признающим только самого себя.

9. Субъективно-объективная структура мифа на основе моралистических моделей. Здесь можно привести в качестве примера «Портрет Дориана Грея» (1891) Оскара Уайльда. Герой романа погружен исключительно в бесконечные эстетические наслаждения (вкусы, запахи, драгоценности и пр.) Но было бы преувеличено и неверно считать Уайльда только эстетом. Все аморальные и антиморальные наслаждения Дориана отражаются на его портрете, нарисованном в чистых, возвышенных и благородно-поэтических тонах, каким был сам Дориан в молодости. Этот портрет достигает такой степени безобразия, что его не выносит сам Дориан и начинает полосовать его ножом, в результате чего сам падает обезображенным покойником, а портрет начинает сиять первозданной чистой красотой.

Ту же самую мифологическую модель мы находим и в сказках Уайльда. В «Счастливом принце» статуя самого принца действительно изображена в преувеличенно-эстетских тонах. Но все последующее изложение есть прямое ниспровержение такого эстетизма. Так, любящая его ласточка умирает у его ног от холода, а его с виду каменное сердце попадает в рай, где Господь доставляет ему вечное блаженство.

10. Субъективно-объективная структура на основе социально-исторических моделей. Таковы Аполлон, Эринии и Афина Паллада в «Оресте» Эсхила; Аполлон — представитель патриархата, Эринии — матриархата, Афина Паллада, учредительница Ареопага и председательница на нем, — символ государственности и гражданственности в демократическом смысле.

В «Железной дороге» Некрасова покойники — и символ угнетения трудящихся, и воззвание к их освобождению.

«Буревестник» Горького — пророчество грядущей революции.

11. **Субъективно-объективная структура мифа на основе космологических обобщений.** Наконец, своей максимальной обобщенности мифология в художественной литературе достигает там, где даются изображения натурфилософского и космологического характера. К сожалению, здесь нет возможности анализировать этого рода мифологию, так что мы ограничимся только указанием на три величайших произведения мировой литературы, где этот тип мифологии проведен последовательно с начала и до конца. Это — «Божественная комедия» Данте, «Фауст» Гёте и «Кольцо Нибелунга» Рихарда Вагнера. Между прочим, мифологический анализ этого последнего произведения не так давно проводился автором данной работы.¹ Огромной обобщающей силой обладает мифологическая образность в трагедиях И. Анненского «Меланиппа-философ» (1901), «Царь Инсион» (1902), «Лаодамия» (1906) и «Фамира-кифарэд» (1913). Таковы же трагедии Федора Сологуба «Дар мудрых пчел» (1913), Вячеслава Иванова «Тантал» (1905) и «Прометей» (1919), Валерия Брюсова «Протесилай умерший» (1914) и Марины Цветаевой «Ариадна» (1965, ранее напечатано в Париже в 1927 г. под названием «Тезей») и «Федра» (опубликовано там же в 1928 г.).

12. **Символично-мифологическая колористика.** Поскольку свет и цвет являются важнейшими элементами живописи в литературе, выше мы уже имели случай говорить о метафорической и символической колористике. Сейчас остается сказать только о мифологической колористике, которую часто бывает трудно отделить от колористики только символической. Из этой огромной и малоизученной области мы напомним бы только о двух попытках разобраться в колоризме русских писателей. Первая попытка принадлежит А. В. Пумпянскому,² который весьма убедительно рассуждает о колоризме Державина и Тютчева в связи с некоторыми предшествующими явлениями в зарубежной литературе. Вторая попытка принадлежит Андрею Белому, который кратко, но очень метко говорит о восприятии природы у Пушкина, Баратынского и Тютчева.³ Особенно же ярко и подробно Белый анализирует эволюцию зрительной образности у Вяч. Иванова⁴ с приведением таблиц для указания количества текстов по отдельным зрительным образам и по отдельным книгам Вяч. Иванова.

Что касается нас, то из бесчисленного количества символично-мифологической колористики в литературе мы привели бы разве только следующие тексты И. Анненского:

¹ См.: Лосев А. Ф. Проблема Вагнера в прошлом и настоящем в связи с анализом его тетралогии «Кольцо Нибелунга». — В кн.: Вопросы эстетики, вып. 8. М., 1968, с. 67—196.

² См.: Пумпянский А. В. Поэзия Ф. И. Тютчева. — В кн.: Ураания. Тютчевский альманах. 1803—1928. Л., 1928, с. 36—41.

³ См.: Белый А. Поэзия слова. Пг., 1922, с. 7—19.

⁴ Там же, с. 20—105.

Неустанно ночи длинной
Сказка черная лилась,
И багровый над долиной
Загорелся поздно глаз;

Видит: радуг паутина
Почернела, порвалась,
В малахиты только тина
Пышно так разубралась.

Видит: пар белесоватый
И ползет, и вьется ватой,
Да из черного куста

Там и сям сочатся грозди
И краснеют... точно гвозди
После снятого Христа. (80)

Приведем еще такое стихотворение:

Серебряным блеском туман
К полудню еще не развеял,
К полудню от солнечных ран
Стал даже желтее туман,
Стал даже желтей и мертвей он,
А полдень горит так суров,
Что мне в этот час неприятны
Лиловых и алых шаров
Меж клочьями мертвых паров
В глаза замелькавшие пятна. (140)

И наконец, приведем еще такой третий пример:

Когда, сжигая синеву,
Багряный день растет неистов,
Как часто сумрак я зову,
Холодный сумрак аметистов.

И чтоб не знойные лучи
Сжигали грани аметиста,
А лишь мерцание свечи
Лилось там жидко и огнисто.

И, лиловея и дробясь,
Чтоб уверяло там сиянье,
Что где-то есть не наша связь,
А лучезарное сиянье... (110)

Уже на этих трех примерах каждый может ощутить, что такое мифологическая и символично-мифологическая живопись в литературе. Притом речь идет, конечно, не только об общей художественной значимости мифа и символа, но и о том точном структурно-смысловом определении этих терминов, которое дано нами выше во избежание традиционной путаницы терминологии в обычных изложениях предмета в слишком общей форме.

ПЕРЕВОДЫ



УЦЕЛЕВШИЕ ГЛАВЫ КАЛЛИСТА КАТАФИГИОТА, ОБДУМАННЫЕ И ВЕСЬМА ВЫСОКИЕ О БОЖЕСТВЕННОМ ЕДИНЕНИИ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

1. Всякое живое существо из всего того, что рождается, в силу лучшей своей прирожденной деятельности¹ в одинаковой степени пользуется и покоем и удовольствием, в этом находит наслаждение и потому стремится к нему. Таким образом и человек, имея ум и, естественно, размышление о жизни, ощущает наибольшее наслаждение и действительный покой тогда, когда он помышляет относительно себя о лучшем [состоянии], хочет ли кто-нибудь назвать его благом или добротой.² Это состояние бывает действительно у того, кто, имея Бога в уме, помышляет о свойствах Его, как Существа действительно Верховного, мыслимого превыше ума, любящего человека бесконечно и свыше разума и уготовляющего высокие дары и непостижимые блага и красоты своим созданиям и притом главным образом в вечности.

2. Если всякое рождение уподобляет рожденное родящему, как сказал Господь, что «рожденное от плоти, плоть есть; и рожденное от Духа, дух есть» (Иоан. 3, 6); и если родившийся от Духа есть дух, то очевидно, что таковой будет и Бог по родившему Духу, так как Дух есть и истинный Бог, от Которого по благодати родился причастник Духа. Если же таковой Бог, то он будет по достоинству явно созерцателем, ибо от созерцания Бог и наименован Богом.³ Так что не созерцающий, следовательно, или еще не достиг духовного рождения и причастия, или же, достигнув его, смежает, по неведению, зрительную силу свою, невежественным образом отвращается от божественных мысленных лучей, сияющих вокруг умного Солнца Правды и, ставши участником созерцательной силы,⁴ к несчастию, лишается ее действия (ἐνέργειαν), хотя бы и устремлялся горе к святости.

3. Все существующее получило от Создателя своего по слову (Его) свое собственное движение и естественное свойство, откуда последовательным образом произошел и ум. Но движение ума заключает в себе (нечто) постоянное (τὸ αἰεῖ). Постоянное же бесконечно

и беспредельно. Следовательно, движение конечное или ограниченное противно будет собственному назначению ума и сущности его природы, а это будет с ним в том случае, если движение свое он направит на [предметы] конечные и ограниченные. Ибо невозможно, чтобы предмет (πρῶτα) был конечен и ограничен, а движение ума к нему, или вокруг него, простиралось в бесконечное. Следовательно, приснодвижность ума требует действительно чего-то бесконечного и неограниченного, к чему бы она направлялась разумно и сообразно своей природе. Но, действительно, нет ничего бесконечного и истинно-беспредельного, кроме Бога, по природе и сущности единого. Следовательно, к единому истинно-бесконечному, т. е. к Богу, и должен ум устремляться, взирать и двигаться: ибо это действительно (κυρίως) прирождено ему.

4. Бесконечно и безгранично созерцаемое о (περὶ) Боге, но и этим, однако, не может вполне наслаждаться ум, ища Виновника своего бытия. Ибо, так как каждое (существо) естественно находит удовлетворение в подобном себе, то ум, будучи един по природе, хотя и представляет из себя многое по мыслям, устремляясь и как бы двигаясь к Богу, единому по существу, но многому по деятельности (τὴν ἐνέργειαν), не может найти полное удовлетворение прежде, нежели он станет пребывать духом в одном естественно беспредельном, как бы перешедши от многого. Следовательно, ум может находить полное удовлетворение естественно в одном только Боге. Но, конечно, из существ каждое наиболее удовлетворяется прирожденным свойством. Следовательно, для ума является даже наиболее естественным свойством двигаться, простираться, пребывать и всецело находить радость в одном только Боге, просто и беспредельно едином.

5. Всякое движение какой бы то ни было твари и, конечно, и самого ума имеет в виду и действительно усиленно стремится к неподвижному (πρὸς στάσιν) и спокойному состоянию; переход в состояние (τὸ στήναι) и покой в себе есть конечная цель и равным образом успокоение (ἀνάπαυσις) для твари. Но, конечно, ум, как одно из созданий, будучи в движении, не может достигнуть неподвижного и спокойного состояния среди тварей. Ибо, так как все созданное, как начавшееся, получает соответственным образом конец, то приснодвижность, присущая уму, должна была бы прекратиться (ἀπολειφθεῖν ὕμιν) и, следовательно, ум [в таком случае] должен был бы искать, от чего ему прийти в движение, и вовсе не был бы в состоянии спокойствия или возможности достигнуть свойственной ему конечной цели; или же ум не будет обладать приснодвижностью сообразно со своим назначением, если будет объят [вещами] ограниченными и конечными. А это далеко от природы ума, очевидно всегда подвижной. Итак, невероятно, чтобы ум обрел спокойствие или остановился тогда, когда он бывает среди тварей. Так где же ум может воспользоваться своим собственным свойством, именно

останавливаться среди движения и таким образом пребывать в спокойствии и мире и непоколебимо воспринять чувство отдохновения, если он не достигнет несозданного и неограниченного? Это же — есть Бог, истинно и премирно единый. Итак, Его единого и неограниченного должен посредством движения достигать ум, как бы нашедший свое естественное спокойствие, разумеется, в мысленном покое. Ибо там стояние духом и гостеприимное отдохновение, бесконечный предел всего,⁵ и движение, сосредоточиваясь на Том едином, не прекращается никаким образом ни для какого ума, достигшего беспредельного, бесконечного, неограниченного, безвидного, безобразного, совершенно простого: ибо таков названный единым, т. е. Бог.

6. Если Бог, по Давиду, творит Ангелами своими духов (Пс. 103, 4) и тех из людей, кого рождает Дух, делает духом (Иоан. 3, 6), как сказал Господь, то тем же ангелом бывает, следовательно, человек, родившийся от духа явным причастием его. Но свойство ангелов непрестанно видеть лицо Отца нашего небесного (Матф. 18, 10), как и это сказал Господь; следовательно, и явный причастник Св. Духа должен как [и] приличествует, устремляясь горе, созерцать лице Божие. Поэтому, конечно, и Давид учит, говоря «взыщите Господа и утвердитесь: взыщите лица Его выну» (Пс. 104, 4). Следовательно, не соблюдает приличествующего и подобающего тот, кто ставши причастником Святого животворящего, просветительного и любветворного Духа, и испытав несказанное рождение от Духа, возвысившись до достоинства ангела, затем без достаточной причины из-за излишней опасливости ограничивает свое умное чувство к Богу и внушает ему нежелание простираться к Богу и божественному, хотя и Спаситель повелевает пребывать в Нем, так как и Он сам пребывает в нас, и Давид говорит: «приступите к Нему и просветитесь» (Пс. 33, 6). И действительно, если бы мы намеревались делать должное и подобающее, то во свете Бога Отца, — я говорю о Святом Духе — мы увидим свет Божий, т. е. божественную истину, если мы как-нибудь по неведению не откажемся от обращения к божественным лучам.

7. Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, индвигно и средним между этими [способами]. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию при помощи воображения; пределом его бывает созерцание вещей божественных.⁶ Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ — сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому [ум] в таком случае находится всецело под божественным влиянием и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же — между этими — способ отчасти соприкасается с обоими. Именно там, где действие совершается по собственному желанию и воображению, он является согласным с

самодвижным; с инодвижным же он имеет общее постольку, поскольку [ум] соединяется с самим собою при божественном освещении и неизреченно видит Бога за пределами своего собственного духовного единения. Ибо тогда ум становится вне всех этих божественных вещей, видимых и сказываемых, не видя ни благоначалия или обожения, ни мудрости или силотворной державы или промысла или чего бы то ни было из божественных [явлений], всего более наполняясь духовным светом, а также и радостью, производимую (ἐνεργουμένης) божественным огнем, растворяемым любовью.⁷

8. Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным. И, достигая этой широты выпшнеградия (ἐυρυχωρίαν τῆς ἀκροβόλου), как можно выразиться, он утверждается в крепости любви. Отсюда вытекает то, что говорится у Павла: «любы вся любит, вся терпит» за благо веры и надежды; «любы», говорит он, «николиже отпадает» (1 Кор. 13, 7—8), вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом.

9. Ни в чем созданном не выделено единое. То, что одно от другого различается некоторым образом своего природного свойства, — этого нельзя не знать; а как они созданы (ἢ δὲ κτιστά), в этом одно от другого не отличается ни в начале, ни в конце своего бытия, как потому, что оно ограничено естеством, так и потому, что не есть истинное простое единое. Ибо только одно есть в действительности несозданное, как простое, как не имеющее ни начала, ни конца и безграничное, и потому бесконечное, а это именно есть Бог. Взирая на Него при участии и содействии животворящего Духа, ум, объединенный и упрощенный, будучи в боготворном устроении, все время получает приличествующее ему возрастание; и при этом он очень ясно понимает, что помимо единого и без взирания к нему в духе невозможно уму быть лучше. Это потому, что ум рассеялся, уступив многочастному миру и страстям и, сообразно с этим, нуждается в премирной силе и, следовательно, в сверхъестественном едином для взирания, чтобы таким образом отвлеченный (ἀρταυεῖς) от частных, он стал вне страстей и разделения и чтобы так он мог достигнуть боговидного. Поэтому-то и Господь творит моление к Отцу, чтобы мы, верные, были едино во Отце и в самом Сыне Духом и таким образом единое, как они сами суть единое [не в плохопонятом смысле, конечно, как называл единое Савеллий], чтобы мы были, как и следует, усовершенны, и благодатию объединяющего Духа и единовидным созерцанием в едином Боге. Вот в этом для нас, очевидно, действительно преуспевание на лучшее и это — конец

и истинный и единственный покой. Поэтому завистливая и человеконенавистная демонская дружина, расточившая ум на почитание многих богов, к сожалению, рассеяла единство ума на заблуждение и не допустила его иметь представление об едином премирном, для того, чтобы, заставив ум, вопреки его природе, сосредоточиваться на служении, воззрении и разделении на многие [предметы поклонения], выставить его склонным ко всевозможным страстям и лжи, вместо истины и добродетели. Поэтому-то Дух Святой заветствует через пророка, говоря: «приступите к Нему», т. е. Единому, «и просветитесь» (Пс. 33, 6) и еще в другом месте: «Аз Бог первый и Аз по сих, и кроме Мене несть иного Бога» (Ис. 41, 4; 44, 6), и опять: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой — Господь един» (Втор. 6, 4). Ибо Триипостасность Единого Божества не разделяет единого Господства, но и Три суть действительно точно Лица, и, с другой стороны, нисколько не менее Они едино существо с силою, хотением и действием (ἐνεργεῖα) и прочими существенными благами. Итак, служить единству Божию и взирать и, по силе, собираться к нему от многого — есть воля Божия, и преуспевание ума, как открытие истины и божественной любви, и, следовательно, плод обожения.

10. Если ложь многочастна, а истина есть единое, то, следовательно, ум, простирающийся в Духе к единому премирному, превосходящему все, к источнику [этого] многого (τὸ ἐξ οὗ τὰ πολλὰ) простирается к самой истине. Однако же ум не может стать свободным от страстей, если истина не освободит его (Иоан. 8, 32). Следовательно, ум становится свободным от страстей, склоняясь и простираясь единственным образом к единому премирному. Уму для бесстрастия, боговидного устройства и духовного сыноположения более всего приличествует свобода, а никак не рабство, потому что «раб», как говорит [слово Божие], «не весть, что творит Господь его» (Иоан. 15, 15). Если же неведение свойственно рабу, то, очевидно, что получивший в удел свободу знает тайны Отца, и ему таким образом удалось взойти в благое и прекрасное достоинство сыноположения, ибо как незнание явно противоположно знанию, так, конечно, и положение раба явно противоположно сыновнему. И если незнающий есть раб, то знающий вовсе не раб, но свободный, или, так сказать, сын. Ибо и Дух истины, действительно освобождающий, сам сынопологает Богу тех, в кого Он вселится. Ибо, говорит Он, те, которые водятся Духом Божиим, суть сыны Божии (Рим. 8, 14). Если же взирание на сверхсущественное единое может быть свойством истины, истина же доставляет свободу уму, а свобода есть явный признак божественного сыноположения, то нет никакого другого дара ни большего, ни приличествующего более [разумной] природе, чем этот дар сыноположения. Следовательно, было бы очень разумно и необходимо, чтобы, по мере сил, ум духовно простирался, взирал и собирался к единому премирному, т. е. к Богу.

11. Господь Бог твой, говорит Дух Святой, Господь един есть. В том поэтому забота, чтобы в Божественности Духа возводить ум к единому премирному. И уж, конечно, не так, чтобы единое проповедовать, а обращение и воззрение ума [к Нему] — отвергать. Ибо, что Святой Дух говорит, то хочет, чтобы было и предметом мысли, а к тому, что составляет содержание мышления, — обращался бы и ум. Ибо при отсутствии обращения ума к предмету мысли и самое то, что он мог бы помыслить, отсутствует; и окажется по необходимости все произнесенной проповедь о едином, и через то и вера. Если же это несообразно, то, следовательно, несообразно не размышлять о едином уму, обращающемуся и простирающемуся к нему.

12. Если прирождено причинным созданиям ($\epsilon\dot{\iota}$ φύσις τοῖς ὀφισιτοῖς), в особенности разумным, простирается и обращать свой взор к причине [своего бытия], все же произошло от Бога как своей причины, от которого и ум, а Бог есть верховное и простое единое, то, следовательно, естественно уму, обращаясь к верховному и простому единому как к своей причине, простирается и взирать на него.

13. Если «все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36), а ум есть также одно из всего, то, следовательно, из Него, и Им, даже ближе всего из Него, и именно Им существует самый ум вследствие богоподобия. Поэтому тем более должен ум взирать к Нему. Выражение же «к Нему» значит, что должно взирать, обращаясь к явлению единого премирного. Следовательно, ум должен взирать на единое.

14. Из единого происходит многое, и не из многого единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого. Но то единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель; следовательно, тот, кто созерцает тварь как должно, по необходимости будет иметь завершение своего созерцания в едином премирном именно потому, что в созданиях действительно есть очень много как бы отголосков причины, при помощи которых познается Тот, Кто промыслительно все произвел, как восхотел, художеством, мудростью, силою и благостию. Поэтому и Исайя говорит в Духе: «Воззрите на высоту очима вашима и видите, кто сотвори⁸ сия вся» (Ис. 40, 26). «Сия вся» сказал он, по множеству причиненных созданий, а «Кто» — возводя ум к Виновнику этого, Который просто, по природе, есть единое.

15. Собирается и тварь в единое, но сложное, многочастное и не безначальное, как сотворенное. Творящее же есть едино, не только единое, как создающее стройные соединения (συμφωνίας) многого и различного в единое согласие и цель всего, но уже и несозданное, как первоначальная причина. Ум, восходя последовательно, по необходимости придет к чему-то единому, начальному, устрояющему видимый порядок и рождение существ, гармонию и согласие в едином, или если не к этому, то дойдет до бесконечного, что несообразно. Ибо все движимое и происходящее когда-то не существовало, и не

сущее получило начало, если же получило начало, то и движимо. Что нужды искать двинувшее и приведшее в бытие? Оно будет недвижимым, поскольку оно движущее, ибо если нет, то что будет двигать не подчиненное другому началу, поскольку безначальное? Если же оно неподвижно, то и непременяемо; если же оно таково, то оно также совершенно просто; а чтобы, будучи несложным, оно не изменилось, то оно является нам непреложным. Ибо сложение есть начало несогласия, несогласие же есть начало расторжения, конец движения. Итак, именно там нет сложения, чтобы не было и несогласия, и нет несогласия, чтобы не было и расторжения, и нет расторжения, чтобы изменение и движение не являлось в непреложном и неподвижном как в движущем, не в движимом, и как в ведущем к бытию, не ставшем или становящемся. Итак, если непреложно и неподвижно, то по необходимости несложно и оттого весьма простое и нерасторжимо единое премирное. Ум, простираясь к нему, становится решительно вне всего, вследствие присущего ему взирания к прекрасному (ὀλκάλον) и стремления к сущему превыше всего, а еще более к тому, от кого все и к чему естественно простирается все. Когда это происходит соответственно разумным образом, то ум бывает и вне страстей. Ибо, простираясь и бывая превыше даже прекрасного, ум никаким образом не стал бы останавливаться на срамоте страстей. Поэтому «Тому одному (Αὐτῷ μόνῳ) послуживши» (Втор. 6, 13), очевидно, единому, говорит священный Закон.⁹ Следовательно, должно простираться к единому верховному, если мы хотим и исполнять Закон Божий и оказаться превыше страстей.

16. «Господь, говорит [слово Божие], един вождаше их, и не бе с ними бог чужд» (Втор. 32, 12). Видишь ли ты силу единственного и единого? Что не было с ними бога чужого, потому что вел их один Господь? Но ведь Господь водит последующих Ему, а не тех, которые отвращаются [от Него]. Чему кто следует, к тому и обращается. Итак, если мы хотим не иметь другого бога при себе, демона или страсти, то последуем одному и единому через духовное общение [к Нему], чтобы и о нас могло считаться сказанным не без основания: Господь один водит их, поэтому и бога чужого нет с ними.

17. Хотя многое происходит из единого, но различным образом, потому что, конечно, и способ образования существ, по которому они происходят от первой единицы — различен. Ибо одни из них получили начало и сотворены, другие же — несозданы и избежали условия временного начала, но для всех во всех отношениях служит причиною сверхсущественное единое, одним — творчески (δημιουργικῶς), другим же — естественно (φυσικῶς). И потому не ко всем им следует тотчас одинаковым образом привязываться и держаться их, но к тому, что подлежит началу и созданию, должно приступать не из-за него [самого], а по другой причине, как [подходят] к зеркалу из-за отражаемого в нем, или показуемого им. Ибо в целях преус-

пеяния на лучшее (πρὸς βελτίωσιν), не следует и подходить к твари по иным побуждениям, кроме того, что в ней проявляется высшее единое. К безначальным же и естественным созданиям мы приступаем не из-за чего-нибудь иного, кроме их [самих] и того, откуда они происходят, или их Виновника. Ибо они и суть те [создания], к которым следует приступать из-за них самих и им ближайшим и естественным образом принадлежит единое: скорее же, конечно, они сами принадлежат ближайшим образом и, как сказано, естественно единому высокому и верховному. Итак, следует не только приступать, но и прилепляться к ним и при помощи их стараться отпечатлеть на себе подобие первого и единого прекрасного, для того, чтобы содействием и помощью благодати нам стяжать достоинство славы Божией по образу и подобию [Божью]. Вследствие этого бывает то, что рассуждающие правильно, на основании причиненного творчески (δημιουργικῶς) возводят ум созерцательно к образу единого, как бы отраженному, и объединяют его решительно и просто в единственную мысль об едином премирном, если только ум, как следует, смотрит на эти [творения]. В созданиях же, имеющих причину свою от природы, заключена сила соединять ум, занятый ими и образованный по ним, с тем действительно единым. Поэтому, конечно, от всех каких угодно созданий, будут ли они естественные или творческие, ум привык естественным образом собираться к различно единой причине или деятельно, или уже созерцательно. И чем бы ум ни пользовался, — одним ли или большим числом творческих или естественных созданий, — не из-за единого и не для того, чтобы, собравши себя, возноситься к Первому Единому и вообще воззреть на Него при святом участии и наитии просвещающего Духа, простым единящим и уединяющим образом, — все это ему вменяется в грех, хотя это употребление (такое отношение к твари) будет у него иметь вид добра. Ибо происходящее от единого ведет естественно к Единому тех, кто пользуется им, как должно. Ибо всякое обнаружение (πρόβδος) светоявления, происходящего от Отца, говорит Великий Дионисий,¹⁰ благодетельно приходящее к нам, снова, как единотворная сила, стремительно наполняет нас и обращает к единству собирателя Отца и к боготворной простоте; ибо из Него и к Нему все (Рим. 11, 36). Если же не возводить к этому, то оно бывает несогласно с природой и употребление [даров светоявления] становится вне границ должного, если оно совершается не таким именно образом.

18. Есть действие, предшествующее созерцанию, и есть действие, следующее за созерцательным. Первое совершается телесно, чтобы, обуздавши порывы тела и создав мало-помалу стройное движение [его], можно было таким образом дать возможность уму свободною ногою перейти в свою область, которая есть — умственное, и там хорошо поработать в свою пользу. Другое действие, начиная от ума и мысли в духе, сводится к тому, что выше ума, т. е. к Богу.

Приблизившись к нему, ум достигает единого, ибо единое есть Бог, да уж и сам ум соединяется в себе во единое и становится нераздельным. Ибо единое — сообщитель единицы и, будучи созерцаемо, боговидной простоты.¹¹ Ибо не вяжется, чтобы ум, созерцающий единое, не был и сам простым единым; если же он созерцает разделенное и сложное, то необходимо [и ему] разделяться и бывать различным. Названо же мною просто единым простое, существующее само собою. Именно, так как ум, чем был он ни был, допускает изменения в своей деятельности, а сам он прост, то необходимо, чтобы, видя единое, он был единым и по деятельности (κατ' ἐνέργειαν). Если же, положим, он видит единое, а сам разделен, по крайней мере, на две части, то что именно делала бы часть его, отделенная от видящей единое? Ведь она или видит что-нибудь другое, или не видит, и притом двояким образом — или не желая, или по слабости ощущения, или же, быть может, будучи предназначена самою природою к иной деятельности, а не к созерцанию. Но, если кто-нибудь предположит, что ум смотрит еще на что-либо другое, то заметь, что ум не видит единое просто, но, вопреки расчету, два; а видя два, он не может быть единым. Ибо, как доказано, он раздробляется на то, что он созерцает. Предположить же, что он не видит, если не хочет, невозможно, ибо не может мыслящий ум допустить бездействия даже на самое кратчайшее мгновение. Но и нельзя думать так, что у ума одна часть притупляется, а другая изоощряется; или так, что он может быть не простой, а сложный, состоящий из каких случится частей, [а также], что одна часть его¹² видит, а другая назначена для другого какого-нибудь вида деятельности: ведь и это служит выражением сложения, чего сказать о простоте ума совершенно невозможно. Вследствие этого, если единственное и простое естество ума будет, положим, смотреть на простое единое, то и оно само будет единым по деятельности. И если оно будет простое единое, то оно видит единое простое. Поэтому всякое действие или созерцание по необходимости должно устремляться к единому, превосходящему ум. Иначе ум ничего не совершит, но окажется напрасно действующим или созерцающим, ибо он будет действовать, подвергшись разделению от страстей, не увлекаемый чувством души к единовидному соединению с единым, превосходящим ум, каковое именно соединение способно процеживать (διωρίζειν) и очищать зрительное начало ума, возвышаемое к тому единому, взирающее и притом ощущающее его в Том, от Которого все, и Которым, и в Котором все, для Которого [все] бывает, есть и существует.

19. Венец всех желаний есть единение Бога с душою, превосходящее ум. Через божественное единение необходимо божественное подобие, через божественное подобие необходима деятельность (ἐνέργεια) ума, т. е. созерцание. Ибо таково именно Божество, отчего ему и присвоено имя Бог.¹³ Но созерцание тотчас восходит к

мысли о Боге. Ибо отовсюду и во всем созерцательному уму Бог влагает как бы некоторые лучи, и созерцательный ум имеет Бога прямо перед собою, Бог же есть премирное единое. А уму естественно становиться по деятельности (*ἐνεργεία*) таковым, каковое он видит, как и богословный язык божественного Григория доказывает, говоря, что ум видит и ощущает светлость Божию.¹⁴ Ибо, что ум увидел, то он и ощутил (*πέπονθεν*), или даже стал таковым. Ибо ум, говорит Петр Дамаскин, принимает окраску соответственно тому, что он созерцает:¹⁵ и как смотря на разделенное и различное (*ποικίλοις*), он бывает различен и разделяется, так, взойдя к созерцанию премирного и просто единого, он последовательно становится единым, как мною сказано прежде. Когда же он достигает единого, то он видит безначальное, бесконечное, безобразное и простое, ибо таково единое. Вследствие этого, конечно, и сам он становится безначальным, бесконечным, безобразным (*ἀσχημάτιστος*) и простым по деятельности. В таком положении, при такой перемене, он восходит, насколько это возможно, к уподоблению чему-то божественному. И отсюда он поднимается к концу всех желаний, к божественному, превосходящему ум, и неизреченному единению, которое именно и является крайнею целью по Бозе. Потому-то уму и следует направлять все свои усилия, чтобы быть простерту горе и возноситься духом к созерцанию и взиранию на единое премирное.

20. Когда ум пребывает во многом или хотя бы, по меньшей мере, на двух предметах, тогда, очевидно, он не видит просто единого. Поэтому он бывает ограничен, конечен и неясен, ибо таково не совершенно простое. Когда же ум станет в неосознательное соприкосновение с истинно-единым, незримо устремившись к нему в духе мысленным взглядом, то он бывает безначальным, бесконечным, неограниченным, безобразным и безвидным, облекается в безмолвие (*τὴν ἀφασίαν ἐνδύεται*) и в изумлении хранит молчание, исполняется радости и испытывает невыразимое. Но не скажи, будто я утверждаю, что ум становится безначальным, бесконечным и неограниченным по сущности (*οὐσίαν*), а не по деятельности (*ἐνεργείαν*), так как то именно, чем ум изменяется, есть не сущность его, но деятельность. Ведь, если бы он изменялся по сущности, увидев и воспрняв обожение, будучи обожен тем, что видит Бога, то он стал бы по сущности богом. Но [ни для кого] невозможно быть по сущности Богом, даже и ни для одного из ангелов, кроме единого только и высшего Бога. Итак, если неуместно сказать, что ум обожается по сущности, то остается говорить, что ум испытывает это самым созерцанием. Следовательно, естественно, что он изменяется не в существе своем, но в деятельности. Иначе говоря, если уму свойственно изменяться, как сказано, соответственно созерцаемому им, то он видит вовсе не

божественную сущность, а только деятельность; да и сам он изменится, следовательно, не по сущности, но по деятельности.¹⁶

21. Все как бы воссиявшее из единого премирного не отложилось от того, от чего получило всячески свое происхождение, но как произошло, так и содержится и совершается в нем. И нет ничего такого во всем [что создано], в чем бы не было излияния и как бы некоторого благоухания (ὁσμή) того творческого (ποιητικῆς) и действительного единого. И все причастное сущему, разве не издает только голоса, указывая не на премирное единое [ибо оно находится выше всякого какого бы то ни было созерцания или помышления], но на некоторый луч премирного единого. Поэтому, так как всеми [существами] призывается единое, все склоняется к единому, и само премирное единое проявляет себя уму во всех существах, то уму необходимо быть руководиму, наставляему и водиму к премирному единому, как под влиянием убеждения со стороны множества существ, так и потому, что творящее едино, о котором у нас теперь идет речь, хочет быть видимым для ума, благодаря избытку благодати, чтобы ум в нем [Творца] ощущал (παύσῃ) жизнь, как говорит Само неизреченное Единое: «Аз есмь живот» (Иоан. 14, 6) и: «Се же есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога» (Иоан. 17, 3), и в другом месте: «Взыщите Бога, и жива будет душа ваша» (Пс. 68, 33), ибо вследствие искания бывает видение, а из него — жизнь, — чтобы [ум] радовался, просвещался и веселился, как говорит Давид, «яко веселящихся всех жилище в Тебе» (Пс. 86, 7) и: «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). Или почему Он создал ум созерцательным, а Свои свойства рассеял во всех существах, показываясь в которых, как бы в некоторых окнах, уму при духовном озарении, Он восхищает его, привлекая к себе во время осияния?

22. Бог, который есть Троичное благое единое, все, что сотворил, то сотворил хотением. Но, конечно, то, чего хочет Бог, есть наивысшее благо, — ибо благодать есть естество Его; а ум Он создал созерцателем Себя или Своих свойств, что дает способность соединять созерцающего с единым. Следовательно, Богу желательно, чтобы ум был созерцателем Его Самого, и это высокое благо само по себе. Бог же есть истинно и просто единое, взирать на которое и соединяться с которым единовидно есть, как доказано, высокое благо.

23. Если едина и собрана в себе всеобщая любовь (συνελευμένης ὁ καθόλου ἔρως), по объяснению богословов (τῶν θεολόγων),¹⁷ то, очевидно, есть и одно любимое. Ибо если бы было, по крайней мере, два любимых [предмета], то или существовали бы две любви, или одна любовь была бы разделена пополам и не называлась бы одною и заключенною в себе. Теперь же, когда говорят, что всеобщая любовь есть едина и заключена в себе, то, очевидно, должно думать, что едино и любимое. Но, конечно, любимое предшествует любви к нему, и невозможно, чтобы кто-нибудь, прежде чем ощутить каким

бы то ни было образом любимое, почувствовал любовь к нему. Есть же эта любовь (ἔρως) та напряженная любовь (ἐπιταγμένη ἀγάπη), иметь которую к Богу требует от нас и естественный и писанный Закон Божий. Первый [требует любви к Богу], убеждая ум, в высокой степени любящий прекрасное, стремиться еще к лучшему, которое есть Бог; последний — говоря: Возлюбиши Господа Бога твоего от всея души твоя и от всего сердца твоего и всем помышлением твоим; а Господь Бог твой Господь один есть. Значит, одно любимое, именно Тройческая Единица, Которая и должна существовать для ума прежде любви к Ней. Итак, уму должно стремиться быть простерту к премирному единому, чтобы вследствие нахождения и созерцания его воссияла и любовь к нему, и чтобы человек возмог стать исполнителем закона и заповеди, возлюбивши, по сказанному, Господа Бога своего.

24. Невозможно, чтобы ум, взошедший к единому, превосходящему мыслительную способность, был почему-нибудь нелюбящим его. Ибо он встречает несказанную и недомыслимую красоту, произникающую из него [из премирного единого], как из вседержительного корня, когда под божественными озарениями ум является как бы сетью, готовую прорваться от улова и влечения множества рыбы; приходит в изумление, созерцая красоту, превосходящую разум; опьяняется как бы от вина и бывает вне себя, как исступленный (ὥς ὁ ἄφρων ἐξίσταται), и испытывает удивление, превышающее мысль, не будучи в состоянии вместить прекрасное зрелище необычайной красоты. Вследствие этого, конечно, ум бывает содержим и узам любви и является как бы томим жаждой. Единое, превосходящее мыслительную способность, есть одно. Но всеми провозглашается оно предначальной причиной всего, началом, концом и стройным соединением (συνοχή) всего. Но, источая силу, творящую прекрасное и доброе, оно само произвело красоты и доброты (τὰς καλλοῦντας, καὶ ἀγαθότητας) всего прекрасного и доброго, бесконечно превыше всякой красоты и всякой благодати, беспредельно обитая [в творениях] и будучи несравненно единым премирным, одним по природе вожделенным свыше всего любимого, как одно только истинно прекрасное и доброе, превосходящее все прекрасное и доброе, одно по закону природы и порядка действительно любимое, как причина всего, постольку, поскольку оно превзошло все возлюбленное и вожделенное превосходством красоты и благодати, и единое истинно премирное, как одно только действительно сущее и производящее все существа. Итак, с Божиею помощью, как говорится, должно обращаться в духе к исканию и познанию только единого, откуда начала всего и где концы всего, — и, конечно, дверь божественной любви сама собой откроется нам благодатию Христовою и мы войдем в покой Господа нашего в великом веселии и радости, познаем сладость единого и будем вкушать божественное наслаждение, не

разбрасываясь и разделяясь на многое, но ставши и сами единым, согласно со взыванием Спасителя к Отцу, говорившего: да будут едино, якоже Мы единым есмы (Иоан. 17, 22). Тогда, конечно, мы будем и точными хранителями заповеди, говорящей: Возлюбиши Господа Бога твоего от всея души твоя и ближняго своего, яко сам себе (Лук. 10, 27), и достигнем совершенства по человеку, насколько это возможно. Ибо любовь есть конец закона. На ней основываются не только весь закон и пророки, но и все усовершенствовавшиеся по Богу во Христе.

25. Для всего, склонного от природы соединиться с Духом, разделение есть ослабление. Вследствие этого именно, если бы и ум стал сколько-нибудь разделяться в своей деятельности, то он оказался бы вне подобающего ему по благодати. Это бывает с ним тогда, когда он смотрит на какие-нибудь разные предметы, ибо невозможно [ему] при различных взираниях иметь нераздельность. Ведь, если бы кто-нибудь предположил ее, то он не легко сумеет дать отчет, почему ум в состоянии безмолвия (ἡσυχίας) бывает иным сравнительно с умом смущенным, и он утверждал бы тем самым, будто ум людей богоносных похож на ум, буруемаемый порывами страстей, что немыслимо. Ведь ум, становясь по своей деятельности таковым, каковое видит, видя по необходимости сложное, и сам бывает различен (ποικίλλεται), а лишаясь простоты, он никаким образом не может сохранить при этом нераздельности. Подвергаясь же разделению, он вовсе не бывает чистым от греха; так как разделение и само по себе признано грехом теми, которые сами получили возможность — замечать подобное. Но, если духовный образ ума, который должен, посредством воззрения на высочайшее и премирное единое, вкусить сверхъестественного прекрасного единого духовным чувством, выступил, положим, во внеблагодатное разделение, то, конечно, следует уже держаться премирного единого и взирать на него, и притом исключительно и единственно всей душой, если мы захотим избежать разделения и разногласия. Даже если и на единое, положим, посмотрит ум, но на сотворенное, то все-таки он не может стать неразделенным. Ибо единое созданное нельзя назвать истинно простым: оно ограничено, сложно и определено и поэтому не имеет основания называться даже просто единым, а, с другой стороны, ум не будет иметь своей простой и единовидной деятельности, обратив пристальный взгляд на него. Ибо воззрение на него будет определенное и ограниченное со сложением, каково есть и созерцаемое им, и ум уклонится от божественной благодати, устрояющей его простым, безначальным, безграничным и неопределенным, и он будет вне тайного единого, превосходящего мышление, и лишается своей славы, которая есть вкушение единоначального свойства и беспредельности безначалия, простота, становящаяся безвидным единовидно, и он не достигает до восприятия впечатления (τὴν φαντασίαν) от сверхъесте-

ственной и неизреченной красоты. Итак, ум должен взирать и простирается к безначальному, простому и неограниченному и действительно единому, стараться получать отсюда свое осияние и соединяться с началособирательною единицею и через нее с собою для того, чтобы не только быть возлюблену лучшим, уподобившись ему, насколько возможно для него, неограниченностию и простотою, опущением вида и образа, но чтобы и сам он мог возлюбить божественную и превосходную сверхъестественную красоту, возвысившись, как сказано, до уподобления. Ибо как естественно у подобного бывает любезное расположение к подобному, то очевидно, разумеется, что ум будет любим и в свою очередь полюбит Бога. Ибо подобное подобно подобному. И как сходство имеет соответствие, так, конечно, будет относиться к любви [одного] взаимная любовь [со стороны другого]. Между Богом и душою нет ни одного чувства (πάθημα) сильнее этого.

26. Свыше своей собственной природы ум становится тогда, когда он вполне достигнет сущего превыше ума, ставши безвидным, безобразным и вообще боговдохновенно невоображаемым, безначальным, бесконечным и, так сказать, превыше своего собственного единства. Когда же предмет собственного размышления он имеет при себе, хотя бы он был занят божественным и духовным, тогда, как говорят, он естественно движется и действует и становится в пределы своей собственной природы. Сверхъестественное же значительно превосходит согласное с природой и гораздо выше [его]. Поэтому следует питать стремление стать причастным сверхъестественному как гораздо лучшему, по заповеди, гласящей о том, чтобы ревновать о лучших из дарований. Но, разумеется, очевидно, что ум, находясь в сверхъестественном, бывает в Боге. Ибо Бог действительно превыше всей природы, так как Он, конечно, самое начальное и просто единое. Итак, следует уму простирается, стараться взирать и возводить себя к самому начальному и просто единому, чтобы, взошедши к сверхъестественному единому, превыше своей естественной деятельности, стать в лучшее положение, сравнительно со своим естественным.

27. Каждое из существ находит естественное удовлетворение и покой в своих собственных [частных] свойствах, которые все в предначальной причине (ἀρχαίτατο αἰτίῳ) раньше имели свое бытие по единовидному основанию (κατ'αἰτίαν ἐνοείῃ). Именно, тогда ум естественным образом придет в истинное веселие, будет иметь краткую радость и вполне успокоится; перешедши и оставивши все, он будет простирается к той единойначальной и первойшей причине и там духовным обращением достигнет [той], из которой произошло все и свойства всего (τὰ πάντων), начала, середины и концы; и в ней все состоит и содержится, ею все совершающееся приводится к свойственному концу, через нее наслаждается все, что испытывает доброе, ею и самый ум создан уже таким, каков он есть, ибо

некоторым образом ум может обращаться к самому себе, при обращении к той главной причине всего, которая есть истинный первообраз. А так как каждое [существо] естественно любит себя, а в особенности это ощущает (λάσχει) ум, будучи прекрасным образом непостижимой красоты единого, превосходящего разум, — то он очень любит (λίαν ἀγαπᾷ) взирать на свою собственную причину, обращаясь к ней, именно потому, что, как сказано, взирая туда, он видит себя самого и начинает любить еще более (ὕπεραγαπᾷ). С другой стороны, и это есть некоторая любовь (στορυή), естественным образом проявляющаяся у сотворенного к Творцу, как и в свою очередь любовь (ἔρως) к детям объемлет родителей. Поэтому для того, кто обращается к единой причине всего, возникает великое некое несказанное удовольствие, ибо он обращается к причине [своего бытия] (πρὸς... τὸ ἐξ οὗ) и к самому себе, как сказано. Ибо в ней как в причине всего имеет свое первоначальное бытие (πρῶφεστώτα) все; и, конечно, и ум, как единое из всего, заключается в едином, превосходящем разум, как в причинном первообразе.

28. Подобно тому как получили свое бытие из пресущественного всякое существо, из сверхъестественного всякое естество, из безвременного и несложного временное и сложное, а также из несозданного созданное, так и всякий вид произошел из безвидного, и из единого премирного многое являемое (τὰ πολλὰ φαίνόμενα). Поэтому тот, кто не входит в общение (μὴ... ἀσχολούμενος) с безвидным единым и устремляется не к нему, имея его как бы своим основанием, но к чему-нибудь другому из созерцаемого в образе и твари, тот предпочитает несравненно умаленное превыше сущему и, пожалуй, стоит близко к идолослужителям. Ибо чем кто занят и на что обращает взор, к тому и стремится, а к чему стремится, тем и побеждается; чем побеждается, тем бывает и поработен, и действительно таковой служит твари более Творца. Ибо ум каждого тем бывает поработен, тому служит и то любит, на что он взирает и чем бывает занят. Если же занятие чем-либо иным, кроме простого и единого и безвидного и помимо взирания на него, производит столько уклонений [в сторону зла] (ἀπολλοδραίνειν), то к безвидному единому простому должно быть направляемо и познание посредством обращения [к нему] и умственного устремления туда, где именно находятся сокровища всякого знания и где, у достигших туда, бывает покой или прекращение всякого созерцания, приостановка мышления, молчание, превосходящее ум, неизъяснимое веселие среди великого удивления.

29. Если все существа стремятся к бытию, бытие же всего по причине [своей] заключается в едином, превосходящем бытие, то, следовательно, все [существа] и в особенности разумные из существ, правильно и как должно движущиеся к бытию, стремятся к единому сущему превыше бытия. Следовательно, ум, непростирающийся к единому сущему превыше бытия и нестремящийся к нему, имеет

извращенное и греховное движение и утрачивает свое достоинство, которое состоит в познании единого, сущего превыше бытия, в божественнейшем, превосходящем разум, единовидном соединении с ним и в любви [к нему].

30. Причины в избытке заключают в себе красоты происходящего от них (τῶν αἰτιῶν). Причина же всего вообще есть пресущественное единое. Если же ум прилепится к чему-нибудь из того, что вытекает из пресущественного единого, например, к красоте или к тому, что достойно, пожалуй, умственного влечения, то цель его очевидно не достигнута, так как даже имея любовь к прекрасному, он по легкомыслию или неведению направляется не к первому и главному, от которого все прекрасное бывает прекрасным, благодаря причастию его, не к пресущественному единому, но к тому, что из него заимствует свою красоту. Но ум, рассуждающий целесообразно, простирает свое мысленное взирание к пресущественному единому, распознавая ясно, что он с избытком достигнет того, чего желает, ставши в этом мысленном взирании как в причине, и что ничто, кроме пресущественного единого, не сообщает [уму] своих [свойств] или чего бы то ни было из прекрасного. Ведь, если бы и казалось, что есть силы, могущие сообщать свойственные дарования, то все-таки им не свойственно навсегда оставаться у любящего ума, ибо, как веруем, только одному Духу Святому присуще делать это и действовать как хочет и где бы то ни было как Господу и существу владычной природы, Лицу Триипостасной Единицы. Итак, ум следует направлять к сверхъестественному единому, где не только источник каких бы то ни было благ, но и неотъемлемое раздаяние дарований.

31. Все существа естественно стремятся к благу; в действительности же одно есть благо, хотя и многие [вещи] называются благами. Ибо среди большей части [вещей] ты не найдешь ничего просто благого и как бы всесовершенного, но только называемое некоторым образом благом по некоторому причастию блага как причастное благу от пресущественного единого, а вовсе не имеющее его из самого себя. Ибо только это единое пресущественное есть просто благо и высшее благо (ὑπεράγαθον) и источник всякой благодати, и способно сообщать свои свойства (τῶν ἑαυτοῦ μετέδοτῶν) и обращаться естественно к себе всякое существо, бытие (ὄντως), положение, силу, движение, деятельность, свойство и какую угодно красоту и благодать. И просто все существа и все созерцаемое вокруг существ оттуда, из пресущественного единого, восприяли творчески свое явление. Поэтому-то ум, стремясь к чему-нибудь другому, а не к пресущественному простому единому, имеет движение нецелесообразное (ἡμάρτημένον), так как, хотя стремится, пожалуй, и к благу, но не к истинно и просто благу и не к тому, которое избытком благотворного приизлияния делает

добрым и лучшим и прочее, нуждающееся в приобретении добра или преспеянии на лучшее.

32. Ум большинства людей, подвергшись, по неведению, разделению и будучи как бы развлекаем многим, не знает блага просто единого: именно, отчасти не ищет [его], отчасти не занят им. Об этом говорит Дух в Давиде: «Мнози глаголют: кто явит нам благая?» (Пс. 4, 7), а не «благое», и естественно: заботясь и суетясь о многом, они или не познавши, что потребно единое, прошли мимо части его, которая названа благою святым Божиим словом, или утратили ее по своему нерадению, даже и вовсе не думая искать того, что более всего заслуживает быть искомым. Предавшиеся же руководству Давида как наставника и признавшие нужным последовать его стопам говорят: «Знаменася на нас свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7), т. е. знание единственной славы твоей отпечатлелось в нас, как в зеркале. Таким образом, во многих благах находят удовольствие многие заурядные люди, а так озаряются живущие духовно, будучи просвещаемы премирно ведением единственного и простого блага.

33. Подобно тому как стремительность водного течения может быть больше, если оно устремляется вперед единовидно, нежели будучи разделено и разбиваемо (*ἀποσχιζόμενος*) на многие рукава, так и взирание ума, движение в нем и стремление будет сильнее, если он будет направляться не многократно и многообразно, но единовидно и без разделения. А это естественно бывает при стремлении к премирному и просто единому, при взирании и созерцании его. Ибо поистине премирное и простейшее единое — собирательно, и ум, удостоенный видеть его, не может, конечно, не принять его образ соответственно его виду, наподобие изображения, и не стать единственновидным в единовидном положении, простым, бесцветным, безвидным, бескачественным, неосязаемым, беспредельным, бесконечным, безобразным и просто единым премирным, так как он бывает просвещен лучами божественной и премирной любви, при откровении таинственного познания, увенчан безмолвием (*ἄφασίᾳ*) и покоем мышления (*ἀνοήσιᾳ*) свыше слова и мысли, и наслаждается духовною радостью и небесным веселием, и притом изменяется в нечто более божественное, и облекается в божественный образ, в духовном соответствии (*πνευματικῶς*) с простым, безобразным, безвидным, единым и другим вышненазванным. И если бы этого не случилось с ним и он не испытывал бы такого божественного изменения, то он вовсе не достигал бы ощущения и представления о премирном едином. Ибо Бог есть единотворная единица и ум свыше мышления, и ум тогда по возможности представляет Его премирно, когда вместе со сказанным он станет и единое (*ἓν*) свыше мышления, восприяв это [изменение] божественным представлением.

34. Троичность пресущественного Божества сводится преестественно в единичное, ибо Бог есть триипостасная единица. Поэтому

невозможно душе быть сходственным (εἰς ὁμοίωμα) образом подобием Божиим, если и сама, будучи трехчастною, сверхъестественно не станет единою в себе. Называю же я душу трехчастною не по началам: разумному (λογιστικόν), страстному (θυμικόν) и пожелательному (ἐπιθυμητικόν), ибо душа тройственна существенно не в этом. Ведь не особенно склонна разумная душа к пожеланию (ἐπιθυμία) и раздражительности (θυμός), ибо эти начала заимствованы из неразумной части тварей, приходя [в душу] вследствие настоящей живоотнообразной жизни, как неразумные и темные по себе. Но душа разумна и природа ее полна мысленного света. И принадлежностью ее главным образом следует считать те начала, без которых она не может проявлять свою собственную деятельность. Но она действует и без раздражительного начала и без пожелания, и в особенности тогда она истинно и действует, когда действует без них. Следовательно, в действительности это не ее части, но, как я сказал, это — приходящие в нее силы живоотнообразного и низменного случая (κἀτὰ τύχης). Ведь разумная душа, мысленно созерцающая горнее, представляющая себе умозрительное (τὰν οὐρά), простираясь превыше себя и, так сказать, делая прыжок вверх, бросает куда-то далеко, как пустой вздор (φλυαρίαν) пожелание (ἐπιθυμίαν) и раздражительность (θυμόν), не имея предмета, к которому бы их применить там, где простота, безвидное, безобразное, не имеющее цвета и очертания, и все прочее такое, что требует ума свободного [от страстей] и совершенно простого. Но сообразно со своею простотою, душа — трехчастна, будучи умом, пользуясь словом и духом, что наиболее свойственно ей и вовсе не нарушает ее простоты, потому что и троичность единоначального Божества, подобный образ Которого есть душа, не мешает своему единству и простоте, но Божество есть и вполне простое единое пресущественное и в то же время, тем не менее, столь же незыблемо — Троица. Итак, душа или ум [ибо она есть ум и вообще ум есть душа], слово и дух преестественно составляющие единое, представляют нам истинное подобие Триипостасного единого Божества. Это может быть не иначе, как только через взирание и созерцание преестественной Троичной Единицы. Она создала душу таковою. [Она же] и возводит ее к этому [подобию] по отпадении, и без взирания к Ней и созерцания душе невозможно достигнуть этого. Если же этого не произошло, если подобие не восстановлено, то мы окажемся недостаточными в этом отношении и притом в созерцательной части и в истине, которые заслуживают наибольшего усердия и без которых нам невозможно достигнуть бесстрастного устроения.

Ибо нам как подобает быть деятельными во благом, чтобы быть бесстрастными, так и созерцательными по отношению к истине, чтобы быть боговидными, служа Богу, превосходящему все, и стремясь стать богами по положению и быть ими по законному подобию

первообразу. Если же нам необходимо стать единым по подобию первообразного премирного единого, — а это естественно происходит с нами при воззрении к самому премирному единому, созерцании, простирании горé, мысленном обращении и неуклонном взирании к самому единому, — то, следовательно, всячески следует стараться взирать на премирное единое, превышающее разум, и к нему всецело следует расположить самих себя со всяким тцданием, всем сердцем и душой и лелеять в себе любовь к премирному простейшему, единому и единственному, чтобы сама любовь к нему могла быть вместо святых крыльев для мысленного возношения нашего к нему горé. И таким образом мы всегда будем как бы на воздухе и в безвидном устройении, единовидном с Господом, истинно единым, воспевая Троицу тройчески: мысленно, словесно и духовно, и к Ней, как подобает, устремляясь и восторгаясь и единовидно соединяясь собственным единением в себе с единым превыше всякого единения.

35. Единица есть осязательное начало всякого численного множества, и премирная единица есть начало всякого являемого и умо созерцаемого (νοούμενου) множества и всего сущего. Поэтому, как всякое число имеет начало от единицы, так всякое существо каким бы то ни было образом проистекает из премирного единого по причине или естественной (φυσικῇ), или творческой (ποιητικῇ). Но положение численной единицы, поскольку оно подлежит наблюдению (ἐφ' ὅσου αἰσθητῇ ἔσται), последовательно определяется своей природой, ибо так как единица есть начало всего числимого (τὸν ὑπ' αἰσθητόν), то и чувство, при счислении, ставит ее прежде всего. В премирном же едином, так как оно выше ума, усматривается нечто противоположное. Именно, единицу, как первичную по природе из всего, ум ставит после всего; ибо никакой ум не в состоянии сделать началом премирное единое и от него переходить на многое, но, напротив, из многого оно восходит к нему и собирается. И как там чувству необходимо численное единое, вследствие перехода его во многое, так как иначе невозможно считать или идти вперед [уму], куда он хочет, так здесь необходимо уму многое вследствие восхождения через него (διὰ τοῦτων) к премирному единому и как бы собирание себя, так как ни с какой другой стороны он не может взойти, как хочет, к представлению о премирном едином. Таким именно образом ум, при помощи порядка и пути ему свойственного, начинает от многого, конечною же целию своею делает премирное и верховнейшее единое. Ибо так как по чувству численное единое вполне понятно и определено, то, естественно, чувство и ставит его первым по положению, как требует его природа. Единица же, искомая умом, будучи премирна и сверхъестественна, не поддающаяся умо созерцанию, пожалуй, слишком далеко находится от свойственного ее природе положения, чтоб с нее начинал ум, но так как она преестественна, то ум преестественно скорее находит в ней не начало,

но конец после перехода и, так сказать, перечисления многого. Ибо так как ум от природы обладает мышлением, а премирное единое само по себе непостижимо и недоступно, то склонность ума направляется даже невольно ко многому. Не будучи в состоянии бездействовать от мышления и не имея силы обнять верховное и премирное единое, ум все-таки, взирая на многое, в каждой вещи из всего многого, усматривает, что есть нечто умозрительное, не то, что существует, но что принадлежит чему-то единому. И затем, собирая из каждого являемого каждое умозрительное проявление и видя, что они согласны одно с другим, а не противны, и что все как бы цветы одного корня и роста, ум последовательно доходит от многого к верховнейшему единому, из которого [произошло] многое и все, и естественно собирается от естественных существ в чин сверхъестественный, видя преестественное и пресущественное единое как бы в зеркале, как свойственно сверхъестественному быть видиму естественным единовидно. Тогда именно ум, неизреченно узревши источник и творческое происхождение (πρὸβλυσιν) благ и красот всего и насладившись пресущественным единым, неохотно обращается ко многому (τὰ πολλὰ), хотя оно и прекрасно и заключает в себе долю блага. Ибо, будучи наибольшим любителем прекрасного, он, естественно, не по своей воле уклоняется от Того, Кто превыше всего, если только как-нибудь не случилось этого с ним по какому-либо обстоянию. Но так как образ существ различен и имеет различное умственное воззрение и ум при помощи их востекает к премирному единому и преестественному различно, то, по моему мнению, должно в известной последовательности определить (διαμεθεδεῖσθαι) [хоть] небольшое какое-нибудь направление пути через многое к пресущественно премирному единому для того, чтобы ум, восходя как бы по лестнице, совершал свое движение наиболее устойчиво (ὑσφαλεστάτην) и узнавал, чего именно не достает в этом [движении], находится ли он в том положении, в каком следует, и насколько он им удовлетворяется (τριφῶ), и что такое сталкивает и отклоняет его от этой красоты и восхождения или божественного пира, и каким образом ему опять было бы возможно возвратиться туда, откуда он ниспал (ἐξώλισται). Отсюда именно он познает и мрак страстей и озарение чистого сердца; может увидеть, как в зеркале, познание истины, какова она есть, будет причастником небесных видений, узнает божественное чувство, и для него не будет тайною то, растет ли он или идет к умалению: он может достигнуть многих досточудных знаний и уразумеет, какова цель безмолвия (ἡσυχίας) и затвора. Поэтому скажем так: все существа разделены на создания, постижимые чувствами, создания умопостигаемые, несозданные умопостигаемые существа и несозданное единое пресущественное, превосходящее ум. Вращаясь среди них, часто взирая [на них] и избирая в своем подвижничестве безмолвие (ἡσυχάζειν), око души, т. е. ум,

восходит от делания наедине того, что подобает, как бы по некоторой ступени, к созерцанию и к достижению истинно сущего, ко вкушению небесного, и при помощи лучей истины к обращению, восхищению и обогащению до бесконечности присносущим, к чудесному радованию и наслаждению, при содействии же благодати, может быть, к восхищению от земли с течением времени, когда прочно утвердился мысленный свет, — к безразличному отношению (*ἀναστροφήν*) к здешнему вследствие обладания сущим превыше ума и представлением себе того, что несравненно превосходит все прекрасное. Хотя же эта священная лестница разделена на пять частей и как бы ступенями восходит к высшей цели, однако ступень от ступени имеет не местное расстояние; но разница и расстояние, отделяющее одну от другой, есть разряд как бы качества или какого-нибудь свойства, как, например, одинаково суть существа создания, постижимыя чувством, и создания умопостигаемые. Но вторые намного превышают первые, насколько ум своей красотой превосходит чувство. Опять же, с другой стороны, несозданные умопостижимые существа во многом превосходят умопостигаемые создания, хотя тот и другой порядок их заметен среди существ, однако несозданные умопостигаемые существа стоят ниже несозданного единого, превосходящего ум. И отсюда становится ясным, что если ум, перешедши от деяния (*πράξις*), стоит на том, что превосходит все существа и бывает в той высочайшей сокровенности, лежащей превыше всего постижимого чувством и умом, то это есть лучшее его взирание и созерцание как более доступное среди чувственно постигаемых тварей или даже в особенности среди деятельности (*ἐν τῷ πρακτικῷ*). Ведь, так как ум любит прекрасное от природы, то он должен всячески стремиться к лучшему, не только для того, чтобы вкусить [его], но и чтобы подвергнуться лучшему и, как подобает, превосходящему ум изменению. Потому что, как сказано, что ум видит и чем он наслаждается, такое и воспринимает изменение. Однако так как изменяемость, соединенная с природой ума, никогда не отойдет от него, пока будет нынешнее (*τὸ σήμερον*) и, по чьему-то выражению, пока не подвинутой тени, т. е. пока мы не перейдем от настоящей жизни, показывающей истину в зеркале и гадании, как бы во образе тени, то, уклонившись от созерцания и взирания на несозданное единое, превышающее ум, должно стараться стать как можно ближе к умопостигаемому несозданному (*νοητὰ ἄκτιστα*), чтобы опять скорее было достигнуто нами возвращение к несозданному единому, превышающему ум. Когда же нападёт густой туман, помрачающий мышление и вселяющий в уме небрежение к созерцанию, тогда нам следует деятельно побуждать самих себя к молитвам в смиренном сердце, и когда отступит мрак пред силою молитвы и слезами, тогда опять следует делать как бы некоторым основанием для себя постижимые чувством создания, причем в сердце вследствие заключаю-

щейся в нем духовной деятельности (ἐνεργεῖα) оживает по-прежнему умный свет, и ум, очевидно, очень разумно занимает власть над деятельностью (πρακτικῆς). Потому что, действительно, ум имеет свойство восходить как бы на какую-то горную вершину или высокое наблюдательное место и созерцать не только невидимое для многих, но и неисследимое и непостижимое. И без этого никто не увидит ни самого себя, ни тем более Бога. Теперь, может быть, не будет уже далеким от цели сказать мимоходом об этой деятельности [души].

36. Душа заключает в себе три [начала], требующие деятельности: разумное (λογιστικόν), пожелательное (ἐπιθυμητικόν) и раздражительное (θυμικόν), и три вне себя: стремление к славе, к удовольствию и к обладанию большим (τοῦ πλείονος). Эти две троицы, душа, взирая разумно на жизнь Иисуса Христа во плоти, четырьмя своими главными добродетелями, т. е. мудростью, правдою, целомудрием (σωφροσύνης) и мужеством, благодатию Господа Иисуса исцеляет и дает уму возможность непомраченно возвышаться, рассматривать божественное и созерцать Бога. Ибо когда Господь Иисус был возведен Духом в пустыню, чтобы преодолеть борением диавола, то постом Он уврачевал пожелательное начало, бдением же и безмолвною молитвою [уврачевал] разумное, раздражительное — противоречием; сластолюбие (φιληδονίαν), славолубие и сребролюбие [Он исцелил] тем, что, алкая, не пожелал, как предлагал диавол, чтобы камни стали хлебами, не бросился вниз с крыла храма, чтобы прославил Его народ за то, что Он ничего не потерпел от падения, не согласился поклониться за обещание получения богатства всех царств, но раздражительным противоречием (ἀντιρρήσει θυμοειδεῖ), разумным и справедливым, целомудренным и мужественным, отразил сатану, научая и нас этим поражать его при всяком нашествии. Это же самое каждый увидит и может познать и на кресте Спасителя. Ибо молится ли Спаситель в то время, удалившись от учеников, — это исцеление разумного начала. Бодрствует ли Он, бдит и выносит жажду на кресте — это врачество пожелательного начала. Не прекословит, не спорит или не возвышает голоса, хотя на Него и клеветают, и молится за оскорбляющих — это признак благоустроения раздражительного начала: диавола поражать противоречием, людям же оскорбляющим (как таким, которые и сами терпят насилие сатаны), воздать молчанием, долготерпением и молитвою за них. Подвергается ли оплеванию, приемлет ли заушение, выносит насмешки и глумление — это врачевание славолубия. Напоется ли укусом, вкушает ли желчь, распинается, прободается копьём — это исцеление от сластолюбия. Нагой ли вешается на крест под открытым небом, бездомный, презренный всеми, как бы некий нищий и бедный — это упразднение сребролюбивого настроения. Итак, Спаситель дважды показал врачество страстей внутренних и внешних: когда начал являться миру с плотию и когда намеревался уйти от мира.

Поэтому взирающий на Него, на Его учение и крест, и делающий себя насколько то возможно подобием Его, разумно, праведно, целомудренно и мужественно, как Он, упразднит злое действие этих страстей и через них всех [других]; воспользуется, как должно, ими и после них всеми, и будет поистине мужем деятельным для созерцания и наиболее подготовленным, чтобы простираться к Богу и предаваться мысленному взиранию [на Него]. И таким образом, следовательно, ум его, начавши от многих постигаемых чувствами тварей, и увидев благоустройство их прекрасного создания, и постигши умом умосозерцаемые твари (κτῖστί νοητά), и перешедши к несозданному умопостижимому, прошел уже как бы четыре ступени на лестнице. После же этого, за ним следует божественное и превосходящее ум безмолвие (ἄφθεύγια), молчание (σιγή) и изумление и, короче сказать, взирание и созерцание премирного единого и единение, превышающее мышление, которое есть верх спокойствия (τῆς ἡσυχίας), высший и совершенный предмет желаний, какой только возможен в настоящей жизни, предел истины, приплод веры, светлое сияние ожидаемой славы, основа любви, правило ума, остановка (στάσις) его приснодвижности, недомыслимый покой и единовидное устройство, как бы в залоге деятельность будущего века, вина (ἀίτιον) невообразимой радости, сокровищница мира, угашение мудрований плоти, уклонение от настоящего века, устремление (προσπάθεια) к будущему, расторжение (ἀποστάσιον) страстной жизни, тесная связь (συμφύτα) с бесстрастием, радостный восторг души и собрание, покой и охрана ее собственных движений и сил — и вообще говоря, божественное разумение и бесстрастие. Итак, уму, одержанному своею беспечностью, или каким-нибудь внешним обстоянием, следует ставить своею целью возвращение к свойственной ему красоте созерцания через отвержение страсти, препятствующей ему и удерживающей его от свойственной ему цели, [ему следует обращать внимание] насколько он отстоит от края своих желаний и почему; находится ли его созерцающее начало среди созданий, постижимых чувством, или умопостигаемых, или среди несозданных умопостигаемых; отторгается ли он суетными помыслами или в силу какой-нибудь нужды от подлежащего и одного только в действительности единого премирного, превышающего все единое, и таким образом следует уму устранять посредствующие препятствия, чтобы возвратиться снова единовидно, как требует самый порядок, к созерцанию и взиранию на единое премирное. Ибо ум, находясь где-нибудь вне премирного несозданного единого, превосходящего ум, подвергается разделению и не для прекрасного по существу, хотя бы и прекрасно двигался, потому что верховное прекрасное есть превышающее ум пресущественное, несозданное и простое единое и это — действительно конечный, противолежащий предел ума. И потому ум, здраво двигаясь, оказывается восходящим туда указанным путем и ощущает единение

превыше разума. Итак, насколько есть сил, следует стремиться к бесконечному (τὸ ἀείρον), исследовать превышающее ум, созерцать безвидное единое и непосредственно постигать непостижимое, чтобы быть в состоянии получить единственное наследие единого высшего Бога, благодатию Господа нашего Иисуса Христа и Животворящего Духа, через Которых осияваемые мы сподобляемся созерцательной благодати, и обожненные по положению своему, мы становимся богами по дару Божию.

37. Ум, взошедший в область божественной сокровенности, естественно предается молчанию, объединившись простотою и, следовательно, при участии Духа единственным образом осияваемый единым превысшим мысли. Да и что он может сказать, достигнув превыше своей духовной постижимости, ставши вне всякого по мышлению и совершенно нагим, как превысший мышления? Ведь, если смысл, так сказать, еще и остается в нем, то ясно, что он и мыслит. Ибо всякий смысл бывает после мысли (πᾶς γὰρ λόγος μετὰ τὸ νόημα), и если он что-нибудь мыслит, то как он стоит в области сокровенности? Ибо не то истинно тайное, что сам ум видит, если другой не видит. Так как в таком случае многое можно было бы назвать тайным, потому что очень многое, или так сказать, все, что ум видит, видит он без ведома другого. Следовательно, при таком предположении, тайное будет даже близко к безграничному, что несообразно. Ибо одно есть действительно тайное единое, к которому ум восходит, как к Источнику (τὸ ἐξ οὗ πᾶν), от которого все, как являемое, так и умосозерцаемое. Без сомнения, и сам ум, как восшедший к тому, что выше всего, и являемого и выражаемого словесно и мыслимого, становится вне возможности мыслить, видеть, говорить, и он еще не взошел настолько [в высоту] и не находится в божественной сокровенности, пока может говорить; ибо он мыслит. А ведь тайное недомыслимо и, следовательно, свыше разумения; значит, ум, восшедши в область божественной сокровенности и объединившись, предается молчанию в силу своего положения не добровольно, но естественно, осияваемый единственным образом единым, превысшим мысли.

38. Если слова имеют свойство заставлять ум идти вперед и делать успехи, то, следовательно, они возводят его с успехом туда, куда не достигает слово, т. е. к делу, совершаемому молчанием. Если, положим, слова всегда могут быть присущи уму и душа всегда нуждается в них, то я не вижу, какой умственный успех бывает от употребления речи (ἐκ τοῦ λέγειν προκοπή). Ибо пользование речью не полезно не только для делания (πράττειν), но в такой же степени и для созерцания постольку, поскольку ум восходит от слов, представляющих образ существ (ἐν σχήματι ὄντων) к просто и свыше слова безобразному и исключительно и истинно единому, так как и всякое слово является предметом не главным (πᾶρέρχον) или, вернее сказать, бывает пре-

пятствием. Ибо эти слова вообще употребляются при переходе (ἐν μεταβάσει) в случае надобности от [одной] мысли к другой, то каким образом простое, самостоятельное, неограниченное, безобразное и совершенно единое, пребывающее истинно и превыше слова, будет нуждаться в словах, чтобы куда-нибудь перейти? Или как оно могло бы быть обнято словом? Ведь слово обыкновенно заключает в себе некоторым образом объем понятия (περίληψιν), но это [единое премирное] не-объемлемо как неограниченное и безобразное. Если же слово не может соответствовать единому тайному, превосходящему ум как непостижимому и безобразному, то единому будет сообразно разве только молчание. Итак, успевшим в молчании следует прекратить пользование словом, потому что они прежде достигли до простого созерцания без помощи очертаний и образов.

39. Если слова свойственны узанному, тайное же неизвестно, то, следовательно, тайное вне слова. Ибо если неведение тайного выше знания, превысшее же знание не требует нисколько знания, то оно гораздо менее будет нуждаться в слове. Итак, ум, восшедший к тайному просто единому, естественно предается молчанию; и если он не молчит естественно и непринужденно, то [в своем] восхождении он еще не достиг тайного и преупрощенного единого.

40. Подобно тому, как люди, предающиеся безмолвию (ἡσυχίαν), иногда выходят из келии и самым опытом распознают разницу между сидением [в ней] и выходом, так, конечно, и испытывающие молчание и снова обращающиеся к речи, приседящие (προσιζήοντες) созерцательно славе Божией, знают о себе самих, в каком устроении застает их молчание по природе, а не по произволению, и какими они бывают, чувствуя склонность говорить, молятся ли они тогда, когда на них самих найдет молчание, или даже вообще им бывает невозможно иногда и раскрыть уста в таком устроении? Ибо они те же ангелы на земле, единовидно, безвидно, безочесно, безобразно и просто соприкасающиеся с истинною в непреходящих взираниях ума, только ощущая в себе изумление и удивление, ничего не помышляя, но скорее безочесно устремляясь к безначальным и божественным осияниям. Когда же ум, как подверженный изменямости, нисходит оттуда, то они получают возможность говорить и мысленно переходить ко многим и разнообразным переменам. И, чтобы снова к ним возвратилось устроение молчания как гораздо лучшее речи, они охотно предаются безмолвию и охраняют свои чувства вместе с их впечатлениями и всячески стараются избегнуть вместе с разговором и самого мышления, чтобы и им можно было говорить с Давидом: онемех и смирихся, и умолчах от благ (Пс. 38, 3). Ибо даже и добрая речь ниже разумного молчания.

41. Божество ни вполне явлено, ни тайно с другой стороны. Но, что Оно есть — это открыто и притом очень ясно, а что Оно такое

по существу — это тайно. Громадная же разница знать, что Оно такое, от знания того, что Оно существует. Ибо последнее обнаруживается из деятельности (*ἐνεργείας*), а первое, — что Оно такое, — зависит от сущности (*οὐσίας*), и даже ангелам отказано в знании этого относительно Бога. Ибо Бог бесконечное число раз бесконечно выше всякого бытия, выше всякого ума и помышления, поэтому когда ум достигает доказывающего бытия Божие, тогда он может много говорить и наилучшее любомудрствовать, может называться любомудрым (*φιλόσοφος*) и богословным (*θεολόγος*). Когда же возвысившись и превзошедши мысль о том, что Божество есть, объятый божественною сокровенностью, приводимый в движение представлением себе того, что такое Оно есть, он, как естественно, действием благодати станет при этом и совершенно безвидным, неосязаемым, безочесным, то всякое слово, могущее говорить что-нибудь о Боге, остается бездейственным, и ум, объединившись и погрузившись в недомысленное, пребывает без движения, и тогда, став [частью] того, что вне всего [принадлежит трансцендентному (по ту сторону лежащему) миру (*πάντων ἐλέκειναι*)], где не выступает в пестрых образах никакое слово, ни мысль, ни помышление, но господствует простота, непостижимость, безмолвие и изумление, безобразное, бесконечное, неограниченное, — он видит странным образом видение невидимого и безвидный вид, причем и сам он становится отрешенным, безвидным в своей правильности и отпечатлевает на себе соответственное невидимо созерцаемому им и безочесно зримому, короче сказать, — божественную и преестественную красоту и прославляет Бога, создавшего его таковым.

42. Бог, который выше всякого соединения, называется единым не потому только, что Он прост, но потому, что Он один только истинно и существует во всем том, что, как говорится, существует и имеет бытие от Него. Ибо не истинно и не просто сущее не есть также истинно и просто единое. И как сущий таким же образом повсюду непостижимо и как Единый непохожий на все, Он совершенно вне всего. Как вечный, Он не имеет ни начала, ни конца Своего бытия, и во всем одинаково Он пречисто сияет божественным лучом Своего Промысла. Кроме того, как беспрепятственно познаваемый всеми [созданиями], — для того чтобы быть видиму повсюду, единовидно превышает мысленного единения, — он требует ума цельного, безвидного, безобразного, бесцветного, неприкосновенного для каких бы то ни было существ, вполне отрешенного (*ἄβλυτον*), восходящего горé в бесконечность беспределия, времени, места, природы и того, что относится к ней.

43. Когда бывает духовное соприкосновение, происходящее свыше мышления между Богом и умом, тогда, как говорят, ум мысленным чувством совершенно принимает образ сверхъестественного тайного единого, превышающего собственную природу ума. Однако же то,

что испытывает сам ум, бывает сообразно с его природой, очищенной благодатию, ибо мыслить для ума значит то же, что видеть для глаза. Итак, подобно тому, как смотрящий внутрь во мраке ничего не видит, кроме того что видит как будто один этот мрак, и чувствует, что не видит, ибо если бы он закрыл глаза, то, может быть, подумал бы, что вокруг него есть свет и какие-нибудь из предметов. Теперь же, видя, он ясно видит, что не видит, и чтобы зрительная сила проникла внутрь мрака и знала сокровенное, это свыше природы глаза, но это не значит, что глаз за собой не замечает того, что он не видит, таким же образом, конечно, бывает и с умом: востекши до божественной сокровенности и ставши превыше мышления, он, действительно, ничего не созерцает — да и как это возможно? — однако же он видит, что он не видит, и что то, чего он не видит, есть единое, как бы сокрытое некоторым мраком, из которого истекает все каким бы то ни было образом сущее, или видимое или умозримое, будет ли это сопричисляемое к твари или же вечносущее несозданное. И если бы он не созерцал, то он не видел бы, как он сам простирается превыше себя. Теперь же, созерцая, он весьма ясно созерцает, что он не созерцает, будучи превыше созерцания, и что невозможно, чтобы было созерцаемо то, чего он не созерцает. И свыше природы ума — войти внутрь и узреть божественную и выше ума единую сокровенность. И только очень чистому уму, созерцающему в Духе, свойственно взглянуть в божественный мрак этой сокровенности и представить себе несказанную единицу, лежащую превыше всего в неизглаголанной тайне, и увидеть, что он ничего не созерцает внутри божественного мрака. Ибо не замкнутый, не сомкнутый и не бездействующий мысленный взгляд имеет ум тогда, когда видит, что он не созерцает ничего, кроме божественного и просто в сокровенности единого. И это признак неведения. Но когда он станет созерцать более ясно, тогда он восходит к превышающему ум и тогда созерцает свою собственную незрячесть (ἀβλεψίαν), созерцая в сокровенности простейшего единого. И хотя он даже очень ясно видит, что единое есть то, от которого происходит все, и что оно есть тайное, он не видит, что оно такое. Поэтому и говорят, что ум устремлен (εἶναι εἰς) в то, что превышает его собственную природу, когда он взирает в простейшую сокровенность Божию. А возможность такого состояния по природе бывает с ним в том случае, когда он станет чистым, и, можно сказать, быть таким по природе значит для него — приходить в вышеестественное состояние, безочесно, т. е. недомыслимо устремляясь к божественной и преепростейшей (ὁλερρλωμένῃ) свыше ума единственной сокровенности. Ибо в таком случае ум не имеет никакого познавательного восприятия, кроме мысли об непроявляющемся (ἀνεκφοιτήτου) едином. Но, достигнув туда свойственным ему движением, он заканчивает его остановкой и покоем (στάσιν καὶ παύλαν). Не говорю

«остановкой от созерцания», ибо это было бы болезненное состояние безумия, но я говорю «об остановке и покое» от перехода от мысли к мысли или [от созерцания] к созерцанию. Ибо ум, восприняв туда, впадая в глубину бесконечности и беспредельности, в мысленном свете достигнув непостижимого в этой божественной необозримой сокровенности, затмевается, так сказать, и останавливается, не ощущая ничего другого, кроме изумления среди мысленной светлости. Но хотя [в этом случае] ум и не переходит [от мысли к мысли], однако он приводится в действие мысленным светом, взирая неподвижно в пресущественную сокровенность, единственно и единственно повергаясь в недоумение и украшаясь неприступною внутренностью непроявляющегося озарения. А если бы он был бездействен от созерцания, то как же бы он испытывал изумление и просвещение? Но говорится, что ум, достигнув туда, останавливается в том смысле, что он не переходит [от одной мысли к другой], созерцая единое и испытывая сверх того красоту единого, восхищаясь и просвещаясь ею, он и останавливается без движения, но не так, чтобы он уменьшал собственное наслаждение созерцанием, — ибо это было бы слабостью, которой следует избегать, непохвальной и полной мрака неведения — не созерцать никак и нигде, — но так называемая остановка ума наступает после неприступного осияния света. И созерцание стремится не к переходу [от одной мысли к другой], но к прекращению и остановке [движения ума], ибо это сверхъестественное и сокровеннейшее пресущественное единое бесконечно и непостижимо для всякого ума и не допускает, чтобы ум при созерцании, поскольку он бывает причастен подобающего ему очищения и божественной помощи, созерцал его в каком-нибудь другом направлении; и от этого божественного созерцания, от превосходной красоты и бесконечности он уклоняется не иначе, как только отвлекаемый чем-нибудь в случае пристрастия или принятия [постороннего] или вследствие какой-нибудь естественной изменчивости, которой он подвергается.

44. Природа ума — мышление. Мышление же состоит в движении и переходе [мыслей]. А так как ум, становясь в Боге, находится превыше мышления и движения, то по справедливости можно сказать, что ум, совершенно представляя себе Бога, становится выше своей собственной природы. Ибо всякая мысль, очевидно, происходит, по самой природе, от предмета. А где не созерцается предмет, там мысли и не рождается и не бывает вовсе. Но Бог, никаким образом не могущий быть видимым вещественно, естественно дает уму образы из предметов, окружающих его, среди которых он, очевидно, действует и которые занимают место силы, происходящей от кого-то сильного. Итак, поскольку ум привык во всем другом видеть силы вместе с сильным (тōу δυνατῶν), то он стремится наблюдать это и относительно Бога. И не будучи действительно в состоянии [этого

делать], — ибо это свыше природы всякого созданного ума, — он созерцает окружающее Бога и незримо представляет себе Бога, как говорится, простою и собранною мыслию. Ощутив (δραζόμενος) мирный воздух и достигнув божественного благоволения, [ум], при действии в нем самом божественного и покланяемого Духа, от помышления чаще восторгается в безвидное, бескачественное и простое устройство, входя очень скоро внутрь сердца преестественною силою духа, пребывая в представлении себе Бога и ничего не помышляя, но становясь выше мышления. От чего, т. е. от созерцания сущего вокруг Бога, ум восходит к представлению себе Божества, ставши, как сказано, простым, [почему и] говорится, что он находится в состоянии, превышающем его собственную природу, так как бывает выше мышления.

45. Необходимо, чтобы все, называемое тайным, имело что-нибудь проявляющееся, из которого бы было видно, что оно тайно. Ведь иначе оно более всего походит на несуществующее. Ибо вообще все, что не представляет проявления своей сущности, доступного каким-либо образом познанию, может быть равным вовсе нигде и никак не существующему. Без сомнения, конечно, и тайности Божией соприсущи некоторые проявления ее (проφαίνόμενα). Следуя за ними, ум получает ощущения божественной сокровенности, восходя от постижимого в Боге к непостижимому. Достигнув последнего, он понимает, что существует достоверно нечто, ускользающее от его собственного естественного постижения, превосходящее всякую, какую бы то ни было, умственную (νοεράς) и даже ангельскую способность постижения (καταλήψεως) как превысшее света, причина, начало и конец всякого естества, существа и всякой сущности, само же будучи сверхъестественное и сверхсущественное, находясь (ὑπερανφκτισμένον) бесконечно превыше всякой сущности, нерожденное, безначальное, неограниченное, просто необъемлемое, естеством, местом, временем; и это есть тайное единое превыше ума, и из него естественно проистекает способность постигать божественное (ἡ θεία κατάληψις), которая, конечно, очень велика и снова простирает нас к себе горé, как бы окружая умственными руководительствами, обращениями и стремлениями к начальному тайному преестественному единому, настолько соединя нас с ним, насколько можно уразуметь, что оно существует, что оно есть едино, а также и то, что во всяком случае недоступно для мышления знать, что такое по существу есть тайное единое. Но каким образом могло бы слово проникнуть в то, что превыше ума и не поддается размышлению? Слово не может проникать это умопостигаемое [единое], но ум в состоянии безгласно, несказанно, в молчании свыше разумения единовидно взирать как на тайное и радоваться о нем как о причинном и промыслительном [начале бытия] и вполне последовательно для разумной природы ума изумляться [пред пресущественным единым] как пред превысшим света

и превысшим благодати, превысшим премудрости и превысшим силы, и от этого наслаждаться божественным веселием, — изумляться пред всем вообще, в чем проявляется пресущественное тайное единое, как пред бесконечным и безграничным. Но было бы непоследовательным, чтобы ум, находясь в таких [условиях], пользовался словами и искал выхода, переходя [от мысли к мысли]. Итак, тот, кто пользуется не молчанием, но речью, далек от высокого устроения ума, ибо это высокое устроение его, как согласно могут подтвердить люди, ничего не предпочитающие истине, состоит в достижении самого высокого в его деятельности. Наивысшее же [в ней] есть взирание его к самому высокому, совершающееся, как говорят, незримо: следовательно, гораздо реже и безмолвно.

46. Когда ум незримо¹⁸ взирает к божественнейшей единственной сверхначальной и самой верховной сокровенности, то и впечатление [от созерцания] также незримо сходит оттуда на ум единовидным и единственным, исполненным превосходной, пресветлой и неизреченной красоты, увлекая ум среди молчания в глубину удивления и изумления. Занимая сначала сердце духовною деятельностью и сладкою радостью, оно становится для ума мысленным светом, осиянием и, в соответственной мере, божественною любовью (ἀγάπη) и светлым веселием; свой же источник оно имеет в Боге, откуда исходит всякое благое даяние при посредстве чистоты ума, а вещество свое, как мог бы иной выразиться, оно получает то из божественных указаний Писаний, то из разумного и правильного созерцания существ (συνετός μετ' ἐξουσιότητος) среди безмолвия (ἡσυχία) и молитвы. Ибо тайное внутреннейшее Единое Божества, высшее мысли, бывает видимо не как-нибудь случайно, но в единовидном свете, происходящем оттуда, преисполняющем умственное взирание и созерцание. Но кто не испытал этого, тот разумно и сознательно восходит извне¹⁹ к преестественному тайному простому единому, не будучи ни сердечно трогаем, ни осияваем, конечно, умственно.

47. Самое ясное единовидное и единственновидное (μονοειδής) созерцание ума в Боге, устремляясь к единственной божественной сокровенности и к свету, блистающему из нее, приняв божественное озарение от безначального и бесконечного светолития (φωτοβολία), требует молчания не только уст, но и ума. Ибо возможно, что и при молчании уст, ум располагается внутри себя, переходит в помыслы и мысли (εἰς λογισμοὺς καὶ νοήματα) и разнообразит свои впечатления (καὶ ποικίλλεσθαι). Это было бы выражением внутреннего настроения (τοῦ ἐνδιαθέτου), далее которого ум восходит к самой простой невоображенной сокровенности божественной единицы. Ибо иное [дело] созерцательное [устроение] ума, а иное — расположение и размышление, которое относится к выражению внутреннего настроения ума. Поэтому ум, вращаясь среди созданных и сложных предметов или различных в каком-либо другом отношении, сначала

созерцает их и потом в таком состоянии помышляет [о них], уже разнообразя свои впечатления. Если, может быть, часто по поводу одного предмета ум может найти немало мыслей, то [при обращении] к той единственной, единовидной, самой внутренней божественной сокровенности он, правда, напрягает и простирает свое созерцательное око и освещается простотою божественного света, но вовсе не может размышлять, находясь в таком расположении. Ибо единственная простота уклоняется от какого бы то ни было умственного перехода или разнообразного настроения, и сокровенность не допускает, чтобы размысливший, что она такое, выразил это внутренним представлением (*διαθέσει*) или устами. Именно вследствие этого человек, поднявшись умственно до единственной славнейшей божественной сокровенности, естественно блюдет молчание и устами и умом.

48. Когда ум в своем обращении направится всецело к Богу и созерцательная сила его будет исчерпана пресветлейшими лучами божественной красоты и безобразно взойдет до простоты и безграничности тайного единого безвидного, и станет он единым сам для себя, вследствие собственного своего стремления к единому и взирая при вдохновении Духа, тогда он явно бывает в младенчески (*νηπιόδους*) безмолвном устроении по самому образу мыслей (*τὸ φρονεῖν*) и вкушает неизреченного и сверхъестественного царствия Божия по слову Господа, говорящему: «Аще не обратитесь, и будете как дети, не внидете в царство небесное» (Матф. 18, 3). Ибо тогда ум становится независимым (*ἄβολουτος*) и во всех отношениях ничем не сдерживаемым, превосходит границы всякого познания, всевозможного мышления, всякого соединения и разнообразия, устремляясь горé к невыразимому и непознаваемому, которое превыше ума. Вследствие этого, разумеется, ум, естественно, и хранит молчание по причине своего устроения, которое не только выше слова, но и умственной деятельности и вместе с тайным и безвидным заключает в себе сверхъестественное, приятное и сладкое в мере, необходимой для умственного наслаждения.

49. Созерцательные умы (*οἱ θεωρητικοί*), видя Бога в виду безвидном, в пресветлейшей, неведественной и несложной красоте, в простейшем лице, как единовидное единое, увенчанного бесконечными благами, украшенного неисчислимыми красотою, озаряющего всякий ум, как бы лучами, световидными [потоками] красоты, [видят в Нем] несказанное и неизъяснимое блаженство, обильный источник доброго и прекрасного, бесконечно текущий и неиссякающий, неисчерпаемое (*ἄλειρόβλυτον*), бесконечное, неистощимое сокровище славы, преисполняющее незримые умы (*ἀνομιάντους νόους*)²⁰ самого величайшего наслаждения, радости, сердечной сладости, чистого (*ἁκρῆτου*) веселия, таинственно происходящего вечно текущим потоком из той божественной и преестественной единицы, которая лежит горé в

недоступной сокровенности. Созердательные умы видят также, какое и сколь великое неисследимое и необъятное море изливается из той несказанной благодати и неизъяснимой любви, непостижимого промысла, в неограниченной силе и невыразимой мудрости, видят недомыслимое для Ангелов и самих Серафимов, как существующее превыше всякого ума. Видят даже и то, что с настоящего времени как бы зарождается в нас неизреченным образом, в будущем же придет в обновленное устройство и как бы возродится и совершится; что изумляет и херувимский ум, если он даже только как-нибудь слегка решится помыслить об этом. О, благодать и совет Божий и любовь и милосердие (χρηστότης)! О, сила и мудрость и промысление Божие! Действительно, «блажени, ихже оставишася беззакония, и ихже прикрывшася греси!» (Пс. 31, 1) и «блажен человек, его же аще накажет Господь, и от закона Своего и Духа научит его» (Пс. 93, 12)!

50. В Духе и истине открывается невидимое для живущих в мире, не могущих принять Святого Духа, как сказал Господь.²¹ А сердечные очи тех, для которых предпочтительнее удалиться и селиться вдали от мира и того, что в мире, осенил божественною благодатию умственный свет, восход умного солнца с высоты, и помощь для них у Бога, так что восхождения свои (т. е. стези восхождения горé) они располагают в сердцах своих и просвещаются богозрительными осияниями, как подобает им, и в них очень ясно усматривается как весьма многое божественное и умственное, так и достойное духовного взгляда, сверх того — также и будущее вечное и неизбежное устройство обновления (ἀποκατάστασις) праведно поживших не только в том виде, в каком оно не будет доступно чувству, но уже и свыше ума. Ибо тогда совершенно изменятся ставшие достоянием того, что превыше ума и сделавшиеся причастниками той жизни и наслаждения (τρύφης) превыше всякого помышления, становясь как бы богами по положению, наслаждаясь и радуясь пред сущим по естеству Богом сверхъестественным благам, происходящим от вышнего и единого естеством Бога, стоя вокруг Него и всесвященно совершая божественный и свыше ума праздник с возможно большею чистотою и составляя одно очень радостное сердечное наслаждение этим благословенным увеселением и торжество со всеми умными чинами Ангелов. Это какой-то великий и недомысленный поток чистого восторга от высоко прекрасного (τὸν ἡλεκάλων). Ведь если доступная чувству красота, будучи воспринята умом посредством органов чувств, несмотря на то, что она ограничена и скоротечна, не проста и не несозданный, все-таки доставляет обыкновенно душе не неприятное наслаждение, то для людей, имеющих ум и разумно соображающих, не трудно заметить и понять, чем они могут стать, достигая умственного, но притом такого, которое свыше ума неограниченно и не скоротечно, не созданный и не получило начала, но проистекает от

Бога, от которого происходит все прекрасное и доброе, и притом для радости и восторга и божественной жизни, достойно того [будущего] века и устроения.

51. Отрепившись от временных и местных протяжений, расстояний и от ограничительных свойств естества и прошедши спешно через них, ум становится действительно нагим вследствие едино-видной простоты и несложной (ἀτέχως) и безвидной жизни; так как без всякого покрова и преграды, вследствие покоя мыслей (ἀνενοησία) и безмолвия (ἄφασίᾱ), он сверхъестественно достигает безначальности, непостижимости, беспредельности и безграничности, в духовдвижной божественной силе и осиянии сердца, которые, как кажется, вместе с самим созерцанием ума простираются в бесконечность. Тогда мир Божий восходит в душе и на нее изливается неизреченная радость и невыразимый восторг от Святого Духа и изумление, превышшее разума, овладевает ею среди ее тайного песнопения. Не явлен будет, но уже зрится Бог богов в Сионе, в уме высокопарящем и обращенном горé (ὕψηλότῃ). «Господи, Боже сил, блажен человек, уповай на Тя».

52. Когда ум, просветившись, повергается в изумление от недо-мыслимого безмолвия (ἄφραστοτήτος), видя себя между Богом и божественным, тогда он вкушает, насколько возможно, истинные плоды духовного разумения, обожается, радуется, преуспевает в божественной любви (ἐρωτας), вовсе ничего не говоря, никаким образом не проникая ни вглубь себя, ни вне²² по своему расположению, даже и не размышляя, но умственно видя единственным образом во свете истины и духа и делая себе из видимого непреходящее наслаждение.

53. Когда взор ума, склоняясь внутрь сердца, видит осияние Духа, текущее из него не иссякая, тогда именно время молчания.

54. Когда весь умственный взор увидит Бога, скорее же, когда весь ум будет в Боге, или, так сказать, когда Бог будет во всем уме, тогда в особенности и более естественно бывает время молчания.

55. Когда ум в причастии Духа, созерцательно предстоя в действительности Богу, подобающим образом наслаждается славой и блеском от лица Божия, тогда вполне естественно следует молчать и смотреть спокойно и безмолвно.²³ Если же между умом и Богом каким бы то ни было образом случайно произойдет какая-нибудь мрачная тьма, то должно сейчас против мрака бросать как бы некоторый огонь, естественным образом световидный и пылающий, слово, хотя и краткое, но отличающееся божественной силой выражения (ἐμφάσεως), для того, чтобы таким образом уничтожив поскорее мрак светом и теплотою мглу, и точно также просветивши умы и согрехи его этим самым, он снова, как и прежде, мог быть с Богом, и созерцать красоту Его и, как подобает, наслаждаться ею, украшаться и опускать ее, говоря вообще, [испытывать] все то, что совершается после умствен-

ного устремления через принятие Животворящего Духа от Бога, и, конечно, при этом становиться простым (ήπλωσθαι)²⁴ и, следовательно, отрешаться истинною и духом в Боге от всего, и даже самого того, что вокруг Бога. В такое состояние, как справедливо и прилично, приходит созерцательный ум. Но тот, кто предается исключительно одной деятельности (πράξει), еще очень далек от такого устройства как не соединившийся очевидно еще с самим собою и через себя самого с Богом. Итак, не удивительно, что он как может воспевает и говорит много и часто о божественном, совершенно устрашая и отражая как бы непрерывными своего рода нападениями с этой стороны сильно враждующего и ожесточенно воющего против нас. Ибо придет свое время и для него, под влиянием, конечно, духовного наития, когда как бы искровидное озарение (ἐναυγιάσματα) многих божественных песней, пений и слов сольется в один светоч, когда он поразит врага легче, и даже смертельным ударом, т. е. сжигая и разрушая или скорее уничтожая тьму его, а себя самого просвещая огненным сиянием (πυροῖ φωτίζων), согревая и как можно более воодушевляя к божественной любви (ἐρωτῇ), вознося к самому Богу в молчании сердечную песнь (ὕμνον) и изумление и представляя себе самому наиболее дивные чудеса тайн. Не без основания ведь ублажаются терпящие Господа, но, конечно, потому, что по прошествии времени они наследуют, как и кроткие, духовную (νοητῇ) землю обетования во Христе Господе нашем.

56. Когда ум, освещаемый каждым из светоизлияний Духа, приходит в смущение и недоумение, и замечает, что он сам простирается к бесконечному и безграничному и изменяется, тогда — время молчания.

57. Когда же ум чувствует, что он как бы утомился от самых ясных из созерцаний (φαιωτάταις ἐποψίῳν) и желает выйти [из этого состояния], чтобы, ослабив напряжение, каким-нибудь образом достигнуть [в промежутке времени] отдохновения, — тогда, естественно, — время говорить, однако выражаясь кратко и свойственно божественному осиянию.

58. Когда ум, среди вод избегая мысленного (νοητόν) Фараона, проходит свою ночь при освещении огня, и свой день под покровом облака, тогда вслед за разумным молчанием наступает и время покоя (ἡσυχίας) и действительно начало очищения для души. Когда же против него выступает страшный умственный Амалик и следующие за ним полчища (ἐδνη), возбраняющие проход в землю обетования, тогда для него наступает подходящее время говорить, причем, однако, он возносится к Богу в мысленном деянии (πράξει) и подобающем созерцании, подобно тому как Моисей древле возносил свои руки при помощи Аарона и Ора (Исх. 13, 21; 17, 12; Еккл. 3, 7).

59. Когда из бездны божественного источника и от умственного взирания из сердца изобильно (βλύζουσα) исходит духовная сила,

тогда настает естественно время молчания. Ибо тогда неизреченно совершается служение и именно поклонение умом Богу в истине и в духе и притом истинным духовным чувством.

60. Когда вследствие мысленного взирания к Богу разумная (λογιστικόν) часть души всецело наполняется божественным изумлением, а умозрительная (νοερόν) видением, а душа — также и восторгом, тогда, без сомнения, время молчания. Ибо в Духе ум весьма осязательно усматривает истину в собранном виде и, поклоняясь в изумлении, чтит сияющего в нем Бога.

61. Те, которые поклоняются Богу подобающим образом духом и истинною и служат Ему как причастствует, поклоняются и служат не на определенном месте, но нисколько не менее также и без словесного приношения. Ибо, подобно тому как духовное (νοερά αἰσθητικόν) чувство, возвысившись вследствие праведности, вовсе не решается поклониться на месте беспредельному, у Которого нет никакого места для определенного покоя (τόπος τῆς καταλύσεως), так, разумеется, соединенное с истинною, оно, естественно, соблюдая должное, вовсе не допускает поклоняться и, следовательно, служит разнообразием слов и ограничением произношения бесконечному и безграничному, безначальному и безвидному и совершенно простому и, вообще говоря, превысшему ума, всякий раз, когда, конечно, придет время единовидно просвещаться, вследствие влияния и наития Духа, познанием божественной истины. В это именно время ум, ставши совершенно свободным вообще от всего и даже некоторым образом выпедши из самого себя, вполне понятно, уже становится вне возможности не только говорить, но даже и мыслить, так как он с радостью и изумлением, при помощи духовного света, направляет свое внимание и созерцание к тому, что выше и слова и разума, и в единении, превосходящем его самого, становится некоторым образом недвижимым и непереходящим просто вследствие незримого устремления.

62. Уму, внимающему себе самому, должно, по справедливости, управлять собственным духовным (νοεράν) устройством осмотрительно, разумно и мудро, и когда он заметит, что созерцает простые и невоображенные тайны богословия, то [ему следует] тотчас спокойно останавливаться в молчании, не без удивления и притом недалеко от своего сердца, действующего в духе и, разумеется, осияваемого им. Ибо тогда время не только спокойствия (ἡσυχίας) чувств от всего доступного им вообще, но также и молчания, какое бы слово ни искало исхода [из уст]. Поэтому для разумеющих тогда бывает более удобный случай для умственного пребывания в спокойствии и невидении, хотя бы и потребовалось что сказать. Ибо тогда всецело должно предаваться неподвижности в чувствах, в словах, в помышлениях для того, чтобы ум непосредственно и как следует, будучи вполне единым, мог в единовидном и единственновидном взирании

свободно [и] позволительным образом увидеть бесконечность и безначалие, превышающее мысль, а также и непостижимость и, вообще говоря, прочие божественные, непреложные и совершенные свойства единого и единственного Триипостасного Бога, и соединяться, соизменяясь с созерцанием, упрощаясь и вообще становясь боговидным божественною благодатию с радостию и удивлением. А так как ум хотел бы держаться такого устройства, если бы было возможно, но, разумеется, вовсе не может, будучи изменяемым (τρέλτος) и живя с изменяемым и будучи соединен некоторым образом с телом и окружающими (περίστατικοίς) предметами, то он по разумным соображениям не должен отделяться, далеко отклонившись от единовидного взирания, и быть многоречивым, но говорить немного, и притом от божественных озарений, чтобы не только скорее ему можно было снова обратиться к единению с Богом, превышающему ум, но и чтобы ощутить более ясное единение и притом не в меньшей мере и более продолжительное. Ибо поскольку ум хранит каким бы то ни было образом собранность в себе и нерассеянность, постольку обращение его к божественному единению происходит скорее, и он соединяется, при более ясных и притом, конечно, при более действительных блистаниях света (μαρμαρυγαίς) вследствие совершенно непрерывного общения с божественным.

63. Когда ум изменяется под влиянием божественного единовидного проявления (ἐκφαντορίᾳ) вследствие мысленного взирания и озаряется недоразумеваемым (ἀγνώστῳ) превысшим всякого знания, и становится нераздельным, простым, неограниченным, как бы единственным образом осияваемым во мраке, созерцающим красоту неограниченную вследствие превосходства над простотою, безвидную вследствие преимущества перед всяким видом, безначальную вследствие положения выше всякого начала во всех отношениях [красоту, которая] сама необъятна, но заключает в себе границы всего и все содержимое в ней, все наполняет, как [всем] преисполненная, тогда как сама бесконечна; короче сказать, когда вследствие презрения всего сущего ум при взирании на единое увидит все неизреченным образом умственной силы превыше мышления, тогда время молчать и таинственно и премирно или, так сказать, незримо или невыразимо вкушать единовидное наслаждение в божественнейшем тайноучении истины. Когда же сказанного нет в уме и вокруг него замечается разделение, тогда время говорить, однако говорить такое, что способно возводить к молчанию. Ибо благовременное молчание, превысшее слова, может быть названо вполне справедливо несравненно превосходящим всякое слово. Поэтому и дивный Соломон, который очень высоко ставил именно это молчание, говорит: «время молчать, таже время глаголети» (время молчать, время говорить. Еккл. 3, 7). Самое лучшее и, конечно, дело первой важности блюсти благовременное молчание. Если же оно почему-либо еще не наступило и ум не достиг

еще единовидно того, что выше слова, то по крайней мере и благовременная беседа (λαλεῖν ἑγκαίρως) пусть будет делом второстепенным. А чтобы речь была родственна и близка к молчанию, пусть одновременно совершается как молчание, так, конечно, и разговор,²⁵ и пусть усиливается прийти к прекращению речи тем, чтобы говорить и размышлять непрестанно о божественном, рассматривать тварь и созерцать (ἐνοπρίϛεσθαι) в ней, как в зеркале, Творца ея, когда она, сколько возможно, говорит о Нем. Вот это и значит говорить благоременно. Итак, следует и выразить сообразное тому, как понял.

64. Когда ум, прошедши через все здешнее и восшедши естественным образом горё, радостно молчит, тогда именно время наслаждаться премирным и невыразимым, время осияния и мысленного света, единения ума и созерцания простоты, безграничности, беспредельности, пресветлого познания и, вкратце сказать, время восприятия и усвоения духовной мудрости, посредством которой ум усовершенствуется в отрешении от всего (ἐν σῆολῇ) и в молчании, почувствовав среди исступления невыразимый восторг.

65. Когда душа замечает, что она упивается чувством истины как бы преисполненною чашею благодати (Пс. 22, 5), и становится вне себя (ἔκρουv), тогда, очевидно, бывает время молчания.

66. Когда расположение внутреннего человека хочет восклицать: «Господи, что ся умножиша стужающий ми? Мнози восстанут на мя» (Пс. 3, 2), тогда время говорить, говорить же, как прилично; против врагов, не пустое, но целесообразное и подходящее, как должно.

67. Когда свет лица Господня (Пс. 4, 7) явится над душою так, что она вследствие этого станет украшаться, просвещаться и изливание божественного веселия устремится на нее, тогда, разумеется, время молчания.

68. Когда она увидит восстающих (Пс. 34, 11) на нее неправедных свидетелей, допрашивающих ее о том, чего она не знает, и смущающих ее, тогда, действительно, время говорить и даже возражать.

69. Во всем сущем и умосозерцаемом (νοουρένοiς) самая верховная и, так сказать, самая высокая или даже наивысшая красота, а также и благо есть Бог. Во всем же видимом человек есть лучшее [создание], по самой природе отстоящее [от тварей] на громадный промежуток и, без всякого сомнения, он несравненно превосходнее [их], а по благодати он, действительно, превосходит даже Ангелов. Именно, созерцательный ум среди очень многого, находящегося между Богом и людьми, приближаясь к тому, что превыше мысли, становится исступленным, когда он еще не испытал в изобилии просветительной благодати. Вкусив же ее деятельною духовною силою в сердце, — я мог бы, пожалуй, сказать, — он восходит к самой высокой красоте и благу, т. е. к Богу, входит в Него по более божественному дару, и единовидно смотрит и изумляется, водворяясь в молчании в глубине, превышающей разум. И это, действительно, и есть, — как может

быть кто и назовет, — залог первого празднования субботы (покоя), образом которого служит покой Божий от творения существ. Другим же, большим и несколько иного рода празднованием покоя, неложным примером которого служит остающееся почитание субботы у людей Божиих, явно наслаждается тот, кто обратится к самому себе от Бога и познает себя самого, как образ по первообразу, и вообще, каково посредствующее между Богом и людьми, когда он проникает соответствующим образом не только в то, что выше ума и помышления, в удивительном изумлении, но и наполняется радостью, недоступною для выражения, и духовным восторгом, действительно восхитаясь в молчании богозрительными осияниями и божественными действиями, над ним и сверх его самого, и соединяясь во Христе Иисусе с этою единицею божественной и сверхъестественной божественности.

70. Когда ум отделяется условно от всего существующего,²⁶ как будто существующее не существует, тогда он несказанно представляет себе истинно (ὄντως) сущее превыше умственной деятельности и единения, созерцая его в истине и духе сквозь бесконечный преизбыток свойств божественных, окружающих сущее и видимых каким бы то ни было образом. И он становится единовидным или единым, так сказать, бывает невыразимо одержим безмолвием (ἀφασία), становится полным любви, полным радости, и однакоже не простых, но таких, которые происходят от действия Духа, [и] уподобляются наслаждению (τρυφή) Ангелов.

71. Как вообще решительно никаким образом Ты, Господи, вовсе ни для кого не постижим по существу, ни для какого бы то ни было естества разумного, умственного или вообще для созданного разума, хотя бы даже и для херувимского, но стоишь бесконечное число раз бесконечно превыше всякого разума: так, Владыко, и окружающее Тебя вполне бесконечно и безгранично. Вот, например, Ты заповедал Твоим несравненным попечением законодателю Ветхого Завета Моисею объявить, что Ты действительно существуешь и Сам говоришь, но опять-таки и при этом, Ты, Неложнейший, и единая высочайшая Истина, сказал о некоторых из Твоих избранных, что, хотя Ты и явился им, однако не открыл [им] Твоего имени. Ибо оно несравненно превыше всякого имени не только тех, которые на земле, но и тех, которые на небесах. Ведь Тебя представляют существом (οὐσίαν) те, которые полны Твоего света, но без всякого [указания] лежащей в Тебе сущности (ἀλλὰ τοῦ ἐνυλοκεῖμένου χωρίς); конечно, так, чтобы последовательным образом Ты явился Пресущественным и предметом мышления, не имеющим вообще какой бы то ни было сущности (ὑλοκεῖμενον) для того, чтобы Тебя познали ясно, сверх мышления и превыше всего, имеющего возможность быть узанным, как бесконечно Недоразумеваемого (ἄγνωστος) и Превысшего. Ты являешься совершенно превышим времени, безначальным, будучи саможизнью

и бесконечным. Ты всецело не подлежишь понятию о месте, присутствуя повсюду сразу и превыше всего, как Творец всего в совокупности (*ἄθροον*) и притом единственный, будучи однако и вмещалищем (*περιοχή*) и непроходимым обиталищем умных естеств. Ты превосходишь быстроту ума и упреждаешь его мышление, так как Ты превыше всего и неисследимым образом являешься вседержительною рукою всего и притом не подчиняешься, хотя бы случайно, даже границам природы. Ибо Ты беспределен, будучи необъятен, не только по природе, как бы сверх природы, но и окружающими Тебя естественными свойствами, как премудрая мудрость, пресильная сила, любовь и благодать превыше всякого понятия (*ὐτέρ ... διάνοιν*) о любви и благодати. Чем назвать Тебя? Назвать ли светом, но он не есть неприступное: значит, Ты выше света. Разве судиею? Но все ли он знает и притом прежде рождения? Где это у судии?²⁷ Так что, следовательно, Ты несравненно выше судии. Каким назвать Тебя и Творцом, когда Ты только мановением воли и притом одним зиждидишь многое и различное вещественное? Среди же невестественного — о глубина преевосходства! — Ты одним, так сказать, мановением Духа созидаетеь существа одного естества, ибо они духовныи, многие же и притом очень многие с различиями расположений, а если хочешь, то и лид, — творение совершенно чудное. Но то, что в силу своего преевосходства преевышает всякое понятие помпышляющего, — дело ли это строителя (*δημιουργού*)? Вовсе нет! Так что Ты, следовательно, преевыше строителя. Называть ли Тебя основателем и провозглашать ли художником? Но какой основатель без основы (*θεμελίου*) на никаких устоях созидает хотя бы даже и самое малейшее что-нибудь, как Ты, Владыко, основавший ни на чем столь великую землю со столькими горами и камнями ее, с различными растениями (*ὕλης*), и притом столь непоколебимо? Или какой художник из нигде и никаким образом не существующего производит во мгновение по слову такие художественные создания, какими их производит Ты? Неужели тот, кто назовет Твои творения делом создателя или художника, скажет правильно? Вовсе не верно. Итак, на великую бесконечность преевыше Ты, Боже, создателя и художника. Мог ли когда-либо кто-нибудь или знать, или услышать, или, по крайней мере, как-нибудь представить себе такой вид любви, какой всечудная Твоя благодать с очень сильными расположениями явила нам в принятии свойственного нам (*ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς προσλήψει*)²⁸ весьма человеколюбиво преевыше всех надежд? Разумеется, те, кому по благодати дано созерцать это, входят прямо в пространную пучину любви и чудного Промысла и становятся под влиянием самых пылких порывов любви (*ἐρώτων*) со своей стороны действительно вне самих себя, и не умеют по существу соответствующим образом назвать действий этого созидающего промышления (*οἰκονομίας*). Ибо высочайшим преевосходством преевышают и ум, и слово, и всякий

слух, и мысль расположения Твоего вочеловечения, преблагий Боже! Отец Ты всего и называешься им. Но Ты несказанно превосходишь какое угодно отчество и причиною, и властью, и промыслом, и назиданием, и великодушием, и терпением. Тебя называют Царем. Но столько же по отношению к настоящему, сколько и по отношению к будущему и никак не менее, однако, и по отношению к прошедшему. Так как же? Удивительно, отрешенно и просто. Царство бо Твое царство всех веков вместе, одинаково настоящего, прошедшего и будущего, и владычество Твое во всяком роде и роде. Таким образом во всем, совершенно по всему Ты просто и решительно бесконечною мерою превыше всякой мудрости (φρόνις) будучи превознесен, сказать вкратце, равным образом высоко и бесконечно, и Ты, непостижимый Господи, и все то, что вокруг Тебя! Ум, представляя себе это каким бы то ни было образом, увлекается достижимостью Твоего видения, и, всецело соединяясь с вдохновением Духа, погружается как бы в таинственный мрак, не будучи в состоянии совершенно видеть Тебя по бесконечности и неприступности [Твоей] славы. Таким именно образом посредством премирного покоя Ты оживляешь неизреченно созидающих и притом дивно любящих Тебя. С другой же стороны, ум не усовершенствуется без видения Тебя. И после этого успокаиваешь их снова божественным и сверхъестественным отдохновением. Ты, Несказанный, Недомысленный, Безграничный, Необъятный и, короче сказать, Всебесконечный по существу, конечно, и по деятельности. Аминь.

72. Когда ум, удалившись от многомыслия (πολυνοίας), стряхи от себя разновидности и многочисленные мысли, окажется превыше умственной рассеянности при вдохновении и причастии Святого Духа, объединяющего его и непрерывно и непрестанно (δείλντα) дышащего на сердце, и будет постоянно охотно пребывать в божественных местах, как бы упоиваясь представлениями о Боге, так что одним умственным взиранием он будет сразу единовидно усматривать как в зеркале все то, что вокруг Бога, — и притом с несказанною любовью, — тогда явно он достигает божественного покоя, наслаждаясь, по обыкновению, глубоким и божественным миром, сердечным святым безмятежным отдохновением во Христе Иисусе Господе нашем.

73. Когда ум беседует с Богом, как какой-нибудь сын с самым чадолюбивым отцом, молится своими душевными чувствами, и, видя свет Иисуса, несказанно радуется, изумляясь с сильною любовью, ощущая в своем сердце ясно божественную любовь и сверхъестественное действие Святого Духа, и хочет таинственно и премивно возлететь превыше божественных явлений и совершенств, — тогда ум истинно почивает от всех дел своих, становясь после мышления превыше мышления, ощущая дивные наслаждения и действительно отдыхая в мире животворящего Духа Христова.

74. «Почи Бог от всех дел, яже начат творити» (Быт. 2, 2), но после исполнения того, что создано (ὑγεγονότων) в Слове и Духе. Равным же образом и богоподобный ум почивает от всех дел своих, которые он вначале стал творить в соисполнение (εἰς συμπλήρωσιν) мира умственного по свойствам своим, но после достаточного рассмотрения и как бы воспроизведения в Слове Божиим и животворящем Духе всего мира в совокупности с теми умственными предметами, какие в нем есть, и после восхождения от этих последних снова в Слове и Духе к так называемому у некоторых послеестественному (μετὰ τὰ φυσικά)²⁹ и возвышения в простые и самостоятельные таинственные зрелища богословия. Ибо тогда среди отдохновения он наслаждается наибольшим покоем и миром в умоглядной истине и обожается во свете знания и причастии животворящего Духа во Христе Иисусе Господе нашем.

75. Как Бог, почивши, почил не от всех Своих дел, но только от тех, какие Он начал творить, — не почил Он однако от дел безначальных и несозданных и как бы сродных Ему, — так одинаково богоподражательно и ум, прошедши и испытав всю видимую тварь при помощи божественного Слова и животворящего Духа и проникнув сквозь нее, вовсе не почивает от дел сродных ему и всего менее от тех, которые не имеют ни начала, ни конца, но он почивает от дел видимых, начинающихся и оканчивающихся. Вследствие этого, тогда как телесный отдых у окончившего труд наступает вслед за неподвижностью, нечто противоположное бывает следствием устройства ума. Ибо если бы он не стал приснодвижным, от животворящего непрерывного дыхания Духа в познавательном взирании на видимое, то он даже не знал бы, существует ли духовный покой, приснодвижно единовидно существующий только вокруг Бога и обожающий причастника своего среди невыразимого и несказанного отдохновения во Христе.

76. «Не скор буди, — говорит Соломон, — износить слово пред лицом Господним: яко Бог на небеси горе, ты же на земли долу» (Еккл. 5, 1 и след.) Так он очень ясно и метко определяет и уясняет, какое бывает время молчания. Ибо он говорит прямо: так как ты находишься долу на земле пред лицом Господа, сущего на небесах горе, и удостоился такой благодати, что, дольний, ты можешь мыслить и обзрывать горнее и, устремляясь мысленно, стоять пред лицом Господа, «то не скор буди износить слово», ибо [это] время молчания. Не желай этого (т. е. износить слово), находясь духовно под влиянием истины и единовидно и боговидно. Ибо это и значит быть пред лицом Господа, когда многое, находящееся вокруг Бога, ум единовидно созерцает в простом и единственном устремлении к Богу. Итак, испытывая это и становясь пред лицом Господа, не спеши произносить слово, или, в таком случае, ты добровольно невежественным образом поспешишь низойти и спуститься. Или же объясняющие смысла этого

речения могли бы выразиться и так. Человеческая природа была некогда неповрежденною и вследствие этого, по справедливости, была удалена от бедствий, близка к Богу, созерцала Бога и наслаждалась с веселием красоты лица Его в праотце Адаме, с удивлением [испытывая] невестественное, духовное, небесное, нетленное наслаждение. При этом и великая благодать была излита на душу первого человека, боговидный же ум его был окружаем многими познавательными созерцаниями и устремлениями к Богу, пока в раю, постижимом чувствами, он наслаждался духовным раем, так называемую блаженную жизнь, объединяясь действительно в себе и Боге, пребывая в самом себе и, как подобает, в Боге, держась единовидного и истинно боговидного устройства и [это] вполне справедливо, так как он был создан по образу Божию. Но таким образом, говоря вкратце, вокруг нас были эти блага от Бога. Злому же демону, враждующему из-за нашего благого жребия и славы, уязвленному завистию, это было невыносимо. Из чего это видно? Много раз уже этот всегубитель оказывался оболъстителем, преувеличивая предмет наших надежд благословными с виду советами, возбуждая пожелание более высокого обожения, нежели то, какое мы имели, и он был первый виновник порока, оклеветавший правоту заповеди Божией. Итак, с тех пор как мы бедственным образом испытали пагубу обмана, стали вдаля от Бога и божественного наслаждения, отпали жалким образом от единовидной умной духовной жизни и возможности созерцания лица Божия, и славы, осиявающей нас при изменении от луча божественной красоты, — и мы оказались, к сожалению, разделенными и разодранными как бы на множество частей, находя, как не следовало, удовлетворение в различных видах и разнообразии жизни, так что вместо единого Триипостасного Божества, мы чтим и многих богов и притом отделенных расстояниями (*διεχοντας*), следовательно, не богов на самом деле, а лукавых демонов, растлительных и враждебных; мы погубили истинное единое, единственную жизнь и строй ее и разодрались на множество различных частей, и наша умственная сила и напряжение, или скорее, ближе сказать, устремление горé, исчезли не без причины, мы дошли до глубины зла, вовсе неизмеримого, и неразумно предпочли мыслить низменное, мы, образы Божии, достойные вышней и небесной жизни. Но так как наше положение не бесповоротное и действительно не непреклонное, то вполне возможно и притом по уважительным причинам, подобно тому, как мы жалким образом поползнулись от той превеликой славы до самого низкого бесславия, так возвратиться снова, устремиться горé и снова увидеть всечестнейшее лицо Божие, конечно не в такой близости как прежде, но в большем отдалении и увидеть и ощутить и блеск красоты Его. Поэтому и божественнейший Моисей и весь сонм пророков, сколько их ни есть, и предшественники их, например, Авраам и подобные ему [современники], даже очень ясно

видели [это], насколько это было возможно, и вполне насладились светом красоты лица Божия (той); и при этом, пораженные неприступною славою Его, одни окаивали себя (тетаλάνικαν), другие считали и называли себя землею и пеплом, третьи оказывались не в силах даже открыть уста свои от преизбытка славы Того, кого они увидели. Тогда-то, конечно, они познавали скудость речи и косность языка своего и со славою испытывали и очень много некоторых других блаженных чувств.³⁰

Поэтому, конечно, и боговещанный Давид, устремляясь к свету красоты лица Господня, в молитвенном вопле восклицает к Богу: «Когда приду и явлюся лицу Бога моего?» (Пс. 41, 3) и где-то в другом месте, желая указать устроение души, в котором было усмотрено лицо Господа, он говорит: «Вселятся правии с лицом Твоим» (Пс. 139, 14). Разумно же указывая, какую силу доставляет душе созерцание лица Божия, он говорит: «Отвратил еси лице Твое и бых смущен» (Пс. 29, 8). Если же вслед за отвращением лица Божия случается смущение, то, конечно, последствием присутствия и взирания Его бывает духовный мир для души, дар самый великий в такой степени, что за божественною любовью и радостью появляются действия Духа, должно ли называть их дарованиями, или же плодами Его. И Давид показывает, что живущие свято и благочестиво ходят во свете лица Господня, говоря: «Господи, во свете лица Твоего пойдут и о имени Твоем возрадуются весь день» (Пс. 88, ст. 16, 17), разумеется тот духовный день, пока умное и неизреченное солнце рассеивает на внутреннего человека пречистые и животворящие лучи свои, и чувство просвещается умом премирным. В это время всякая память души вземется от земли и переносится на небо, и человек, просвещаясь и увеселяясь светлостью лица Господня, радуется, ликует,³¹ поет, как естественно, хвалебные песни, веселится в восторге, среди наслаждения и сердечного удовольствия, какое никто не может выразить. Поэтому он в другом месте молит Бога, говоря: «Не отврати лица Твоего от меня, и уподоблюся нисходящим в ров» (Пс. 142, 7). Ибо причина мрака — отвращение лица Господня, обращение же — причина всякого умственного света, а потому, конечно, и духовной радости, как и о себе он говорит: «Знаменаса на мя свет лица Твоего» и прибавляет: «Дал еси веселие в сердце моем» (Пс. 4, 7—8). Опять свидетельствуя о том, что после просвещения от лица Господня ему самому ниспослан дар божественной благодати, и о том, какие именно люди стоят пред лицом Господа и молятся Ему, Давид говорит, что это только умственно богатые из людей Божиих. Ибо, конечно, святых и людей Божиих много, но чтобы вообще всем созерцать лицо Божие и проводить ангельскую жизнь, когда они еще теперь живут на земле: до этого еще далеко. Ибо это удел одних только тех, которые признают, что Божеству должно служить с божественною мудростию и знанием и поклоняться в

истине и духе. Такие именно и могут, по справедливости, называться богатыми из людей Божиих, будучи озарены тайнами многих созерцаний и имея своим богатством глубины великой божественной и духовной мудрости и знания, которое, по Павлу, свойственно далеко не всем (Рим. 11, 33). Поэтому, как сказано, и говорит чудный Давид к Богу: «Лицу Твоему помолятся богатии людстии» (Пс. 44, 13). Именно по этой причине славный Соломон, как исполненный более всех божественной мудрости, зная это лучше всех, говорит, поучая весьма разумно: «Не скор буди износить слово пред лицом Господним, яко Бог на небеси горе, ты же на земли долу». Когда по божественному дару ты стал бы пред лицом Господа в божественном и единовидном представлении себе, т. е. когда созерцание ума взойдет горé, тогда время молчания. Итак, не спеши произносить слово, хотя бы даже одно, необдуманно увлекаясь обычаем беседовать, потому что тогда не время говорить. Ибо и ты, еще находясь на земле, становишься богом, ангелоподражательно созерцая лицо Бога небесного. Ибо и Ангели, как сказал Спаситель, выну видят лице нашего небесного Отца (Матф. 18, 10). Поэтому также, когда слышишь, как в другом месте говорит Соломон: «Свет праведным выну», то ты соображая прими к сведению, что они его естественно ощущают от светолития лица Господня, видя ангеловидно по божественной благодати непрестанно лицо Господа, из которого, как из источника, изливается свет. Ибо человек становится и бывает на земле тем же Ангелом, чтобы не сказать богом. Без сомнения, ты возвращаешься к дару, соответствующему (εἰκονικῇ) представлению о благодати Господней, становясь на земле низу — тем, что есть Бог горé, что достойно удивления. При этом ты не проникаешь в это чудо разумом, не переходяшь его даже при помощи мыслей и не движешь собственное суждение, как бы разделяясь умственно, но устремляешься единовидно и на подобие Бога зриаешь безочесно и неподвижно простым и единственным взглядом и сверх того наслаждаешься самым ясным и неприступным светом, исходящим от лица Господня. Вот это, следовательно, высшее устройство ума к Богу, достойное соревнования для благоразумных, можно сказать, цвет умственной чистоты, желательное единство веры, совершаемое в общении с Духом, славный плод божественной и боготворящей мудрости, основа духовного мира, обиталище невообразимой радости, дверь любви Божией, отрасль просвещения, причина источания из сердца неистощимых вод Духа, истинно питание и наслаждение души прообразовательною манною; увеличение и преобразование души; начало божественных и невыразимых таинств и откровений, заключение из единой и первой истины, уничтожение каких бы то ни было помыслов, прекращение всех помышлений, господство над мышлением, исходная причина изумления, превысшее ума преобразование и изменение ума в простое, безграничное, беспредельное с какой бы то ни было стороны,

необъятное, безвидное и безобразное, бескачественное, неразнообразное, бесколичественное, неосязательное и премирное и всецело новое устройство (ἀλοκατάστασις) боговидное. Итак, ставши в такое устройство и обожаемый как-либо по человеколюбию благодати, не спеша же каким бы то ни было образом по неведению произносить даже и одно слово пред лицом Господа, потому что Ему единая и простая слава будет во веки.

77. Ум, желая созерцать духовное (τὰ ... νοητά) превысшее его самого, если и в собственном сердце не находит содействия для этого при помощи божественной благодати, — видит недеятельное, непросвещенное и слитое. Поэтому он нуждается, по крайней мере, в более существенном удовлетворении, нежели его собственное, хотя по неведению и воображает, что он наслаждается, так как ему еще не случалось вкушать его; подобно тому как и тот, кто ест хлеб из ячменя, — хотя и очень много уступающий по вкусу (ἥδονῃς) настоящему хлебу, — однако по незнанию вкуса пшеничного хлеба, по видимому, находит некоторое наслаждение.

78. После умственного единения сердца посредством благодати ум видит безошибочно при духовном свете и устремляется к собственному желанию, которое есть Бог, ставши совершенно вне чувства, очевидно бесцветным и бескачественным, делаясь свободным от представлений себе того, что постижимо чувствами (ἀφάντατος ἀλοκατάσταμενος ταῖς φαντασίαις τῶν αἰσθητῶν).

79. Ум, руководимый благодатию к созерцанию, поистине всегда питается духовною манною. Ибо, действительно, чувственная манна, которую вкушал Израиль, заключала в себе усладительную и замечательную силу питать тело. А что такое она была по существу, было неизвестно. Отсюда она и называлась манною, так как слово это обозначает незнакомое. Слово это значит: что это такое? И те, которые не знали сущности того, что они видели и ели, говорили в недоумении: «Что это такое?» Так же и созерцающий все время приходит в иступление ума и говорит себе: «Что это такое, которое при созерцании увеселяет и, вкушаемое духовно, утучает ум, само же по себе переходит границы мышления как божественное и сверхъестественное, необыкновенным образом питающее и напоющее ум; оно не поддается устройению ума не только как непостижимое по существу, но и как бесконечное и безграничное».

80. Есть три вещи, свидетельствующие об истине, мог бы сказать основательно и я сам: тварь, Писание и свидетельство в духе, ибо из видимых духовно Писания и твари созерцается единая простая истина и сложная из нее. И кто при помощи трех сказанных предметов последовательно достиг двух из них и стал на них, тот по благодати Христовой обрел непогрешительный путь, ибо от простой истины он достигает умственной высоты и глубины, а также и беспредельной ширины. Вследствие этого, пришедши в состояние иступления, он

в страхе (ἐμφοβός) поет. Из сложной же истины, сверх вышесказанного, он обретает и сердечный мир, и любовь, и радость. Поэтому он в изумлении поет с любовью. Но человек нуждается в большом временном расстоянии, в труде, выносливости, чтобы, отлагая некоторым образом чувства и расторгнув умом доступное им, стать на умопостигаемом, после чего воссиявает в душе созерцание истины. Конечно, я не говорю, что истина для того, чтобы быть постигнутой, нуждается в таких средствах как временное расстояние, или труд, или выносливость, но я сказал, что человек нуждается в этом; так как именно истина есть единое и простое, хотя при созерцании и показывается вдвойне и почти отовсюду громко зовет смотреть на себя, свидетельствуя сама о себе желающим. Человек же, будучи сложен, сопряжен с чувствами, подвержен переменам и изменению (τροπή), по временам выходит каким-то образом из себя самого и, сам не зная как, становится против себя, вследствие мнительности поступаая лукаво и недугуя неверием. И через эти три недостатка, т. е. мнительность, лукавство и неверие, он жалким образом отпадает от истины, свидетельствуемой теми тремя доказательствами, то есть Писанием, тварью и духом. Поэтому он и нуждается для устранения страшной мнительности в прочем, о чем я сказал раньше: «чтобы смирившись ум мог уверовать в простое» и чтобы затем таким образом тотчас при помощи Писания и твари в духе он сразу ясно мог узнать не только самую простую истину, но и сложную из нее, и сверх этого также увидеть, что некогда разделяло его от созерцания в истине и — я мог бы прибавить — что удаляло его от наслаждения. Итак, первая истина есть единое и только одно простое по природе. За нею же следует и сложная из нее из-за нас сложных. И это есть крайний предел нашего ума и самый лучший предмет (ὑψίστου ἀντικείμενον), к которому направляется всякая жизнь и подвижничество тех, которые руководствовались целью духа, чтобы ум в состоянии наготы, насколько можно, увидел и дивным образом наслаждался светом от первой и единственной истины и сложной из нее. А это не может произойти никогда иначе, как только через смирение и простоту в вере, через свидетельство Писания, твари и свидетельство в духе. Когда же ум, как бы в зеркале, увидит истину в трех своих способностях (δυνάμεισι) посредством свидетельства трех вышесказанных [вещей], тогда опять, как бы возвращаясь от этого [видения], он становится в себе самым гораздо смиреннее, проще и твердо верующим. И оттого он восходит, как говорится, радостною ногою к созерцанию истины, причем она светлее сияет в нем своими лучами. Обращаясь при помощи этого созерцания истины к себе самому, вследствие величия славы, которое он узрел в нем [созерцательно], он нисходит до большего смирения и простоты и поражается, объятый верою; и таким образом снова восходя как бы по какому-то божественному кругу и идя по нему путем смирения,

простоты и веры, возвышаясь и видя истину и вводимый сиянием истины к большому смирению и становясь еще более простым в вере, ум не перестает совершать это течение, пока говорится «ныне»,³² в смирении, простоте и вере, благодаря свидетельству Писания и твари, созерцая в духе истину и снова возвращаясь туда, откуда он двинулся. И таким образом обожаемый все время благодатию и осияваемый тем, что превышает ума, проводя жизнь, полную всякой радости во Христе Господе нашем, он как бы в предобручении вкушает наслаждения будущих вечных благ.

81. Созерцательная жизнь при помощи следующих трех [средств] естественно становится целью и безукоризненною — именно же: посредством веры, явного причастия Святого Духа и знания мудрости. Ибо созерцание, чтобы сказать определенно, есть познание умственного в постигаемом чувствами (γυνώσις νοητῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς), иногда же и [познание] исключительно умственного, отделенного от чувства в людях, идущих к преуспеванию. Вследствие этого потребна и вера. «Аще бо не уверите, говорит [Апостол], ниже имате уразумети». Также необходим и Дух, «Дух бо вся испытует, и глубины Божия» (1 Кор. 2, 10). Поэтому божественный Иов сказал: «Дыхание Вседержителево есть научающее мя» (Иов. 32, 8). Затем естественным образом божественная деятельность Духа, конечно, вскипающая или, так сказать, живущая в сердце, и, следовательно, премирно оживляющая, неслезанно привлекает к себе ум, собирая его, удерживает его от всякого парения и дает возможность с тишиною, с большим душевным наслаждением, утешением, а сверх того и с божественною любовию наиболее удобно видеть божественное и обращаться вокруг него, представлять себе Бога необычным и подобающим образом и одинаково радоваться о Нем с большими непреодолимыми влечениями [к Нему] и соответственным восторгом. Нуждается ум также в мудрости, как я сказал, потому что «мудрость, как говорит Писание, просветит лицо человека» (Еккл. 8, 1), просветит для легкого перехода от чувства к мышлению, для восхождения от постигаемого чувствами к умопостижимым и божественным зрелищам, и для того, чтобы в умственном откровении узреть невыразимое; просветить для того, чтобы увидеть в ясном созерцании и единовидно представить себе пресущественного Бога. Войстину «блажен человек, его же аще накажеш Господи, и от закона Твоего научиши его» (Пс. 93, 12), потому что такой бывает действительно мудр, посредством вразумления приходя к вере и наставлениями Духа поучаясь неизреченным тайнам Божиим. Действительно, великое дело есть человек мудрый, ходящий посредством веры в единении и сверхъестественном общении с Духом. И, в самом деле, есть три предмета, как говорится, непреодолимые: Бог, Ангел и мужлюбодурый (φιλόσοφος): [этот по-

следний] странным образом тот же Ангел на земле, во всяком случае созерцатель (ἐπόλτης) видимой твари, искренний таинник несозданных божественных путей (πρόβου) или даже даров Божиих, если кто захочет так выразиться, ангелоподражательно уловляющий некоторым образом общим взглядом познание самого Бога, невидимого никаким образом. Таковым бывает, в общих чертах, мудрый верою во Святом Духе и таким образом он бывает блаженным. Впрочем, для меня было бы несомненно достаточно сказать то, что рассказывает в Евангелии [св.] Лука, именно о Господе Иисусе, чтобы быть свободным от заботы излагать значение и похвалы мудрости и благодати. Ибо в одном месте Писания он говорит так: «Иисус преспеваше премудростию и возрастом, и благодатию»; и опять, что [отроча] «растяше и крепляшеся Духом, исполняясь премудрости» (Лук. 2, 40 и 52). Теперь же, имея намерение сказать яснее о предположенном, я предлагаю и то, что говорит священный Соломон к Богу: «Яже на небесех, кто исследи? Волю же Твою кто позна? Аще бы не Ты дал еси премудрость и послал еси Духа Святого Твоего от высоты. И тако исправившася стези сущих на земли, и яже Тебе угодна, научишася человецы, и премудростию Твоею спасошася» (Премуд. Сол. 9, 17—19). Видишь ли до какой великой силы доходит премудрость при участии Духа? и как далеко от спасения идет тот, кто не стяжал мудрости и Духа от Бога и даже не руководится мудрым и причастником Духа? Если подобное написано о Спасителе, в котором обитала вся полнота Божества, то, последовательным образом, не трудно будет понять и вообще относительно всего рода человеческого во всей его совокупности, насколько необходима мудрость с содействием Духа и сколько силы и успеха получает духовный мудрец от любодушного Бога, по Его милости исследуя небесное и доходя до познания совета Всевышнего — удивительное дело, и однако это действительно так. Но так как мы изложили столько на этот раз о созерцательном, то следовало бы сказать и не замедлить изложить, хотя несколько, и о созерцании и отчасти направить и как бы напитать мышление расположенного слушателя. Ибо Бог решительно повелевает мыслящим [людям] как щедро уделять, конечно, низшим, так от высших с благоговением получать то, что доступно из божественного просвещения и умственных сокровищ, к людям же равного положения относиться общительно и не тщеславно и вести с ними беседы об умственных предметах и о Боге. Ибо таким образом не только сияла бы очень явно правота и непогрешительность в Церкви Бога жива, но и преподобное прекраснейшее лице любви, признак учеников Христовых, воссиявало бы непрестанно в сердцах наших, готовое излиться через Святого Духа на нас для совершенной и простой любви Бога и людей, и таким образом мы бы проводили на земле жизнь ангеловидную, истинно блаженную, равно как и самую приятную, как

приверженные к той божественной и боготворной двоякой любви, на которой висят (κρέμνται) весь закон и пророки, сладе которой для души нет решительно ничего другого, и в особенности тогда, когда она имеет свое происхождение (πρόβσις) непосредственно от созерцания и познания Бога и божественного, другими словами, от просвещающей благодати. Итак, кто считает хорошим и прекрасным делом намеренно взойти к Богу, чтобы соединиться с Ним, и действительно воспринять обожение (θεωήναι), иначе сказать, спастись, — так как, по мнению боговещанных учителей, без обожения ума невозможно спастись человеку, — тот, при достижимом исполнении заповедей Господних, доходит до возможного созерцания сущего и являемого, причем он не имеет ни слепой деятельности как обособленной от созерцания, ни бездушного созерцания, каким оно, конечно, бывает без деятельности. Вследствие этого с мудростью сообразно разуму и смыслу с писанным священным знанием (с знанием Священного Писания) он таким образом начинает, как говорится, при попутном ветре, правильно взирать на мир с разумением чувственнопостижимого по указанию бесконечно сильного и бесконечно мудрого Художника (Δημιουργού) и последовательно доходит до бесконечного по силе и по всеобщему различию, насколько возможно для взгляда, и наслаждается и питает подобным образом ум втайне посредством тайного. И именно, с течением времени, поживши безмятежную жизнь в безмолвии, любомудрствуя одно только божественное посредством Писания и видимого мира, он старается, насколько возможно более объединяющим взглядом духовно увидеть тварь согласно Писанию, и предзнаменования соответствующими действительности. Когда это бывает, тогда ум при благоволении и действии поклоняемого Духа возводится к видению и знанию священной истины, как говорит Великий Дионисий,³³ к священной ступени созерцания, собственно (γυμνικός) говоря второй, т. е. к божественным зрелищам и мыслям, без покровов и образов. Вследствие этого, конечно, ум, как бы нагой устремляясь к нагим мыслям и выше всего ставя посредством собственной чистоты и стремления к Богу отпечатлеть в себе, как бы в каком-то самом ясном зеркале, божественные явления, испускающие свет превыше солнечного, будучи при действии благодати воспитан снова на пути доступными для него впечатлениями, доходит как бы до третьей ступени к тем очень многим блаженным зрелищам, и при этом единовиднее и сжато он удачным образом возводит божественные проявления (πρόβους) от многих разновидностей к неизреченной любви неизменяемой и тайной единицы, преобразуясь со всем умственным чувством в огонь и сердечную боготворную непрестанную любовь к Богу, как созерцающий под руководством истины и внушения просвещающего Духа. И — опять по Великому Дионисию — это есть божественное причастие самому единовидному, единому,

насколько оно достижимо.³⁴ Итак, блаженно возлетая на такие ступени причастия Трои́постасного Единовидного, ясно и светло наслаждаясь невыносимыми томлениями (ἀφορίτων κέντρων) божественного упоения и среди него восторженными порывами любви (μανικῶν ἐρώτων), видя себя уязвленным и как бы сожигаемым любовью, триждыблаженно богоносный и богомыслящий ум очень заметно от наступающего расположения восторгается и действительно приходит в исступление, вошедши светлым лицом в неизреченные тайны богословия в безочесных (ἀνομιαίτοις) взираниях наслаждаясь безначальным и бесконечным, непостижимым и всецело невыразимым и совершенно недомыслимым, и при этом представляет себе как бы какое-то бесконечное и непроходное море существа Божия, превосходящее всякую мысль и о времени ее и о приходе, согласно с Богословом, который говорил об этом.³⁵ «Это, — как еще говорит священный Дионисий,³⁶ — есть пир зрения, умственно питающий и обожающий всякого, кто стремится к нему горé, и при этом однако он начинает от созерцания и знания существ», как говорит этот священноучитель там, где он изъясняет священные знамения нашего священноначалия. Как рассказывает и Василий Великий,³⁷ говоря: «Когда кто-нибудь перешедши созерцательным образом красоту в являемом, предстанет перед самим Богом, видение Которого является обыкновенно только в чистых сердцах, тогда, сделав успехи в высших областях богословия, он может стать и созерцателем»; и опять на изречение Давида, говорящего в Духе «завтра предстану Ти и узрю». Великий [учитель] говорит:³⁸ «когда я предстану пред Тобою и приближусь умом к самому созерцанию Тебя, тогда я восприму зрительную деятельность при свете знания». Подобное же можно услышать и от священного Максима,³⁹ который в свою очередь говорит тоже и указывает прямо, каков и сколь великий успех есть созерцание и познание Бога посредством Писания и твари, и что обыкновенно происходит отсюда тот свет знания, благодаря которому бывает блаженное обожение во время взирания, ведь, если в прежнее время редкая и с трудом встречаемая среди безмолвствующих, то в особенности теперь вследствие недостатка в лице, которое могло бы научить при помощи опыта, почерпнутого из собственного содержания благодати, как говорит высокий учитель безмолвия святой Исаак Сирий⁴⁰ в том слове, в котором именно он начинает беседу о духовном чувстве и созерцательной способности. Так, по крайней мере, говорит священный Максим:⁴¹ «Богодейственными светочами мы называем учение святых, как сообщающее свет знания и обожающее повинующихся», согласно, очевидно, с всесвященным Дионисием, который говорит: «Сколько других богодейственных светочей тайное предание боговдохновенных наших наставников ясно даровало нам, следуя указаниям людей просвещенных, тому научились и мы»,⁴² и в другом месте он говорит: «божественное ведение горé устремляет тех, кто

по возможности обращается к нему, в меру их разума и объединяет в силу простого собственного единения».⁴³ И снова: «Всякое обнаружение светоявления, нисходящего от Отца, благотельно проходящее к нам, опять как единотворная сила возвышая упрощает нас и направляет нас к единству и боготворной простоте собирателя Отца, ибо, «из Того, и в Нем всяческая» (Рим. 11, 36).⁴⁴ Понимаешь ли ты, каким образом мудро устремившийся, простираясь горé вследствие обращения, то есть божественного взирания к Богу, или видит Бога, простираясь горé от существ или соединяется с Богом и обожается от Писания, будет ли оно прообразовательное (συμβολικῇ) или некоторым образом божественное, и как даже таковой называется по имени богом? Ибо все, говорит он,⁴⁵ какие только из мысленных и разумных существ по возможности направлены всецело к единству богоначальной сокровенности, непостижимым образом устремляются, насколько возможно, к божественным осияниям его посредством посильного, если позволительно так выразиться, богоподражания, и удостоиваются имени тождественного с Богом (θεϊκῆς ὁμοφυρίας). Как ясно говорит и богословный язык великого Григория,⁴⁶ выражающийся о человеке: «Живое существо, здесь создаваемое, направляемое (οἰκονομοῦμενον) и переходящее в другое состояние, как высшая степень тайны, обожается склонностью к Богу». И священный Максим говорит: «Духовный образ божественного Писания посредством мудрости преобразовывает до обожения познающих мыслителей (γνώστικούς), так как вследствие преобразования в них разума, они открытым лицом видят, как бы в зеркале, славу Господню».⁴⁷ Эта созерцательная жизнь требует трех вышеназванных условий: веры, причастия Духа и мудрости знания во Христе Иисусе Госпде нашем.

82. Созерцательная жизнь с животворящим Духом наполняет созерцателя в тайне некоторыми многими досточудными умственными зрелищами; не тотчас, не внезапно, но по прошествии некоторого времени и продолжительного научного исследования (τῆς φιλοσοφίας), а также в известной постепенности и как бы по лестнице; и иной раз ты мог бы услышать, как этот созерцающий говорит от избытка покоя и уклонения от всего, кроме Бога: «Един есмь аз, дондеже пройду» (Пс. 140, 10); иногда же вследствие познавательного обращения к существам [говорит]: «Яко возвеличишися дела Твоя, Господи: вся премудростию сотворил еси» (Пс. 103, 24), и следующее: (Песнь песн. 4, 10) «Воня риз Твоих, яко воня нивы исполнены, юже благословил еси Господи» (Быт. 27, 27). Иногда же, заставляя взирать с большим устремлением и внушая подниматься к духовным восхождениям, он убеждает говорить: «В воню мир твоих в след твои имам к Богу» (Песнь песн. 1, 3), и следующее: «Вознесу Тя, Боже мой, Царю мой, и благословлю имя Твое в век и в век века. Великий Господь и хвален зело, и величию Его несть конца (Пс. 144, I и 3). «Удивися разум Твой от мене: утвердися не возмогу к

нему» (Пс. 138, 6). В иных же [случаях] он готовится зрители, устремляющихся горé, петь под впечатлением того, что есть пресущественного в видении: «Ты же выпный во век, Господи» (Пс. 91, 9), и «память Твоя в род и род» (Пс. 101, 13), «зело превознеслася еси над всеми боги» (Пс. 96, 9). Иногда же приводит зрители к ясному выражению в восклидании: «Несть подобен Тебе в бозех, Господи, и несть по делом Твоим» (Пс. 85, 8), а также показывает духовно созерцающим разумную (γυνωστικόν) гору, на которую восходят, и святое место Божие, на котором стоят «неповиннии рукама и чистии серддем». Но сверх того дает возможность видеть таким образом пути восхождения до высоты небес и нисхождения до глубины бездны, то есть до тайн Духа; и иногда удивительным образом ставит даже перед созерцанием личного видения в Троице, иногда же среди изумления располагает к созерцанию Иисуса, Его домостроительства во плоти и следующих за ним преестественных тайн, и тогда после многих и блаженных видений он никаким образом не оставляет созерцающего, не введя его небывалым образом просвещенного — о дивная благодать! — на самое лоно Божие, — в истинный покой и неизреченное отдохновение и духовное и преестественное наслаждение, чтобы не сказать упоение, красотами Божиими, и в божественный восторг (θεϊοτέρᾳ ἐκστάσει) — в те преблагословенные недра, заключающие в себе великую глубину божественных таинств и в достаточной степени приближающиеся к ощущению пресущественности Божией, в те недра, которые в наследие свыше получил и Авраам, когда и Сам Бог стал жребием Авраама по выражению «Аз есмь Бог Авраама». Поэтому как Бог есть Бог Авраама по преимуществу, то, следовательно, и недра Божия суть недра Авраамовы. Итак, созерцательная жизнь в Духе, возвышая, вводит в недра Божии, или если кто хочет иначе выразиться, на лоно Авраамово, во всякой простоте и весьма отрадном веселии; она действительно обожает и среди душевной сладости и вполне невыразимого наслаждения приводит в состояние блаженства ум, причастный мудрости и возможно более упражняющийся во взирании горé на Христа Иисуса Господа нашего.

83. Так как и тварь и Писание прояснены Словом Божиим и все созерцаемое, видимое духовно, утверждает ум и все силы его ко взиранию и разумению Бога, причем сначала духовно испытывает их действие и влияние сердца, то, в высшей степени мудро поучая, говорит в одном месте священный Давид, [что] «Словом Господним» утверждаются умы, которых он называет в данном случае небесами, «и Духом уст Его вся сила их». Когда же именно? «Когда духовная земля», т. е. сердце наше вполне ощутительно и очевидно является полным милости Господней (Пс. 32, 5 и 6), т. е. духодвижной силы, действия и движения. Но прежде нежели ум ощутит в сердце действие, силу и движение, он не только не будет иметь крепости от созер-

дательного и духовного рассмотрения твари и божественного Писания и от сведения в один смысл того, что в них заключается, но сверх этого ощущается и очень большой страх, как бы ему не погибнуть от несообразности своих представлений (παράφαστασεις). Вследствие этого именно если бы мы, положим, вздумали предаться созерцанию Бога из Писания и твари, единовидно и единственновидно обобщая многие значения (λόγους) и созерцания существ в один смысл и дух, видя единовидное, простое и безвидное созерцание в неограниченности, беспредельности и безначальности, то постараемся прежде найти сокровище внутри сердца нашего и умолим Святого Бога исполнить землю нашу Его милостию, и тогда, по возможности, свободно предадим горю ум разумению Бога, как сказано, единовидному и единственновидному, простому, безвидному, вечному, бесконечному и безграничному, при созерцании и помощи Слова и Духа.

84. Когда человек вследствие прямых и простых расположений души совершает течение в добродетелях путем добродетелей,⁴⁸ со смиренными мыслями, в терпении и надежде, основанной на вере, и животворящая и приснотекущая сила и действие Святого Духа водворится в сердце, действительно просвещая душевные силы естественным и явным движением своим и, утешая, направляет к себе возможно скорее деятельность ума и несказанно соединяется с ним, так что действительно ум и благодать в это время несомненно соединяются в один дух: тогда, именно тогда, ум сам собою (αὐτόματος), вспомоществуемый вдохновением благодати, переходит к созерцанию, невыразимо прекративши, конечно, действием и светом животворящего и Святого Духа здешнюю рассеянность и блуждание и доходит до откровения божественных духовных тайн, и всевозможным молчанием и спокойным собственным естественным взором достигает вступления в сверхъестественные невыразимые таинства, и настолько более он созерцает и бывает богообъемлем и простирается, по возможности, видеть Бога с знанием божественного, собранного из священных чтений, насколько он разумно уединяется, смиряясь и молясь при содействии помощи Божией во Святом Духе. И поэтому он тогда не бывает также и вне богословствования, но именно одновременно с этим он на самом деле бывает богословом и не может не богословствовать даже непрестанно. Но увы! все то, что только ум видит без названного небесного дара и, следовательно, без Духа, ясно приснодвижно дышащего в сердце, — это только его мечты, и сколько бы он ни богословствовал, все это пустые слова, проливаемые на воздух, не пробуждающие, как следует, чувства души: ибо он находится под влиянием слуха и слов, идущих извне, откуда главным образом, к несчастью, нашло себе доступ всепагубное блуждание умопредставлений (πλάνη τῶν νοητῶν) и самого богословия, а не из сердца, вдохновляемого наитием просвещающего Духа, откуда происходит единовидная истина умопредставлений и непреложная

истина богословия; ибо, вообще говоря, во всем том и, конечно, и в сердце, где у причастника присутствует явно животворящая и просветительная сила и действие Духа, или дыша, если угодно так выразиться, или истекая в непрестанном обилии, — там не бывает умственного единства, но скорее — разделение, не бывает силы и остановки (στάσις), но слабость и изменчивость (τρέψις), также равным образом, нет там света и видения истины, но скорее мрак и пустой вымысел мечтания и вообще путь бессмыслия (ἀλογίας) и самообольщения. Ибо ум, по учению отцов, может проходить область созерцания тремя способами (τάξεσιν) или путями: т. е. естественно, сверхъестественно и противоестественно. Когда ум видит в предмете что-нибудь духовное (νοητόν), то он видит по природе, однако же при сверхъестественном действии Духа; когда же он случайно видит в личном образе (ὁμοστατικῶς), а не на предмете, демона или Ангела, то, если ум объединен в мире и просвещение Духа возжигается сильнее, он видит сверхъестественно и, как очевидно, не заблуждаясь; если же ум, смотря на видимое, разделяется и помрачается и угасает животворящая сила, то он видит противоестественно, и это видение свойственно заблуждению.⁴⁹ Поэтому, если только мы желаем быть в здоровом и целомудренном уме, нам не должно ни простираť ум к духовному видению в личном образе (ὁμοστατικῶς), ни даже каким бы то ни было образом доверять видению, если сердце не направляет выше указанным образом своей деятельности и движения силою Святого Духа.

85. Некоторые пытаются небесною росю благодати врачевать распаление страстей своих и поступают, конечно, весьма хорошо. О них, очевидно, и написано: «Роса, яже от Тебе, исцеление нам будет» (Исаии 16, 19). А у некоторых эта так называемая роса как-то соединяется с большим божественным восприятием и превращается в манну и как будто бы из какого-то зернового хлеба некоторым образом делается печеным через сокрушение сердечным смирением, водою слез и огнем духовного разума, причем достойным и вполне естественным образом она подвергается этому действию [благодати] и становится настоящею ангеловидною пищею. Об этом, главным образом, применительно к смыслу, и сказано: «Хлеб ангельский яде человек» (Пс. 77, 25). Но есть люди, для которых по мере преуспевания каким-то более возвышенным образом их собственная природа явно становится и является манною. О них Евангелие говорит: «Рожденное от Духа дух есть». Первый разряд — мудрых безмолвников, следующий за ним — подвизающихся в молчании с божественным познанием, а третий — тех, которые вообще стали просты и изменились во Христе Иисусе Господе нашем.

86. Духовно избежав по благодати, как подобает, Фараона, Египта и тамошних ужасов и тягостей, а также и плотской жизни, поднимающей страстные волны горечи и едкой злобы; ставши в

духовном уединении, т. е. в положении, свободном от духовных Фараонитов, и, вообще говоря, испытав и избавившись в духовном смысле от бедствий, тяготевших в то время чувственным образом над евреями, ум вслед за тем безопасно вкушает душевным чувством духовную манну, образ которой древле вкушал Израиль чувственно. И вначале при воспоминании он желает иногда духовных жертв египетских, как те вещественных мяс, по большей части с опасностью и в такой же степени неуверенно, и, конечно, при этом он испытывает отвращение от себя Божества, пока мольбою при снова возвращающемся раскаянии подобающим образом не умилоstit Божества. И, конечно, если кто-нибудь чаще насыщается манною в спокойствии (*μετ' ἡσυχίας*), то с течением времени, когда благодать станет придавать ему значение и силу, он, очевидно, очень ясно видит, как духовная плоть его некоторым образом претворяется в природу манны, как можно было бы сказать; но у такого ума, ядущего манну, есть духовные весы и весовые чаши, пользуясь которыми как мерою для манны, он собирает никак не более того, сколько потребно для своего дневного пропитания, чтобы, собранная в количестве превышающем умеренность, сделавшись добычею червей, она не погибла вся, а вместе с нею от недостатка пищи не погиб и ум, не соблюдающий меры. Может же быть заметно, что ум, ядущий манну, если он не питается чем бы то ни было другим, явно проводит лучшую жизнь, нежели всякий ядущий что бы то ни было и как бы то ни было, говорю же духовно. Однако признаком того, что и сам он от свойства питания, некоторым образом переходит, так сказать, в качество манны, служит отсутствие стремления к чему бы то ни было постороннему, чего он желал прежде, и когда он повсюду может есть манну и станет младенцем, прилепившись к благочестию, да ведь, конечно, и неудивительно, что кто-нибудь переходит в качество того, что он постоянно вкушает и чем насыщается в течение долгого времени. И превращение ума в свойство манны не может никаким образом быть неправдоподобно, ибо постоянно и непрерывно принимаемая пища естественным образом имеет свойство превращать в себя питаемое. Тогда ум не только явно занимает положение ангела, но и становится участником божественного сыноположения, достойным образом переходя от духовной славы в славу, не только взирая на единое, но и становясь сам с собою единое, и в нем он живет и премирно наслаждается, и, так сказать, вкушает невыразимых таинств боговидно и боголюбезно во Святом Духе и действительно становится некоторым образом в соответствии с видимым и с воспеваемым, так что видит себя в состоянии манны. В этом положении он гораздо выше и почетнее того, который знает, что он ест манну, но не превратился в некоторое состояние манны. Ибо первое состояние можно иногда испытать при первона-

чальном собрании ума в мысленное единение с самим собою, второе же есть ясное проявление более очевидного единения, откровения разумных тайн, высокого отрешения от всего и наиболее упрощенного умозрения.

87. Ум от природы прост, потому что просто и то, образ чего он есть, т. е. Божество. Будучи же таков, он любит также и просто действовать (ἐνεργεῖν). Ибо все любит тождественное себе по естеству. Но ум ощущает разнообразные впечатления (ποικίλλεται) не сам собою, но посредством чувства и постигаемого чувствами, при помощи которых у него происходит восприятие умственных предметов. Когда же он поставит между собою и чувствами с предметами их постижения свое собственное разумение, которое по возможности умело разбирает и судит, и ни чувств не делает слабее должного, ни легкомысленно помрачает или неблагородно превозносит красоты чувственных предметов и пренебрежительно унижает пред ними силу ума, но благоразумно отдает каждому должное; тогда тотчас ум становится единым с собою, приходя в прежнее состояние простоты, как он был от природы, и уклоняясь от раздельного, и снова естественно начинает любить единое и простое и деятельность единственную и простую, и любя именно ее, он ищет, а ища делает свой полет превыше всякого соединения [с чем бы то ни было], пока не найдет истинно и существенно единого простого, что и есть Бог. Тогда именно одними только крылами Его то покрываемый, то возвышаемый, ум веселится, как естественно ему предаваться веселию, когда он богохраним и богоносим.

88. Облако страстей, нашедшее на рассматрительную (τῷ διωρατικῷ) часть души, как бы некая мрачная толща страстей заставляет видеть иное вместо того, что есть в действительности. Когда же частою молитвою и исполнением заповедей и устремлением горé к созерцанию Бога ум при помощи благодати уничтожит названную мрачную оболочку (ἀχλὺ ὁδὲς λάχος), он сам собою видит ясно, что [зрит] Бога, никаким образом не нуждаясь для этого в истолкователе, как видящий чувственно не нуждается в том, кто мог бы указать, если только на зрачке своего глаза он не имеет чего-нибудь раздражающего и затемняющего. Ибо как постижимое чувствами усвоится чувствами, когда они здоровы, так умопостижимое становится достоянием мыслей, чистых от облака страстей, и как от чувственного восприятия обыкновенно происходит постижение чувственного (τῶν αἰσθητῶν ἢ κατὰληψις), так и от умственного взирания — видение (ἐποψία) умственного, после чего по благодати Божией бывает безвидное, бескачественное, невоображенное и простое созерцание Бога, которое, сдерживая ум, делает его свободным от всего чего бы то ни было, постигаемого чувством и умом, заключая его в глубину бесконечности, непостижимости (ἀπερίληψίας) и безграничности в изумлении и удивлении, которых нельзя выразить словом.

89. О Владыко, Вседержительное начало всего видимого и умозримого, Несозданный, имеющий безначальное началом, и Бесконечный, имеющий границу безграничное, Необъятный, имеющий преестественное Своею природою, Неосуществленный, как имеющий существом пресущественное, Невидимый, имеющий видом Своим безвидное, Нетленный, имеющий свойством Своим присносущее, Неисследимый, имеющий безобразное Своим образом, Безграничный, имеющий местом безграничное, Непостижимый, имеющий постижением непостижимое, Непреступный и Недомыслимый, знанием и созерцанием имеющий незримое и непознаваемое, Неисповедимый, имеющий словом безгласие, Несказанный, имеющий неизъяснением неизъяснимое, Непонятный, имеющий мыслию недоступное уму (ἀνενόητον), Превысший, имеющий вообще Своим положением возвышение над всем. Ведь ты чудо, мир, упование, любовь, сладость, душевное веселие (δυσψῆδια), упование во всем, воистину свобода от забот и радость единственная, слава, царство, мудрость, сила. Поэтому Ты, несказанный Боже, естественно становишься невыразимо отрешением (ἐκστασις) от всего видимого, упокоением от всего умозримого, и в Тебе обретается дивный покой для созерцающих Тебя, с причастием Святого Духа.

90. «То, что составляет предмет удивления, т. е. Божественное, вызывает наиболее сильное влечение, становясь же желаемым, оно очищает», как говорит богословный голос Григория: ⁵⁰ «Очищая же, оно делает боговидным, а когда они станут таковыми, то оно беседует с [ними], как уже со своими». Но не только Бог таким образом [относится к ним], но и так очищенные обращаются с божественным и с Богом как со своими, в духе и истине. Поэтому и Богослов далее говорит: «Бог соединяющийся с богами и знаемый [ими]». Видишь ли ты чудо единения? Ведь [св. Григорий] говорит: «Бог соединяющийся с богами». Если же есть некоторым образом соединение одного и того же, то, очевидно, равным образом одни и те же бывают и душевные расположения и наслаждения. Поэтому говорит [св. Григорий]: «и знаемый». Точно таким же образом, следовательно, и боговидные и боги по благодати беседуют с божественными и Богом как со своими и познают, как Бог подобным же образом созерцает, беседует и пребывает в единении с теми, которые по сказанному становятся (τελοῦσι) боговидными и богами. Поэтому великий Григорий прибавляет, и вполне основательно, для пояснения: «и Бог, может быть, настолько познается чистыми и этими богами, насколько уже Он знает их соответственным образом, как Бог по естеству богов по положению». В какой же именно степени мог бы ты представить себе это подобие, рассуждая правильно? Действительно весьма блаженны те, которые должным образом со всею силою души и духовным знанием простираются к видениям и созерцаниям, когда ты видишь, как все пребывающие в Боге по непостижимости Божией повергаются

в пречудное удивление и такой великий восторг по причине присущей Ему безначальности, необъятности, безграничности и вообще вечности и бесконечности. С этих пор душа их с любовью привязывается к Богу и, истаявая среди блаженства, какое невыносимое томление испытывают они в созерцании божественного Лица и несравненной красоты Его! И тогда последовательно они, конечно, очищаются таким образом и, подвергаясь божественному влиянию, становятся боговидными и богами и разумным образом соединяются с Богом. По крайней мере такой [человек], уже ставши с преимуществом обоженных в согласии с их сверхъестественным даром обожения и единения с Богом, удивительным образом понимает всякое духовное чувство и всякое желание, благодаря превосходству красоты их, и вокруг себя он имеет таких, которые с услаждением, как бы те же Ангелы, поют непрестанно и вполне подобающим образом: «Бог ста в сонме богов, посреде же боги рассудит» (Пс. 81, 1), и следующее: «Бог богов Господь глагола и призва землю», т. е. земнородных, «от восток солнца до запад» (Пс. 49, 1). Поэтому и «Князи людстии собравшася с Богом Авраамлиим» (Пс. 46, 10) и в последовательном порядке стали вокруг Бога, [и] стоят вокруг Него, как Серафимы, воспринимая божественные осияния премирных таинств и неразлучно держась Бога, бесконечное число раз бесконечно превосходящего (ἐξηρτιένου) всех. Если же чистые сердцем, по изречению Господа, блаженны, яко тии Бога узрят, то разве не явно блаженны созерцатели, очищаемые удивлением от познания Бога и с преспеянием восходящие к достоинству Божию? Итак, следовательно, желающие блаженства должны подвергнуться обожению и таким образом стать недвижно, как Херувимы, вокруг Бога, и со всевозможным старанием держаться созерцательного знания и деятельности во Христе Иисусе Господе нашем.

91. Более всего хочу я узреть [Тебя] и затем, конечно, воспеть Тебя, Животворче, Жизнь видящих Тебя где бы то ни было, Господи Боже мой! Но и желая, я не умею, как достойно, назвать Тебя, и по-истине я недоумеваю и томлюсь. О, как располагается ум к Тебе, Владыко, Творче всеумудре, и, видя Тебя одного, наслаждается миром и отдохновением, свойственным ему. К тому же, как естественно, ум, освободившись и упразднившись от внешнего и видимого обращения с миром, даже стремится мыслить о себе самом, и главным образом с естественной быстротой размышлять о более возвышенном и обращаться на самом деле к предметам более тонким, нежели его собственная неведущность. Без сомнения, и естественным образом он быстро как бы сам собою восходит к превосходнейшему из всего и превысшему всякой неведущности, очевидно, к Тебе, и, понятно, получает помощь при этом главным образом в содействии Святого Духа посредством веры и, конечно, таким образом простирается горé, или же скорее, как и бывает на самом деле, ум,

увлекаемый духовными предметами, окружающими Тебя, как бы до известной степени сродными ему, томится сильным желанием увидеть Тебя со всем усердием души. Но какие чудные и блаженные впечатления естественно испытывает он, так как ведь и природа у него, как я сказал, будучи духовна и, конечно, более всех созданий летуча и быстра, соответственным образом имеет и предмет своего стремления духовное (τὰ νοητά) и ощущает потребность мыслить, как чувственные животные — есть, ибо для ума мыслить некоторым образом значит то же, что — есть для животных, одаренных чувствами. Ибо от мышления ум получает свойство и жить, и расти, и наслаждаться, и веселиться, как у животных, одаренных чувствами, это же происходит от питания. Подобное же состояние ум, конечно, испытывает от деятельности, т. е. от мышления в особенности и более всего тогда, когда его желание нескананно достигнет Тебя, по духовной Твоей благодати, соединившись в услаждении неизреченною Твоею славою. Ибо что именно естественно может испытывать существо, имеющее особенное стремление к чему-нибудь, при встрече с чем-либо привлекательным и в особенности с таким, каков Ты, и притом при содействии Твоего промысла к такому великому предмету желания, каков Ты? Ибо Ты, Царю всемудрый, всесильный, преблагий Господи, создавши мыслящее (νοητόν) живое существо ум, делаешь его способным находить естественным образом большую радость в Твоих [совершенствах], ощущать невыразимый восторг с изумлением в божественной любви к Тебе и как бы некоторое исступленное одушевление к Тебе от подобного упоенного вдохновения. И ум, созданный в высокой степени любящим прекрасное, находится именно в таком положении, а вследствие сильной любви к прекрасному, как естественно и последовательно, он имеет сознательное (ἐκ προνοίας) стремление мыслить самое лучшее, всегда желать высшего и дальнейшего (πρόσω) и иметь радостное чутье (προχαίρειν) от действительности к лучшему. Каковым же Ты являешься [ему] и как в высшей степени мудро Ты восхищаешь его в то время, когда он услаждается влечением к созерцанию Тебя и со всем расположением души уклоняется решительно от всего, кроме Тебя одного! Ибо Ты, сладчайший, не являешься ни исключительно различным, ни простым, ни постижимым, ни непостижимым, ни страшным, ни кротким, но то тем, то другим, чтобы таким образом с той или с другой стороны движение, а также и изменение ума решительно не могло несколько склониться к одному какому-нибудь из предметов, которые вне Тебя, вследствие разнообразия или простоты, вследствие стремления непостижимости или постижимости, вследствие страха или кротости, и так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое благо и красоту, и творческое начало всяких благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом, кроме Тебя, вполне созерцать, пребывать и разнообразно и

многообразно наслаждаться. Ибо Ты содержишь в себе все в совокупности как разумная причина (αἰτιολογικῶς) его и обретаешься превыше всего как бесконечное число раз бесконечно прекрасный Творец [его]. Поэтому, будучи един по существу, Ты, Боже, бываешь различным образом созерцаем посредством проявлений деятельности вследствие множества их; а, с другой стороны, Ты созерцаешься множественно вследствие безличия их. Ибо самое удивительное и изумительное то, что, в чем именно Ты бываешь, в том, с другой стороны, Ты опять являешься непостижимым.⁵¹ Ведь Ты, как вполне непостижим по существу и по деятельности, так сверх того никаким образом необъятен и по силе. Ибо кто нашел меру силы Твоей? Кто познал Твою премудрость? Кто исследовал пучину Твоей благодати? И вообще, кто в совершенстве постиг что бы то ни было из Твоего? Однако же Ты все-таки постижим соответственно этому некоторым иным образом. Но, конечно, ум, начиная созерцать от духовного, заключенного в являемом, идя последовательным образом, восходит к единому и непостижимому, которое вокруг Тебя, Спаситель, и по причине сладости и сильного наслаждения постижимым и вследствие любви к прекрасному он с усердием спешит и некоторым образом ревнует восходить как можно выше. А так как он не в силах проникнуть далее, то, признавая, как и должно, что ускользающее от него как лежащее превыше, бесспорно превосходнее (ὑπερκεῖμενον) [его], вследствие этого он бывает одержим какою-то великою страстью любви (ἐρωτοληψίας) и равным образом восторженно одушевляется к Тебе и возбуждает в душе пылкие желания, делая из постижимого средство возжигать божественную любовь к непостижимому и обращая свое недоумение в орудие приобретения [разных степеней] любви. Так как постижимое относительно Тебя не столько улаживает (θελγόντος) [ум], Всемудрый, сколько воспламеняет ускользающее от него и вследствие недостижимости познания предуготовляет и сильное удивление и особенное желание, то я мог бы прибавить, что даже заставляет искать вовсе не того, что Ты по существу, — ведь это ни для кого решительно никаким образом не доступно; но непостижимо и то, что составляет предмет существенной божественной силы и деятельности и вообще все духовное, созерцаемое вокруг Тебя, Боже, и являющееся предметом богословия, так оно, как сказано, бесконечно по объему (ἀπερὸν ... διὰ τὸ μέγεθος) и неисследимо по множеству. К тому же, хотя и вообще невозможно достигнуть предела этих вещей как бесконечных, но через приближение к Тебе посредством очищения и через взирание на Твою красоту можно достигать более ясных и светлых видений того, что Тебя окружает и подобным образом обожаться. Оттого Ты и опаляешь язвою любви ум, подобающим образом пребывающий в Тебе, просвещая его все более и более и действительно вводя его в какие-то недоступные тайные пренебесные зрелища. О, Единице

Препетая и Троице Пречестная! Бездонная глубина силы и премудрости! Как из самого ли рабства — если бы кто хотел так выразиться — или даже из состояния приписки [к нему] Ты вводишь ум, законно очищенный, в самый божественный мрак, покрывающий Тебя, ведя его от славы в славу, хотя однако же часто он пребывает и внутри этого пресветлого мрака, в который древле был введен Моисей. Или этот есть образ того или тот образ этого, только знаю, что это есть очевидно духовный мрак, и божественным и преестественным образом в нем несказанно совершаются в тайне души таинства духовного единения и любви: те, которые вводятся в сиянием просвещающего Духа, понимают это очень ясно.

92. Кто не радуется, Господи Троица, когда с должным расположением видит, что Ты — Царь и непрестанный правитель и раздаятель всего чего бы то ни было прекрасного и доброго и источаешь богатство всего этого? И кто не мог бы радоваться истинною радостью при виде Твоего вседержительного владычества? Очевидно, что никто никаким образом. Поэтому действительно «Блаженни чистии сердцем», потому что они видят оком души Тебя, Который воистину духовная радость по преимуществу, и радуются они с веселием и наполняются великою душевною сладостию и невыносимыми порывами любви, часто выдерживая борьбу и с телесными обстояниями и терпя от демонских нападений. Ибо духовный свет красоты лица Твоего, Господи, бесконечное число раз бесконечно возвышен над какою бы то ни было прикосновенностию к мирской печали, если кому дается по благодати освещаться им. Поэтому Ты являешься совершенным наслаждением, совершенным желанием, предметом святого стремления, невыразимой любви. Поэтому любовь Твоя невыносимыми сверхъестественными жалами уязвляет тех, кто некоторым образом видит Тебя. Поэтому с сильным и неослабимым напряжением следуя за Тобой в воню мир Твоих (Песнь песн. 1, 3) устремляются сердца тех, которыми Ты видим, несказанный Боже, и сии пытаются всячески влечь Тебя к себе, будучи всецело побеждены и удивительным образом истаявая от томления по Тебе. Поэтому они незабвенно имеют Тебя в уме, находясь в состоянии восторга от Твоей преестественной красоты. Скорее же прежде Ты непрерывно и духовно содержишь сердца их, конечно, и ночью и днем, и сон отлетает от очей их, и сладость...⁵²

... не только им
 ... но хотя они остаются спящими, все время, однако сердце их бдит (Песнь песн. 5, 2) ... и в таком положении, и они радуются, как говорит пророк, на ложах своих. И равным образом они видят, привязываются и не знают, что с ними произойдет, недоумевают и изумляются вследствие расположения несказанной светлости Твоего Лица, вследствие величия славы святости Твоей, вследствие премирных восхождений Твоих, которые они полагают в себе самих,

вследствие таинственных откровений, вследствие бесчисленных тайных и невыразимых весьма прекрасных и весьма благих даров, окружающих Тебя, Отче!.. и Ты утверди тех, которые живут в праведности с лицом Твоим.

В. В. Бибихин

ПРИМЕЧАНИЯ

«УЦЕЛЕВШИЕ ГЛАВЫ КАЛЛИСТА КАТАФИГИОТА, ОБДУМАННЫЕ И ВЕСЬМА ВЫСОКИЕ О БОЖЕСТВЕННОМ ЕДИНЕНИИ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ»

Св. Каллист Катафигиот известен в основном этим своим сочинением, включаемым в греческое «Добротолюбие» (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Venetiis, 1782; оттуда перепечатка в Патрологии Миня, PG 147, col. 833—942; последнее издание, любезно предоставленное нам о. Валентином Асмусом, Φιλοκαλία, т. 5, 'Αθήναι, 1976 ⁴), откуда оно было переведено в славянском «Добротолюбии». В русское «Добротолюбие» Каллист Катафигиот не был включен; опущение восполнено переводом Д. Н. Леонтьева (Казань, 1898). В предваряющем греческие издания «Кратком житии» прозвище Каллиста предположительно ведется от именования храма Пресвятой Богородицы «Прибежища» (Καταφυγής); кем он был, из какого отечества, где вел отшельническую жизнь, неизвестно, «насколько же свидетельствуют настоящие его главы, муж был поистине во внешней и внутренней философии образованнейший; ибо настолько сей блаженный восклонялся к премирной сокровенности Троической сверхсущности, с соработничеством (συνεργία) благодати, и так возносился к боговидению и непосредственному единению и умному молчанию и сверхнепознаваемому неведению, совершенно от всего отрешаясь, через изобилие чистоты, что являлся поистине как бы ангелом и богом по благодати на земле». Высказывается осторожное предположение о его тождестве с патриархом Каллистом Ксантопулосом.

Принадлежность Каллиста к 14 в. видна по месту исихии, молчания, божественной энергии и умного экстаза в его труде. С другой стороны, в нем нет следов паламитских споров и принадлежности к борющимся партиям. Опыт «умолкания, наваливающегося природно, не намеренно» и лишаящего всякого дара слова, у Каллиста так убедителен, что исключает рядом с собой какую-то церковно-политическую партийность. Кроме того, этот поздний неоплатоник,

безусловно принимающий христианство как воздух своей эпохи, настолько погружен в сладость открывшегося ему «единения», что скорее через него, со времен Плотина во всем платонизме тождественное, видит и понимает все христианские реалии. В своих экстатических взлетах это философская поэма исихии (тысячелетняя история этого слова и понятия начинается у Плотина), взятой в рамки аскетической дисциплины и отработанной техники духа.

В своем переводе А. Ф. Лосев показывает мастерское владение смыслом и терминологией трактата. Он широко использует достоинства славянского перевода. Все особенности его интерпретации и фразеологии сохранены даже в местах, которые могут показаться в его переводе спорными, за исключением минимальных необходимых изменений.

¹ Здесь и ниже как **деятельность** (слав. действс) передается **энергия** (ἐνέργεια), которую нужно отличать от деятельности в практическом смысле (πράξις).

² Правильное ударение **доброта** (καλόν), красота, прежде всего нравственная, как в **добротолюбии** (Θιλο-καλία).

³ Примеч. Лосева: ὁ Θεός (Бог) пр. Каллист производит от θεωρέω (созерцаю).

⁴ В греч. «Добротолюбии» «божественной силы» (θεωτικῆς — выражение Дионисия Ареопагита, «О небесной иерархии», III 2: PG 3, 165 A).

⁵ В оригинале этимологическая фигура **всего предел беспредельное** (πάντων πέρας τὸ ἄπειρον).

⁶ Ср. гл. 4, начало.

⁷ Или **смягченным** (συγκιναμένον) **любовью**.

⁸ Примеч. Лосева: буквально **показá**, τίς κατέδειξε.

⁹ Примеч. Лосева: т. е. единому премирному.

¹⁰ **Дионисий Ареопагит**, О небесной иерархии I 1: PG 3, 120 B.

¹¹ ...ἐνάδος γὰρ πρόξενον τὸ ἐν, καὶ ἀπλότητος θεωειδοῦς θεωρούμενον.

¹² Примеч. Лосева: σκέλος, буквально — нога от лядвеи до ступни.

¹³ См. выше прим. 3.

¹⁴ **Григорий Назианзин**, Слово 38, II: PG 36, 324 A.

¹⁵ Окрашивание души в цвета логоса — уже у **Оригена**, Толкование на Евангелие от Иоанна 32, 22: PG 14, 805 A. Ср. та же мысль у Владимира Соловьева: «...**качествовать** не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истинною, в ее цвета окрашенного качества...» (Форма разумности и разум истины, окончание).

¹⁶ Т. е. по **энергии**. Можно подумать, что имеется в виду догмат св. Григория Паламы о сущности и энергии, однако ни здесь и нигде в других местах Каллист Катафигиот не говорит о различении

сущности и энергии в Боге; об их различении в Нем человеческая неспособность видеть божественную сущность не свидетельствует. Безусловное тождество сущности и энергии в Боге у Каллиста не исключено, поскольку сущность предполагает энергийную полноту, человеку не вполне доступную.

¹⁷ **Дионисий Ареопагит**, О церковной иерархии I, 4: PG 376 В.

¹⁸ ἀνομιάντως. См. **Дионисий Ареопагит**, О таинственном богословии I 1, конец (неудачный перевод Г. М. Прохорова: «безглазые умы»).

¹⁹ λογικῶς τε καὶ γνωστικῶς ἐξῶθεν, т. е. путем внешней философии, рассудочного познания.

²⁰ См. выше прим. 18.

²¹ Двусзначность фразы сохранена в славянском переводе: Духом и истиною открываются в мире убо сущими невидимыя немогущим Духа прияти Святаго (Ἐν πνεύματι καὶ ἀλήθειᾳ ἀποκαλύπτεται τὰ τοῖς ἐν κόσμῳ μὲν ἀθέατα, μὴ δυναμένοις τὸ Πνεῦμα λαβεῖν τὸ ἅγιον, ὥς ὁ κύριος ἀλεφόνато, Ин. 14, 17).

²² Вариант: внутрь (примеч. Лосева).

²³ ...σιγᾶν, ἡσυχῇ τε καὶ ἀερικτυλήτως ὁρᾶν.

²⁴ Примеч. Лосева: В слав. Добротолюбии «простретися».

²⁵ Речь должна проникнуться молчанием и не уступать ему в «благовременности», ὥς τὸ σιγᾶν, οὕτω που καὶ τὸ λαλεῖν ἐγκαίρως ἐπιτελεῖσθω.

²⁶ Апофатическое мысленное «отъятие» (ἀφαίρεσις) существования от всего сущего, отвлечение самого по себе бытия от бывающих вещей.

²⁷ Можно ли назвать судьей того, который прежде возникновения (πρὸ γενέσεως) всего уже знает все, что совершат созданные им, кого он будет судить.

²⁸ Латинский переводчик расшифровывает: «в Твоем Воплощении» (in tua Incarnatione).

²⁹ Примеч. Лосева: Метафизика. Ср. ниже прим. 37.

³⁰ Примеч. Лосева: В славянском тексте в этом месте есть прибавка «светлостию сущего превыше доброты видения онго похвальны зело», которой нет в греческом тексте Добротолюбия.

³¹ Примеч. Лосева: собственно, скачет (σκιρτᾷ).

³² Примеч. Лосева: т. е. во все время жизни человеческой.

³³ **Дионисий Ареопагит**, О церковной иерархии III 3, 6; ср. V 1, 6: PG 3, 433 А; 505 D.

³⁴ Там же, XIII 2 и др.

³⁵ Примеч. Лосева: Слово на Рождество Христово.

³⁶ **Дионисий Ареопагит**, О церковной иерархии I 3: PG 3, 376 А.

³⁷ Василий Великий (?), Толкование на Исаию 162: PG 30, 385 А: «Продвинувшись к тому, что выше физиологии, к называемому

у некоторых метафизическим, он может стать и созерцателем (ἐποπτικός)».

³⁸ Там же; PG 30, 385 В.

³⁹ Ср. **Максим Исповедник**, Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1401 D.

⁴⁰ См. **Исаак Сирин**, Слова. Греч. изд. Афины, 1882.

⁴¹ Ср. **Максим Исповедник**, Глав четвертая сотница 17: PG 90, 1309 С.

⁴² Ср. **Дионисий Ареопагит**, О церковной иерархии V I, 6: PG 3, 505 D.

⁴³ Буквально: «в опрощающем (ἀπλωτικήν) его единении».

⁴⁴ **Дионисий Ареопагит**, О небесной иерархии, начало: PG 3, 120 В.

⁴⁵ Там же, XII 3: PG 3, 293 В.

⁴⁶ Ср. **Григорий Назианзин**, Слово (на Рождество) 43, 68: PG 36, 588 А.

⁴⁷ 2 Кор. 3, 18.

⁴⁸ Примеч. Лосева: в славянском переводе «еже по заповедем». Добротолюбие, т. IV, стр. 151, на обороте.

⁴⁹ Примеч. Лосева: по славян. «прелести», т. е. самообольщению (πλάτης).

⁵⁰ Ср. **Григорий Назианзин**, Слово (на Рождество) 28, 17: PG 36, 48 С.

⁵¹ Примеч. Лосева: В этом месте очевиден пропуск слова (ἄλητος), которое было в греческом оригинале славянского текста. В славянском Добротолюбии здесь: Ибо еже есть чуднейшее и ужасное, яко аще и бываеши яве постижим, отсюду паки непостижим образом сим бываеши. В греч. изданиях только ἀλητός, постижим, без ἄλητος, непостижим.

⁵² Примеч. Лосева: нижеследующий отрывок, не имеющийся в славянском Добротолюбии, представляет из себя текст, довольно испорченный по языку вследствие своей фрагментарности. В греческих изданиях конец трактата явно оборван и имеет пропуски.

ТАИНСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА. ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ

Глава I. СУЩЕСТВО ТАИНСТВЕННОГО МРАКА

Обзор главы I. § 1. По признании Св. Троицы, поучает, что к таинственному созерцанию надлежит восходить путем отрешения от себя и от всех вещей.

§ 2. Показывает, каким образом в божественном следует продвигаться путем утверждений и отрицаний. § 3. Как сжато и как пространно богословие. Каков также мрак и каким образом надо вступать в него.

§ 1. ТРОИЦА сверхъестественная, сверхбожественная и сверхблагая наставница христианского богомудрия, направь нас к более чем недоказуемому и более чем лучезарному и высшему порядку таинственных откровений, где простые, абсолютные и неизменные тайны богословия открываются в пресветлом мраке молчания и его сокровенной науке. Этот мрак светит в самой мрачной тьме, превосходя всякую ясность и, оставаясь во всяческой непроницаемости и незримости, преисполняет прекраснейшим блеском умы, плененные очами.¹ Таковы по крайней мере пусть будут мои желания. Ты же, возлюбленный Тимофей, при напряженном упражнении в таинственных созерцаниях, отбрось чувства и деятельность ума, все чувственное и все постигаемое умом, все, что есть и что не существует, дабы неведомым путем подняться тебе, насколько этого возможешь, и единение с тем, что превыше и сущности и познания. Тогда через свободное, абсолютное и чистое отрешение от себя и от всех вещей вознесешься к настоящему сверхъестественному лучу божественного мрака, отбросив все и свободный от всех.

§ 2. Наблюдай также и за тем, чтобы не слушал никто из несмысленных. Я имею в виду тех, кто привязан к вещам природным и, воображая, что по ту сторону естественного нет ничего сверхъестественного, полагают, что познанием своим не ведают Того, Кто положил мрак местом обитания Своего. Ибо, если установления божественных тайн превышают их способность постижения, то что скажет кто-нибудь из тех, кто еще более несмысленны и определяют

верховную причину всего на основе того, что в природе вещей является последним, не говоря ничего о том, что она превосходит нечестивые образы многих форм, измышленных ими самими? Ибо, поскольку в ней, как причине всего, надлежит полагать все утверждения сущностей и об ней говорить утвердительно, постольку в отношении тех самых форм скорее им более свойственно отрицание их, так как она выше всего существующего. И не следует считать отрицания противоречащими утверждениям, ибо сама она гораздо पहले и выше всех ограничений, возвышаясь над всяким отрешением и положением.

В этом именно смысле бл. Варфоломей и говорит, что богословие одновременно обильно и скудно, и Евангелие также обширно и велико и вместе с тем сжато. Он, кажется мне, понимает этим, что благостная причина всего и многоречива и немногословна, и как будто бы, чужда всякой речи, так что неизреченна и непостижима она, сверхсущественно превосходя все сотворенное. Она неприкосновенно являет себя только тем, кто выходит за пределы всего, что нечисто и что чисто, кто превзойдет всю лестницу достижения святых, покидает божественные светлы, и звуки, и небесные слова, и погружается во мрак, в котором, истину, пребывает Тот, Кто, как говорит Писание, превосходит все.

Не без основания божественный Моисей и повелевает прежде всего очиститься самому, затем отделиться от неочищенных, и только после всякого очищения услышит он многие трубные звуки и усмотрит многие светлы, посылаемые ими чистые и многообразные лучи. После этого уйдет он от толпы и вместе с истинными посвященными достигнет вершины восхождения к божественному. Но и тогда еще он не общается с Самим Богом и созерцает не Его (ибо Он невидим), а место, где Он пребывал. Это, полагаю, означает, что самое божественное и самое великое из того, что воспринимается и постигается, суть какие-то предположительные речи, подчиненные Тому, Кто превышает все вообще. Через них присутствие того, что побеждает всякую мысль, возвеждает о себе как бы в пребывании его в высочайше постигаемых следах его святейших мест. Тогда-то, отрешенный и освобожденный от всего видимого и от видящего, вступает он в поистине таинственный мрак непознаваемости, откуда исключает всякое научное постижение и где он пребывает во всесовершенном, неприкосновенном и невидимом, существуя весь в Том, Кто превыше всего, и не существуя совершенно ни для себя, ни для другого, но с Тем, однако, Кто превыше всего. Путем освобождения от всякого знания, лучшею частью своей души соединяется он с совершенно непознаваемым и тем самым, что ничего не познает, приобретает познание превыше ума.

Глава II. КАКИМ ОБРАЗОМ НАДЛЕЖИТ СОЧЕТАТЬСЯ С ТЕМ, КТО ПРЕВЫШЕ ВСЕГО, И КАК ПРИНОСИТЬ ЕМУ ХВАЛЫ И ХОДАТАЙСТВА ЗА ВСЕХ

Обзор главы. *Эта глава желает ввести в божественный мрак и познать Бога не рассудочным познанием, что достигается преимущественно путем удаления всего, что не есть Бог, подражая скульпторам, которые высекают статую путем удаления материи. Вместе с тем показывает, что посредством отрешения продвигается обратным образом, нежели путем положений или утверждений.*

Мы жаждем пребывать в этом пресветлом мраке и, отрицая видение и познание, хотим видеть и познавать то, что существует превыше видения и познания — тем самым, что не видим и не познаем, ибо это и значит подлинно видеть и подлинно знать. Только через удаление от всех вещей можно достойно восхвалить сверхсущественное естество подобно тому, как тот, кто высекает новую статую, удаляя все, что своим окружением препятствует ясному видению скрытой формы, и путем удаления вскрывают подлинную ее и сокровенную красоту. Надлежит также, по-моему, оценивать отрешения совершенно иначе, чем положения, поскольку мы в последних начинаем от первых и через посредствующее спускаемся к конечному, здесь же мы, восходя от последних к первым, все отлагаем, дабы, возносясь к высшему, познать непостижимое, сокрытое в вещах от всего, о чем существует познание, и созерцать тот сверхъестественный мрак, который скрывается от всякого света, находящегося в вещах.

Глава III. КАКОВЫ УТВЕРДИТЕЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ О БОГЕ И КАКОВЫ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ

Обзор главы. *В этой главе в богословских терминах разъясняется то, что относится к Богу Троичному. В Божественных Именах дело идет об атрибутах, коими Бог именуется в Писании. Наконец, в Символической Теологии изъясняются те чувственные знаки, которые возвещают о Боге в метафорах и вместе с тем указывается, почему в других книгах говорится пространнее, нежели в Таинственной Теологии. В конце преподается способ образования утвердительных и отрицательных положений о Боге.*

Правда, в Богословских Поучениях² мы прославляли более всего те, что свойственны катафатическому богословию: каким образом божественная и благая природа именуется единой и каким образом — троичной, что означает, во-вторых, отцовство и что означает сыновство, и какое божественное наименование приличе-

ствует Духу. Каким образом из нематериального и неделимого блага произрастают лучи благодати и пребывает в нем и в себе самих и, никуда не удаляясь, остаются во взаимносовечном пребывании произрастания. Каким образом Иисус субстанционален сверхсубстанциональным истинам человеческой природы, и каким образом все остальное, что бы ни было изложено в Писании, мы прославляем в богословских поучениях. В книге о Божественных Именах поясняется, каким образом именуется Он благим и сущим, жизнью, мудростью и добродетелью и всем остальным — что бы ни усматривалось в духоносном имени Божием.

В Символическом Богословии, в котором божественные имена, берущие начало от чувственных вещей, употребляются в переносном смысле, показывается, что означают божественные формы, образы, члены, орудия, божественные пространства, одеяние, страсть, печаль и гнев, опьянение и пьянство, клятвы и проклятия, сны и бдения и сколько ни на есть других символических изображений и видов святого образа Божия.

Я считаю тебя заметившим, каким образом последние пространнее первых. Ибо символическому богословию приличествует в истолковании божественных имен быть менее многословным. Действительно, поскольку мы устремляемся к высшему, тем более краткими становятся наши речи о постигаемых образах. Тем паче, когда мы вступаем в тот мрак, который превышает наш разум, мы входим даже и не в краткочечивость, но в совершенное молчание и вступаем в царство, где отсутствует познание. И там речь, направляющаяся от высшего к низшим по мере нисхождения, относительно расширялась. Ныне же, поднимаясь от низшего к тому, что превосходит высшее, она сжимается по мере восхождения и, по окончании всего подъема, совершенно умолкает внутри и сливается с неизреченным и целым [Богом]. Но каким путем, спросишь ты, полагая от первейшего божественные утверждения, мы начинаем от последних вещей божественные отъятия? Потому что несомненно, когда мы устанавливали то, что над всяким положением, нам надо было полагать предположительное утверждение, начиная от самого сродного Ему; а когда мы устраняем то, что выше всякого умаления, надо устранять начиная от тех, что в высшей степени отстоит от Него. Неужели Бог не будет скорее жизнью или благодатью, нежели воздухом или камнем? И не более ли далек Он от того, чтобы опьяняться или гневаться, чем быть изреченным или постигнутым?³

Глава IV. ОН, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ТВОРЕЦ ВСЯКОЙ ЧУВСТВЕННОЙ ВЕЩИ В ЕЕ СОВЕРШЕНСТВЕ — ЧУЖД МИРА ЧУВСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ

Обзор главы. *Предлагает примеры отрицательного богословия и показывает, каким образом Богу не свойственно ничто чувственное.*

Мы утверждаем, следовательно, что превосходящая все причина всего не лишена ни сущности, ни жизни, ни разума, ни ума, не существует как тело, не имеет ни образа, ни качества или количества, ни массы, не находится в пространстве, невидима и неосязаема, не чувствует и нечувственна, не допускает беспорядка, не возбуждается материальными страстями, ни немошна и не подвержена чувственным падениям, не нуждается в свете, не подвергается ни изнеможению, ни разрушению, ни течению, — не есть и не имеет ничего из того, что существует.

Глава V. ОН, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ТВОРЕЦ ВСЯКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ВЕЩИ, — ЧУЖД МИРА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Обзор главы. *Учит, что Бог чужд того, что познается нами, но превышает все, что каким-либо образом может быть нами постигнуто или воспринято разумом.*

Восходя обратно к высшему, мы снова утверждаем, что оно ни душа, ни ум, и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума. Оно не есть ни Слово, ни разумность; не выразимо и немыслимо. Ни число, ни порядок, ни величина. Ни малость, ни равенство, ни сходство, ни несходство. Ни стоит, ни движется, ни покоится, ни имеет потенции. Не есть ни потенция, ни свет; ни живет и не есть ни жизнь, ни субстанция, ни вечность, ни время. И в отношении к ней не существует ни умственного восприятия, ни науки. Она [первопричина] не есть ни истина, ни царство, ни мудрость; не едина и не единство. Не божество, не благодать, не дух, ибо дух познается нами. Ни сыновство, ни отчество, ни что-либо из того, что нами или кем-нибудь другим может быть познаваемо. Ничто из того, что не есть и ничто из того, что есть, и те, кто есть, не познают ее, доколе она есть, и она сама не познает тех, кто есть, покуда они суть.⁴ Нет у нее ни разума, ни имени, ни познания. И не есть ни мрак, ни свет, ни заблуждение, ни истина и в мире нет для нее ни определения, ни отрицания. Напротив, определения и отрицания создаются нами для того, что существует после нее, а самое мы не утверждаем и не отрицаем. Ибо она совершенна совершенством пре-

выше всякого определения и есть единственная причина всего, и превосходство ее, совершенно от всего отрешенное и по ту сторону всего сущее, — выше всякого отрицания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо Николая Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита.

(Переведено с немецкого *Gesammelte Werke Nicolaus von Cusa, Tübingen — в выдержках — 1871 г.*)¹

Достопочтимый Отец. Возлюбленные во Христе братья. Из ваших, всегда мне любезных писем, я увидел, что вы хотите знать мой взгляд на то, как Великий Дионисий Ареопагит велит Тимофею возвышаться без знания к таинственному богословию. Хотя тот ревнующий о Боге картезианский монах² придирчиво прочел писания канцлера Герсона и придерживается взгляда, что Герсон³ не имеет правильного мнения о таинственной теологии, понимая последнюю как чистое созерцание, однако, насколько я это вижу и насколько дает это знать текст новейшего перевода,⁴ Дионисий не имел в виду ничего иного, как сделать для Тимофея ясным, что созерцание, которое состоит в вознесении нашего разума вплоть до единения с Богом, и того видения, что без завесы (*sine velamine*) не может достичь своего завершения до тех пор, пока утверждается, что Бог познается им, как это и показал Дионисий в одном письме к монаху Гайю.⁵ Здесь, говорит он, [на пути мистики] надо вознестись над всем познаваемым, а также и над самим собою; тогда проникнешь в облака и мрак. Если мой дух больше не познает, это значит, что он пребывает во тьме незнания. Если он ощущит этот мрак, — это знак того, что здесь Бог, которого он ищет. В слабых глазах того, кто хочет увидеть солнце, возникнет тьма, произведенная превосходством (*excellenciam*) солнца. Это знак того, что он на правильном пути, что он видит солнце. Если же мрак не приходит, это значит, что он не на правильном пути подходит к всепревосходящему свету. Впрочем, хотя почти все мудрые и говорят, что мрак мы находим тогда, когда у Бога отнимается все, так что идущий находит скорее ничто, чем нечто, я все же не того мнения, что проникнет в мрак только тот, кто ограничил себя исключительно отрицательным богословием. Ибо, так как оно только снимает, но ничего не полагает, то через него Бог познается не открытым. Скорее находят небытие, чем бытие Бога. И если ищут Его утвердительно — находят Его только через подражание, скрытым, не обнаруженным. Во многих местах Дионисий учит богословию через

разделение, то есть что мы подступаем к Богу или утвердительно или отрицательно. Но в этой книжице, где он хочет возможным образом явить таинственную и сокрытую (*secretam*) теологию, он выходит за пределы разделения к сочетанию (*coniunctionem*) и совмещению противоположностей (*coincidenciam*), к простейшему единству, которое не побочно (*lateraliter*), но прямо возвышается над всяким положением и отрицанием, где отъятие сочетается (*coincidit*) с положением и отрицанием с утверждением. Это — сокровеннейшая теология (*secretissima theologia*), которой не достичь и не может достигнуть никто из философов до тех пор, пока будет иметь значение обычный принцип всей философии, что два противоположных не сочетаются. Таинственный теолог должен выйти за пределы всякого рассудочного и разумного познания, а также за пределы себя самого, даже если, оставив себя, он бросится во мрак. Тогда он обнаружит, что то, что для рассудка невозможно, т. е. одновременно быть и не быть, есть сама необходимость. Больше того, если не увидеть такую плотную тьму невозможности, это еще не будет высшая необходимость, которая не противоречит невозможности; но невозможность есть сама истинная необходимость. Если сравнить греческий и латинский тексты Дионисия, то становится ясным, что он должен быть понят согласно моему пониманию. Поэтому и говорит он, что совершать восхождение к высшему надлежит путем уничтожения сознания, ибо тогда найдешь, что сомнение (*confusionem*), в которое он поднимается без знания (*ignote*), есть достоверность, тьма — свет,⁶ незнание — знание.⁷ Ибо всякий любящий, который не зная (*ignote*) обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое-то знание о нем, ибо совершенно непознаваемое не может быть им любимо, им найдено, а если и найдено, то не постигаемо.⁸

Тот, кто хочет подняться к Богу, должен двигать вверх самого себя. Это движение хотя и идет в совершенно неизвестную ему область, стремится, однако, к единению с искомым, тоже неизвестным. О восхождении без знания можно говорить только в отношении силы ума (*de virtute intellectuali*), ибо чувство восходить без знания не может, так как не может и с знанием,⁹ разве что будет иметь знание от ума (*ex intellectu*). Знание и незнание относятся к рассудку, а не к воле, благо же и зло — к воле, а не к рассудку. Как мы можем сами подняться к таинственной теологии, где в невозможности нами вкушается (*degustamus*) необходимость, а в отрицании — утверждение, — понимается и сообщается другим с трудом. Ибо вкушение это, которое не может возникнуть без высочайшей нежности и любви, в этом мире не может быть достигнуто вполне. По моему мнению, вся таинственная теология есть вхождение в абсолютную бесконечность. Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно увидеть Бога вне мрака сочетания (*coincidencie*), которое есть бесконечность.¹⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

«ТАИНСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА»

Есть много переводов этого самого короткого и знаменитого завершающего трактата Ареопагитического корпуса, начиная со старославянского (опубликован в кн.: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987, с. 158—177). Сравнив с любым из них (например, с нашим переводом в «Историко-философском ежегоднике '90», М.: Наука, 1991, с. 227—231), читатель яснее ощутит оригинальность Алексея Федоровича, который и в переводе остается мыслителем. Мы ничего не меняем в его тексте, который при нормальных условиях вышел бы в свет раньше всех имеющих теперь хождение.

¹ Τοῦς ἀνομιάντους νόας. Надо понимать в смысле высокой незрелости, «неочитости» ума в божественном восхищении. Ср. «неочитые проблески» неприступного света в «Божественных именах» IV 11 (PG 3, 708 d).

² Θεολογικάς ὑποτύψεις. По-видимому, Дионисий говорит об одной из своих книг, не дошедшей до нас.

³ Схолии Максима Исповедника (PG 3, 1040 bc): «Где, однако, Бог именуется воздухом и где камнем? Камнем — у Давида (Псалом 117, 22), как его и Господь истолковывает, когда говорит: «Разве вы не читали в Писании: Камень, который отвергли строители, тот самый стал во главу угла?» (Лк. 20, 17), и еще у Апостола: «Камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4); а воздухом — согласно сказанному в Книге Царств: «И вот тонкий ветер, и там — Господь» (3 Книга Царств 19, 22).

⁴ ...οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδέ τὰ ὄντα αὐτῇ γινώσκει ἢ αὐτῇ ἐστίν οὐδέ αὐτῇ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὅσα ἐστίν (1048 а). В переводе С. С. Аверинцева (Антология мировой философии I 2. М.: Мысль, 1969, с. 609): «Она [Причина всего] не принадлежит к несущему, но также и к сущему, и ничто из сущего не может ее познать, какая она есть, так же как сама она не может

познать вещи, какие они есть». В нашем переводе: «Он [Винновник всего] не есть ни что-то из несуществующего, ни что-то из сущего, и ничто сущее не знает Его как Он есть, равно как и Он знает сущее не насколько оно [всего лишь] сущее» (с. 231).

«Приложение»

Письмо Николая Кузанского на русский язык не переводилось. Публикуется у нас впервые. Мы сверили его по критическому изданию переписки Н. К. с бенедиктинским монастырем Тегернзее (Бавария): *Vansteenberghe Edmond. Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle//BGPhM, Bd. XIV, N. 4—6. Münster: Aschendorff, 1915, S. 107—162. О внимании Н. К. к Дионисию Ареопажиту см. наш указатель в изд.: Николай Кузанский. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1980, с. 458. Там же (с. 33—94) письмо-трактат к монахам Тегернзее «О видении Бога» на тему таинственного богословия. О цитатах Н. К. из Дионисия и маргиналиях к нему см.: Cusanus-Texte. III. Marginalien. 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus. Von Ludwig Baur. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1941. В наших примечаниях мы пользуемся основополагающей работой Ванстенберге. Есть переиздание его книги о Н. К.: *Vansteenberghe E. Le cardinal Nicolas de Cues (1401—1464): L'action — la pensée. Paris, 1920. — Unveränderter Nachdruck. Frankfurt a. M.: Minerva, 1963. — XIX, 506 p.**

¹ Это издание нам найти не удалось.

² Винцент из Аугсбаха. Н. К. был особенно вовлечен в реформирование немецких монастырей и связанную с этим полемическую публицистику после назначения его папским «легатом по всей Германии» в 1451. Соответствующая переписка в копиях, сделанных монахами, была найдена Ванстенберге в нац. б-ке в Мюнхене (Hof — und Staatsbibliothek). Ключевая фигура в этой переписке — Бернард из Вагинга (или Багинга, ок. Зальцбурга), приор бенедиктинского аббатства в Тегернзее, прочитавший в 1451 «Науку незнания» Н. К. (опубликована в 1440), сам писатель-мистик, более 40 рукописей которого сохранились в Мюнхене с содержательными заглавиями «Может ли в этой жизни Бог быть увиден и достигнут умом в созерцании», «О внутреннем опыте с Богом», «О вкушении божественной сладости и познании Бога» (ср. с «вкусом мудрости» у Н. К.), «Зерцало пастыря». Бернард, автор восторженной «Похвалы Умудренному незнанию» (*Laudatorium Doctae ignorantiae*): оно ведет к таинственному богословию, или богословию (theosophia), которое рождается в интеллигенции и расцветает в чувстве; на вершине единения с Богом невежество, мрак сочетаются с достоверностью, светом, и познание и любовь к Богу теряют себя, чтобы стать избытком познания и любви. Как

Н. К., Бернард Вагинг догадывался, что философия и тайновидение могут идти рука об руку. Он обязал своих бенедиктинцев, по уставу ордена занимающихся умственным трудом, читать Н. К., который стал их любимым автором. Последователем Н. К. был и Гаспар Айндорфер, который по назначению папы стал в возрасте 24 лет в 1426 аббатом Тегернзее и как строитель, реформатор дисциплины, попечитель тегернзейской «тривиальной школы» (первой в Германии) мог умереть 17.1.1461 со словами: «Я жил не напрасно».

Н. К. посетил Тегернзее 1—2.6.1452. Аббат Гаспар вскоре обратился к нему с письменной просьбой текстов, книг и «сжатого изложения» таинственного богословия, чтобы рассеять сомнения братьев о том, можно ли одной любовью без интеллектуального постижения подняться к Богу, единиться с Ним. В письме от 22.9.1452 Н. К. кратко, ссылаясь на спешку, утверждал невозможность одной любви без знания.

Эта тема стала остро актуальной, когда монахи Тегернзее получили в начале 1453 трактат брата Винцента, ранее приора картезианского монастыря в Аггсбахе.

Посредником в передаче трактата был Иоанн Шлитпахер из Вейльхайма (р. 4.7.1403), еще одна заметная фигура разгоравшихся богословских споров. С 1421 он учился в известной Ульмской школе, затем 11 лет в Венском университете, откуда вернулся в качестве «оплачиваемого наставника» в монастырь в Мельке. Когда прежний (по назначению Н. К.) визитатор бенедиктинских монастырей в Германии Стефан из Шпанберга стал 20.3.1451 аббатом в Мельке, его заменил на посту визитатора Иоанн Шлитпахер. В разные периоды он был также приором в Мельке и в Тегернзее. Среди его сочинений «Построчная (interlinearis) глосса послания Дионисия к Гайю», «Глосса на Таинственное богословие Св. Дионисия, собранная из комментариев еп. Линкольнского [Роберта Гроссетеста] и аббата Верчельского [Фомы Сен-Викторского]», «Комментарий к книжечке Св. Дионисия о Таинственном богословии» (1456), «Трактат о восхождении сердца», «Трактат о созерцании» (1463).

Монах Винцент упоминается с 17.8.1435 по 15.6.1448 в документах картезианского монастыря в Аггсбахе. В 1459 Винценту было 70 лет. Он не был в переписке с Н. К. и не встречался с ним, но не любил эту «фистулу», продававшуюся итальянским папам, которых, в том числе друга Н. К. Энея Сильвио Пикколомини, папу Пия II (1458—1464), ненавидел до обвинений их в ереси, в «диавольском иге». Сторонник реформы, Винцент имел о ней совсем другие идеи, чем Н. К., бранил последнего за измену Базельскому собору, за то, что «посланный к грекам, он привел их не в Базель, а в Феррару», а также за продажу в интересах курии индульгенций в Германии в юбилейный год 1450. Если Н. К. имеет влияние в порочной курии, «то пусть он занимается лучше наукой праведности, чем наукой

незнания» (письмо к Иоанну Шлитпахеру от 26.6.1459). Жесткий и огорченный противник умников, Винцент ждет чуда слепой веры и думает видеть его в 1458, когда по всей долине Рейна от Швейцарии до Голландии дети-пилигримы двинулись к горе св. Михаила, подобно тому как в конце XIV в. в Сев. Италии было движение «белого покаяния». Людей, заблудших в умствованиях, Винцент хочет вернуть к таинственному богословию, как сам его понимает у Дионисия Ареопагита. «Кричите громче, кричите непрестанно и пусть ваш голос загремит как труба, потому что многие из тех, к кому вы обращаетесь, встали на путь ада или спят тяжким сном греха... Если половину из них, треть, четверть, пусть даже десятую только часть вы вернете к исканию таинственного, говорю это без колебаний, вы сделаете больше чем Иоанн Креститель, предтеча» (Винцент к Иоанну Шлитпахеру 6.7.1453).

Слова Дионисия заключают все совершенство таинственного богословия, по Винценту, но поняты неверно, особенно Герсоном. В конце 1452—начале 1453 Винцент говорит об этом бенедиктинцу Иоанну из Кемптена, а с 1 по 12.6.1453 составляет и рассылает трактат против Герсона. Начало «Таинственного богословия» Винцент понимает в том смысле, что чувство (боголюбивое) одно восходит к обожению без всякой работы и помощи интеллекта, *sine cogitatione concomitante*. Якобы так толковали Дионисия старые комментаторы Фома Сен-Викторский и Гроссетест (см. выше эти имена у Иоанна Шлитпахера), Герсон же усложнил эту простоту смешением мудрости, «вкушающего знания», с незнанием и оттого утонул в неувязках, в том числе разногласия и сам с собой. Герсон путает тайновидение и созерцание, которые разнятся как реальная вещь и ее рисунок: созерцание это рассмотрение Бога не без участия мысли, но хотя оно иногда поднимается до божественного мрака, однако никогда не достигает тайновидения, общения с сокровенным, оставляющего всякую мыслительную деятельность. Там «всепожирающее чувство единящей любви, утвержденной превыше всякой активности ума на вершине чувства».

Н. К. имел в виду людей, подобных Винценту, когда еще 22.9.1452 писал Гаспару Айндорферу из своего епископского дворца в Бриксене: «... есть совпадение науки и незнания, или умудренное незнание... Любящий восхитен не без всякого познания... но в восхитении многие обманываются, и воображаемое видение (*visionem phantasticam*) полагают истинным».

³ Герсон (Жерсон, Жан Шарль из Жерсона, 14.12.1363, г. Жерсон, ныне депт. Арденны — 12.7.1429, Лион), богослов и церковный политик, в 1395 сменил своего учителя Пьера д'Айа на посту канцлера Парижского ун-та и носил этот титул всю жизнь. Во время Великой западной схизмы (1378—1417) жил во Фландрии, где был деканом капитула св. Донациана в Брюгге (1397—1417), позднее в

Австрии (1418—1419), был в аббатстве Ратембург. Первоначально Винцент Аггсбахский мог уважать его за защиту принципа соборности (концилиаризм) на соборе в Констанце (1414—1418). С 1419 Герсон удалился от дел в Лионе, где после смерти был окружен местным почитанием как блаженный. Среди 400 его сочинений трактат «О мистическом богословии», стихотворно-прозаическое подражание Бозэию «Утешение теологией», логика, метафизика, гносеология, «Два чтения против суетного любопытства» (антисхоластические), трактат «О праве церкви сместить папу», книга гимнов, учебники для детей. Долгое время Герсону приписывалось «Подражание Христу» Фомы Кемпийского. Герсон, отмечая схоластическую проблематику номинализмареализма, мечтает о «здоровой теологии», которая отказалась бы от диалектических ухищрений в пользу покаянного мистического чувства как «явственного и питающего душу проникновения в евангельские истины». Известность Герсона была громадна, только между 1483 и 1521 вышло 9 полных собраний его сочинений, не считая отдельных изданий (новое: *Oeuvres complètes*, éd. P. Glorieux. T. I—VI. Paris-Tournay, 1961—1965).

По Герсону, Дионисий получил тайнознание прямо от ап. Павла в Афинах, — не только открытую всем веру («...рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого», 1 Кор. 2, 2), но и прозрения, к которым апостол приобщился, когда «восхищен был до третьего неба» (2 Кор. 12, 2). Тайнознание не для всех, его мудрость парадоксальна, оно не похоже на рассудочные соображения, но именно поэтому оно не оставляет экстастика после оставления им рассудка.

⁴ Это перевод Дионисия, сделанный другом Н. К. Амброджо *Траверсари* (окончен 18.3.1436, опубликован в Париже в 1498). Н. К. знал и другие переводы Дионисия, в том числе Эригены.

⁵ «И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое» (*Дионисий Ареопагит*. Послание 1. К Гайю монаху. Пер. о. Л. Лутковского, «Историко-философский ежегодник — '90», с. 226).

⁶ В другом кодексе: *et caliginem lucere*, «и тьма светит».

⁷ Здесь пропущена в переводе А. Ф. фраза: «А способ, о котором говорит картезианец [Винцент], не может быть ни преподаан, ни познан, да и сам он, как пишет, не имел его на опыте».

⁸ Пропуск: «Потому путь тот, на котором кто-то будет пытаться вознестись без знания, и не безопасен и непередаваем на письме. И ангел сатаны, превращаясь в ангела света, всего легче может обмануть доверчивого; ибо нужно, чтобы любящий составил понятие о любимом, а если сделает это, необходимо сделает неким познаваемым способом, разве что вступит в сумрак и сочтет себя нашедшим Бога, когда найдет [лишь] что-то уподобительное. Не хочу никого упрекать, но мне кажется, что и Дионисий не думал, что Тимофей

должен восходить без знания иначе как вышесказанным способом, а не способом, каким хочет картезианец, через аффект оставляя разумение. И в слове «восходить» (*consurgere*) заключено то, что я сказал».

⁹ *Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scientiam habeat ex intellectu.* Весь разговор о «непостижимости» имеет смысл только в области постижения (интеллектуального). Непостижимость происходит с интеллектом как вершина его постижения и не может произойти с чувством, которое не просвечено умом.

¹⁰ В конце письма Н. К. сообщает монахам, что пишет очень необычное сочинение *De mathematicis complementis*, где математическими способами проясняет то, что до сих пор оставалось неведомым, и другое, *De theologicis complementis*, «в котором я перенес математические фигуры в теологическую бесконечность (!)». Он пришлет монахам также трактат «О видении Бога», когда закончит его и найдет художника, способного сделать нужную для созерцания божественного всевидения икону; «с дивным увлечением вы сами... в некоем упражнении сможете вести охоту за всем доступным познанию, более всего в таинственном богословии». Н. К. посылает просимые у него комментарии Фомы Сен-Викторского, Гроссетеста «и др.» к Дионисию, но предупреждает, что книга эта «плохо просмотрена» (содержит ошибки?) и он сам «не много изучал ее». Ему достаточно нового прекрасного перевода «моего большого друга» (Траверсари, будущего генерала камальдулейского ордена). Кроме того, он послал во Флоренцию за своим греческим Дионисием; «таков текст Дионисии на греческом, что не имеет нужды в глоссах: сам себя многократно объясняет». По-видимому, греческий оригинал был привезен Н. К. из Константинополя, где он был с миссией в 1437/38.

Описанные обстоятельства были только началом споров в Германии вокруг Дионисиева «Таинственного богословия». Продолжение работы, начатой Алексеем Федоровичем, нам кажется и нужным и увлекательным делом.

КОММЕНТАРИЙ ПУБЛИКАТОРА

А. Ф. Лосев перевел весь Ареопагитский корпус дважды. Первый раз в 20-е годы — перевод погиб при аресте в 1930 г. Второй — в 30-е годы после возвращения из лагеря — перевод погиб в войну при уничтожении дома, где жил Лосев (Москва, Воздвиженка 13), от фугасной бомбы, летом 1941 года. А. Ф. полагал, что воли Божией нет на новый, третий перевод, и отложил о нем попечение. Сохранился

случайно перевод последнего маленького трактата Псевдо-Дионисия «De theologia mystica» вместе с письмом Николая Кузанского, которым А. Ф. много занимался, переводил и печатал (1937, 1979—1980). Однако о существовании этого перевода в архиве А. Ф. стало известно только недавно. Интерес к Ареопагитикам оживился у А. Ф. в конце 70-х годов, когда он начал работу над шестым и седьмым неоплатоническими томами «Истории античной эстетики». В 1980 г. мы с А. Ф. были избраны почетными членами Ареопагитского центра в Тбилиси. Там же вышел впервые на русском языке Прокл «Первоосновы теологии» (1972 г.) в переводе А. Ф. (Второе расширенное изд. — М., 1993). Ареопагитский центр заказал А. Ф. перевод трактата о «Таинственном богословии», но А. Ф. передал этот заказ Ю. А. Шичалину, моему аспиранту (в 1977 г. он защитил канд. диссертацию «Жанр и композиция „Эннеад“ Плотина»). Перевод был сделан по Миню, отредактирован А. Ф. и отвезен в Тбилиси. В 1986 г. там же вышли «Ареопагитские разыскания», где были помещены две статьи: А. Ф. Лосев «Конструктивный смысл ареопагитского первоначала» и А. А. Тахо-Годи «Похвала слову в трактате „О божественных именах“». К А. Ф. приезжал советоваться со своими переводами Ареопагитик о. Леонид Лутковский. П. Ф. Флоренский запрашивал Лосева о возможности переводов Ареопагитик о. П. Флоренским. Этим все тогда и ограничилось.

Перевод А. Ф. Лосева, печатаемый здесь, сверен В. В. Бибихиным, нашим старым другом, которому приношу сердечную благодарность.

А. А. Тахо-Годи

Марк Эфесский «О СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ»

1. Если божественная сущность и энергия есть одно и то же, то [происходящее] из сущности будет и из энергии, а [происходящее] из энергии будет и из сущности. И таким образом Сын и Дух будут из энергии; и уже не будут они только порождением и исхождением, но и результатом энергий (ἐνεργουμένων) и произведением. С другой же стороны, тварь [будет происходить] из [самой] сущности и [окажется] не только результатом энергии, но и порождением [сущности]. Однако то и другое нечестиво и чуждо истины.

2. Кроме того, если сущность и энергия — одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно действовал (ἐνεργῇ). Следовательно, тварь [окажется] совечной Богу, который действует от вечности, как учат эллины.

3. Если приемлющее тождественный смысл есть также взаимно с ним тождественное, то Петр и Павел, приемлющие на себя один и тот же смысл человека, будут также тождественны между собою. Однако они не тождественны. Следовательно, сущность и энергия, приемлющие один и тот же смысл простоты, нетварности и бестелесности, не суть уже по этому самому тождественны между собою.

Тождественное [может быть] или по роду, или по виду, или по числу. Но по роду или виду мы не сказали бы, что энергия тождественна с сущностью. Остается, следовательно, быть [ей] тождественной по числу, как [это бывает] с предметами, имеющими много названий, подобно тому, как мы говорим в отношении Бога, что сущность, форма и природа — одно и то же. Однако об одном — речь, о другом — молчание и, больше того, запрещение говорить, ибо природа и энергия, по божественному Кириллау, не одно и то же.

4. Если только Сын есть энергия Отца, по мнению трех еретиков, и Он же есть и ипостась, энергия же и сущность, по ним, одно и то же, то одним и тем же окажутся ипостась и сущность, и, таким образом, будет введено некое савеллианское слияние. Если только Сын есть энергия Отца, и никакая энергия не ипостасна, т. е., по Василию Великому, не субстанциальна сама по себе, то Сын окажется неипостасной энергией. Однако это — вздор еретиков Маркелла и Фотина.

5. Если Христос, имея две природы [как некое] единство, имел и две энергии, согласно постановлению 6-го вселенского Собора, то [всего] тут четыре [начала], природа — божественная и человеческая и энергия божественная и человеческая. И как человеческая энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, тварной [энергией] тварной [природы], так и божественная энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, нетварной [энергией] нетварной [природы]. Отды, споря с еретиками, устраняющими человеческую природу в Христе, не устраняли сами, вместо нее, божественную, удовлетворяясь только одной природой ввиду [ее] крайней простоты, как это угодно акиндинствующим, но сохраняли, стало быть, со всей точностью две энергии, как и [две] природы. Значит, они знали, что и божественная энергия — иная в отношении божественной природы, как и, конечно, человеческая — в отношении человеческой.

6. Если состав телесных песней не существует в Боге, — то, следовательно, все, что говорится и воспевается о Нем в Писании в качестве песней, показательно [лишь] для энергий, которые сходят к нам, в то время как сущность пребывает неприступной, как говорят богословы.

7. Если говорится, что энергия вечно выступает и истекает из сущности, и если сказать этого никто не осмелился бы ни о чем из тварей, то, значит, энергия не есть тварь, но, конечно, и не сама сущность.

8. Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промысления о нем и не распространя никакой силы [в нем], мир же окажется способным к преднамеренному выбору живым существом, которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это — эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное.

9. Если говорят, что Бог то, что Он есть, то и имеет, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, то, поскольку Бог есть [все] это, оно никак от Него не отличается, ибо оно — сущностно и природно [для] Бога; поскольку же Он [только еще] имеет это, оно отличается [от Него Самого] и сходит к нам. И энергии эти восполнены и разделены с единой сущностью — объединенно и нераздельно.

10. Если невидимое в Боге, помышляемое творениями от создания мира, видится, и присносущая сила Его и Божество, и если мы, на основании творений, возрастаем в мудрости относительно не сущности, но энергии, согласно богословским высказываниям, то, значит, одно — божественная сущность, и другое — видимая и помышляемая творениями Его сила и Божество, сами однако оказывающиеся присносущными.

11. Если смыслы сущего, существуя в Боге безначально и присносущно, как говорят все богословы, сами не есть божественная сущность (ибо как они были бы схватываемы и [как] являлись бы нам тем или иным способом, если та пребывает невосприимчивой?) и, [кроме того], не находятся они и вне Бога (ибо все после Бога есть тварь, и мы поместим [их] на основании этого вместе с платоническими идеями), — то, следовательно, не есть нетварно только одно, [т. е.] божественная сущность, о чем шумят большие акиндины.

12. Мыслящие по Акиндину говорят, что к Сыну и Духу Бог относится в смысле природы, к творению же — в смысле воли и энергии. Конечно, размышляют они об этом для того, чтобы устранить различие [сущности и энергии в Боге]. Но [различие] это обнаруживается и само собой, даже если они не поймут того, о чем говорят. В самом деле, то, в отношении чего оно есть воля, не есть оно — природа. Да и откуда они взяли для своего использования такие речи, что Сам Отец есть природа или воля? Ведь на таком основании они будут принуждены говорить, что Он есть и рождение. Однако одно называется рождающим и другое — рождением, одно — желающим и другое — желанием, одно — говорящим и другое — словом, если они не хотят прослыть за пьяных. Иначе же, если называют природу как субстрат, а волю [как нечто] присозерцаемое [при нем], то [в этом] они приходят к тому же, к чему и мы. Если же, по их мнению, то и другое — только слова, как [примерно] семя и плод относятся к одному и тому же хлебу, то пусть сами скажут, что такое субстрат, отличный от природы и сущности.

13. Если божественная сущность не высказывается о многих предметах (ибо [существует] одна Его сущность), энергия же высказывается о многих и различных предметах (ибо энергии Его многочисленны), то, следовательно, одно — Его сущность и другое — энергия.

14. Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома, учитель латинский), то, следовательно, одно есть божественная сущность, и другое — сила, разве что кто-нибудь и о сущности не скажет, что она — понятие относительное.

15. Хотя и неразумным покажется утверждаемое [нами] и в особенности еретическиующим акиндинам, но все же наиболее истинно то, что в более близких к Богу умных и осмысленных природах и в самом Боге отличается от сущности больше, чем в более далеких [от Него] и совсем чуждых и инородных. Так как все сущее определяется, как учат богословы, этими тремя [началами], — сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть нечто), то в предметах неодушевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до

[состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] — одночастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных и еще больше того, конечно на разумных, дело [результат] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи многие другие органы для собственных энергий. Так восходят одна к другой умные природы и, осененные одним умом, будут обретенны как гораздо более мощные, чем находящиеся на большом расстоянии позади них. И насколько близки они к Богу простотой своей сущности, настолько [близки они] и пестрым разнообразием своей энергии. По крайней мере о них говорят благодатнейшие из латинских учителей, утверждая, что тела у них складываются из всякой материи и идеи сообразно их желанию, когда они взирают на соответственные явления [в мире внешнем]. Бог же всяческих, блаженная природа, насколько изъемлется из всего, настолько прост и вместе пресуществен и не только много-могущ или велико-могущ, как предержащий и вышеддержающий в себе всякую силу, по изречению славного Дионисия, и так как сила и энергия Его проникает во все. Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]. Таким образом, отличие энергии [от сущности] насколько не наносит ущерба простоте сущности.

16. На основании отрицательных суждений богословы утверждают, что Бог, по сущности [своей], не есть ничто из сущего, превосходя все сущее. На основании же положительных суждений, о Боге учат как о Том, Кто по сущности [своей] есть все, будучи причиной всего. Значит, надо исследовать, каким образом это утверждается, при том, что домостроитель наш, будучи причиной дома, никак не мог бы быть назван домом, и что врач, будучи причиной здоровья, не мог бы быть назван здоровьем. Как совпадает в одном и том же [существо] и бытие ничем из сущего и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именовался бы сущим как причина (а не по самой [своей] сущности). Чем оно может быть иным, кроме как энергией, которую мы не станем отличать [от сущности], даже если кто захочет назвать ее смыслом или идеей сущего, кроме как тем, что художник наш именуется не от [тварных] идей, [но как] имеющий собственное имя и смысл [своей] сущности и [содержащий в себе] самую идею искусства, выходящую и усовершенную

извне. Бог же, будучи и безымянен по сущности [своей] и, по природе и от вечности предержа в себе самом идеи сущего, естественно их превосходя и [сам] именуется от них.

17. Достойно удивления безумие акиндинистов, которые [слыша] о способностях души, приравнявшихся к ней после греха от неразумной жизни через страстное сплетение с телом (как говорят наши истинные философы, учителя и богословы), слыша об этих способностях, говорю, и о так называемых у некоторого частях души, — в то время как они вплоть до сегодняшнего дня не услышали, чтобы кто-нибудь называл ее сложной из них [этих частей], (тогда ведь поистине души неразумных живых существ и уж, конечно, еще больше души растительных животных и растений были бы более простыми, раз они наделены и меньшими способностями), — [в это самое время] полагают, что если о Боге говорится, что Он имеет много энергий, то Он становится сложным, — споря против самой силы вещей. Ведь сложения возможны в отношении тех предметов и высказываются относительно тех предметов, которые не нематериальны и нетелесны, но относительно материи и идеи или двух природ, могущих быть субстанциями и сами по себе.

18. Если ум не сложен в результате рассуждения, хотя и делающего его некоторым выходом его к чувственным вещам и иногда [прямо так и] называющего его, то, следовательно, гораздо больше того не сложен Бог в результате энергии, даже если она и называется сама божеством.

19. Если рассуждение не чуждо ума, будучи его природной энергией, через которую он крепко держится словесного изъяснения, то, следовательно, и энергия не чужда Бога, оказываясь некоторой его природной силой.

20. И это [учение] акиндинистов есть от безумия Эвномия, как и мнение о том, что слово «божество» восходит только к сущности, а именно, что, усвоивши различие сущности и энергии по примыслению, они полагают примысление (*ἐπίνοια*) совершенно недействительным, как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей. Но пусть выслушают от нас богоносного Василия, уличающего того [Эвномия] и пристыжающего этих. Он говорит: «Сошедшие во Христе природы созерцаемы только одним примыслением. Но несколько не меньше [от этого] оказывается та и другая из них [подлинным] свойством. Поэтому, следовательно, высказываемое о Боге и все энергии [Его], хотя и говорится о них, что они различаются примыслением, не оказываются вследствие этого лишенными действительного существования, исключая то, что там [в примыслении] — соединение, так как каждая природа может существовать и как субстанция собственных свойств, здесь же [в реальности], никоим образом [нет этого соединения]».

21. Если смыслы сущего, предвечно существуя в Боге, не оформляют божественного ума и не составляют его, то, следовательно, и исходящие из него энергии не явят его сложным.

22. Если ум наш, имеющий или воспринимающий знание, не сложен от того, то гораздо более [того], следовательно, и Бог не сложен от природно присущих Ему свойств.

23. Так же и в отношении глаза одно есть зрение как вид и предмет обладания, другое же — зрительная способность и зрение как энергия; и одно создает сложность, другое же — нисколько, ибо глаз сложен не от энергии, но от предмета обладания. Бог же всяческих, как не содержащий никакого вида и обладания, через что Он был бы сложен, но будучи мудростию и благодатию и тем, что по простоте соприсуще Ему из такового, и как содержащий [все] это опять в различении в виде энергий, нисколько от этого не терпит ущерба в отношении простоты [Своей] по сущности. Об этом, конечно, с очевидностью учат и богословы. Еретики же, не усваивая того, что они сохраняют на словах или в доказательствах своих [единство и простота Божества], согласуются с нами; утверждая [же], по видимости простоту [Божественного существа], благодаря которой они отрицают различие [в нем], на деле упорно сражаются и со всеми богословами и с нами, неумело пользуясь тем же способом, что и иудеи. Именно, и эти последние приходят к тому же, что и мы, говоря, что Бог — един; но, не приемля различия Лиц, идут опять в гибель, взявши с собой акиндинистов.

24. Если Бог, то что Он есть по сущности, то дарует и нам по благодати, то это не есть сама божественная сущность, ибо Он ничему не дает участия в своей сущности.

25. Если Бог то, что Он есть по существу, то дарует и нам по благодати, то, следовательно, не чуждо Ему то, что Он нам дарует, как сущностью созерцаемое относительно Него, по словам святых.

26. Если никто из людей не благ, кроме как Бог един, то, следовательно, по природе никому не свойственна добродетель и бытие в качестве благого, если не происходит от Бога. Поэтому и сказал божественный Максим: «Безначальна всякая добродетель, как неимеющая по времени [ничего] старшего себя самой, ибо она вечно имеет единственно только одного Бога раждателем бытия».

27. Если мы уничтожим природные свойства в Боге, через которые познается общность [Его природы], то, очевидно, отричем одновременно и свойства ипостасийные, через которые разделяются ипостаси; и, таким образом, получит место савеллианское слияние.

28. Если высказываемое о Боге различно только словесно, как хотят новые догматисты, то почему же оно не есть сущее? Ведь бытие свойственно всему, что содержится в собственно присущем ему слову.

29. Если божественная мудрость и называется и есть как многообразная, а сущность Его не многообразна, то, значит, одно — Его сущность, и другое — мудрость, и не из мудрости сущность, говорит Златоуст, но мудрость из сущности. Так же, очевидно, и благодать и все подобное. Поэтому и говорит Филипп, что он старался изучить не мудрость и не благодать, но саму сущность, то именно, что [и] есть Бог.

О БОЖЕСТВЕННОМ СВЕТЕ

30. Если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно, — по божественной энергии, распределяя видение [Божества] многообразно.

31. Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самым божеством Сына, а затем, стало быть, и просиявающим [божеством] Отца и Духа в едиnorodном Сыне, то, следовательно, свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и божественная сущность, ибо последняя совершенно невидима.

32. Если сам Бог окажется в будущем веке всем [сущим] для достойных, а свет никогда не чуждым для праведных, то, следовательно, это — божественный свет, который будет наследием для праведных, называемый царствием Божиим.

33. Если еретики требуют основания для видимости нематериального плотскими очами, то пусть приведут основания для вмещения плотского природою Богородицы воплощаемой ипостаси Единородного. Если это совершенно выше разума, то пусть признают это и за тем, ибо это возведено как сверхприродное. «И не вкусят смерти, как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силу», говорит [Христос] (Марк. IX, 1), показывая, что то, что будет для достойных после смерти, — этим наслаются они и при жизни. Через это они были избраны по достоинству из прочих.

34. Если только видение способно воспринимать фигуры, цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что, при помощи божественной силы сможет когда-нибудь быть воспринятым и божественный бестелесный свет?

35. Если до грехопадения Адам видел существенные черты живых существ, при помощи которых он наложил на них именованья, и раньше них [видел] самого Бога, своей же собственной наготы не видел, то, значит, смотрел он тогда другими глазами, по закрытии которых, после греха, отверзлись глаза плоти. Но отверзая их вновь в учениках, Господь преобразился перед ними, соделывая из слепых зрячими, как говорит Иоанн Дамаскин.

36. Если Бог есть свет и, как говорится, во свете живет неприступном, то, следовательно, с одной стороны, [свет] существует как

сущностный для Него и природно-неотделимый [от Него], с другой же, как различный [с Ним] по энергии.

37. Если душа переделывается наитием благодати в направлении к божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и божественнейшие энергии, могущие воспринимать и божественное и выше-чувственное?

38. Если в отношении твари телесная природа, вспомоществуемая божественной силой, действовала сверх природы (я разумею Петра, сухопутствовавшего по волнам), то почему же в отношении нетварного она не может подобным образом расположиться сверх природы к божественному свету, [вспомоществуемая] той же самою силою (я говорю как раз об его очах)? Где Бог, там нет ничего невозможного.

39. Если мы знаем, что противоположная способность производить нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к не-сущему, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении сущего божественного света)?

40. Если первомученик Стефан, узревши в Свете-Духе Света-Сына, так просиял лицом, то, следовательно, от одного и того же света он и созерцал видение и просиял лицом, и как же, говоря словами богоблагодатного Григория Нисского, этот Дух Святый мог быть тварным? Если свет, явившийся божественному Антонию, был сам Господь (ибо он спросил: «Господи, где Ты был раньше?», а Господь ему ответил: «Антоний, Я был здесь»), то, следовательно, свет, являющийся святым, не отчужден от Бога и не есть тварь. Так же обстоит дело и относительно [обращения] Павла, если не считать, что здесь он страшен от ужаса, там же он ласков от утешения.

41. Если сам Бог предводительствовал над сынами Израильскими в столбе огня и облака над всеми, то, значит, богоявления водительствуют не для одних только достойных и очищенных, но и просто для всех. От Божественной силы [зависит] все, а не от состояния видящих, кроме тех людей, у которых осияние проходит в душу и ум, как и переходит от души на тело (по образу Моисея и первомученика) и, с другой, у тех, которых она обрадует только к внешнему зрению, как бы перед неким образом, не будучи в состоянии совлечь материю.

42. Если подобно Господнему лику, сияющему как солнце (Матф. XVII, 2), сияют также и праведные как солнце в царствии небесном (Матф. 13, 43), то, следовательно, праведные сияют тем же самым светом, каковым просиял и Господь. Он есть луч божества, безначальный и несотворенный, как говорят богословы; да и как же может быть тварным свет, видимый святыми и участвуемый ими?

43. Если бы наше обращение к Богу нуждалось бы только в просвещении, и не нуждалось бы еще сверх того и в обращении Бога к нам, то мы не имели бы нужды в словах: «не отврати лица Твоего от мене» (Пс. 26, 9) и «яви лице Твое и спасемся» (Пс. 79, 4), каковыми показывается, что назирательная Его энергия обращается к нам по благоволению.

44. Если зрительная способность не отчуждена от нематериальной души (ибо зависит от душевного духа, как говорят искусные в этом), то что же удивительного в том, если она получит от божественной силы укрепление в отношении вещей нематериальных, сродных с душою, даже прежде чем [божественная сила] известит ее [об этом]. Ведь на этом основании и ангелы были видимы многими, и также Господне тело, по воскресении, было созерцаемо, хотя и стало уже нетленным.

45. Если этот божественный свет участвует сверх природы и созерцается, и это — другой свет в сравнении с чувственным, то таким же образом и — божественная мудрость и знание от Него и энергемы [Его] потенций, и, просто сказать, все благодатные дары находят на достойных сверх природы, и они — иные в сравнении с находящимися в нас природными дарами и образующимися в результате нашего усилия. И также всякая жизнь живущих по Богу — иная в сравнении с жизнью природной, будучи духовной и боговидной. Эту жизнь установил и Павел, уже не живя больше плотью, но при жизни имея в себе самом Христа, который есть податель благодатных даров.

О ДУХОВНЫХ ДАРАХ БЛАГОДАТИ

46. Если говорится, что даров благодати много, множественной же ипостаси Духа не образуется, то, значит, одно — Его ипостась, и другое — благодатные дары.

47. Если изначально врожденное от Бога человеку дыхание жизни, от которого возник человек для живой души, не есть ни сама человеческая душа, ибо таким образом она была бы именно частью божественной сущности, ни, конечно, ипостась божественного Духа, ибо [так] Дух Святый был бы [по естеству своему] плотью, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — врождаемая благодать.

48. Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение (ср. Иоанн VII, 39), не было самой ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не нашел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая через вдохновение общая благодать Троицы.

49. Если до Господнего страдания еще не было св. Духа, ибо Иисус еще не прославился, то, следовательно, вечно сущий Дух

Святой отличен от Его благодати, имеющей быть в человеках после страдания, хотя также и она называется Духом Святым.

50. Если что приемлет некто, это и дается от дающего, принимающие же принимают не ипостась Духа, но благодать, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая Сыном энергия и благодать Духа.

51. Если везде присутствующий Бог не меняется от места к месту, возникая то здесь, то там, следовательно, божественная ипостась Духа ни появляется, ни дается, ни изливается, ни истощается, но — являемая Его благодать и энергия. Ибо все это [бывает] когда-нибудь, для кого-нибудь и по [какой-нибудь] причине.

52. Если даже отъявши от Моисея Духа, Бог передал его другим и если Дух Святой подавался через наложение апостольских рук, — больше того, если и доньше Он передается верующим в Церкви по преемству, то, следовательно, не было ипостасью Духа данное от Господа апостолам через телесное дуновение, но — благодатью, наполнившей ту храмину. И от исполнения Его, говорит Иоанн, мы все прияхом [и благодать на благодать] (Иоан. 1, 16).

53. Если верные принимают дар Духа в меру и по частям, по сущности же Бог не измеряется и не делится, то, следовательно, одно — неделимая сущность, и другое — делимая и измеряемая благодать.

54. Если нашедший на Деву [Марию] Дух Святой не стал плотью сам, но [стала плотью] ипостась Слова, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — наитствовавшая на Деву благодать и энергия, ради чистоты плоти ее, как говорят богословы, и ради способности понести зародыш спасения, ибо через это сообщена была Духом и сила Вышнего (Лук. 1, 35).

55. Если исходящая от Господа и исцеляющая всех сила была бы божественным Духом («Духом Божиим», сказал, «изгоняю демонов» [у нас: «перстом Божиим», Лук. 11, 20], но не была бы самой ипостасью Духа (иначе Он не сказал бы о ней: «разумел силу... изшедшую [от Меня]», Марк. 5, 30), то, следовательно, одно — ипостась Духа и другое — от Сына подаваемая сила и благодать.

56. Если апостолы и прочие приняли, по обетованию, от божественного Духа, изливаемого на всякую плоть, то, следовательно, не тварь возникший в них Дух, по которому они стали действовать как духоносные.

57. Если бы для Павла Дух был тварен, то и ум Христов, который он имел, был бы тварным, как и сам Христос, глаголющий в нем. Однако все это указывает на божественную благодать и энергию нетварную и вечную.

58. Если Богородице и апостолам был возведен Дух Святой и сила Вышнего, и на Богородицу нашла не ипостась Духа и не воплотилась для нея, то, следовательно, и наитствовавшее на апо-

столов не было ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков; и не говорится, что Дух наитствовал [здесь] сущностью, так что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем [Лицам], как и сущность.

59. Если сила божественного Духа, наитствующая на таинства, переделывает их на обоженное тело и кровь, то как же может быть она тварью, сверх-природно могущая [сodelывать] столь многое.

60. Если почившие на Христе, согласно пророчеству, семь духов (Откров. 1, 4) были бы самим Духом Божиим, наитствовавшим своими энергиями, ибо в таком значении они и вводятся, то [тем более] они не были бы тварью, — но, по-моему, конечно, духовными дарами благодати.

61. Если «всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов» (Иаков. 1, 17), то, следовательно, нет ничего совершенного в нас из природного или из приобретенного старанием и даже не есть что-нибудь и [само] обожение, которое установлено, очевидно, только Богом.

62. Если мы, участвуя в боготворном даре, делаемся «божественного причастники естества», как говорил божественный Петр (2 Петр. 1, 4), то не может быть тварным этот дар, называемый богоначалием и обожением и еще также — божеством.

63. Если мы обожаемся через тварь и твари, надо полагать, служим, то это есть эллинское [дело] и полно безбожества.

64. Если бы обожение было посеваемым естественным семенем, то нам не нужно было бы ни возрождение [во св. Крещении], ни прочие таинства, от которых наитствует божественная благодать и на чистых по жизни.

Примечания В. В. Бибихина

Марк Эфесский «О сущности и энергии»

Трактат митрополита Эфесского Марка, как видно из его заглавия, близок по своей проблематике к заполняющему десятки томов, а в большей части еще не изданному массиву исихастских споров второго периода, когда их начинателей Варлаама Калабрийского (1290—1348), Никифора Григоры (1290?—1359?), Григория Акиндина (1300?—1349?) и Григория Паламы (1296—1359) давно уже не стало. Здесь перед нами середина XV в., отчаянные попытки византийских императоров спастись в союзе с католическим Западом от нашествия турок, время Флорентинской

унии (1439) и ее краха (в чем одну из главных ролей сыграл Марк Эфесский), а также канун падения Византии (1453 г.) Теперь мистическая риторика паламитов, попав под жесткую философскую критику, переняла схоластический тон. Фому Аквинского знали в Константинополе лучше, чем Иоанна Дамаскина в Риме (*Brayer A. Byzantium and the Pontos during the «Time of Troubles» (1332—1363) // XVIII Международный конгресс византистов. Пленарные доклады. М., 1991, с. 246*), изучали и переводили (иеромонах Прохор Кидонис) на Афоне. Давно замечено, что антипаламитская аргументация Григория Акиндина совпадает до деталей с онтологией Фомы (*Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев: Типогр. унив., 1892, с. 133—134*). По Акиндину, как по Фоме, в Боге и только в Нем одном сущность и энергия совпадают; если бы что-то в Боге не было чистой энергией, ἐνέργεια καθάρᾳ, (actus purus Фомы), значит Он действовал бы не всем Собою, чего сказать нельзя; сущность, οὐσία, совершенно равна в Боге бытию, τὸ εἶναι.

Защитники догмата об отличии в Боге сущности от энергии не были в силах вести серьезный спор с томизмом. «Соборный томос против иеромонаха Прохора Кидониса, мыслящего как Варлаам и Акиндин» (PG 151, 693—716; на том же соборе 1369 г. был канонизирован Палама) показывает неподготовленность иерархов-паламитов к техничной полемике. Прохор пользовался своим правом относиться к ним с иронией. После принятия Иоанном V Палеологом католичества в том же 1369 г. паламитская партия должна была переходить от анафематствований к дискуссии. Переведенный А. Ф. Лосевым трактат написан с уважением к Фоме и к «латинским учителям», отчасти даже в опоре на них, но с непреклонностью в главном: в догмате о раздельности, пусть и «нераздельной» (§ 9), сущности и энергии. Позднее, у патриарха Георгия (Геннадия) Схолария (ок. 1405—ок. 1468), догмат Паламы был смягчен, опять же с привлечением инструментария томистского богословия (Схоларий проштудировал обе «Суммы» Фомы и написал к ним по-гречески резюме). По Схоларию различие сущности и энергии в Боге виртуально; оно вводится нами, но не является чистым «примышлением» (ср. § 20 нашего текста), потому что имеет для себя реальные (πραγματικά) основания в Боге (*Georges Scharior. Oeuvres complètes. T. III. P., 1930, p. 204—239*). Это толкование закрепилось в православном богословии (ср. напр. *Булгаков М. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб, 1883*,⁴ с. 144—145: различия в нас, но в Боге есть для них основания).

§ 1. Энергия понимается как вторжение (прямое) Бога в мир. Адекватная трактовка этого понимания — *Лосев А. Ф. Философия имени, 6—11* («...энергия перво-сущности почиет на ... интеллигенции

в полном и нетронutom виде, вдали от всякого малейшего влияния меона». — Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990, с. 72).

§ 3. Катафатика и апофатика (*речь и молчание*), которые у Дионисия Ареопагита были двумя полюсами познания единого непостижимого Бога, у Паламы начинают относиться к двум моментам божественного единства: сущности Божией прилично молчание, энергии — речь. Этим разрешается зарок, накладываемый на богословствование Ареопагитом в конце «Таинственного богословия», где в итоге всего апофатическое молчание предпочтено говорению.

Кирилл Иерусалимский, Катехизис просвещаемых, 9, 9 (PG 33): «у воды ... единовидна природа и многоспособна (πολυδύναμος) энергия».

§ 4. Византийский ортодокс 15 в., конечно, не считает Сына энергией Отца. Вместе с тем он не отбрасывает как заведомый вздор мнение ранних богословов Климента Александрийского («Сын есть, так сказать, некая энергия Отца», Строматы 7,2: PG 9, 412 В), Оригена (О началах I 2, 12: PG II, 143 А), тем менее — св. Кирилла Александрийского (Сокровищница о Троице, 32: PG 75). Они, конечно, были далеки от Савеллия, для которого Сын и Отец просто «одно и то же», т. е. одна ипостась (св. Ипполит Римский, Опровержение всех ересей 9, 12: PG 16, 3383 С), и от Маркелла и Фотина, «называющих Слово энергией... не воипостасной сущностью» (св. Иоанн Златоуст. Беседа 6, 1 на Флп.: PG 62, 177).

§ 5. «Как умные энергии души одно, тела — другое, и из них — общее человека, состоящего из обоих, таким же образом и в Спасителе нашем, вочеловечившемся Божее...» (Doctrina patrum de incarnatione verbi. Ed. F. Diekamp. Münster, 1907, p. 79). Догмат о двух природах и двух энергиях Богочеловека не исключал, однако, тождества природы и энергии с божественной (не с человеческой) стороны.

§§ 6—8. Прямое вмешательство Бога в мир у Паламы делает мир уникальным, абсолютно необходимым и полностью исключает всякую свободу кроме свободы прильнуть к Богу или отпасть в ад.

§ 15. Бог вдвинут в мир прежде всего как разум, свобода (воля), история, спасение.

§ 17. «Некоторый» здесь — скорее всего Аристотель, а не ненавистный паламитам Платон, хотя оба говорят о *частях души* сходным образом (Аристотель, Большая этика I 1, 1182 а 24; О добродетелях и пороках I, 1249 а 31 с упоминанием Платона).

§§ 18, 19. Мир понимается как организм или речь Бога. Ср. ниже § 22.

§ 20. Спор с номинализмом Евномия вели Василий Великий и Григорий Нисский, однако кн. 4—5 трактата «Против Евномия», приписывавшегося целиком Василию, принадлежат Дидиму Александрийскому. См. PG 29, 704 С: «Мы говорим о каждой природе

(божественной и человеческой в Богочеловеке) по примыслению (κατ' ἐπινοίαν)», однако реальность (πράγμα), которая «сильнее» наших именований, сама по себе этими последними не раскрыта.

§§ 21, 22. Бог так же не стеснен определенностью мира, своего организма, как ум не стеснен, а наоборот, высвобожден подробностью приобретаемого им знания. Мир одновременно скован и освобожден божественным присутствием. Мы вправе говорить здесь о продолжении у Паламы парменидовской мысли о непреложном бытии (через аристотелевское учение об энергии, см. Метафизика IX и др.)

§ 23. По Паламе различие сущности и энергий так же не нарушает божественного простого единства, как различие Лиц. Настойчивые замечания критиков, что различие Лиц должно остаться единственным и исключительным различием в Боге, заставили Схолария назвать различие сущности и энергии «слабейшим» (ἁδρανέστερα).

§ 24. Вынесение божественной сущности за скобки у Паламы дает основание говорить о его «экзистенциализме», сближать его с «мирским христианством» *Дитриха Бонхёффера* в его «Письмах и бумагах из тюрьмы».

§ 26. Ср. *Максим Исповедник*, Главы богословские и икономические, I 50: «Никогда не было... когда не было добродетели... ибо всякой добродетели сотворитель (δημιουργός) Бог» (PG 90, 1101 B).

§ 35. Преображаясь, Господь явил ученикам не что-то новое, а возвратил их к видению того, чем Он был всегда (*Иоанн Дамаскин*, Беседы, I, 12: PG 96, 564 C).

§ 38. «...Выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу» (Мф. 14, 29).

§ 40. Боговидение первоученика Стефана (Деян. 7, 55—56) часто служит в сочинениях паламитов евангельским примером озарения тварного мира нетварным светом («Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел слову Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые...»)

§ 45. «...Уже не я живу, но живет во мне Христос... Не отвергаю благодати Божией» (Гал. 2, 20—21).

§ 49. В паламитской литературе тема божественных энергий часто связана с опровержением западного учения об исхождении Святого Духа также и от Сына (filioque). Различение между исторически посланным на землю Духом-благодатью и предвечным Духом Святым, применявшееся в этой полемике, в свою очередь служило доводом в пользу различения сущности и энергий.

§ 52. «...И возьму от Духа, Который на тебе, и возложу на них...» (Числ. 11, 17).

§ 58. «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян. 2, 3).

§ 62. *Богоначалие* (θεαρχία) — см. *Дионисий Ареопагит*, О небесной иерархии, 2, 1, (PG 3, 137 A) и др. *Обожение* — одна из основных реалий исихазма, справедливо выделяемая исследователями в качестве главной темы (см. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб: Алетейя, 1994, с. 284). Говоря о *божестве*, θεός, паламиты цитируют прежде всего *Дионисия Ареопагита*, О божественных именах, 12, 3 и др.

БЕСЕДЫ С ЛОСЕВЫМ

В. В. Биbihин

ИЗ РАССКАЗОВ А. Ф. ЛОСЕВА

I

Каждый раз, когда я подходил к дому Лосева, Арбат начинал казаться особенно запустелым, люди на нем — совсем неприкаянными. Кабинет на втором этаже с окнами во двор излучал строгую отрешенность. Здесь думали. Большой человек в кресле с высокой ровной спинкой между заставленными книгами столом и бывшим камином бодрствовал в тихой сосредоточенности. «Здравствуй, Владимир», — снисходил он к человеку, который являлся, чтобы читать вслух, переводить или излагать прочитанное, — к недавнему институтскому выпускнику, которому делалось так не по себе в местах службы, что он без сожалений оставлял их и оказался под конец в этом сумрачном кабинете.

Среди чтения и диктовки Алексей Федорович заговаривал неожиданно о другом. Его книги вмещали не все, чем он жил, часто — только намеки на затаенные ходы мысли. Когда начинались его отступления, я, чувствуя несправедливость растраты такого богатства на одного меня, брал один за другим листки из щедрой стопки «оборотиков» — для экономии на черновики шла использованная с одной стороны бумага — и записывал, что успевал. Редко я решался перебивать его. Мы были такими неравными собеседниками, что, по-видимому, для него главным удовольствием от собственных рассказов оставалась разыгранная в одном лице драма идей, характеров, положений. Он был редкостный актер. Ни малейшей нарочитости. Захватывал простор сцены, пределы которой терялись из виду и на которой всему было вольготно. Алексей Федорович словно только комментировал, сам постановщик и сам увлеченный зритель. Отсюда бесподобная невозмутимость тона. Прибавьте редкостный словесный, музыкальный и миметический дар.

Я почти не пытаюсь восстановить пропуски в своих бедных записях. Немногие реконструкции обозначены скобками. Получились всего лишь обрывки речей, но в них — его подлинный голос и моя тогдашняя зачарованность. Ниже отобрано то, что так или иначе касается П. А. Флоренского. Это отчасти уже известные вещи; за Алексеем Федоровичем их записывали не раз (см., например, Литературная учеба. 1988, № 2. С. 176—179, правда с явной предвзятостью в позиции публикатора). В новой связи они, однако, яснее показывают, как все у А. Ф., и античное и современное, было связано чувством воплощенной близости высших сил.

Если бы кто-нибудь или я сам предположил тогда, что с Лосевым можно спорить, я испугался бы. Если не он прав, то кто же? В конце концов, его мысль была неоспоримо оправдана уже просто тем, что жила. Никто не смел судить со стороны, не рискнув думать сам. А рискнув, не захотел бы уже судить и спросил бы о другом, — почему Алексей Федорович во многом остался подземным вулканом, чьи взрывы искаженно отдавались во внешних слоях.

19.4.1971

Есть вещь такая, непреоборимая — вера. Такая же густая и непреоборимая, как мысль. Есть такие истины, как дважды два четыре, которые нельзя изменить, и в вере. Хотя многим это кажется глупым и неверным и отсталым.

Есть в человеческой душе такие разные области... Их можно объединить, кто способен. Владимир Соловьев — мог объединить, большинство — нет. У большинства одно — в виде мифа, другое — в виде теоремы. Они и в то и в другое верят отдельно. А есть люди — как Флоренский, Соловьев — те умеют объединять.

Да не всякому такое и нужно... Бабке нет дела до науки, бабка крестится и живет верой. Так и ученый — решает свои теоремы и не понимает, что теоремы эти странным образом реальны. Всякое А имеет причиной В, за В следует С, за С следует D. Бесконечное множество причин. Где же причина всего? Считают, что правильно делают, доискиваясь до причин. Но если есть последовательность причин ABCD, то где-то есть же причина, которая зависит от себя самой? Значит, есть *causa sui* — причина себя самой? Значит, приходится принять бытие, которое действует, но не под действием чего-то другого, а самостоятельно, оно само? Или — дурная бесконечность причин...

Ну ладно, хорошо.

5.6.1971

Флоренский, «Предсмертное слово о. Алексея Мечева»? А надо говорить «Мечёв». (Да, Флоренский был верующим, редкость среди просвещенных.)

Один очень важный человек — уклонюсь в сторону... В начале 30-х годов я тут встретил в одном месте, не слишком официальном, бывшего ректора Духовной академии, епископа Феодора.¹ Реакционер, твердый, все семинаристы трепетали. В него стреляли в 1905 году. На суде над стрелявшим епископ Феодор сказал только: «Я прошу этого постановления не принимать, а молодого человека отпустить на волю». Так властно, так твердо сказал, что этого молодого человека отпустили, и он так и пошел, как ни в чем не бывало.

Компания, в которой я оказался с епископом Феодором, не очень казенная была. «Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором „Богословского вестника“, — я спросил, — и дали ему заведовать кафедрой философии?» — «Все знаю. Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым... Но это почти единственный верующий человек во всей Академии!» — «Как так?» — «Судите сами. Богословие читает профессор Соколов. Патрологию — Иван Васильевич Петров.² Психологию Иванцов. Настолько все захвачены наукой, немецкой, тюбингенской, что начинают комментировать текст Священного писания — и разносят его до основания. Например, в Евангелии есть фраза: „Крестяще их во имя Отца и Сына“. Тюбингенская школа говорит: позднейшая вставка, результат редактирования в IV веке, на Втором вселенском соборе. И так далее. Получается в конце концов, что весь евангелист состоит из одних вставок: это — отсюда, это — оттуда, это — из Индии, то — из Египта. Срам! Но я Вам скажу, что недавно найдена армянская рукопись II века, там эти слова имеются... Флоренский — один верующий из всех». — «Да он же декадент, и светский человек!» — «Да! Но вот лично я утвердил «Столп и утверждение истины» для защиты в качестве магистерской диссертации. Едва отстоял, ездил специально в Киев, добился принятия. И я его сознательно назначил на кафедру, потому что он единственный верующий человек в Академии. 1905—1911 годы вообще наказание Божие. Когда я стал ректором Академии и познакомился с тем, как ведется преподавание, со мной дурно было. Такой невероятный протестантский идеализм — хуже всякого тюбингенства. Тареев, например, пишет «Самосознание Христа». Са-

¹ Еп. Феодор (Поздеевский) вместе с Лосевым был в Бутырьках на одних нарах (в одном месте, не слишком официальном), затем на Свирьстрое. (А. Т.-Г.)

² Надо: Попов (здесь неточная запись со слуха). (А. Т.-Г.)

мосознание! А личность Его была? Ничего об этом не говорит». Вот тебе эпизод. Интересно? Вот Духовная академия накануне развала.

Епископ Феодор умный. В Академию приезжал митрополит Макарий, старец восьмидесяти лет. «В богословии разбирался. Но его беда была — семинарист, не получил высшего образования. Тем не менее постепенно дошел до митрополичьего сана. Духовной академии он боялся. Все же приехал, выразил желание посетить занятия. С дрожью в руках даю ему расписание. Что выберет? А и выбирать-то нечего, ведь это же вертеп! Застенок! Выбирает — „психология“. Я ахнул. Психологию ведет профессор Павел Петрович Соколов. Владыка думал — будут говорить о душе, что-то важное. Пришел, сидит, слушает. Ну, во первых, душа набок, никакой души нет, „мы изучаем явления психики“, вульгарный материализм. Сегодняшняя лекция — тактильные восприятия. И пошел — булавочки, иголки, рецепторы, ощущения. Проводит опыты, вызывает студентов. И так вся лекция. Вышли. Смотрю, митрополит идет с поникшей головой, серое лицо. „Владыка святой! — говорю ему (все архиереи — владыки), — я вижу, у Вас неблагоприятное впечатление. Зайдите ко мне, я Вам все расскажу. Не обращайтесь внимания, владыка, на этих дураков. Это не профессора духовной академии — это дураки духовной академии. И как он смел при Вас излагать всю эту пакость! А знает, что Вы его начальство!“ „Да, да... я, убогий, не понимаю...“, — говорит Макарий. „А тут и понимать нечего! Все вздор!“ Так и пошел митрополит оскорбленный, огорченный; я не смог его утешить. Ведь чтобы бороться с Соколовым, всю сволочь надо разогнать. Так этот Соколов и остался на кафедре, И — до самой революции, когда революция его разогнала».

Вот состояние развала накануне революции! Да, Флоренский символист, но в вере он не равнодушный человек, искатель. Старое ушло; Пушкин, Лермонтов, они правду говорили, да они были давно, а тут на дворе двадцатый век. Официальная церковь повторяет старое, интеллигенты отошли от веры, а Флоренский и со всеми декадентами был близок, и искал новых путей в вере.

Я все-таки человек системы, заниматься Флоренским и хотел бы, да здесь надо иметь всю литературу, а ее не достать. Да и писать нельзя. Никто им теперь не занимается. Что, в Москве очень многие интересуются Флоренским? Некоторые и в «Философской энциклопедии»? Мальчишки, как ты. Вот Константинов, главный редактор «Философской энциклопедии», хочет за нее Ленинскую премию получить, а в журнале «Коммунист» готовится статья: «Богословская энциклопедия». Не знаю, выйдет ли. Но если выйдет — ведь это же орган ЦК!

Вячеслава Иванова изымали при Сталине и Жданове. Его жена, Зиновьева-Аннибал, была из аристократической семьи. Но он, поэт, символист, никакой политики — так все равно изымали! Не знаю, сейчас, наверное, до этого не дойдут. Бальмонта напечатали, Аннен-

ского напечатали. А Иванов? Это же мировой поэт. Давно пора бы его напечатать...

...У Платона трансцендентальное доказательство бытия Божия, интереснейшее доказательство. Оно есть у Канта: нельзя мыслить предмет в его полной изоляции и несравнимости, [но, переходя от одного предмета к другому, мы приходим к независимому первоначалу]. Только у Канта все это происходит в субъекте, а объект — мы о нем ничего не знаем. Объекты и надо бы применять [в доказательстве]. Субъект — ошибка Канта. Но не ошибка, что для пространства нужна пространственная вещь. Поэтому Шеллинг говорил об априорной [необходимости существования предмета]. Одно зависит от другого. Другое от третьего. У всего есть свои причины. А когда же кончим? Платон говорит: мы идем либо в дурную бесконечность, либо к такой вещи, которая себя движет. Либо вообще откажемся от всякого объяснения — либо с необходимостью есть нечто последнее, само себя движущее.

Дуализма, манихейства у Платона в X книге «Законов» нет. Материя иррациональна, она служит для воплощения идеи. По-моему, здесь ничего нового, здесь типично платоновское учение.

Платон говорит, что в видимом Солнце нужно видеть невидимого бога, душу Солнца. Значит ли это, как писали в прошлом веке, что у Платона здесь наивное отождествление вещи и ее духа? Если ты меня читал, у меня же есть об этом, с документами из древнейшей истории. Мифология начинается с фетишизма. Что такое фетиш? Полное совпадение тела и души. Потом появляется анимизм, более развитое состояние мышления. Дриада не привязана к этому вот дереву (как Гамадриада) дерево погибло, а другое дерево есть, древесность остается. Мысль переходит тут к более общему представлению. Души эти сначала очень слабые; потом все крепче убеждение в разумности [в основе вещей]. Можно по источникам все это проследить. В конце концов мысль доходит до единого Бога.

Но как все-таки Платон в X книге «Законов» решает вопрос о зле? Для чего зло в мире? Зло — нужно... Августин говорит: первобытный человек, Адам, мог грешить, *posse peccare*; его потомки не могут не грешить, *non posse non peccare*: спасенный человек — не может грешить, *non posse peccare*. Но грех так или иначе в мире есть. Ведь часть ангелов утвердила себя в Боге с самого начала, и так держится, а другие — нет, отпали. Потому — зло. Божественное начало пробивается с усилиями среди преступлений, грехов, добро творится постепенно, и пока все добро в мире не сотворится — мир будет во зле. Как только все добро исполнится — история мира кончается, жизнь и развитие будут продолжаться, но уже без мучения. Будет вечная жизнь. А вечность — всегда юная. Процесс восхождения в царстве божественном есть — но без убыли, без болезни.

Так видишь — здесь у Платона, в десятой книге «Законов», христианский аргумент, с одним ужасным исключением. Зло существует для добра Целого. Но тут нету того, что пришло с христианством, — острого чувства отпадения от божества, когда Бог проклинает человека, оставляет его одного, и он должен сам все делать и тысячелетия вариться. Скорбное падение и жажда искупления — этого у Платона нету. Кое-что, конечно, есть... Но нету чувства отчаяния, падения, природного греха. Он не жаждет искупления. Словом, нету личности, нет личного самочувствия.

В чем трагедия личного самосознания? Мир — во зле, а Бог — добро. Объяснить логически? Как Платон? Этого мало. Нужны слезы, покаяние; для этого нужно, чтобы были люди в пустыне, которые по десять лет насекомыми питаются, — настолько христианин боится падения и рвется к искуплению. Вся новость христианства — откровение абсолютной личности.

Личность! Не вода, воздух, элементы, а мы несем груз всего предыдущего человечества, взяли на себя все его заслуги, все пороки. Потому христианство так трансцендентно. Что делать мне лично, чтобы исполнилась воля Божия? Человек не знает! Поэтому Христос говорит на кресте: «Боже мой, почто меня оставил?» А это было намерение Бога — довести человека до полного отпадения и оторванности его существа. Отпадение! Когда человек пройдет через это — конец истории. Человека Бог проводит через этот предел, через это последнее отпадение, через полный мрак и ужас. И человек должен через все пройти. Поэтому христианин так страдает и бьется. Мы как в океане — кругом волны — буря бушует — что же делать, куда пойти? Везде ужас, везде зло и гибель, страдание, и он на перепутье, один среди всего этого хаоса. Страшная жажда спасения, вечное волнение и беспокойство.

В платонизме такого страстного поиска нету — и в неоплатонизме, который тоньше, тоже нету. У Плотина, у Прокла — «умное восхождение». Как индусы. Техника, видимо, была очень сильна, действительно погружались в чистый Ум. Но — ни малейшего сознания своего греха, ни малейшего сознания грехопадения. Плакать не о чем. Все само собой сделается. В связи с этим нужно толковать и платоновское опровержение деизма.

Потом с судьбой они тоже не умеют обращаться. Судьба у них высокая, выше богов, в конце концов. Язычество безлично, и боги тоже должны управлять безлично — силою, которая сама не знает, что делает. Полный антипод христианству. Для христианина судьба — то, что неожиданно, случайно, второстепенно. Да, есть судьба, может неожиданно случиться, но на взгляд христианства — «такова воля Божия»; по существу никакой судьбы нет. И это недоступно Платону и Аристотелю. Греки доходят до этого, например, в атомизме Демокрита. Гегель говорит, что демокритовский атомизм — это принцип

индивидуализации. Но абсолютная личность и ее священная история — это только в христианстве.

В «Законах», книга X, главы 14—15, Платон назначает смертную казнь — «и одной, и двух мало» — за нечестие, за непочитание богов. Он без дураков... За малейшее непризнание богов — смерть. «Старческое»? «Старческий стиль»? Не старческое. А просто — он натерпелся. Натерпелся! Настолько видел развал, что решил — всю эту сволочь пороть и на тот свет отправлять.

21.5.1972

В воскресенье Пятидесятница, Троицын день, а в следующий за ним понедельник — Духов день. Между прочим, существует акафист Пресвятой Троице. Акафист — от *καθίσω* «сижу»; *ἀκάθιστος* — «несидение». Во время службы давали возможность отдохнуть, на кафизмах разрешалось сидеть. А то — *ἀκάθιστος*, т. е. несидельное время, в которое нельзя сидеть. Особо торжественные песнопения. Акафист состоит из вступления, заключительной молитвы и маленьких стихир. Они поэтичные, каждая строка начинается с «радуйся», *χαῖρε*. Например: «Радуйся, афинейские плетения растерзающая». Есть акафисты Иисусу Сладчайшему. Акафисты всем святым. Но более потрясающего, чем акафист Божьей Матери и Иисусу Сладчайшему нет. Замечательное богословие и замечательная поэзия. Особенно если читать по-гречески.

Я вспоминаю молодость, ездил тогда по монастырям, где только еще мог застать. Монастырская служба, полная, содержит то, что наши светские батюшки опускают. Нельзя не опускать. Мужики заняты, им надо спешить заняться делом, хозяйки полны забот о доме, мусор вынести, пищу приготовить, для Бога времени нету. А в монастыре — замечательно. Архиерейская служба особенно. Поют три мальчика, это не то, что голоса баб сорока-пятидесяти лет. *Εἰς τοῦτ' ἔτι βόλοτα* — звонкие, чистые голоса десятилетних мальчиков. Это многолетие — целая часть литургии, когда присутствует архиерей; диакон кадит, и три мальчика поют. Чувствуется зримо благодать епископа.

И вот я помню Акафист Пресвятой Троице, в службе на Троицын день. Ну я тебе скажу, ведь это проспект десяти богословских диссертаций. И с тех пор я этого не слышал. Эти попы светские, я их терпеть не могу.

Монастырская служба продолжается шесть-семь часов. Литургия — тоже; начинают рано, в семь утра, и кончают к двум часам дня. Потом — монашеское пение другое, нету приемов светских и нет женских голосов, которые слышишь в обычной церкви — отвратительно. Эта вычурность, это оперное пение — отвратительно все.

Настоящая служба только в монастыре. И, конечно, теперь русский мужик ничего этого не знает. Но я тот мужик, который еще захватил конец. И с этим воспоминанием я живу всю жизнь. Теперь эта культура исчезла, ее нигде нет. Русский мужик все это уничтожил. А какое было величие! Недаром Флоренский написал статью о православном богослужении, «Храмовое действо как синтез искусств».

Я был свидетелем того, как эта культура исчезла. При мне пятьдесят лет лиц духовного звания всё высылали и высылали. Как только начинает входить в жизнь своих духовных детей, как появляется кто чуть поумнее, постарательнее — сразу высылают.

У Флоренского еще больше о богатстве православного богословия в лекциях «Смысл идеализма», они вышли отдельной книжкой.

Начало декабря 1972

Скажу по секрету, я христианин. Для меня величайшее достижение в смысле христианского подвига — исихазм. Это значит — не о теле думать, а о Боге. В исихазме мысль выше разума. Разум — разлагает. Я, хотя всю жизнь занимаюсь наукой, все же недостаточно воспитан. (Возможно, именно по этому самому, что занимаюсь наукой.) Как-то должно быть по-другому. Должны быть зачатки неевропейского типа. «Ἀλλωσις, опрощение: все настолько становится просто, что нет ничего. Также это и θεωσις, обожение. Человек становится как бы Богом, но не по существу, — что было бы кощунством, — а по благодати. Это возвышается над разумом, человек держится уже только верой. Ничего не остается. И даже о самом Боге человек перестает думать. Ведь Бог для нас обычно — это система богословия. А тут — полная неразличенность. Исихасты называют свое видение божественным светом. В нем — ни чего-то более светлого, ни более темного, а один свет...

Но я думаю, что мы искажены — всей суетой, разными заседаниями, — так что психика не может добиться простоты, ἁλλωσις. Если могла бы, то только от природы. Как от природы человек злой, или мягкий. Есть люди, которые способны [к исихии, к совершенному видению]. Но только не в нашей Европе. Может быть, последнее, что [знал в смысле такого видения европейский человек], — это Abgeschiedenheit, отрешенность немецких мистиков.

Флоренский? Я его мало знал. Человек тихий, скромный, ходивший всегда с опущенными глазами. Он имел пять человек детей. То что он имел пять человек детей, кажется, противоречит отрешенности. Я видел его несколько раз, даже ночевал у него один раз, идя из Троицы в Параклит. Ночь. Некуда деваться. Пойду к отцу Павлу! Я был мальчишка, все равно где спать. Пришел. Отца Павла нет. Он ведь и инженер. На службе тогда было очень строго. Был уже Сталин, приучавший всех работать и по ночам. Анна

Михайловна меня немного знала. «Простите, некуда деться, я как нищий за подаванием; иду в Параклит, подайте Христа ради, приютите; в Москву ехать не хочу». Пожалуйста. Положила меня на диван. «У меня пятеро душ детей». Думается, что наличие такого большого семейства должно озабочивать...

Надо сказать, что у него была идеальная семья. Эти пятеро человек детей, — я сидел в гостиной на диване, Анна Михайловна чай готовила, — баловались, но ни малейшего раздора я в течение почти часа не заметил. То пляшут, то играют. А старших нет никого. Дети вели себя идеально. Это я собственными глазами видел. Я и тогда удивлялся, и сейчас удивляюсь; этот рассказ у меня один из первых, когда спрашивают. Как так получилось, не знаю. Ведь родителей нет, один на работе, другая занята...

2.6.1973

...Изложи с примерами, [чтобы было наглядно]. Сидя у себя в кабинете и сося лапу свою, я тут разные идеи у себя продумываю. Но мне надо почитать, чтобы это не было кустарно. А у меня античное. Договор на пятый том принесут — стоики, эпикурейцы, неоплатоники. У меня, собственно, все уже написано, но надо подчистить, подновить. Вот тут на столе Поленца работа, надо будет почитать.

И еще: ты не можешь достать двух небольших молитвенничков? У меня есть два человека ищущих, я хочу им подарить, чтобы поднять их дух...

Ты помнишь пещерный символ? Жалкая картина! Казалось бы, общая идея блага, все озаряющая, все должно сиять — а тут такая штука! Но в «Тимее» другое. Там все сверкает, все — излучение вечного света. А пещерный символ в VII книге «Государства» — это же кошмар!

«Платоническая любовь» — плоскость. И пошлость идет от ученых излагателей, которые понимают все банально. Тут на самом деле драма, это мы знаем. Но посмотрите, почему эти влюбленные говорят? [Что ими движет?] Тут логика, невероятная логика, гегелевская логика. Вот в чем суть моего понимания Платона. Моя мечта — описать его стиль. Он, [кроме того, что логик], и драматург, и лирик, и историк — в третьей книге «Государства». Такой разносторонний гений. Я получил книгу «Диалог у Платона». К концу жизни способности спадают, диалог становится бледнее. А такие диалоги, как «Протагор», — там такое увлечение, что дело доходит почти до драки.

Поэтому Лосева не поймает. Логика? Да. Но я о Платоне еще там напишу, где мифология и поэзия. Перед этим надо будет, однако, разрушить пошлое представление, будто поэтическое у Платона — фикция. Не фикция!

У Карпова Платон получается нудный, со славянизмами. В то время как он живой, подвижный, непостоянный, его таким вялым дураком изображают. Поэтому если эту мою статью пропустят, то свежим ветерком повеет в советской литературе.

...[Или Бог деликом потусторонен, и тогда он совершенно невидим]; или Бог воплотился в человеке, и тогда Бог изобразим. А если он совершенно непознаваем, неприступен, то и Христа не было! Изобразить человека дело маленькое, достаточно позвать портретиста. Другое дело — изобразить Богочеловека, потому что сама сущность Божия должна быть явлена в иконе.

Икона должна быть написана так, чтобы сущность явилась именно как субстанция. Поэтому икона праведника не просто изображение, но несет энергию этого человека, [приблизившегося святостью к Богу]. Конечно, не та благодать, что в человеке, но все же. Потому и надо икону вешать в комнате, что от иконы благодать излучается, свойственная святому. *Субстанциальное* тождество. А несубстанциальное тождество изображения и изображаемого — это в каждом художественном произведении, тождество метафорическое, или символическое, в пошлом смысле слова. Я-то символ понимаю глубоко, как тождество субстанциальное, — чисто переносное, образовательное, но также и благодатное, тождество не только глазу, но и такое, которое дает изображению *действовать* теми же энергиями, что и изображаемое.

Флоренский говорит в № 9 «Богословских трудов», что икона — окно в другой мир. Там же есть исследование Попова Ивана Васильевича, которого я хорошо знал. Но интересно, что у Флоренского это рассуждение не только философское, но и богословское, и искусствоведческое, — для него ведь это одно и то же.

28.3.1975

[На краю жизни бывают] всякие предсмертные видения. Никто об этом не говорит. Мне о. Павел Флоренский говорил: незадолго до момента смерти глаза умирающего устремляются куда-то вдаль. Это несомненно приближение смерти с косою. Это всегда — сознательный, упорный взгляд. Но люди ничего не говорят.

И я тоже стал наблюдать, расспрашивать, — ну, как умирал. Не настойчиво, стараясь, чтобы сами сказали. Знаешь, очень часто, почти в половине случаев, оправдывается это наблюдение о. Павла. А то, говорят, просто глаза были закрыты. Или: глаза добрые, прощался. Но если прощался — значит не последние секунды жизни! А вот в последние секунды? Как-то мне одна знакомая¹ говорит: «Александр Александрович перед смертью далеко-далеко куда-то

¹ Ксения Анатольевна Половцева о смерти А. А. Мейера. Оба были близки с Лосевым. (А. Т.-Г.)

посмотрел, и ничего не сказал». Так что последняя минута — это тайна, которую никто не знает. Разве священнику кто исповедается. Многие верующие умирают, правда, без приглашения священника.

Вот один умер грек, коммунист, эмигрант. Коммунисты там тоже сжигали людей, так что полковники правильно сделали. Жили очень дружно с одной преподавательницей греческого языка. Имели двоих детей. Неожиданно обнаружилось, что у него рак. Через несколько месяцев умер. Вероятно, неверующий. Да и она неверующая, или верует, но смущается об этом говорить. Но вот одна фраза, которую Валентина Иосифовна,¹ его жена, запомнила: Михалис дня за два — за три до смерти сказал: «Знаешь, у меня душа от всех этих страданий потемнела». Он очень страдал, так что приходилось делать уколы для ослабления боли. Эти слова можно и в положительном, и в отрицательном смысле понимать. Не знаю, в какую сторону здесь надо истолковывать.

Да, еще о. Павел сказал: одни ужасаются от этого предсмертного видения, другие — радуются. Те и другие уже знают, но не говорят: нет смысла говорить, кто ж из живых поймет.

Для нас с тобой это едва ли выдумки. Тут что-то есть.

30.5.1975

Непознаваемая сущность является в своих катафатических энергиях. Так же мы говорили в начале века об имени Божием: имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть имя. У Григория Паламы правильно. Свет Преображения — реалистический символ.

«Философию культа» Флоренского мне хотели передать, но того человека арестовали. Можно было бы получить теперь от Кирилла Павловича. Кирилл — я его держал на руках, когда ему было 5 лет. Я шел в Параклит, проходил мимо Лавры, надо было искать ночлег, я зашел к Флоренскому, хотя мало его знал. Его не было, он работал инженером в Москве. Анна Михайловна, его жена, слышала обо мне от него. «Пожалуйста, у нас целый дом». Детишки, пять человек, час или полтора крутились около меня, но такие тихие: скачут, пляшут без единой ссоры, мал мала меньше; мать на кухне. Кирилл Павлович тут был. У Кирилла Павловича весь архив о. Павла. Все печатаемые кусочки — от него. Я к нему посылал. Через две недели ко мне приходят с отказом: не можем выдать. Не подействовала на него эта биографическая справка.

О. Павел Флоренский довольно бойко писал против Хомякова. У Хомякова Церковь есть истина и любовь как организм, или организм истины и любви. С точки зрения отца Павла, это звучит

¹ В. И. Мирошенкова, доцент каф. классич. филологии МГУ. (А. Т.-Г.)

абстрактно. Тело Христово! Это вот не абстрактно; это миф, живое. Если есть у вас Христос, то есть и это.

О. Павел был замкнутый, со мной у него не было контакта, боялся меня как светского человека. Хотя должен был бы понять, что я также иду. Да, правда, и времена закручивались... Приходилось прекращать знакомства, — только некоторые, немногие смелые люди находились, ходили ко мне, и я ходил к ним. Обо всем сразу становилось известно: а-а, собирались вдвоем-втроем, о Софии — Премудрости Божией говорили в квартире Лосева? Говорили? Тогда сразу становилось все известно, как по волшебству. Ты не знаешь, что значило встретиться вдвоем-втроем. Я чудом выжил. Классическая филология спасала: παιδεύω, παιδεύει, ἐπαίδευσα, ἐπαίδευσας, ἐπαίδευσεν — вот и все... Не к чему придраться. Теперь, конечно, все легче, хотя времена другие... Вы не переживали, не страдали, дорогу прокладывали не вы, а мы; на наших плечах все вынесено; кровь проливали не вы, а мы. Вот и занимайтесь теперь, переводите Паламу. А мне уже и поздно. Переключаться сейчас на богословие, на Миня — всю литературу нужно менять... Нет, я буду уж по-прежнему заниматься Платином. У меня много материала.

[Филон как неоплатоник.] Филон — это возможные, но очень условные вещи. Он Библию признает, передовой. Но его толкование Библии я не люблю. Он опубликован, несколько томов издания Кона. Там есть интересные вещи, но они разбросаны среди воды, воды интерпретатора и переводчика.

Флоренского нельзя ставить на одну доску с Соловьевым: Флоренский бесконечно нервнее, зажат в тиски позитивистской культуры, а Соловьев эпичнее. Хотя оба они — уже русская философия совершенно новая, ничего общего не имеющая со Страховым и Тареевым. Со всей этой рванью богословской и философской Флоренский ничего общего не имеет: живой, нервный, катастрофичный, который чувствует, что Россия стоит на краю гибели. Кто еще? Лев Тихомиров? Победоносцев? Иоанн Кронштадтский? Или великий князь Сергей Александрович, убитый не за что иное, как за свои убеждения? Чуткость Флоренского, его отчаяние перед наступлением нового века — как у них. Но те были политики, а Флоренский ненавидел политику. «Две науки, — говорил он, — дурны, археология и политэкономия».

Соловьев не опознал декадентства, выступил против него с сатирой. А ведь все декаденты соловьевцы. Эрн, Федор Степун, Булгаков, Вячеслав Иванов, да и Бердяев — все соловьевцы. Но эти все — уже тронутые двадцатым веком, а Соловьев не заметил, что здесь, в декадентстве, попытка разбудить живые силы в человеке против Некрасова, базаровщины, против всего этого... Соловьев высмеивает брюсовский сборник 1890 года в пародийных стихах, не видит ничего положительного. Флоренский другое. Скажите, я его

спросил, отец Павел, вы видели гениальных людей? Да. Это Вячеслав Иванов, Андрей Белый и Василий Васильевич Розанов.

Флоренский продолжение Соловьева, но на другой ступени. Чрезвычайно нервная натура, с ощущением катастрофичности. Я помню его доклады начала революции. Он говорил, все должно превращаться в мукú, дойти до состояния бесформенности, и только тогда можно будет печь новые хлеба. Надо уметь видеть, в чем противоположность этих фигур. Хотя Соловьев подходил к тому же в «Трех разговорах»... У обоих одна плоскость — антипозитивистская, но они совершенно разные фигуры на этой плоскости.

ИЗ РАССКАЗОВ А. Ф. ЛОСЕВА *

II

18.10.70

Оставив версию, что я англичанин, А. Ф. начал подтрунивать надо мной в другом направлении: я, как тибетец, могу ходить над землей («англичане видели, как тибетцы перемещаются над землей с огромной скоростью, на милю например. Тренировка тела») и т. д.

— Неужели вы верите в такие вещи?

Да ведь как не верить. Ученые видели, рассказывают. Культура тела. Когда человек молится, он становится легким, и когда он погружен в созерцание, он становится невесомым. В одном монастыре был старец, про которого рассказывали, что он поднимался на воздух. Молодые монахи подглядывали в щелочку и видели, что он иногда поднимается на несколько над своей постелью, когда лежит на ней, повисит — и опять опускается. Объясняли это тем, что в молитвенном состоянии его тело становилось невесомым. Ведь даже в физике известно, что тело, которое движется со скоростью света, не имеет объема. Не имеет объема! Мы ведь очень мало знаем, только нашу землю, а ведь есть еще... [очень выразительно махнул рукой вверх].

[О попавшем под машину ребенке.] Все делается по закону. Водитель пьяный. Дурацкая игра, играют на копейку: перебежишь перед носом или нет. Такие дикие игры у нас на Арбате, да и везде. Дети играют в покойников, в расстрелы, в фашистов. Ведь нами правит этот божественный ум, а мы все гибнем, как клопы! Вот это трагедия, действительно трагедия.

* Меня попросили отобрать относящееся к религии. Как и прежде, я ничего не меняю в моем беглом, бессвязном конспекте, оставляя развертывание и комментарий для лучших времен.

1.1.71

...Сегодня занимались Ксенократом, после моих выписок он писал т. н. «эстетические выводы». Мне это не нравится: слишком искусственно, явно для «порядка», для «эстетики», для «редакции». Главные мысли у него идут помимо того, что он пишет. Говорил о вековом споре вокруг платоновского сотворения мира в «Тимее». Ведь вся греческая традиция считает, что мир вечен, весь же ислам, христианство и иудейство находят здесь у Платона сотворение. Нет, у Платона идеи — впереди мира; возможно, был когда-то не мир, а хаос, но идея мира была. Но то же самое и в любом монотеизме. Вообще без идеи — никуда. Даже идея пальца — если бы ее не было, не было бы и пальца. Это общее достижение политеизма, монотеизма, да даже и материализма. Без идей невозможно, невозможно ничего мыслить. Одну точку поставил в этой тьме — и уже знаешь, что такое это точка. Будь ты монотеист, будь ты Ленин — никуда не денешься. Если я сказал что-нибудь, так значит, что я отличил это от прочего. Я должен сказать тогда, а что это? чем отличается? какими свойствами? — Таким образом, я определяю идею. Если нет — то вещь непознаваема, мир непознаваем.

Но в иудействе мир сотворен по воле Бога (а у греков вечен). Бог сотворил мир «по своему глубочайшему усмотрению». Он знал, что от него потом могут отпасть, что будет зло, что мир будет в грехе, и он будет его спасать, знал все это и все равно создал мир...

19.4.71

...Невозможно оторвать относительное от абсолютного. В самом деле — туча летит. Почему? Родился человек — почему? Это абсолютно, абсолютное веление судьбы. Почему? Неизвестно почему.

Поэтому звездное небо — оно-то абсолютно, но — почему оно так разрисовано? Почему Ursus, Большая, Малая медведица — почему? Неизвестно почему.

Раз навсегда дано — но почему так, а не иначе? Неизвестно. Родился ребенок. Почему? Что родители в браке — не объяснение, сами родители родились в браке. Рождение ребенка, человек — нечто абсолютное, все-таки он есть — но он абсолютен. Они (древние) считали бытие абсолютным, а с другой стороны, события на небе (по своей пестроте) претендуют на самостоятельность. (Все необъяснимо пестро), но все вместе взятое по своей неотменимости абсолютно. Ребенок рождается случайно, один родитель хотел его, другой нет, и тем не менее рождение ребенка есть нечто абсолютное. Гегель отчасти это понимал, но не всегда. Бытие предполагает, что есть небытие. Хорошо... Но почему? Почему? Бытие есть нечто. Значит есть ничто? Почему? Поэтому при железной, при стальной логике —

все пронизано относительностью. Вот цвета. Соединение цветов дает красоту — почему? Почему один цвет с другим соединяется, а с другим не соединяется?

Так же физиогномика. Скажем, пьяный дурак дерется и бьет смирного человека, который сидит себе в углу про себя. Что один пьяный и неразумный, а тот разумный и тихий — это необъяснимо. Почему он разумный? Потому что его так воспитали, и он такой тихий, скромный. Но почему его сосед буйный дурак, а он разумный и скромный? Здесь никаких объяснений не хватит, это ро́бра, судьба, необходимость.

Это меня поражало. И так я прожил свою жизнь и не смог и не могу понять. И так и знаю точно — не могу понять. В конце концов все приходит к вопросу о добре и зле. Бог творец, всемогущий — а здесь что творится? Разве не может он одним движением мизинца устранить все это безобразие? Может. Почему не хочет? Тайна... Отпали ангелы. Дьявол, отпавший ангел — все признает, кроме абсолютного бытия Бога. Неужели Бог не мог бы привести его в такое состояние, чтобы он не делал зла? Ха-ха! А почему Бог этого не делает? Тайна.

А верующий тот, кто эту тайну прозрел. Другие — дескать, э, никакого Бога нету. Это рационализм, и дурачество... А вера начинается тогда, когда Бог — распят. Бог — распят! Когда начинаешь это пытаться понимать, видишь: это тайна. И древние и новые, конечно, эту тайну знали. Аристотель наивно: в одном месте «Метафизики» говорит так, в другом иначе. И там, и здесь все правильно. Но если ты скажешь: как же это так, там у вас абсолютный ум, перводвижитель, который всем управляет, а тут черт знает что творится? Как клоп, будет убегать от пальца. А был бы верующий, сказал бы: это — тайна. Поэтому я не хотел делать абсолюта из «Метафизики». Они же знают и зло! Так неужели им не приходит в голову спросить, что творится: вечный перводвижитель, и с другой стороны — это безобразие? Как же так? Вот если бы они этот вопрос задали и сказали: это тайна, тогда они бы стали верующими.

Говорят: крестись, твоя болезнь пройдет. Вздор! Наоборот, тот, кто крестится, рискует попасть в большее зло. Это объединение добра и зла необъяснимо — честный, хороший вдруг в неприятном, в безвыходном положении. Его даже убить могут, прекрасного, лучшего. Так — что же Бог-то думает? Тайна. Это — тайна. И когда человек эту тайну уразумел, ему уже не нужно «вот ты крестик повесь, маслица помажь»... Может быть, может быть, конечно, есть таинства, которые облегчают положение. Но если — миропомазание, и человек заболел и умер? Я не удивлюсь — значит так и должно быть. Значит, это Божья воля такая.

А так, без веры — вульгарный оптимизм и рационализм. Конечно, помолишься — утетишься, болезнь пройдет. А если нет, если болезнь

хуже, если ты помрешь — то да будет воля Твоя! Тайна неисследимая и невыразимая!

Вот поэтому, излагая нудную, скучную мегафизику, претендующую на абсолютность (крепкое, божественное устройство мира) — я считаю, что тут же заложена и вся относительность. Небо, конечно, движется на века. Этот бог, по крайней мере нижний, но даже этот бог движется всем движением небесного свода. — Но если в одну секунду окажется, что этого свода нету, какой-то один момент, и весь этот небесный свод выпал, взорвался, поломался, исчез — я не удивляюсь. Потому что я верующий. А если бы я был язычник — то да, конечно, сказал бы я, здесь у нас на земле хаос, но зато неподвижные звезды все движутся постоянно, вечно, неизменно и т. д. С христианской точки зрения это относительно, но язычество — это абсолютизация всего мира. Ну что ж, пусть Платон и Аристотель верят, что это устройство нерушимо — пусть верят. Но если вдруг случится катастрофа, то они не знают, куда деваться — но я скажу: свершилась тайна Божия; так должно быть.

Так вот я, изложивши абсолютную эстетику, подвожу итог, что там вечная красота, сияние, порядок, — все это у меня точно изложено, не знаю, при тебе или без тебя. Но эстетика неба — абсолютная. Но если лопнет звезда, если эта эстетика лопнет — я не удивляюсь.

Так же цвета. Возьми простой букет. Ты говоришь: ах, красота. А другой человек, ему не нравится, он говорит, надо иначе расположить. А ведь это пустяки, вещь, которая вянет, цена ей три копейки. — Так же внутреннее и внешнее физиогномики. Есть ведь внутреннее и внешнее, как знать о внутреннем, если не по внешнему? Откуда о человеке знать, как не по жестам, мимике, словам, строению тела? Но сам Аристотель говорит (я нашел одно место) — во «Второй аналитике» Аристотель сам сказал, что это логика не силлогистическая и не математическая, и не аподиктическая — а это логика, как он сам говорит, это логика... это логика риторическая. Это я не написал, но надо было бы написать. Что эстетика неба у Аристотеля — риторическая. Тут все, и абсолютное, и относительное, и понятность, и непонятность. Эстетика неба — риторическая.

12.6.71

... Я, например, человек верующий, но я не могу расстреливать неверующих. Я даже уважаю некоторых атеистов. Есть, конечно, атеисты преступного типа. Если им дать власть, установят чистенькую площадку такую, уничтожат всю веру. (У Платона с атеистом так:) Ты с ним поговори, убеди его — а если после этого он скажет, что не верит, ты его казни. Я же прошел всю жизнь, не беря на себя такой грех, и надеюсь умереть тоже не убивая. Вера начинается с того момента, когда ты знаешь, что Бог добр, Бог есть абсолютная

любовь, и мир лежит во зле. А до сих пор — ты неверующий. В крайнем случае — ищущий. Но искание вещь неопределенная. Можно искать, искать и найти филькину грамоту. Человек не знает, откуда он, куда он, почему болеет, терпит удачу или неудачу. Так действительно все мы кукулы. Знаем мы много, но можем поступить без всякого разума, и неправильно поступаем. Незнание причин.

13.6.71

...Ревность. У Флоренского целая глава о ревности, где он доказывает, что это высокое чувство. В быту все это извращено, но ревновать о вере — значит ты заинтересован, за это готов сражаться, ты ревнуешь.

5.12.71

...Энгельс говорил: революция отняла у французов все, отняла спокойную жизнь, теплое и уверенное самочувствие, веру в Бога, свободу действия и движения, отняла детское и наивное мироощущение, и что же она им дала взамен? Свободу торговли. Реакцией на это был романтизм, который всю мелочь торговли и суеты выкинул и ударился в потустороннее. И Энгельс: романтизм был нужен. Эти 50 лет люди не могли удовлетвориться, что они имеют право свободно торговать. Хотелось другого.

Наивность, простота, детскость пропадают после революции — начинается будоражение, опасность, каждому надо бороться за свое существование, требуются усилия, чтобы самое простое, нужное для жизни удержать, — поэтому якобинство необходимое следствие революции, как и сталинисты. На гильотине казнили, но ты знаешь, какие были безобразия? Из Собора Парижской Богоматери взяли чашу, из которой все причащались, и заставляли всех ходить и гадить, и чаша скрывалась. Это — чтобы удержать человека в состоянии всегдашней тревоги. Хочешь хлеба купить в булочной? Нет, нельзя... Становись в очередь... А несколько лет было так, что и хлеба нет, а только вши. Хорошо, что НЭП начался, а то помирали.

Революция — ужасная мистерия жизни. Человек теряет наивность. Якобинство неизбежно для сохранения нового порядка — а потом начинается реставрация... Я читал «Социальные неврозы», французскую книгу, в молодости. Может быть, она где-то есть. Так этот автор рассматривает все войны, революции, переселение как социальные неврозы. Робеспьер — это социальная истерия, и Сталин тоже. Вдруг становится нельзя жить свободно и спокойно. Куда-то надо ехать, что-то покупать, что-то делать, спокойно нельзя... А раньше — жили свободно и спокойно, в меру своего достатка. А тут — ни к кому нельзя обратиться, ничего попросить, остервенение возрастает с каждым днем. Ты не читал Тэна, «Origine de la France

contemporaine»? Богатые ссылки, он же ученый-историк. Перед революцией — Ancien regime. Потом — революция. Боже мой, что он там изображает! Это ужас. Прочти. Якобинство, как Наполеон пришел к власти. А ты — почему! Почему истерик дает по морде? А кто его знает? Истерия штука очень загадочная. Возникают реакции совершенно несообразные. Какое-нибудь маленькое событие — и он уже реагирует до драки... Потом расстреливается...

15.12.71

Когда мне не спится, я перевожу с русского на латинский и греческий. Что придется. Стихи, молитвы, разговоры...

4.1.72

Газовщик выключил газ, потому что не было бумажки... И заметить, вся революция делается по бумажкам. В 19-20 я был в Нижнем Новгороде. Так ты знаешь, сколько нужно было документов! Десятки документов! Еду в поезде, идет проверочная бригада. Мой сосед вынимает целую колоду бумаг. Смотрят, возвращают: «Тут ничего нет». Тогда из другого кармана вынимает еще пачку документов. Тот проверяющий плюнул и ушел. Справка от домоуправления, на тифозность, справка на съестное, без нее отбирали картошку. Меня Бог спасал — как-то я ездил в Нижний и не заразился тифом. Правда, мне давали на шею, на тело мешочек, умерщвлять вшей. Это ли помогло, не знаю — но остался жив, хотя воспаление легких было в двадцатом году.

У меня такое впечатление, что все — по бумажкам. А после 24-го съезда и вообщедохнуть нельзя. Не знаю, доживешь ли ты до нормального человеческого общежития. Я-то не доживу. Да и не уверен, что ты доживешь.

Гитлер говорил: «Русский народ потому держит у себя советскую власть, что он не имеет никаких потребностей».

Раб был раб главное *по сознанию*. Он не мыслит себе иного положения. Поэтому он механическое орудие. Не личность. Хотя мы, старые преподаватели, из кожи лезем вон, доказывая, что рабы были личность — но раб не ощущал себя как личность, и он даже потребностей не имеет. Граф Кайзерлинг, путешествовавший по всему миру, написал книгу, «Tagebuch eines Philosophen». Он говорит там, как в Японии молодая девица поступает в публичный дом, делает там накопления, потом выходит замуж. «После этого я понял, что на Востоке нет чувства личности». Ее личность не задета. Это потому, что никакого чувства личности просто нет вообще. Японцы лезут в бой, чтобы погибнуть. На самолетах, которые не имеют бензина, чтобы вернуться обратно. Ему не важно, будет ли он жить. Чувства личности нет. И Кайзерлинг пишет: «Когда я наконец вернувшись

домой вошел к себе в кабинет и заиграл фугу Баха, я почувствовал, что я европеец, что у меня есть чувство личности и у меня есть логика». Муэдзин — может петь и поет вечно, нескончаемо. Это природное явление, а не историческое. Вся эта музыка — вне истории. Бетховен, Бах — это логика, эта музыка имеет начало, развитие, конец. А восточные песни — без начала и без конца.

Россия, конечно, немножко приобщилась к Западу, но безличного, бездушного, безыдейного, каменного здесь очень много. Рабства много. Попробуй, посмотри американца, англичанина, идущего по Арбату — грудь колесом, видно, что не подхалимствовал, не кланялся. Это все несравнимо с русским болотом. Вот Пушкин и говорил: дернул же чорт меня родиться с душой и талантом в России.

16.1.72

Брехня, что душу не знаете! А что, у вас душа в пятки не уходила? Душа у вас не радуется? Будто это китайское, а не индоевропейское слово. «Душевный человек», «он душевный человек». Что же, не знаете, что это такое?

Люди знают, что такое душа, но делают вид, что души нету. И даже в учебниках запрещено слово «душа».

Или, может быть, ты не знаешь, что такое Бог? Прекрасно знаешь. Безбожники, думаешь, не знают, что такое Бог? Прекрасно знают. А кого же они отвергают? Если я скажу, как говорит Щерба, «глокая кудра». [Так! — В. Б.] Что такое глокая кудра? Ты же должен определить, что это такое. Ты знаешь этот его пример — что можно опознать часть речи, не понимая предложения. Если ты не знаешь, что такое душа, — ты врешь. Если не знаешь, что такое Бог, — ты врешь. Почитай Канта. «Бог есть принцип единства мировой истории». Ты, может быть, и мир не знаешь что такое? Ведь если ты не знаешь, что такое душа, ты не знаешь и что такое мир! Солнце не мир, а часть; луна не мир, а часть; земля не мир, а часть мира; человек часть мира. Все знают и употребляют это слово, мир, но определить не могут и остаются на почве интуиции.

Может быть, ты не знаешь, что такое бессмертие души? Врешь. Уже самое предложение «я умру» показывает, что «я» и «смерть» разные вещи. Точно так же я могу сказать, что я не знаю, что такое материя. Лампа — входит в материальный мир, но она не есть материя. А мои ботинки? Они материальны, но не есть сама материя. А что такое материя? Все как-то знают. Только идеалисты это знают точнее. У материалистов материя — это нечто волшебное. Идеалисты смотрят на нее более позитивно.

Так что все эти понятия прекрасно известны до всякого определения. Интуитивно понятно, как естественно больно, когда палец разрежешь. Словом, брехня сплошная: не знают, что такое душа...

А если я ему скажу, что он бездушное существо, он обидится. Да ведь и обижаться же нечего! Ведь если я скажу, что ты круглый квадрат, на что тут обижаться? А «бездушный», «бессовестный» — ты обидишься. Совесть, правда, еще как-то признается. «Простите». Всякий материализм хватается за совесть, за сознательность. А определить совесть как? Трудно определить.

Ты обидишься на «бездушного». Чего тебе обижаться, раз это все ничего не значит? Нет, мы ценим и знаем, что такое душа. И нам обидно. Почему? Потому что это великие понятия, которые мы интуитивно очень высоко ставим. Бездушный — все равно что дурак. Знаете, что это такое, дурак? Так и знаете, что такое бездушный. Так и знаете, что такое душа.

Я обижаюсь, когда мне говорят, что я бессовестный, потому что совесть для меня очень важная вещь. Я могу грешить против совести — но сказать, что совести нет, что души нет, что мира нет — это глупость, которая, как мне кажется, везде в Европе изживается, и только царствует в Советском Союзе. Бог, душа — эти слова у нас нельзя употреблять. Разве еще совесть как-то можно. Мир — тоже. Но определить не могут. Для этого надо думать, быть философски подкованным человеком.

Если он не понимает, что такое Бог, потому что безрассудные родители не употребляли слово «Бог», то он несчастный человек. Казуистика такая: станет взрослый — сам решит, что такое Бог. Это чистейшая казуистика. Если ты в детстве не узнал, что такое красный цвет, то и в 18 лет не узнаешь.

«Дети не понимают слова „Боже“... Вранье. Играют же дети в королей, принцев, «я принцесса», «я слуга, паж», которых они никогда не видели. Так почему же они слова «Бог» не понимают, когда им говорят, что Бог накажет? Не бери чужого, а то Бог накажет. Конечно, поймет. Иначе — вырастет таким идиотом! Мало ли идиотов.

Есть, конечно, и религиозный идиотизм. Что-то не разъяснили вовремя. Но не в этом же дело. Ну, не знает чего-то человек. Я не знаю интегрального исчисления. Это, во-первых, не значит, что нет никакого интегрального исчисления. А во-вторых, я все равно ведь знаю, что такое $1/1000000$ часть.

6.2.72

С меня довольно этой борьбы. В свое время я и ездил, и говорил, и боролся, и ездил в центр, и в провинцию, и добился только того, что сам остался цел, и напечатали довольно много. Но сдвинуть с места эту махину мне не удастся... Все-таки мои задушевные идеи не находят хода. — Мракобесы. Этот термин так гулял в 20-х годах, что носу сунуть нельзя было. — Не знаю, может быть теперешние кусачие выпады тоже ведут к высылке...

21.2.72

Барокко и импрессионизм: там взрыв, тут прострация. Там, если ты встречал, есть зарисовки *рук* апостолов, сидящих около Христа, и получается — симметрия. Хотя и там разница. У Шекспира — навалены груды трупов. У Корнеля была охота и был вкус преподнести все в складном виде. А Шекспир — буйное... Пинский¹ разобрался ли во всем этом у Шекспира? А мы бы, если бы нам ничего не мешало, — разобрались бы... И много было бы интересного.

Такой чудовищной, буйной глубины, как у Шекспира, нет больше ни у кого. Разве Достоевский... Но у него мелкие герои, междане, — хотя они на Бога набрасываются. А у Шекспира — мощные, великие фигуры. Тут нет сравнения. Идеологически, конечно, можно сравнивать; но то, что за чаем идут разговорчики о Боге, или коньячок дуэт и тут же — «тебе стыдно за мир», — у Шекспира такого нет. У него богатыри. У Достоевского те же вопросы, но Димитрии, Иваны его — это мелочь. У Шекспира мало рассуждений, но выговаривает такие вещи... «Нет в мире виноватых», — ляпнул такое. Где? Не знаю.

Года 2—3 назад я слушал по радио — юбилей Шекспира, и один выступающий говорит: «Очень жаль одного, что Шекспир не написал ни одной религиозной драмы». А дело было в том, что Елизавета твердо запретила всякие вероисповедные столкновения. Все вымела. И Шекспир должен был изображать глубины человеческого Я, но ни одной религиозной глубины — не изобразил. Очень жаль. Такой глубокий гений — при религиозном характере еще выше был бы. А Елизавета механически запретила разговоры на религиозные темы. Как у нас. Федор Степун, я его слушал, философ, но и оратор такого драматического таланта. В 22-м году был выслан с другими за границу.

В сравнении с шекспировскими Каин Байрона — мелкотный характер. Это уже романтизм. Его бунт против Бога от мелочности. Вообще вопросы Богу ставит наша душонка. «Я-де вот сердцем верю, а разум — нет». Значит, ошибка разума. У меня было все наоборот, с гимназических лет. На чем религия держалась — только разум. А то, что возражает, топорщится — это сердечко, это душонка паршивая; у нее разные неприятности, ее туда-сюда швыряют, вот она и не верит, шатается. Я тебе откровенно скажу: я религиозный человек с малых лет, и всегда на разуме. А душонка все время пищит, противится. Не понимаю этого, когда говорят: сердцем верю, а разум возражает. Как? Да простой Кант, который не так глубок в религии и такой мелкопоместный протестант, и то: «Бог — единство мировой истории; Бог есть принцип судьбы мировой истории». Разум не может этого не видеть. А вот когда душонка пищит: есть нечего,

¹ Л. Е. Пинский, автор книги «Реализм эпохи Возрождения». М., 1961.

со службы прогнали, потолок провалился, — то мелкая пищащая душонка начинает сомневаться. По-моему, это ничтожнейшее рассуждение, сомнение в Боге из-за житейских неурядиц, на которое не стоит тратить времени.

Здесь раздор неизбежен. Степун формулирует как закон: «Невозможность оформить религиозное сознание». Всякое религиозное сознание обязательно трагично. Разум видит торжество Бога-творца. А когда глядишь на мир — это паршивый мир.

24.7.72

Ты не знаешь отца Всеволода Шпиллера? Священник, из обрусевших немцев, лет 70, что я считаю очень важным. Потому что молодые очень неопытны. Очень образованный человек, настоятель храма где-то в центре, за Красной Площадью. Как я себе представляю, это есть священник и духовное лицо специально для интеллигенции. — Конечно, все таинства и обряды совершаются Богом, а не священником. «Аз, недостойный иерей, властью, данной мне от Бога...» Образованность не имеет значения, священник — лишь свидетель. Интеллигентное мне всегда плохо импонировало, мне всегда было ближе монастырское старчество, хотя даже многие монахи его не любили. Но, конечно, сейчас этого ничего нет. А ведь была древнейшая традиция, старчества, от Паламы и исихазма.

Отцу Всеволоду Шпиллеру, очень образованный, очень духовный. Это сейчас в Москве — духовный отец всей интеллигенции. Он, между прочим, родной брат певицы, сопрано в Большом театре, тоже Шпиллер. Они, по-видимому, из интеллигентной семьи. Я знаю, что отец Шпиллер многих крестил, — и я думаю, и не как интеллигент, и не как простой батюшка, но — как надо теперь делать. — Но я не думаю с ним знакомиться.

Он мирный, очень далек от политики, занят богослужением и своими духовными детьми. Он не интересен ни ГПУ, ни Московской патриархии. Возится со своими духовными. Только я уж махнула рукой. Все это мне очень интересно, но раз не посылается мне наставник — то уж значит надо так. Это дело духовное. Я, конечно, сам в этой литературе много читал и знаю не меньше их. Но, конечно, сколько бы ни читал, нужен наставник. Но я сам не иду. Если будет мне послан — другое дело, как был мне послан 40 лет назад... 35 лет назад. Может быть, после моей смерти понадобится.

Сейчас пустынь нет, надо считаться со светской культурой. Нам, которые переели этой светской культуры, все-таки хочется иметь священника образованного.

15.8.72

Семинарист на экзамене, вопрос о чуде. Епископ присутствует, в комиссии. Задает семинаристу вопрос: звонарь с колокольни упал и остался жив — это чудо? — Счастье, ваше преосвященство. — А если второй раз? — Случайность! — А если десять дней подряд? — Привычка!

24.8.72

...Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня. Но я ведь пошел по части науки. А иначе надо было все оставить. Добиваться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце — это многолетняя практика.

Что-то подобное, кажется, было в Индии. Только там другое содержание. Здесь — Иисусова молитва, повторяемая бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом — они в этом океане божественного света, ничего не видят и не слышат. Но это монастырь, совершенно особая жизнь. А тут, в ученой жизни, — библиотека, суп на обед... Тут остается только приход, посещение церкви, путь светского христианства, тем более оно тоже благословлено. Христос благословил употребление вина. Светскость допускается церковью в очень сильной мере. Только надо, конечно, помнить Иисуса Христа, и заповеди — не воруй, не прелюбы сотвори... Более моральное, чем мистическое христианство. А в исихии исполняется завет: «Непрестанно молитесь, о всем благодарите, сия бо есть воля Божия о вас...»

Август 72-го?

Учение о зависти богов. Бог боится, что человек займет его положение? Что за вздор! — Поэтому я могу говорить христианам, которые со мной: «Как — Бог творец всего и зло в мире?» — пока задается такой вопрос, человек не христианин. Нет: весь мир акт божественной любви — когда ты так видишь, с этого момента ты христианин. Кто-то скажет: как же так, у человека ногу ампутировали, а тут Бог? На это нельзя ничего ответить — ведь человек не верует. Как слепому бесполезно говорить о цветах. И пока не коснулась благодать свыше, человек ничего не поймет. В глубине души должно что-то сказать: такова воля Божия.

19.1.73

Воскресенье, Крещение. О том, как «в моем родном городе ходили крестным ходом к воде». У каждого свое. Испанцы умеют любить, играть на гитаре, убивать из-за угла... А не немцы.

— А русские?

Водка и селедка. Русские умеют водку пить. Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, славянофильские идеи у меня были, Москва — третий Рим, «а четвертому не быти». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался... И меняться уже стар... Нации уже нет... Теперь уже международная судьба...

— Как римляне?

Хуже, хуже, хуже... Римляне оставили вплоть до нас, до 20 века, римское право, институты, дороги, языки, много. А русские не знаю что оставили. — Это была долгая история, я столько уже мучился и столько слез пролил, что теперь не хочется говорить... Это как разведенная жена, остается только горечь и ненависть... Мне даже противно об этом говорить, даже с тобой, хотя ты мне и близок. Все это *ерунда*, на постном масле. Что делается, то и делается, а думать об этом... Потому все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно.

— А церковь?

Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм, с первой секунды и до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине. Участвовал в кружках, общественником был, агитировал... Все за Марра — и я за Марра... А потом осуждал марризм, а то не останешься профессором. Конечно, с точки зрения мировой истории — что такое профессор, но я думал, что если в концлагерь, то я буду еще меньше иметь... А сейчас — мне все равно. Нация доносчиков, будьте доносчиками или нет — мне все равно. Вынес весь сталинизм, как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплеывали. — Аверинцев — не знаю... Ничего не знаю и знать не хочу, кто он... Я тоже с этого начинал, что он сейчас говорит и пишет, меня бы за меньшее выгнали. Не хочу ни о ком ничего знать.

— Вы надо мной смеетесь! Мне тогда тоже с вами отчаиваться?

Нет... И у меня не отчаяние, а — отшельничество... Как Серафим Саровский, который несколько лет не ходил в церковь. Все знают, что Лосев не участвует в общественной жизни. Раньше было другое, но теперь наступило отрезвление.

— Простите, что я у вас время отнимаю...

Хм... Да ведь разговор интересный...

— Вы как будто замкнулись.

Давно замкнулся. Потому что я когда-то выступил, а навстречу только клевета, использование моих мыслей. Делали на мне карьеру, многие. Сколько меня не пускали в академию. — Существо теорий у меня с Аверинцевым близкое, но в смысле общественно-политической деятельности он Шаляпин, а я — преподаватель греческого языка.

— А как же соборность? Ведь есть же Церковь?
А мне теперь все равно. Как там сами хотите.

19.3.73

Шаляпин всех забивал. Хотя Петров прекрасно выполнял все шаляпинские роли, — прекрасный, мягкий, сильный, проникновенный голос. У него отнялась нога, ну, наверное, на нервной почве. Он дал обет, петь по пятницам стихиры в храме Христа Спасителя. «Разбойника благоразумного о едином часе раеви сподобил еси, сподоби и мене, грешного, раеви и спаси!» Когда он пел, в церкви была масса народу; когда он кончал петь, все уходило. Митрополит Макарий заметил, что приходят в церковь не молиться, а слушать актера. В газетах было объявлено: «По приказанию Его Преосвященства Митрополита Макария запрещается петь Петрову стихире в четверг». Что тут началось в газетах! Стали костить всех, тогда ведь критикуй хоть кого угодно (кроме Императора: Николая II и императрицу Александру Федоровну нельзя было хулить), поднялся шум, вопль и все атеисты даже восстали. Петров все же нашелся — продолжал петь в маленькой церкви, но не в храме Христа Спасителя. Так он до смерти пел по обещанию, которое он дал Богу за исцеление ноги. Но этот пел прилично, не актерски, — я слышал. Пел не театрально, благоговейно. «Днесь будеши со Мною в раи!» Митрополит видит, что в храме накрашенные и надушенные дамочки, как в театре, — иначе митрополит бы и не заметил ничего.

Июнь 73-го?

...Знаешь, из всех церковных догматов как-то менее популярен, а для меня самый близкий: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Я не могу себе представить человека без тела, если это тело умирает, значит оно несовершенно. И древние догадывались о каком-то другом теле: огонь, эфир... Это тело бога; у меня есть идея написать о таком теле. Уже в *Stoicheiosis'e* я писал о разнотипности телесного. Тут очень много неоплатоники сделали... Стоики тоже, первые учителя эманации. Из огня, эфирного — космос, в человеке уже его затухание, он остается только в теплом дыхании; а ниже человека уже и этого нет. Это и к Плотину перешло; только он не материалистичен, у него все происходит как становление ума, который при этом густеет в тело.

Жить мало... Идей у меня столько!..

— А написать в ненаучной форме?

Могу; но времени нет! Аза еще не собралась на дачу; утром я был на экзамене; потом редактирование, Секста Эмпирика; потом еще редактирование. Так что не до афоризмов. Ломовые лошади

афоризмов не пишут, вот тебе афоризм: «Ломовые лошади живут без афоризмов», вот тебе, запиши первый афоризм.

28.10.73

Ирмос, Великий Четверг. «Тебе утреннюю, милосердия ради истощившемуся непреложно, и страстей бесстрастно преклоньшемуся, Слове Божий, мир подаждь ми падшему». Надо, чтобы страсть прошла так, как будто ты ничего и не переживал (Серафим Саровский и разбойники). Для мысли и разума это ясно, а для душонки — она возмущается, как же, меня обидели? Но для разума — тебя обидели, а ты сделай так, чтобы даже и не заметить этого.

11.11.73

«Джоконда»... Тоже подозрительный портрет. Во-первых, явно блудливый взгляд, не улыбка, а как-то ощеривается, что-то страшное в этом есть, и на первом плане блуд, что-то блудливое, зовущее к наслаждению первого мужчину. И никакой духовности. Мещанину кажется, что загадочно. А главное, никакой таинственности нет. — Вот где настоящее Возрождение. Он понял, что многое может создать, — а если от Бога отказался, то можно многое создать, — и вот он извращенно сочетает разные вещи. В Монне Лизе, хотя и поприличнее, внутренне это смрадно и отвратительно. Когда я рассматривал эти вещи, на меня они произвели отвратительное впечатление. Вот действительно Возрождение настоящее в своем крайнем выражении. — Как Леонардо превознесен, а смотри какой ужас, ведь это не человек, а ведь это гад какой-то! Это, конечно, передовое, но вот какое передовое? Совсем не то, о котором думают обычно. — Как от Бога отказался, так потом дьявольщина началась. Это же дьявольщина все.

Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь — опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде — это же будет ад... антихристианство. — Я думаю, что Бога здесь [у Леонардо, в Возрождении] нет. Или — неимоверный дуализм, что Бог одно, а мир, все эти чудовища и змеи — другое. Я думаю, Бога он не признает, католического и православного Бога он не хочет, хотя старый Бог допускал и зло и даже распятие Богочеловека. Но теперь мало этого, тогда надо Бога, который допускает все зло.

25.11.73

...Природа выпячена в Возрождении. Возрождение не структурно отличается от неоплатонизма, а аффективно. Всякий праведник тоже чувствует природу. В V томе Добротолюбия: «Женская красота есть наивысшее творение Божие». А в Возрождении — и страдания тут, и радость; какой-нибудь горный хребет снежный у него слезы вы-

зывает, он захлебывается, бьет себя в грудь... Отличие — в эмоциональном, аффективном и гуманистическом наполнении. Разница в драматизме. [Возрождение] это драматическая апперцепция, драматическая переработка ареопагитского неоплатонизма.

...Фома, сравнивая живой догмат с аристотелевским и платоновским понятийным хламом... Почему многие праведники и не писали. Писать — это размышлять разумом, рассудком, поэтому некоторые строгие игумены у нас даже запрещали читать. На Западе — другое. Доминиканцы, например, это сплошь ученые. Это научное общество, почти, в противоположность францисканцам. — А у нас эта потребность слаба. Я знал одного монаха, гостинника. Я туда приезжал, потому что мне очень нравилось богослужение в этом монастыре. Отец Ермолай. У него была книжечка «О любви»: «Иногда разверну, прочитаю, с меня и довольно». Есть, конечно, и такие, которые взяли своим послушанием науку, как Феофан (Затворник). Но у нас это не так развито, просто из-за недостатка культуры. У нас хочешь нищенствовать — ходи в изодранных штанах. А хочешь нищенствовать с доминиканцами — пиши книги, в Ватиканской библиотеке, и будут считать монахом. У нас впрочем тоже, Нил Сорский — и Волоцкий. Тот преподобный — и этот. Тот молитвами заслужил, а этот организацией. Началась борьба между ними. Нил Сорский ушел, пришлось. А то могут и наложить такому праведнику. «Поди-ка кирпичи носить». — К Богу могут и разные пути быть. Был монастырь под Москвой. Сначала молитвенник был игумен, потом — такой бойкий, кирпичный завод построил, кирпичи продавал... И то и другое ведет к Богу, только бы быть с Богом, а пути бесконечные ко спасению.

...Неоплатоники тоже учили о буйстве. Павел: «Буде ведет к спасению». Тот, кто умом буйствует. Тут, конечно, на страже стоят все ереси, если дается такая беспредельная воля... Наше хлыстовство, между прочим, — это же дионисизм. Устраивалось радение, выбиралась баба богородица, вокруг нее кружение, волнение, порочное исступление; иногда и без этого. Это же просто дионисизм на христианской почве. А синодальное упорядоченное церковное христианство — спокойно, размеренно. А тут — кружиться вокруг этой бабы, это же вакхический восторг. Их и обследовали, подробно. Сейчас, я думаю, этот дионисизм не по силам советскому гражданину, который заботится больше о пайках, чем о какой-то богородице, где-нибудь в избе, в сибирской деревне.

...Христианское смирение не есть ничтожество, это упование на вечное спасение. А не чеховское тщедушное смирение. «Если бы да кабы...»

9.12.73

...София в отношении Отца супруга, в отношении Сына — то, что порождено ею, а в отношении Духа — возможность воплощения в результате акта рождения, воплощения всего. Раз Сын, значит, и материнское начало в Боге есть, так считали раньше. — А потом, в порядке боговоплощения, человеческое начало, Мария. — В порядке путаницы под Софией понимают и ангела, и деву Марию, и космос, и Церковь. Все эти понятия связаны с женским началом, но недифференцированным. Как Отцы Церкви на I соборе дифференцировали с поразительным единодушием. Там собрались отцы, более 300 человек, которые сказали, что это не может быть. И София сидела в сердцах совершенно непоколебимо, но совершенно недифференцировано. И Дух считался сотворенным, до 382 года, до II Вселенского собора.

На Троицын день три молитвы: первая молитва Отцу, вторая и третья — Сыну. Следовательно, это составлялось тогда, когда Дух понимали еще эманативно. Праздник Троицы такой торжественный, церковь украшена цветами... а молитва восходит к тем временам.

Додумаю так. Когда Ничто станет Богом в имманентном смысле, т. е. наполнится божественными энергиями весь [космос], тогда исполнится желание Бога создать человека, чтобы любовь была во всем. Когда это совершится, то наступит конец всего. Только вот куда ад девать, не знаю. Святые отцы восставали против апокатастасиса. Значит разделение сохранится? — Бессилие стать Богом есть ад, вот что это такое. Такое учение страшное. Оно очень мало разработано. Но святые отцы так учили об аде. И в то же время, Христос — победа над адом, Христос явился, чтобы победить ад. Тоже это мне не очень ясно. В каноне пасхальном «смерти вечное умерщвление» — что-то такое. Весь канон пасхальный построен на идее уничтожения ада. Весь канон построен на этом. Так что если буквально понимать этот канон, — а он составлен («смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного вечного бытия начало...») Иоанном Дамаскиным, — (то спасены будут все). Вопрос о Софии, о муках адовых, о спасении нехристиан — все это почти еще не разработано. Тут робко говорилось, что каждый будет спасаться по своей вере... Не знаю... Это *θεολογούμενα*, а не *θεολογία*. У Булгакова есть книга «Православие», составлена здорово, есть точные формулы. Очень удачно. Там о вечном спасении: «Что же касается огромной массы людей, которые жили до Христа, или во времена Христа, и не узнали Его, или вовсе о Нем не знали, то их судьбу мы передаем милосердию Божию». Так же как китайцы или папуасы? Все эти миллиарды людей — «милосердию Божию»? Тут робкое указание на то, что Бог их помилует. Так что здесь неясно, как и вообще в православии много неразработанных учений. Ну, о Софии доработано

почти уже до догмата. Если собрать Церковь, — не здешнюю, конечно, а свободную, — то догмат о Софии будет.

...«Вечерю» Леонардо написал не как икону, а как картину. Он чувствовал, что он сделал ее хорошо, очень хорошо, но не сделал всего что хотел. Потому что христианские струнки в нем все-таки бились. Может быть «Вечерю» кто-нибудь и повесил бы, но лучше в Третьяковке, не в храме. — Возрождение, я тебе скажу, дело неудачное, и не могло удаться. Человек царь природы; и уже считает себя центром мира, еще бы, поднялся на целых 100 километров от земли. А дальше там — еще миллионы световых лет! Глупо радоваться. Поэтому Возрождение такое текучее, все плывет, не на чем остановиться. Отделилась иконография от культа, от религии только сюжет остался. Настоящий правоверный скажет: это же издевательство...

30.12.73

Аморализм растет и беспринципность. Не так было даже еще 10 лет назад.

— Зато поляризация...

Да, это я знаю, знаю, что русская земля на семи праведниках держится.

15.4.74

[Ренессанс.] Вплоть до Бруно, Чернышевского, через Радищева — это болезнь всей человеческой культуры, 400 лет. Так что твои новые молодые люди — это только отдаленные предшественники того, что, возможно, будет еще только через 100 лет... То, что сейчас, это очень глубокое затемнение...

15.4.74

Есть убежденные евреи христиане. Варфоломей, профессор Духовной Академии.¹ Мы у него занимались семитической филологией. Начали заниматься по моей инициативе — и окончили тоже по моей. Я решил благоразумно это дело оставить, потому что всего не совместить... Я наблюдал его на богослужении в Зосимовой пустыни. С 11 вечера до 7 утра в дерквн: полунощница, утренняя, литургия. У него были противники, которые говорили о нем разное. Но я видел его в пустом храме, и я видел, как он стоит на амвоне и отвечает поклоны — 300 поклонов, трехсотницу, или пятисотницу. Еврея, Шик такой, рукополагали во священники. После посвящения

¹ Епископ Варфоломей (Ремов) (А. Т.-Г.)

Варфоломей сказал ему: только сейчас ты подлинный еврей, когда ты принял православное священство.

...Солженицын ведь с юга — там у меня есть знакомые, которые говорят, что он верующий.

...Атеизм лучшее доказательство бытия Божия. «У меня нет денег» — значит я знаю, что такое деньги. Иначе суждение бессмысленно. Так же и «нет Бога» — значит знают, что такое Бог.

30.4.74

По поводу имен. Антоний Булатович, иеромонах на Афоне. Подвижник, твердит Иисусову молитву. Это древнее учение, при повторении этой молитвы сотни тысяч раз начинается действие Имени Божия не только в голове, но и в сердце. Синод распорядился полицейским образом. Был послан корабль с военной бригадой. Велели либо подчиняться игумену, либо всем на корабль. Выгоняли пожарной кишкой из келий. У них уже психология мучеников началась. Человек 200. Большинство осталось на месте. Тогда их просто силком взяли. Высадили в Одессе, запретили служить и стали рассеивать по разным сторонам. Булатовича — в Харьков, там жгли имения и уколошили его в 17-м году. Флоренский: «Имя Божие есть сам Бог, но имя Божие не есть ни собственное имя Бога (ни Бог не есть имя)». И моя «Философия имени», если сказать искренно, написана под влиянием имяславцев. Они предупреждали, что если Россия перестанет почитать Имя Божие, то погибнет. Из имяславцев Давид архимандрит — и еще несколько, я с ними был знаком. Моя «Философия имени» — я ее еще мальчишкой писал. Гегель, там его много. Гегелевский синтез: бого-человеческое. Хотя у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа), но очень четкие категории, безупречное рассуждение. Впервые это ему удалось. Будучи протестантом, он настолько логически обострен, что все догматы христианства выводит логически. — Под всяким таинством лежит богочеловечество.

10.4.75

«Mehr Licht!» — кричал Гете перед смертью. [Внезапно:] Ведь уже четвертая неделя идет поста, крестопоклонная. Такая чудовищная выправка должна быть — 1000 поклонов положено, несколько часов чтения канона Андрея Критского в среду на пятой неделе. — А там уже неделя Ваий, вход Господень в Иерусалим, воскресение Лазаря. А там уже Страстная неделя — о Господи, как она продумана, как она прочувствована! Каждый день! — В середине недели память великой грешницы, которой сказали: вот пророк появился! — Да что там, я его окучу! — Но увидев, остолбенела, упала на ноги и стала просить оставления грехов. И это состояние

души, которая мгновенно увидела истину и покаялась, — это психология замечательно выражена в 10 стихирах «К Тебе Господи воззвах». Это великое произведение мировой литературы, которое мало кто знает. По-моему — мировое произведение литературы, даже литературно и психологически, не то что духовно; о чем если заговорить, все смеются. Эта духовная глубина мало кому из богословов даже понятна. — Потом четверг, какой четверг! — а вечер, это уже под пятницу, 12 евангелий. И там чудные стихиры, после 8-й песни. Это обычно не хор поет, а трио, чтобы выделить. — «Разбойника благочестивого о едином часе раеви сподобил еси, и мене грешнаго древом крестным помилуй и спаси». Ни один профессор литургики этого не может объяснить, это только верующая душа может понять. По-моему, вся эта служба на Страстную неделю великое художественное произведение. А как же иначе! Это произведение верующей души, и здесь происходят такие революции души, которые и не снились всем последующим революционерам, — конечно, но это в замечательных художественных образах.

Я в молодости носился с этим, хотел все объяснить, но потом — отучили.

— А теперь?

Ну что теперь? Я — знаю.

— А другие?

Другие? Нет, пусть сами доходят. Русский народ безбожник, что же ему объяснять такие тонкости и глубины? Бисер перед свиньями... Вы сами, молодые, разбирайтесь и доходите сами.

26.8.75

...Ты знаешь, какую я вещь прочитал у Климента Александрийского, — треть всех ангелов отпала от Бога! Конечно, этого никто не считал, но, значит, огромное множество! Христианство — это учение о величайшей мировой катастрофе!

20.7.80

...Всю жизнь много работал, и вот вышел даже шестой том, Плотин, — а нет радости. Совсем другое нужно, ласки человеческой [в голосе горечь]. В молодости брал темы непопулярные, за которые не брался никто, и так остался мало известен.

— Алексей Федорович, какое в Вашей жизни время и событие было самое счастливое? [Спрашивает В. И. Постовалова.]

— Ну что за вопрос [быстро вступает А. А.]. А впрочем, Алексей Федорович сейчас скажет, что самое счастливое время у него было в гимназические годы, ведь правда, Алексей Федорович? [А. Ф. мрачно воротит голову.] Что же помнится вам, Алексей Федорович,

как самое счастливое? Но ведь правда, что гимназическое время? [Снова перебивает А. А.]

[А. Ф., после выразительной паузы:] Правду сказать нельзя. А если придумывать, что сказать, то получится — брех-ня [очень выразительно]... Самое сильное счастье знал, когда отстаивал все-нощную, длившуюся несколько часов, и еще, такое же счастье, когда слушал Вагнера.

— А. Ф., для чего нужна философия, когда есть религия? [Спрашивает В. И. Постовалова.]

Религия всеобъемлюща. Философия нужна для ее осмысления.

— Почему вам нравится Вагнер?

Вагнер — первый передал катастрофу западного человека. Катастрофу этой жизни, когда человек по заведенному порядку встает, ест, пьет, спит — последняя бездуховность.

— Не из-за подавленности ли ваши слова о шестом томе? Так ли уж вы уверены, что не рады?

Я написал 350 работ — и что толку? Счастья у меня нет.

— Но если бы вы их не написали? [Все вопросы В. И. Постоваловой.]

Ну, может быть, было бы хуже.

ИЗ РАССКАЗОВ А. Ф. ЛОСЕВА

III *

22.9.65

За чтением Лосева. Мудрость говорила бы одно и то же во все времена, если бы ей не приходилось интерпретировать единую истину на языках разных веков.

1966?

...Малосильный греческий язык: просиял — а теперь задворки.

6.9.70

А. Ф. рассказывал о своем учителе, Соболевском, смешно подражая его манере говорить. Соболевский говорил: «Я вам очень

* Выборка на тему языка, слова, имени. См. А. Ф. Лосев о Флоренском — «Вопросы философии», № 10, 1992; о религии — «Начала», № 2, 1993.

рекомендую читать словарь. Вот я был на юге, на пляже, и читал словарь. Очень интересно. Гораздо интереснее, чем читать роман. Гораздо больше неожиданностей». Конечно, говорит А. Ф., верно, Соболевский прав. Ведь фактический язык чудеса какие штуки выкидывает. Сплошная акробатика. Вот, например, читаешь словарную статью, и что только там не попадется. Иногда непонятно, какой падеж. В грамматике, в парадигмах все, конечно, ясно, но ведь язык ни с какими нормами не считается. Невозможно иногда определить, какой падеж.

По поводу двух переводов «Поэтики» Аристотеля, Новосадского (учителя А. Ф.) и Владимира Аппельрота. А. Ф. говорил, что об Аппельроте осталась очень хорошая память среди лингвистов. Он был болезненный юноша и энтузиастический, преподавал греческий в знаменитой 5-й гимназии, славившейся своим высоким уровнем. Был человек, преданный античности; рассказывали, что его уроки были какой-то восторг. У классиков впечатление очень хорошее осталось. Я его не застал. Я приехал в Москву в 1911 году, поступать в университет.

— Вы семнадцать лет поступили?

Да... Я ведь с 1893 года. Окончил университет, как полагалось, когда мне было 22 года, окончил сразу по двум отделениям, классической филологии и философии. Так с тех пор этими двумя науками и занимаюсь. Язык надо знать греческий и латинский для философии, и философией заниматься надо тем, кто занимается филологией. У меня все время классическая филология с философским уклоном. Но чистую филологию и чистую философию я не люблю. Как-то не увлекался этим. Хотя и по чистой философии пописывал.

У меня эстетика — здесь и философия, и филология вместе объединяются.

25.3.71

Я уверен в том, что все эстетическое и художественное основано на разнородности пространства и времени. Это надо пережить, переждать — а в книге мало.

24.4.71

Само понятие молчания и речи для нашей речи — вполне условно. Речь, предложение — только в школе разбирают. Но все же много логиков и грамматиков, которые заглядывают глубже: видят речь как общую заданность! как общую заряженность! (Решительный жест.) В слове заложено [больше, чем можно фиксировать]. В какой степени? нужен контекст. А контекст — бесконечен. Поэтому предложение может иметь какой угодно вид вплоть до отсутствия подлежащего и сказуемого. Например, «Ты пойдешь гулять?» — «Угу».

Это предложение? Это — предложение, [в нем заложены] «я», «пойду». Надо бы побольше интонационного момента изучать. «Мой брат защитил диссертацию». — «А-а-а!» (длинно, мелодически). Если этот романс анализировать логически — чего там только нет. Поэтому о молчании и речи нет еще таких ясных выводов.

До Маха, Авенариуса, Гуссерля не дошли. А до среднего бытия — дошли... Теперь понимают, что можно говорить — и никакого отношения к действительности. «Круглый квадрат». Я сказал что-нибудь? Сказал. А ты понял? Конечно понял. А соответствует это действительности? Нет. Не знаю. «Володя, тут у меня деревянное железо!» Здесь, в том, что я сказал, все есть — кроме объективного факта деревянного железа. Я не наблюдал такого факта.

8.8.71

Когда переводчик переводит, он выходит за пределы языка и переводит речь и дает речь, а сам язык непереволим... В языке можно выделить физиогномические черты. К каждому слову понадобился бы комментарий на 2 страницы.

9.8.71

Имена и идеи только ведь и действуют в жизни, ничего другое не действует.

18.8.71

План выражения... Незнаменательные частицы... «И»: оно может выражать любую семантику. В этом беда математической логики. В языке все декоративно, все конструктивно... Язык не есть логика, язык есть коммуникация. Все *и*, все *или* могут нести нагрузки. Пустые, неповоротливые, неэкспрессивные (логические знаки). Такое ограбление языка... Каждое слово имеет свою интонацию; в данном случае ты так понимаешь, а потом — наоборот. — Это вздор. Не верь этим... Это провал структурализма.

Язык ведь бесстыден. Коммуникация... «Ну, я завтра поехал на дачу». С точки зрения логики — противоречие. Но с точки зрения коммуникации — это указывает на предрешенность, категорическую. «Пошли, пошли отсюда». Подождите... Еще никто ведь не пошел. Логически — противоречие, а коммуникативно — очень большая выразительность.

Точно так же — «знаменательное», «незнаменательное»... Ничего в языке служебного нет. Или, наоборот, все служебное. Почему я так говорю? «Ты-то вот умен, а вот Семен — дурак». «То» — служебное? Нет, напряженная семантика: я подчеркиваю!

1.9.71

...Я свои первые переводы ценю очень низко. Сейчас бы я совсем иначе переводил все это...

27.9.81

...У Маяковского многие стихотворения и богатые и яркие, но — хреновые. Говорят только о подхалимстве. Я его люблю за словотворчество. «Французских Луёв...» Это для меня интересно.

30.9.71

...Языки же тоже проходят стадии развития. Стадии магического, мифического. Какую страну ни возьми, везде одинаковые процессы.

13.2.72

...Махизм: мне не нужен ни объект, ни субъект. Откуда масса — я не знаю. Объект она? субъект? Не знаю и не могу знать. Я физик — остальное метафизика. Ленин вскрыл здесь субъективный идеализм.

Как у Аристотеля: искусство изображает не то, что есть, а то, что может быть. Специфическая форма сознания. Так в лингвистике многие ощущают — одни сознательно, другие бессознательно, — что в языке и мышлении есть такая *иррелевантная* область, или как Гуссерль употреблял термин схоластики — *интенциональная* область. Куда-то сознание направлено, содержательно. Жалко, что структуралисты так неподкованы в философии. Они бы заметили, что здесь есть третья сфера, специфическая, в языке. «Круглый квадрат» — нелепо, но что-то мы здесь понимаем, — хотя бы то, что нелепо. Итак, предмет мысли — объективный? субъективный? Ни то, ни другое. Нелепость? Но нелепость тоже есть нечто. Действительно, в мышлении есть нечто — и не мышление, и не бытие, не субъект и не объект. Не надо ее, эту третью сферу, открывать — надо ее спокойно сформулировать, сказать, что это значит. Тут нечего бояться. Структуралисты это чувствуют и знают, что здесь что-то есть... Только не надо абсолютизировать. И в эстетике эта третья сфера имеет большое значение. Но модернизм, взяв эту идею, настолько ее абсолютизировал... До нелепости. Пикассо нелеп, потому что к нему подходят или объективно, или субъективно. А подойдите с точки зрения третьего бытия...

26.3.72

Лотман — хороший литературовед, и поэтическое чувство у него есть. А теория? Она тоже подходит... но я до сих пор не нашел хорошего изложения знаковой теории. Может быть, надо расширить понимание знака? Все-таки это очень абстрактная область. Ведь знак имеет слишком служебное значение. На знак обращают мало вни-

мания, больше на означаемое. Сам знак остается чисто служебным моментом. Его нужно еще определить. Знак — дело великое, но он имеет определенное место. Для знака многое нужно, но знак сам по себе очень внешнее понятие. Поэтому приходится приписывать ему небывалое значение... Белое полотно не знак, но на войне — знак; предлагают перемирие. Само полотно никакого отношения к миру и войне не имеет. Иначе всякий знак был бы словом.

Июнь 1972?

О смысле: он значит, а не есть. О нем нельзя сказать, есть он или нет (стойки). Предмет высказывания *нетелесен*. Слово — уже организованная мысль. Слово не просто отражает мысли, объективация не обязательна. Новизна: они (стойки) впервые наметили момент чистой предметности в мысли, иррелевантности.

29.4.73

Все-таки знаковая система должна быть предметной. Знак не только обозначает факт предмета, но и сам предмет. Знак многоструктурен. А они — Лотман берет стихотворение, разлагает на моменты, звучание и так далее, а содержания нету... Лотман... одного не чувствует — что художественное произведение кроме всех знаков, всех структур, всех операций — еще и оно само. Что целое, помимо всех структур, по закону — есть новая структура. Они поэтому говорят о знаках, а не о символах. По-моему же тут символ. Понятие это дискредитировано, его надо воскрешать в новом духе.

2.6.73

...Сущность явилась именно как субстанция. Поэтому икона праведника не просто изображение, но несет энергию этого человека. Конечно, не та благодать, но все же. Ее можно вешать в комнате, потому что от иконы благодать излучается, свойственная святому. *Субстанциальное* тождество. Но несубстанциальное подобие — это в каждом художественном произведении; метафорическое или символическое в пошлом смысле этого слова. Я-то символ понимаю глубже, как *тождество* — чисто переносное, образовательное, но также и *благодатное*, не только глазу доступное, но и *действовать* способное.

15.4.74

...Что она — это она. Именитальный — падеж субъекта как носителя бесконечных предикатов. Я бы назвал его *casus subiecti*, *casus substantialis*. Там, где ты угадал, что вещь это субстанция и отличная от всех других, ты ее наименовал.

23.6.74

Знаешь, что меня в словообразовании подчинило? Теория Доросhevского. Он мучился: какая логическая основа словообразования? — и пришел к выводу: аффиксы строятся по типу простого предложения. Если я скажу «производство» — как эти аффиксы соотносятся? Как сказуемое, подлежащее, определение и так далее. Поразительная идея! Сразу получается же единство всей языковой структуры. На всех уровнях одна структура. Если логически продумать подлежащее, сказуемое, — то значит будет продумана вся структура языка. Но Р. так логически продумать, конечно, не может. Ни у кого другого такой обобщительной силы логической нет. У Шаумяна¹ великолепные мозги в смысле логической школы. Это единственный человек, который знает, что он говорит.

22.12.74

У меня назревает книга «Проблема символа», и хочу, пока не подохо, свести все воедино, сделать сводку... В греческой литературе — просто срам. Там на протяжении всей истории *συμβάλλω* — завещать, договариваться и так далее. Торговля, это все *σύμβολον*. И почти только в самом конце античности, только в неоплатонизме символ начинает обозначать символ чего-то другого. Вывод: поскольку вся Греция была пронизана символизмом, самый термин был как бы не нужен — кроме как в период упадка, когда символ ушел из жизни. Тогда и почувствовалась потребность теоретизировать.

30.5.75

У Аверинцева все прикровенно в противоположность тому, что я говорю, а у меня — опять символ, опять церковь, опять Христос! А ведь я выражал то, что думаю; это настолько ясно и понятно, что всякий согласится: да, без понятия символа нет ни философии, ничего. И это так ясно, что начинают кричать как истерическая женщина. Не терпят этой ясности.

Февраль 1976

Значение есть знак, осуществленный в какой-либо области. Слово *sensus* имеет разные значения, а не знак разный. Значение в отличие от знака бесконечно разнообразно. В приложении к умственной области *sensus* будет смысл; если к настроению, то это будет чувство; если к человеку — то это будет настроение. Так что один знак *sensus* приобретает разные значения, потому что значение не закреплено

¹ С. К. Шаумян — лингвист и логик.

за знаком, но оно закреплено за теми областями, к которым знак применяется.

30.9.71

Падежи надо было бы назвать иначе; не *nominativus*, а — субъектный: нечто полагается как субъект. Не родительный — а *родовой*. Не *accusativus*, а *causalis* (*αἰτιατικόν*, т. е. ради чего действие?) А «винительный»? Полная бессмыслица. Кто кого винит?

о. Алексей Бабурин

ИЗ ОБЩЕНИЯ С А. Ф. ЛОСЕВЫМ

В 1980 г. Алексею Федоровичу по состоянию здоровья понадобился массаж. Аза Алибековна стала искать массажиста, и ей рекомендовали меня. Вскоре я стал бывать в доме А. Ф. очень часто, и постепенно наши отношения приобрели глубоко личный характер. А. Ф. стал для меня духовным наставником. Я восхищался отношениями А. А. с А. Ф. Они были нежными, чистыми, в высшей степени тактичными, преисполненными самой искренней и светлой любви. Благодарю Бога, что Господь меня соединил с семьей Лосевых и их друзьями, ставшими также моими. Благодаря А. Ф. я пришел к осознанию необходимости вступить на путь непосредственного служения Богу и людям, путь священства.

За 8 лет интенсивного общения с А. Ф. мне посчастливилось говорить с ним на самые разные темы. Сегодня, в день памяти преподобных Андроника и жены его Афанасии, в честь которых при пострижении в монашеский чин были названы А. Ф. и жена его Валентина Михайловна, я бы хотел рассказать вам о некоторых религиозных переживаниях монаха Андроника.

«Меня многие считают счастливым: профессор, доктор наук, печатается, а я считаю прожитую жизнь неудачной. Я хотел быть *настоящим* монахом, а стал не поймешь кем: два раза женился; я хотел заниматься одним — работаю над другим. Бог наделил меня различными дарованиями: я был звонарем, регентом, хорошо знал церковный устав, литургию. Наиболее постоянной моя любовь была и остается к богослужению, но даже этого я был лишен... С чем предстану перед Богом?»

В 20-е годы А. Ф. имел духовного отца со святой горы Афон. Это был знаменитый архимандрит Давид, известный имяславец, делатель умной Иисусовой молитвы, настоятель Андреевского скита на Афоне и строитель Андреевского подворья в Петрограде. В Москве о. Давид служил в часовне на Таганке, он 3 июня 1929 г. и постриг А. Ф. и В. М. Умер о. Давид в 1930 г. в возрасте 90 лет.

В последующем духовником А. Ф. становится о. Досифей, служивший сначала в Смоленской Зосимовой пустыни (находится в трех с половиной км. от станции Арсаки Ярославской ж. д.), а затем в Борисоглебском Аносином женском монастыре (на берегу реки Истры, в 6 км. от станции Снегири Рижской ж. д.) После закрытия Аносина монастыря о. Досифей служил некоторое время в скиту на Никольской улице в Москве, а затем был сослан в Караганду, где и умер от малярии в 1936 г. Из Зосимовой пустыни А. Ф. хорошо знал и даже одно время скрывал у себя в доме от преследования под видом родственника архимандрита Митрофана (после закрытия пустыни служил в Петровском монастыре в Москве и в храме преподобного Сергия при этом монастыре, умер в 1941 г.)¹

Надо сказать, что для А. Ф. вера и добрые дела были неразделимы. Мало кому известно, что А. Ф. после смерти в лагере о. Александра Воронкова долгое время материально поддерживал его многодетную семью.

А. Ф. любил монастырские службы. Как правило, первую седмицу Великого поста, Страстную, а затем Светлую седмицы он проводил в монастырях. Он любил бывать в Гефсиманском скиту, Зосимовой и Аносиной пустынях.

Бывшая насельница Аносиной пустыни схимонахиня Леонтия² рассказывала мне о том, как А. Ф., приезжая в монастырь, всегда привозил с собою для монахинь гостинцы и как он подолгу беседовал с о. Досифеем. Кстати говоря, в этой обители действовал устав общежительных монастырей св. Феодора Студита.

В 20-е гг. у А. Ф. был в Москве свой приход, где он, будучи уже профессором Московской консерватории, регентовал, пел, читал и звонил в колокола. Этим приходом была церковь Воздвижения Креста Господня на Воздвиженке (в это время здесь служил о. Валентин Свенцицкий). В этой же церкви подвизались друзья А. Ф.: Николай Васильевич Петровский, Александр Борисович Салтыков, Владимир Николаевич Щелкачев, Петр Черемухин. Как вспоминали друзья, А. Ф. звонил в колокола так, что за душу хватало.

А. Ф. строго соблюдал посты. Он рассказывал мне, как однажды его нещадно ругал о. Давид только за то, что он во время Великого поста съел кусочек селедки.

Чтобы настроиться на глубокую молитву, А. Ф. нередко ходил в Москве в церковь во имя Ржевской иконы Божией Матери, где в то время пели около 30-ти соловецких монахов. Из церковных рас-

¹ Уточню: о. Митрофан (М. Т. Тихонов) после 1923 г. и до своего ареста (вместе с В. М. Лосевой) в 1930 жил у Лосевых под видом старого дядюшки. (А. Т.-Г.)

² В миру Любовь Леонидовна Нечуй-Левицкая, внучка украинского писателя Ивана Семеновича Нечуй-Левицкого.

певов А. Ф. особенно любил знаменный и соловедкий. Партесное пение в храме он не признавал, считая, что его «мучительно слушать с точки зрения строгой веры». Слушая записи современного церковного пения, А. Ф. говорил, что «они рассчитаны на художественный эффект, что это не молитва и не церковь».

А. Ф. любил церковно-славянский язык. Он считал, что его нельзя в богослужении заменять русским языком по той простой причине, что церковно-славянский язык «сохраняет благоговение у верующих». В некоторых случаях перевод на русский язык, например, второй половины Херувимской песни «Яко да Царя всех подыдем ангельскими невидимо дориноси́ма чинми» решительным образом не проясняет содержания, но вызывает к тому же ложные ассоциации.

Многие молитвы и песнопения А. Ф. знал наизусть. Вспоминаю, как 13 апреля 1987 г. он оживленно делился неизгладимыми впечатлениями о богослужениях на Страстной седмице. Он, в частности, напомнил мне о стихире на «Господи воззвах», составленной инокиней Кассианой и поемой на Святую Великую Среду. Вот ее содержание, по своей глубине превосходящее самого Достоевского, как говорил А. Ф.:

«Господи, яже во многия грехи впадшая жена, Твое ощутившая Божество, мироносицы взявши чин, рыдающе миро Тебе прежде погребения приносит, увы мне глаголющи, яко но́щь мне е́сть разжжение блуда нево́здержанна, мрачное же и безлунное рачение греха. Приими моя источники слез, иже облаками производяй моря воду, приклонися к моим воздыханием сердечным, приклонивый небеса, неизреченным Твоим истощанием: да облобыжу Пречистеи Твои нозе, и отру сия паки главы моя влася, ихже в раи Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрыся. Грехов моих множества, и судеб Твоих бездны кто исследит; Душеспасче Спасе мой, да мя Твою рабу не презрещи, иже безмерную имей милость».

Как говорится, комментарии излишни.

А. Ф. особо чтит святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славянских, в день памяти которых он преставился ко Господу.

Позвольте теперь представить вашему вниманию некоторые рассуждения А. Ф. о вере и разуме, об идеальном и материальном, о предведении и предопределении Божиим, о жизни и бессмертии, добре и зле, всемирной истории и путях к спасению.

«Вера — утверждение факта как именно факта, без каких-либо умозаключений о нем».

Исходя из этого определения, А. Ф. считает, что всякий человек неосознанно и осознанно верит в фактическое существование Бога, души. Каждый знает, что такое Бог, что такое душа, а если даже кто-то и пытается отрицать свою веру, то тем самым обманывает себя и

других или просто притворяется. Спорить тут можно только по поводу определений Бога и души. Но это есть уже наука о факте. Слепая вера — предзнание. Веру и разум уместно противопоставлять в структуре, но не в познании предмета. Предмет же мы постигаем и с помощью веры, и с помощью логики, разума. Сама по себе вера не нуждается ни в какой логике, ни в каких доказательствах, хотя доказательства предмета веры, например, бытия Божия, могут быть. Бог является нам и в разуме. У Гегеля такое доказательство есть. Он называет Бога абсолютной идеей. Это понятие у Гегеля есть предельно обобщенная действительность, бытие. В этом смысле Гегель пантеист.

Обычно говорят: «В душе я верю в существование Бога, но ум мой, сомневаясь в этом ежечасно, мешает мне искренне верить». «У меня, — говорит Алексей Федорович, — все наоборот: душонка пищит, сомневается, а разум неумолимо свидетельствует — Бог есть!»

«Я только и живу разумом. Разум выше всякой логики, он не признает капризов душонки, рассуждений рассудка. Разум видит непосредственно, он созерцает. Рассудок говорит: разве совместимо существование Бога с неисчислимыми страданиями людей? Разум отвечает: молчи, жалкая брэнная душонка, Бог есть!»

«Доверие выше веры. Вера в Бога — теория. Доверие Богу — практика. Доверять значительно тяжелее, чем верить. Мы должны полностью полагаться на волю Бога, несмотря на самые невыносимые условия существования».

«Вера в богочеловеческую личность Христа есть требование предельно развитого разума».

Как-то раз заговорил я о предведении и предопределении. Я процитировал св. Иоанна Дамаскина: «Должно знать, что Бог все наперед знает, но не все предопределяет». А. Ф. тут же, не раздумывая, ответил: «Это неверно. *Бог все предвидит и все предопределяет.* Бог не только знает о существующем зле. Он его допускает. Человеку непонятно это допущение, т. к. он не может быть советником Бога. Бог за все, что происходит, отвечает. Только не перед человеком, а перед Собой. Все происходит по воле Бога. Иначе: это — судьба, предопределение. Бог сотворил человека из ничто, из небытия по образу Своему и подобию. Бог свободен, т. е. ни от кого не зависит. Он утверждает Себя в Себе.

В человеке свобода предопределена Богом. Человек свободен в выборе. Он может утверждать себя в Боге или в инобытии.

Утверждаясь в меоне (небытии), человек становится его рабом, полностью подчиняя себя ему. Меон же есть стихия бессодержательная, пустая, мертвая.

Утверждаясь в Боге, человек обретает в Нем источник жизни, смысла, истины, красоты и любви. Однако выбор человеком Бога еще не спасает его. Требуется исполнить волю Бога.

Таким образом, сама свобода выбора предопределена. Диалектически тут все можно объяснить. В жизни же это понимание можно только выстрадать. Зло торжествует, а ты веришь — Бог жив! — и ни один волос на голове без Его воли не выпадет и „сокровенная человеков яве предведый“ [молитва святого Василия Великого]. Ты не можешь победить зла, хотя и борешься с ним и продолжаешь эту борьбу вопреки отчаянию, всецело доверяя Богу. Доверие Богу — вот что заставляет терпеть всякие страдания. При этом ты сам не лишен греха. Однако ты веришь — Бог милосерд! Бог — Любовь! Ты продолжаешь каяться и молиться».

Однажды речь пошла об идеальном и материальном. Привожу на память слова К. Маркса: «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней».

А. Ф.: Сплошная путаница. С одной стороны — субъективный идеализм (идеальное существует только в голове, в субъективной реальности), с другой — отрыв идеи от материи.

Цитирую В. И. Ленина: «Идеи не бывают „ничьи“».

А. Ф.: Дальше своего носа они ничего не видят. А мир как целое? Разве жизнь возможна только на земле? А в мире? Неужели мир не развивается, не функционирует? Если мир живет, то, значит, есть и мировой разум. Всякий отличит живое от неживого. Каждый знает, что из неживой материи не может родиться живое. Понимание же материи как самодвижущейся субстанции есть уже признание в ней жизни. В таком случае понятно ее развитие до состояния «мыслящей материи». Если мы заявляем, что материя порождает дух, сознание, то тем самым мы утверждаем всемогущество материи. Таким образом, материя здесь есть Бог.

Материалистам не удастся объяснить направленность движения материи. Каким образом из неживой материи появляется живая, и даже дух? Говорят о том, что миром управляют всякого рода законы. Так это же демоны какие-то, демонизм! Если бросают игральную кость и постоянно получают одно и то же число, то, как правило, предполагают, что в этой кости имеется какая-то подделка. Аналогично, если существует постоянный и непреложный какой-либо закон, значит, он замыслен. Материя сама себя приводит в движение. Стало быть, она не мертвый механизм, а живой организм. Но как объяснить тогда его структуру, упорядоченность, направленность развития? Так это скрывтый пантеизм. Поздравляю вас, вы — верующий! Только вера ваша ограничена и примитивна. Пантеизм — религия. Но бог его крайне несовершенен, бессодержателен. От пантеизма можно избавиться, только признав тварность мира. Для пантеиста подсознательно «все позволено». Он же часть божества — материи.

Говоря как-то на эту же тему, А. Ф. сказал: «Материалист ничего не видит дальше своего носа. Его недостаточные обобщения суживают поле видения, делают его близоруким. В. С. Соловьев пишет, что никто так высоко не оценил материю, как христиане. Они возвысили ее до Богочеловека. Тогда как сами материалисты понимают ее как мертвое вселенское чудовище [труп]. Это же — сатана. Он тоже присутствует везде, но он — ничто. Он — смерть. Поэтому материализм есть разновидность сатанизма.

Марксистско-ленинская философия есть система догматов, которые требуется усвоить, не рассуждая. А еще упрекают религию, что она запрещает мыслить. А апостол Павел пишет: «Господь хочет всем спастись и в разум истины прийти».

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Добро существует само по себе. Оно противопоставляет себя себе, рисуя свой образ. Добро бывает разных степеней. Представление о добре у разных людей неодинаковое, но в совокупности мы имеем абсолютное добро.

Добро и зло нельзя рассматривать как + и —. Зло нуждается в добре, иначе ему не на что изливаться. Зло не существует без добра. Добро же существует само по себе. И если оно противопоставляется чему-то, так только добру высшего порядка.

Здесь уместно вспомнить ответ о. Давида на вопрос А. Ф.:

— Злые силы нас окружают со всех сторон, покоя нет от них. Как быть?

— Не обращай на них никакого внимания. Ведь они же ничто и поэтому крайне нуждаются в нашем внимании. Они только этим и существуют.

О ЖИЗНИ И БЕССМЕРТИИ

Жизнь — развитие в условиях неизвестности результата развития. Адам до грехопадения знал смысл своей жизни. Его жизнь была осознанной, содержала и цель, и результат.

Сама по себе жизнь бессмысленна. Она предполагает наличие движущего принципа. Живая жизнь — жизнь в чем-то. Например, жизнь во Христе.

Жизнь сама по себе есть становление, хаос, самотворчество и самоуничтожение. Ум же дает жизни цель, направление развития, структуру.

Ум, эйдос, дух вкладывают в меон, в материю, смысл.

Наличие надежды у человека свидетельствует о его бессмертии. Он не мыслит себя мертвым субстанциально. Мы говорим: «Я умру».

Подлежащее «Я» здесь выше своего предиката — «умру». Смерть — одно из состояний «Я» — субстанции, сопровождение «Я». Точно так же, говоря «стена белая», мы признак — белизну — не идентифицируем со стеной. Ведь белым может быть что угодно.

О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Всемирная история есть всемирный суд Божий.

Исторический процесс начался с момента избрания частью небесных сил пути самовозвеличивания. Этот процесс направлен в сторону от Бога, и критерием удаления от Него является все более низкое нравственное падение человека. Трагизм растет.

Как-то я спросил у А. Ф.:

— Что понимать под хулой на Духа Святого?

А. Ф. ответил:

— Это активная разносторонняя борьба против Бога. Это воинствующее безбожие. Человек утверждает себя вне Бога и в своем самоутверждении покушается на Бога. Об этом красноречиво свидетельствовал Бакунин, заявлявший: «Если бы Бог даже был, Его нужно было бы уничтожить».

В известное время, в определенном государстве, миллионы людей поставили своей главной задачей уничтожение Бога. В такую эпоху уже не может быть духовных учителей. В этот период новые нормы должны рождаться только в молитвах.

О ПУТЯХ СПАСЕНИЯ

— Почему православная христианская церковь не обращает внимание верующих на совершенствование своего тела?

— Христианская вера — в высшей степени духовная религия. Однако аскетизм не единственный путь спасения. Хотя такие богатыри духа, как преп. Серафим Саровский, преп. Антоний, Макарий Египетские и др. избранники Божии и отличались своей аскезой, тем не менее церковь признает возможность спасения в миру.

Вообще всегда были и есть в Православной Церкви деятели и созердатели. Так, например, св. Иосиф Волоколамский (поверенный во всех государственных делах)¹ и св. Нил Сорский (уединенный молитвенник) являлись выразителями на Руси этих двух противоположных по форме, но единых по идейному содержанию направлений.

¹ Иосиф Волоцкой (А. Т.-Г.)

Между тем были среди отцов Церкви синтетические типы, которые соединяли в себе оба направления. Это св. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий и Кирилл Александрийские, Иоанн Дамаскин, Иоанн Кронштадтский, митр. Филарет (Дроздов) и многие другие.

Таким образом, пути спасения разные: для созерцательных типов — через богомыслие, для чувственных — сердечный, для людей дела — доброделание, милосердие. Кто-то спасается чадородием, а кто-то через страдания.

Нельзя представлять себе свое спасение только как дело Бога. Бог хочет нашего благого произволения, наших трудов в деле спасения. Иначе это какой-то фатализм, рок, судьба.

И в деле спасения нам помогает голос Бога, совесть христианская, которая является индикатором всех наших мыслей и деяний.

Источником для руководства в спасении служат нам откровения Божественной Личности Иисуса Христа как в Священном писании, так и в Священном предании. Сама Церковь, св. Евхаристия основываются на предании. Различного рода сектанты строят свое вероучение только на Священном писании, не признавая Священных преданий.

Если брать единичное, отдельное из целостного учения Христа и на этом факте строить систему, то можно получить произвольное число этих систем. Толстой, например, сочинив свое евангелие, получил дешевое признание многих невежд. Непротивление злу насилием возведено у него в абсолют. Настоящий христианин нередко придерживается этого принципа, но во имя Бога.

В заключение я хотел бы привести здесь высказывание А. Ф. о возможностях Русской Православной Церкви в связи с возникшими еще при его жизни переменами в общественном сознании. Он говорил: «Наша эпоха характеризуется рядом небывалых особенностей. Возникает множество насущных вопросов, на которые Святая Церковь соборно пока не имеет возможности дать исчерпывающие ответы. Надо терпеть и молиться!» И еще: «Ввиду отсутствия разработанных церковью в настоящее время некоторых общих и частных вопросов для практического руководства христиан многие индивидуальные ошибочные решения по этим вопросам получают, очевидно, Божие снисхождение».

Для А. Ф. Богопознание и Богообщение были самой жизнью. А. Ф. всей своей жизнью свидетельствовал об Истине, Любви, Красоте, Благодати Универсальной Абсолютной Богочеловеческой Личности Иисуса Христа. Монаху Андронику есть с чем предстать пред Богом.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ



В. П. Троицкий

ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВ КАК «НАУЧНО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ СЛОЙ» ИМЯСЛАВИЯ

Памяти Е. И.

Любой casus культуры вызывает к установлению своей causa. Вот и здесь спросим: почему сразу три мыслителя, успевшие оставить яркий след в отечественной культуре первой трети XX века, уделяли столь много интереса к абстрактной теории множеств? Какие философские глубины открывались П. А. Флоренскому, В. Н. Муравьеву и А. Ф. Лосеву в построении математика Г. Кантора, почти единоличного создателя этой теории? И случайно ли каждый из трех децителей теории множеств предстает перед нами и в иной ипостаси — как приверженец¹ имяславской мысли?

Для полноценного ответа на поставленные вопросы еще предстоит кропотливая работа, поскольку документы «московского» периода имяславия лишь теперь начинают возвращаться из небытия. Однако в предварительной форме можно сказать так: теория множеств рассматривалась как теоретическая основа имяславия, как точная наука, состоящая «на службе имяславия» (в речении А. Ф. Лосева с очевидным вызовом напоминает средневековая максима «философия — служанка богословия»²). А предлагаемые ниже заметки имеют целью реконструкцию имяславского ответа в более развернутой форме. Поскольку стоящая задача носит «археологический» характер и не предполагает самостоятельных творческих привнесений (как и критики имяславия), мы будем основывать соответствующие реконструкции на том имяславском фрагменте, где тогдашние теоретико-множественные пристрастия оставили следы максимальной сохранности. Это — малый раздел «Имяславия, изложенного в системе» А. Ф. Лосева (см. наст. изд.), который так и назван: «Основные понятия учения о множествах на службе имяславия». Интерпретация понятий теории множеств, по замыслу А. Ф. Лосева, должна была входить в «научно-аналитический слой» имяславия. Есть «археологический» метод бережного отношения к любой дошедшей детали,

есть богатый «культурный слой» для раскопок и есть, наконец, драгоценные останки некогда величественной и затейливой конструкции. С тем и приступим к делу: мы попытаемся отыскать имяславские мотивы для каждого из понятий теории множеств, фигурирующих в лосевском перечне. Непосредственно от понятий нам и придется отгадываться, потому в каждом случае понадобится небольшой экскурс в ту или иную область теории множеств. При этом нас будет интересовать не формально-математическая сторона, но содержательные (в этих областях сконцентрированные) запасы математики.

В канторовской теории есть бесспорно первоосновное понятие, с которого мы обязаны начать. По-русски его принято, — и не только теперь, но уже издавна, — называть *множеством*, а у Г. Кантора оно выражалось двумя равноправными терминами, т. е. Menge (основное словарное значение как раз «множество») и Mannigfaltigkeit («многообразие»). Сразу скажем, что и на русском и на немецком языках эти названия не вполне удачны. Все они или искажают, или не полностью передают содержание интересующего нас понятия, в чем нетрудно убедиться, воспользовавшись исходным определением у самого Г. Кантора. Наиболее известная формулировка такова: «Под „множеством“ (Menge) мы понимаем соединение в некое целое M определенных хорошо различимых предметов m нашего созерцания или нашего мышления (которые будут называться „элементами“ множества M)». ³ Как видим, говорить о Menge как о «множестве» мало, ибо еще и прежде всего Menge является «единством», Menge — это «единство-множество». Неслучайно именно на данную, отчетливо диалектическую примету новомодной математической конструкции обратили свое внимание такие авторы глубоких философских интерпретаций теории множеств, как П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев. Сейчас, правда, канторовскую теорию принято называть «наивной». Это вполне справедливо после тех изощрений и мучительных поисков, что выпали на послеканторовскую историю разработки оснований математики. Однако находить в оценке теории множеств лишь снисходительный оттенок было бы неверно, — гениальная интуиция и чистосердечная наивность счастливо дополнили здесь друг друга.

П. А. Флоренскому выпало едва ли не с нуля излагать канторовские результаты для широкой отечественной публики, и ему обойти проблему содержательной стороны Mengenlehre было попросту невозможно. Во всяком случае, в статье «О символах бесконечности» (1904 г.) П. А. Флоренский предпочел называть Menge «группой», тем самым избегая, во-первых, филологических точного и одновременно философски ошибочного буквального перевода и рискуя навлечь на себя, во-вторых, справедливые упреки математиков, ибо термин «группа» был уже занят для обозначения известной конструкции из сопредельной области математики (теория групп в алгебре). Он пред-

почел использовать этот термин не в специально-математическом смысле, а скорее в обиходно-бытовом понимании, еще только оснастив его характерной теоретико-множественной синтетичностью. Тем подчеркивалось то, о чем мы уже заговорили выше, вчитываясь в Канторово определение, — что не «множество» только и не «единство» только есть *Menge*, но — «группа», но — «всякий результат синтеза некоторой множественности в единство актом духа».⁴

Эта терминологически-внешняя по форме, но глубинно-мировоззренческая по сути работа была в дальнейшем продолжена, поскольку проблемой уточнения или даже спасения диалектического содержания теории множеств немало озаботился и А. Ф. Лосев. Именно в 20-х годах, в пору максимальной интенсивности своей имяславской деятельности он, насколько можно теперь судить, отдал много сил на создание стройной системы категорий, образованных на диалектических принципах. Свое место в этой системе получила, среди многих других, и категория «множества». Подчеркнем, что А. Ф. Лосев не стал особо «спорить о словах» и ставить под сомнение соответствие термина и самой идеи «множественности в единстве», этим термином — с подачи Г. Кантора — обозначенной. Вместо этого была поставлена и разрешена куда более важная проблема: найти выражение для принципиально сложной и потому антиномичной природы множеств в максимально открытом виде, обрисовать существо множеств в логически ясной структуре. Что получилось у Кантора? Он интуитивно верно оценил фундаментальную роль вводимого им в научный оборот понятия множества, но, не заметив изначально его антиномики, принялся с большим успехом собирать обильные урожаи на еще не истощенных целинных землях. А когда пробил час теоретико-множественных «парадоксов» и под сомнением оказались все канторовские результаты, у создателя теории множеств не хватило тех же запасов интуиции и он принялся «спасать» дело, постулируя существование такой «множественности», которую... «нельзя рассматривать как единство».⁵ Так, взяв изгоняя парадокс, он впустил противоречие. Что сделал А. Ф. Лосев? Он не постулировал понятие «множества» изначально заданным, но построил, сконструировал его при совокупном рассмотрении более фундаментальных категорий (таких, к примеру, как тождество, различие, движение, покой и единство). Изначальной же здесь была принята как раз антиномичность в структуре множества, а для выражения собственно антиномичности понадобился диалектический синтез фундаментальных категорий, — так появилась знаменитая «единичность подвижного покоя самотождественного различия» и дефиниция множества как вполне определенного рода спецификации данной «единичности».⁶ Так получило точную форму все то содержание понятия *Menge*, что открылось когда-то интуиции Г. Кантора.

К сожалению, избранная тема диктует свои ограничения, потому лишь скороговоркой остается упомянуть, что в системе категорий А. Ф. Лосева наряду с множеством получает специальное оформление также еще одна важная категория — *имя*.⁷ Однако мы обследуем имяславские потенции не этой системы, безусловно заслуживающей отдельного и внимательного изучения, но теории множеств. И относительно нее пора фиксировать первый предварительный вывод: в теории множеств и прежде всего в ее основном понятии, понятии множества, имяславцы вполне справедливо могли находить ценный *антиномико-диалектический* пласт, с которым можно рассчитывать, читаем у А. Ф. Лосева, на «разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума».⁸

Если диалектический характер теории множеств не был, как следует из вышесказанного, с полной методологической ясностью осознан автором, то о другом не менее существенном свойстве так не скажешь. Это — *платонизм* теории множеств. Сам Г. Кантор применял для характеристики своего «учения о трансфинитном» прехарактерное обозначение «теория идеальных чисел» и напрямую указывал на «множество» как на «нечто, родственное платоновскому *εἶδος* и *ἰδέα*».⁹ Говорить здесь о платонизме будет верно не только по букве, но и по духу, причем вопреки некоторым историко-философским сближениям у Г. Кантора. Так, ошибочно поставив на одну доску (по взглядам на природу числа) Платона и Аристотеля, сам он справедливо противопоставил число, отнесенное, «согласно его истинному происхождению», ко множеству как единосвязному целому, с числом как условным знаком «для единичных вещей, отсчитываемых при субъективном процессе счета».¹⁰ Конкретным философским результатом, то бишь данным противопоставлением Г. Кантор явно отвергал аристотелевскую теорию числовой абстракции в пользу «ипостасийного» понимания числа по Платону-Плотину. Итак, к антиномико-диалектическому характеру теории множеств следует, как не менее характерный, добавить платонизм, — добавить, чтобы с полной уверенностью (и к теме) воспроизвести строчку имяславских тезисов: «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Платона или Прокла».¹¹

По А. Ф. Лосеву, «теоретической опорой имяславия, в смысле обоснования логики имени, является также современная феноменология».¹² Но *феноменологические* черты присущи и теории множеств. Кстати, современный переводчик текстов Г. Кантора на русский язык не увидел в определении Менге, — оно приведено выше, — как раз феноменологического оттенка канторовской дефиниции. В этом смысле безупречен перевод П. А. Флоренского, который и воспроизведем: «Под „группою“ мы разумеем, — говорит Кантор, — каждое объединение духом в целое *M* определенных, различных между собою объектов *m* нашего воззрения или нашего мышления (которые на-

зываются „элементы“ M ».¹³ Это-то «имелось» феноменологии, это «объединение духом в целое» и интересно. Именно с этой мощью теоретико-множественного полагания мы сталкиваемся постоянно, пользуясь идеей множества, но с особой яркостью и чистотой феноменологизм теории множеств проявляется на экстремальных, крайних случаях. Из классических (видимо, без особых философских амбиций, а скорее из дидактических потребностей сконструированных) примеров можно предложить к рассмотрению множество, состоящее из солнца, разума и апельсина (И. И. Жегалкин). Заметим, сколь далекие по природе элементы объединены в данное множество, и заодно подчеркнем разницу между понятиями *суммы* и *множества* (напомним, что эта пара фигурирует в имяславских тезисах А. Ф. Лосева под разделом «феноменология имяславия»). Суммирование предполагает однородность слагаемых и заданность результата лишь в потенции, лишь алгоритмически, тогда как в множества можно объединить произвольные объекты, причем множество дается финально, оно устанавливается актом онтологического полагания. Из других примеров достаточно экзотических теоретико-множественных полаганий укажем еще «множество всех множеств» (каковое сыграло известную драматическую роль в жизни и творчестве Г. Кантора) и, по очевидной ассоциации, «то, более чего нельзя ничего помыслить» (конструкция Ансельма Кентерберийского, знаменитого логициста-теолога XI века).¹⁴

Довольно пристально всмотревшись — воображаемым взглядом с позиций имяславца, — в основное понятие теории множеств, перейдем теперь к другим понятиям из лосевского перечня. Немалый интерес, прежде всего, составляют эксплицированные канторовской теорией представления об *элементе* и *части*, точнее, представления об отношении к элементу и множества, а также части и целого.

Начнем с отношений *элемент—множество*, хотя и о паре часть—целое забыть, пусть даже временно, не придется. На то есть причины, коренящиеся в исторической (коли так случилось) жизни теории множеств. Как уже было сказано, в исходном понимании множества по Кантору заложена некая антиномичная слитость; однако на практике эта слитость была подорвана. Именно, понятие множества стало употребляться в собирательном смысле (как «единство»), когда речь заходила о части и целом или подмножестве и множестве, оно же стало употребляться в разделительном смысле (как «множество»), когда речь заходила об элементах множества, о вопросе принадлежности к множеству.¹⁵ В этом разрыве есть вина либо, на вкус, заслуга самого Г. Кантора, любившего, с одной стороны, подчеркивать «организованность» объектов своей теории, т. е. подчиненность элементов интегральному целому, но, с другой стороны, требовавшего от всякого элемента множества, чтобы тот был «хорошо определен» или «хорошо различим». Можно сказать и о недостаточной готовности математиков,

с Г. Кантора начиная, к тяготам нелегкого обращения с антиномиями... но здесь пришлось бы уходить далеко в глубины оснований математики, да еще и с учетом громадной критической работы, проделанной в свое время А. Ф. Лосевым.¹⁶ Поэтому нам остается просто констатировать, что в теории множеств существует два конкурирующих полюса, к которым тяготеют те или иные конструкты теории, — полюс «первичности элемента» и полюс «первичности целого». Существует один из таких конструктов, который как бы застыл посредине между названными полюсами и своим существованием демонстрирует теоретико-множественную специфику. Это — одноэлементное множество, т. е. такое множество $M = \{m\}$, которое состоит точно из одного элемента m и рассматривается как сущность, неравная этому элементу, т. е. $\{m\} \neq m$. В данном неравенстве встретились две различные реальности, реальность элемента и реальность множества, причем это неравенство нисколько не утрачивает силы от того, что элемент и одноэлементное множество могут носить одно и то же наименование. Как видим, в теории множеств заложены возможности для тончайших различий, казалось бы, близких объектов, но на самом-то деле объектов разной «породы». Здесь невольно напрашиваются параллели к имяславской формуле: «Имя Божие есть Бог, но сам Бог не есть Имя Божие».

И укажем еще одну параллель, ненадолго покинув область «наивной» теории множеств. К этому подталкивает присутствие связки «есть» в только что приведенной формуле. Именно эта связка занимает ключевое место в интересной логической системе польского математика С. Лесьневского, — она нередко упоминается (но что известно, не сказать) под названием мереологии. В рамках мереологии связка «есть» фактически заменяет понятие принадлежности элемента множеству, а сами множества понимаются не в разделительном, а в собирательном смысле. Кроме того, здесь введено жесткое ограничение на содержательность утверждений со связкой (она употребляется только для непустых единичных имен объектов) и при этом условии специально рассматривается отношение целого и части. В итоге же мереология рассматривается рядом исследователей не как вариант теории множеств, но как ее мощный конкурент.¹⁷ Судя по всему, эта до сих пор мало изученная и чрезвычайно утонченная математическая теория представляет большой интерес для новых философских прочтений, причем не в последнюю очередь — прочтений с точки зрения имяславия. Но поскольку московские имяславцы 20-х годов не могли быть знакомы с более поздними изысканиями С. Лесьневского, мы можем коснуться этой темы разве что в порядке резервирования на будущее.

Впрочем, при упоминании мереологии вновь фигурировали отношения *части и целого*; к более подробному рассмотрению этих отношений и пришла пора перейти. Сразу укажем, что и в этом

пункте нас ожидает весьма неожиданный результат. Если, как выяснилось, к отношениям элемента и множества теория Г. Кантора дает тонкий аппарат для (выразимся кратко) «различений близкого», то в теоретико-множественных отношениях части и целого выявляется не менее интересная возможность «сближений далекого». И в первом, и во втором случае при этом обыденная интуиция если и не вовсе пасует, то оказывается по меньшей мере малополезной. Действительно, если говорить о части и целом, то привычки обычной языковой практики готовы засвидетельствовать здесь только одно: часть есть ущерб целого и, лишь разрастаясь до крайних размеров (т. е. переставая быть именно собой), часть становится тождественной целому, совпадает с ним. Заслуга Г. Кантора состояла в строгом доказательстве возможности совсем иного отношения части и целого, справедливого для особого класса множеств. Именно, для *бесконечных множеств* всегда (подчеркнем — всегда) справедливо то, что для конечной области возможно лишь в вырожденном случае, — эквивалентность бесконечного подмножества (части) своему бесконечному множеству (целому). Если воспользоваться известным крылатым выражением, то фундаментальную особенность области бесконечного можно выразить так: «лев» здесь не только «узнается по когтям», но «когтями» же и полностью представлен. Процедура установления эквивалентности множеств, которую нашел Г. Кантор, оказалась настолько простой и убедительной (это — попарное сочетание элементов сравниваемых множеств и демонстрация того, что ни в одном множестве не остается непарных элементов), что она фактически стала конструктивным методом реального распознавания бесконечных множеств. Для выяснения того, каким является данное множество, конечным или бесконечным, необходимо и достаточно проверить соотношение его как целого к собственной части: неэквивалентность целого и части сигнализирует о конечности, эквивалентность — о бесконечности множества.

Все эти непростые «технические» подробности приходится излагать только ради возможности прийти к вопросу, для нашей темы важнейшему, к вопросу о *соприкосновении* бесконечности и Бесконечности. Имяславцы давали на него собственный ответ, а в арсенал своих аргументов они вполне могли бы включать следующее высказывание Г. Кантора: «Как ни ограничена в действительности человеческая природа, к ней все-таки прилипло очень *много* от бесконечного, и я думаю даже, что если бы она не была сама во многих отношениях бесконечной, то нельзя было бы объяснить твердой убежденности и уверенности в бытии абсолютного».¹⁸ Отнесение «человеческой природы» в область бесконечного вместе с прямым доказательством своего рода «соразмерности» — в этой области, — объемлемого (а если это человек?) и объемлющего (а если это Бог?) дает право решать вопрос о «соприкосновении» в каком-то смысле

положительно. Но тут же встает иная проблема. Как ни называть отношение, в строгом ли смысле эквивалентностью множества и подмножества,¹⁹ в нестрогом ли смысле «соразмерностью» либо «соприкосновением», сомнение возникает одно и то же: если это отношение предполагается между тварью (пусть — бесконечностью) и Творцом (пусть — Бесконечностью), то построения теории множеств, выходит, смыкаются с *пантеизмом*. В трудах самого Г. Кантора засвидетельствовано, что упреки в пантеизме он действительно получал,²⁰ а П. А. Флоренский прямо так и объяснял «десятилетнее» молчание математика, первоначально таившего свое новое понимание бесконечности, — он обдумывал и проверял, «нет ли в его идеях ошибок и неувязок, не ведет ли его учение к пантеизму».²¹ Поэтому не нужно удивляться, когда где-нибудь в математическом тексте создателя теории множеств вдруг встретится явно не математическое, явно с «онтологическим привкусом» утверждение о том, например, что всякое множество «обладает большей реальностью», чем подмножество. Да, он постоянно помнил о грозной опасности.

Однако Г. Кантор долго отмалчивался не даром, ибо его теория являлась пред публикой во всеоружии новых и, главное, фундаментальных понятий, на которых строится не какое-то фрагментарное, пусть и блестящее, умозаключение, но законченное здание цельного мировоззрения. Вместе со счастливо найденной общей идеей множества (уже ее запасов хватает, чтобы почти на протяжении века определять то, что называется теоретико-множественным стилем мышления) громадную роль несущих конструкций играют канторовские понятия мощности и порядкового типа множеств, а также понятие актуальной бесконечности. Мы будем говорить о них по необходимости кратко.

Представления о *мощности* (или кардинальном числе, кардинале) и *типе* (порядковом типе, или ординальном числе, ординале) множества появились у Г. Кантора на пути дальнейшего совершенствования механизма сравнения множеств и установления их эквивалентности. В области конечного такое сравнение легко делается посредством оценки *количества* элементов множеств (больше то множество, у которого большее количество элементов), но «когда мы поднимаемся в область бесконечного», говорил Г. Кантор, понятие количества «как бы раскалывается» надвое — на понятия мощности и порядкового типа.²² Разница между ними лежит в степени отвлечения от характера элементов множества. Скажем, если не принимается во внимание только качественное наполнение множеств, природа их элементов, но важен приданный множествам порядок, то множества будут сравниваться по порядковому типу; если же отвлечение произведено и от порядка элементов, то множества будут сравниваться по мощности. Два множества считаются *эквивалентными*, если они имеют *одинаковую мощность*, т. е. между их элементами уста-

навливается взаимно однозначное соответствие без соблюдения порядка сравниваемых элементов. Так, эквивалентны множество цветов радуги и множество музыкальных тонов или, — пример из первых математических подвигов Г. Кантора, — эквивалентны множества натурального ряда чисел и множества положительных рациональных чисел. Два множества считаются *подобными*, если они имеют *одинаковый порядковый тип*, т. е. при установлении однозначного соответствия сохранен также порядок расположения их элементов. Так, подобны множества всех точек живописной картины и множество всех точек ее копии.²³

Как уже было сказано, кардиналы и ординалы в конечной области совпадают, поглощенные единым понятием количества, они присутствуют здесь как бы в потенции, в полную силу разворачиваясь лишь в области бесконечного. Они, выходит, перенесены из бесконечных сфер в область конечного для достижения идейной однородности, для слитости общего устройства. Г. Кантор сделал еще один необычайно важный перенос, теперь уже распространяя навыки работы с конечными множествами на поприще бесконечных множеств. Он ввел *принципы порождения чисел*, одинаково справедливые и в конечной и в бесконечной области: с одной стороны, к уже образованному числу всегда можно добавить очередную единицу и, следовательно, можно продолжить ряд чисел по возрастанию; с другой стороны, всякому такому ряду можно выставить некий предел в виде такого числа, которое определяется как первое большее всех чисел ряда.²⁴ Со вторым принципом порождения тесно связано еще одно фундаментальное понятие из лосевского перечня — *актуальная бесконечность*. До Г. Кантора большинство математиков и философов признавало только *потенциальную бесконечность*, т. е. такую (строго говоря, единственную) бесконечность, которую нельзя «пощупать», нельзя охарактеризовать никаким определенным образом, например, числом. Единственное, что описывает «лик» такой бесконечности, это ее безликая переменчивость, вечная устремленность куда-то, потому в потенциальной бесконечности различимо разве что направление перемен, — как определил Г. Кантор, либо *рост* «сверх всяких конечных границ», либо *убывание* «ниже всякой конечной границы малости».²⁵ С введением же идеи актуально бесконечного (и привлечением вышеизложенного аппарата сравнения множеств) перед создателем теории множеств открылось нечто головокружительное: существует не одна-единственная бесконечность, но целая иерархия бесконечностей различных классов,²⁶ причем эта иерархия поддается строгому описанию. Открылась необъятная область, вместе с тем охваченная ясной структурой, открылась область *трансфинитного* (мощности и типы порядков Г. Кантор называл трансфинитными, сверхконечными числами), которая стоит «как бы на середине между абсолютно полным и конечным» (П. А. Флоренский) и «запол-

няет обширную область возможного в познании Бога» (Г. Кантор).²⁷ Вспоминая известный афоризм Паскаля о человеке («среднее между всем и ничем») и комментируя канторовские результаты, П. А. Флоренский формулирует эту «срединность» еще и так: «Если мы ничто перед Абсолютным, то все же мы — нравственно однородны с Ним, мы можем постигать Его (...); мы носим в себе трансфинитное, сверх-конечное, мы — космос — не являемся чем-то конечным, прямо противоположным Божеству, мы — трансфинитны».²⁸

Действительно, в содержании теории бесконечных множеств можно указать важнейшие параллели научного опыта (здесь — математического) и опыта религиозного. Только что было сказано о «нравственной однородности». Путь, по которому пошел Г. Кантор вглубь (вдаль, ввысь) мира множеств и мира бесконечности, предстает действительно однородным и цельным. Для убедительного изложения этой характерной особенности Канторова пути мы можем взять на вооружение оценку, которой Г. Кантор же расправлялся с нелюбезной ему идеей потенциально бесконечного: последнее, судил он, «имеет лишь отраженную реальность, всегда указывая на а(ктуально) б(есконечное), благодаря которому оно лишь и возможно». Да, к любому конечному числу всегда можно добавить очередную единицу и эта нескончаемая череда указывает на целостный свой итог и возможно лишь как подступ к целому — актуальной бесконечности. Да, точно так же доступно увеличению актуально бесконечное, точно так же и трансфинитная череда указывает на новую целостную реальность в очередном ярусе иерархии бесконечностей. Да, нескончаемая последовательность все нарастающих и нарастающих актуальных бесконечностей указывает на новую целостность, Transfinitum отражает свет высшей реальности, Absolutum'a.²⁹ *Устремленность и трезвение* в мире нравственной жизни, *нарастание величин* и их *ограничение* сверху в мире абстрактных чисел, — вот та параллель, что взволновала идущие умы от Г. Кантора и Серапиона Машкина³⁰ до московских имяславцев. Убедительным свидетельством одного из последних мы и закончим эту часть нашего текста. В рассуждениях о природе личности и ее пределах (относятся к 1920-м, т. е. имяславским годам) В. Н. Муравьев дважды прибегал к «математическому сравнению» — сначала, когда он говорил о свойстве «расширения самоуглубляющейся личности» и ассоциировал его со способностью «математического ряда бесконечно умножаться и расширяться», и потом, когда подчеркивал, что «здесь мы имеем только половину задачи». Именно, писал В. Н. Муравьев, в полном подобии с тем, как в деяниях математика «для операций над числами и для самого их существования требуется, чтобы действующий закон индукции постоянно ограничивался тем, что Кантор назвал действием второго закона порождения чисел [о нем у нас шла речь — В. Т.], а именно, способности нашей ограничивать каждое число, постигать его (...)

как некую целостную сущность», так и «бесконечное плавание в глубинах личности мира должно (...) приводить к вычерчиванию в ней определенных индивидуальных областей-берегов, иерархия которых и составит содержание вечных форм или проявлений мира». ³¹

Небезынтересна для нашей темы еще и такая широкомасштабная подробность. Канторово описание форм «единств-множеств», можно сказать, обескураживает представляемым запасом номенклатуры бесконечностей. В самом деле, при современном состоянии развития «точных» наук мы не можем продвигнуться по цепочке бесконечностей дальше двух-трех шагов (буквально), быстро исчерпывая содержательность соответствующих примеров. Так, за областью конечных чисел следует первая бесконечность («первый числовой класс», по Г. Кантору), соответствующая всей совокупности натурального ряда чисел, и мощность этой бесконечности суть первая трансфинитная мощность. Далее следует вторая бесконечность («второй числовой класс»), соответствующая множеству действительных чисел, и мощность этой бесконечности составляет вторую трансфинитную мощность. И это всё или почти всё. Г. Кантор еще предположил, что максимально вообразимая «сплошность», т. е. континуум, также имеет вторую трансфинитную мощность, однако не смог доказать этого, и «континуум-гипотеза» до сих пор будоражит умы самых отчаянных романтиков от математики. Можно и дальше двигаться ввысь по лестнице бесконечностей, — теория множеств это позволяет, — однако у последующих трансфинитов уже нет «земных» интерпретаций. ³² К этому пиршеству форм бесконечностей можно добавить еще и тот факт (он строго доказан самим Г. Кантором), что в каждом числовом классе данной мощности можно построить сколь угодно много бесконечных множеств с различными порядками, ³³ т. е. на иерархию бесконечностей по кардиналам накладывается еще одна иерархия бесконечностей, на этот раз по ординалам... Как тут не вспомнить образ непостижимой бездны, «заключенной» и «запечатанной» единым словом (имяславцы любили цитировать молитву Манассии): да, создатель теории множеств воистину окликал эту бездну.

Упоминание о трансфинитных мощностях подводит к последнему, еще не затронутому у нас понятию из имяславского списка А. Ф. Лосева. Строго говоря, *алеф* — это не самостоятельное понятие, а условное обозначение, название, имя для мощности бесконечных множеств или, как говорил П. А. Флоренский, это «символ бесконечности». А говорить о данном имени мощности (напомним, что мощность — это число) нужно хотя бы затем, чтобы в который раз отдать дань философской чуткости самого именовавшего. В условном обозначении есть безусловная ценность. Наделяя именем первой буквы древнего алфавита минимальную «единицу» из «натурального ряда бесконечностей», автор имени (разумеется, это Г. Кантор) ³⁴ не столько напоминал современникам забытую традицию буквенной

передачи цифр, сколько предоставлял хороший образ для выражения глубинной связи *числа и слова*. В этом соединительном «и» обозначился мощный смысловой пласт, который заслуживает специального и неспешного исследования, причем не обязательно проводимого с позиций имяславия. Здесь же приходится касаться лишь ближайших слоев пласта, а именно, затронуть вопрос о скрытой (глубинной) семантике *терминов* теории множеств. Вот «алеф» — о нем и о хранимой им идее встречи и взаимопрорастания уже сказано. Вот «мощность» — слово, которое Г. Кантор нашел не сразу, поначалу предпочитая сравнивать множества по «высоте»,³⁵ что тоже, кстати, прелюбопытно. Недаром ему нравилось указывать термину «мощность» латинские синонимы plenitudo («полнота», «обилие») и potestas («сила», «мощь», «ценность», «действительность», «возможность» и, наконец, «смысл»):³⁶ здоровье и энергию источает такое слово. Вот «актуальная бесконечность» и знаменательная часть этого составного термина, ушедшая в прилагательное. Заметим, что латинские переводы слов «акт» и «актуальный» передают греческие прообразы — «энергия» и «энергийный». Нетрудно видеть, что в глубинную семантику теоретико-множественной терминологии волею судьбы и благодаря духовной силе интуиции Г. Кантора легли воистину первоосновные, жизненно важные, с позиций имяславски настроенных философов, идеи. Поэтому можно согласиться с лосевским мнением о том, что в теории множеств прежде всего выразилась *статически-идеальная* реальность (недаром мы говорили выше о формах и структуре бесконечностей, т. е. о их «неподвижном» бытии). Таков уж, видно, удел математики и реально работающих математиков.³⁷ Однако в силу особого предмета теории множеств (бесконечность) в понятиях этой теории не могла не отразиться и *подвижно-антиномическая*, т. е. *энергийная* реальность. В действительности «наивная» теория множеств высказывает необычайную глубину, в ней запечатлена весть о Вышнем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Имяславские материалы из архивов А. Ф. Лосева и П. А. Флоренского в настоящее время публикуются в ряде изданий; тексты В. Н. Муравьева (из хранящихся в ОР РГБ особый интерес представляют рукописи ф. 189, п. 11, ед. х. 4—12; п. 13, ед. х. 24, 24а) еще ждут своего часа.

2. Свое критическое отношение к этой максиме автор выразил в работе: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: 1982. С. 146—147.

3. Кантор Г. К обоснованию учения о трансфинитных множествах. — В кн.: Кантор Г. Труды по теории множеств. — М.: 1985. С. 173. Далее все ссылки относятся к указанному сборнику.

4. Флоренский П. А. О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора). — В кн.: Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. — М.: 1994, т. 1. С. 97.
5. Кантор Г. Письмо к Дедекинду от 6.11.1888 г. С. 363. О т. н. «неконсистентных множественностях» см. также С. 368—369.
6. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. — М.: 1927. С. 112—113. Важный материал содержит авторское примечание 79.
7. Там же, С. 117.
8. Лосев А. Ф. Имяславие. — Вопросы философии, 1993, № 9. С. 59.
9. Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 270; Основы общего учения о многообразии. С. 101.
10. Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 271—272. Впрочем, по вопросу признания «актуальной бесконечности» Г. Кантор никак не мог быть аристотелианцем: см. Кантор Г. Основы общего учения о многообразии. С. 72—74.
11. Лосев А. Ф. Имяславие. С. 59.
12. Там же. С. 60.
13. Флоренский П. А. О символах бесконечности. С. 97.
14. В «Прослогионе» Ансельма не только вводится феноменологически непоколебимое «то, более чего нельзя ничего помыслить», но и обнаруживается следующий «имяславский» ход мысли: «Вещь может быть помыслена двояким способом: 1. когда бывает помыслено обозначающее ее речение; 2. когда бывает помыслена сама вещь. Первым способом небытие Божие может быть помыслено, вторым — не может» (Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. — М.: 1972. С. 252).
15. Слупецкий Е., Борковский Л. Элементы математической логики и теории множеств. — М.: 1965. С. 343.
16. Свой вариант решения «парадоксов» теории множеств А. Ф. Лосев дал в работе «Диалектические основы математики» (1930-е гг., архив Лосева).
17. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. — М.: 1966, С. 229.
18. Кантор Г. Основы общего учения о многообразии. С. 75.
19. Прямая демонстрация эквивалентности бесконечности множества своей (правильной) части действительно удалась только Г. Кантору. На интуитивном уровне об этом свойстве бесконечностей догадывались, к примеру, еще Г. Галилей и Б. Больцано, а раньше и глубже всех — Прокл. См. комментарии А. Ф. Лосева относительно прокловской категории «причастности» в общем учении о едином и многом: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. — М.: 1993, С. 224—228.
20. См., например: Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 275.
21. Флоренский П. А. О символах бесконечности. С. 121.
22. Кантор Г. Основы общего учения о многообразиях. С. 79.
23. Все примеры принадлежат Г. Кантору: К учению о трансфинитном. С. 298, 307—308.
24. Кантор Г. Основы общего учения о многообразиях. С. 66, 91—94. Здесь упоминается также третий принцип, принцип «стеснения», который требует своеобразной непрерывности на шкале бесконечностей.
25. Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 288—289. Заметим, что только с введением операций с пределами (т. е. момента конечности) идея потенциальной

бесконечности сыграла важную роль в создании дифференциального и интегрального исчислений.

26. Клини С. Математическая логика. — М.: 1973. С. 220.

27. Флоренский П. А. О символах бесконечности. С. 109; Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 293.

28. Флоренский П. А. О символах бесконечности. С. 126. См. афоризм 72 из «Опытов» Б. Паскаля.

29. См.: Кантор Г. К учению о трансфинитном. С. 292. Конечно, Absolutum уже не входит в названный ряд: его содержание «превосходит человеческое разумение и недоступно, в частности, математическому определению» (С. 293).

30. Серапион Машкин независимо от Г. Кантора пришел к идее актуальной бесконечности и ее месте в фундаменте антропидеи: Священник Павел Флоренский. Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). — Сергиев Посад, 1917. С. 5—6.

31. Муравьев В. Н. Внутренний путь. — Вопросы философии, 1992. № 1. С. 108.

32. Есть подозрение, что множество всех функций (как непрерывных, так и разрывных) одного или многих переменных может иметь мощность «третьего числового класса», однако точного результата до сих пор (а подозрение первым посетило голову Г. Кантора) не получено.

33. В конечной области ординальные и кардинальные числа совпадают, тогда как в области бесконечных множеств на один кардинал может приходиться бесконечное число ординалов.

34. Об истории выбора «алефа» см.: Даубен Д. Георг Кантор и рождение теории трансфинитных множеств. — В мире науки, 1983, № 8, С. 86.

35. Кантор Г. Об одном свойстве совокупности всех действительных алгебраических чисел. С. 19. Заимствование «мощности» у Я. Штейнера упоминается: Кантор Г. О бесконечных линейных точечных многообразиях. С. 51—52.

36. Кантор Г. Принципы теории порядковых типов. С. 249.

37. «Исследование застывших моделей — сущность математического метода» — характерная констатация в: Подниекс К. М. Платонизм, интуиция и природа математики. — Семиотика и информатика. 1990, вып. 31. С. 157.

ЛОСЕВ, ИСИХАЗМ И ПЛАТОНИЗМ *

В современных исследованиях русской философии начала века этап первоначального в нее погружения постепенно сменяется периодом обобщающей систематизации. Каждому крупному направлению и даже мелкому течению русской мысли присваивается свое определенное место. Преждевременен ли этот процесс, достаточно ли отрефлексировано для этого само содержание русской философии или нет — оставим этот вопрос пока открытым. Но в любом случае следует все же прямо признать, что всякая систематизация предполагает наличие твердой опоры вне подвергаемого этой систематизации. Это «вне» может носить характер либо полной вненаходимости русской философии как таковой, что в данном случае нас не будет интересовать, либо — характер вненаходимости «внутренней», т. е. остающейся в пределах русской философии. Обретение твердой точки опоры для систематизации должно предполагаться при этом как результат осуществившегося преодоления этого «этапа», которым явилось начало века, и — соответственно — как результат выхода современного сознания на некие новые перспективные позиции, как бы неизвестные русской философии начала века или не отрефлексированные ею в должной мере по вине, например, всесильной истории. Среди систематизаций этого «внутреннего» типа особое место занимают те из них, в которых в качестве такой новой точки опоры мыслится исихазм или православный энергетизм в целом.

Любая систематизация неизбежно сопровождается сглаживанием характерных особенностей исследуемых философов — это разрешающее условие самой возможности систематизировать, но Алексею Федоровичу Лосеву не повезло в этом отношении как бы вдвойне: при оценке его позиции не только сглаживаются частные смысловые детали, но и практически исчезает само ядро его оригинальной концепции. Лосев как бы лишается индивидуального адреса в вы-

* Опубликовано в журнале «Начала», 1994, № 1.

страиваемой картине русской философии, а все центральные его идеи распределяются по разным, причем часто описываемым как взаимопротиворечивые, течениям как русской, так и западноевропейской мысли того времени.

Такое положение вещей не случайно. Если в качестве точки опоры для выстраивания общей картины русской философии начала века брать исихазм и если при этом — как того требует сам «вне-находимый» статус точки опоры — не видеть или хотя бы не предполагать, что в основе оригинальной лосевской концепции лежит та же доктрина православного энергетизма, то лосевская мысль неизбежно распадется при таком подходе на мало связанные составляющие и потеряет свою органическую цельность и историческую новизну. Ситуация осложняется тем, что средоточием лосевской мысли является не просто исихазм, но — скрещенное исихазма и платонизма. Последний и оказался действительным яблоком раздора.

* * *

В современных версиях исихазма стойкий и почти повсеместный антиплатонизм последних десятилетий выразился с исчерпывающей полнотой. Согласно преобладающей здесь точке зрения, «православное богословие, положив в нашем веке много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия — антиплатонична».¹ Позиция Лосева диаметрально: исихазм, с его точки зрения, есть кульминация и завершение особого византийского платонизма как отдельной ветви платонизма общехристианского.² С неизбежностью отвлекаясь от многовековой истории всей этой сложнейшей темы соотношения платонизма и христианства и взяв ее лишь в том аспекте, который непосредственно связан с собственно лосевскими мотивами, а значит — с той философской драмой идей вокруг платонизма, которая разыгралась в XX веке, начнем сопоставление этих противоположных мнений с чисто формальных определений платонизма, что позволит, закрепив хотя бы условные, но все же устойчивые координаты, коснуться и более содержательных пластов проблемы. Естественно, что все сказанное ниже носит гипотетический характер и имеет своей целью прежде всего попытку зафиксировать хотя бы внешние контуры оригинальной религиозно-философской позиции Лосева.

В чисто формальном аспекте все разнообразие мнений сводится к тому, что если в современных версиях исихазма его несовместимость с платонизмом связывается прежде всего с *дуализмом* последнего,³ то для Лосева платонизм — это абсолютный *монизм* (ОАСМ, 852), т. е. «идея» и «материя» или любые другие терминологические аналоги этой пары являются в платонизме, согласно Лосеву, не противостоящими друг другу онтологическими горизонтами, а разными уровнями в пределах одного и того же бытия. Мы отвлекаемся

здесь от приведения лосевских доказательств этого его вывода — они достаточно известны и, кстати сказать, не подвергались пока специальному обсуждению. Дело для нас не в них, а в следствиях из лосевского тезиса о принципиальном монизме платонизма. Чтобы точнее понять эти следствия, необходимо вернуться к спорам начала века.

В 20-е годы, т. е. еще до формирования современных версий исихазма, у Лосева были серьезные и далеко не прямолинейные причины для энергичного подчеркивания монистической природы платонизма. Дело в том, что мотивы антиплатонических настроений в русской философии как бы двоятся: платонизм обвиняется и в дуализме, и — через некоторые причинно-следственные ступени рассуждений — в монизме. К дуалистическим толкованиям и к логическим ходам, связывающим в этих версиях исходный дуализм платонизма с монизмом, мы обратимся ниже, начнем же — с монистических толкований, так как эта сторона дискуссий вокруг платонизма резче обнажает внутренний пафос лосевской мысли. В самом деле: ситуация начала века, казалось бы, требовала того, чтобы сторонники соловьевской традиции в целях «защиты» платонизма подчеркивали в нем не монистические, а дуалистические потенции. Напомним, в частности, что основным упреком Е. Трубецкого Вл. Соловьеву — а современные антисоловьевские аргументы во многом являются модифицированными версиями критических высказываний 10-х годов — было как раз слишком близкое сведение Соловьевым Бога и тварного мира. Не ощущая, по Трубецкому, имеющейся между ними бездны, Соловьев тем самым впадал в пантеизм, не совместимый с христианским принципом творения из ничего.⁴ В первом приближении это означает, что Соловьев усиливал монистическую тенденцию там, где, с точки зрения его критиков, как бы законнее говорить о дуализме.

Лосев же не только сохранил, но усилил монистическое толкование. Что это — антисоловьевство? Нет. Лосев был и оставался до конца соловьевцем, но — соловьевцем символистской и даже постсимволистской эпохи. Прекрасно зная весь набор антисоловьевских аргументов, он стремился снять эти противоречия, преодолев и реальные, и кажущиеся сложности на том пути, который был начат Соловьевым и который продолжал оцениваться Лосевым как верный в своей основе. Соглашаясь, в частности, что у Соловьева можно найти пантеистические пассажи, Лосев вместе с тем принципиально оспаривал, что сам тип мышления, свойственный Соловьеву, есть пантеизм. Для доказательства этого Лосев избрал не проторенную дорогу монистически-дуалистической дихотомии, а путь внутреннего усложнения и дифференциации разных видов монизма, — ведь противопоставив как бы монисту Соловьеву некую абсолютно дуалистическую концепцию, нельзя остаться в пределах христианства, как не

остается в них, с точки зрения критиков, и сам «монист» Соловьев. Абсолютный дуализм предполагает соочечность материи Богу и как таковой тоже не может быть совмещен с принципом творения из ничего. Да и безотносительно к проблеме развития соловьевской традиции дуализм, вместе со своим спутником — агностицизмом, всегда крайне резко расценивался Лосевым как тупиковый путь мышления, как гибель разума.⁵

Между Богом и миром, по Лосеву, есть связь, и она должна быть утверждена. Но связь эта — не субстанциальная и не сущностная. Монизм без пантеизма и, если угодно, — без панентеизма, т. е. как бы «усеченный» монизм — так можно было бы сформулировать цель лосевских поисков. Более того, эта цель мыслилась Лосевым и как задача всей русской философии того времени, находившейся одновременно и на взлете, и перед самым трудным этапом своего пути. В конечном счете разве православный энергетизм в его любых версиях, в том числе антиплатонических, не ставит перед собой аналогичной задачи? Ведь и обожение и синергия лежат в этом же русле.

Почему речь должна была идти об «усеченном» монизме, а не, например, об «усеченном» же дуализме, ведь эти формы, казалось бы, смыкаются? Однако для русской философии это не терминологическая условность, а принципиальный момент, как раз и связанный с ее общей установкой на утверждение вопреки всем ошибочным формам некоей особой связи Бога и мира. Ведь простое усечение понятия не может касаться его фундаментальной основы, в противном случае это усечение будет переходом в область понятия противоположного. При «усеченном» дуализме внутренний стимул был бы иным: разведение Бога и тварного мира, что вело бы к еще более — если такое сравнение вообще позволительно — неприемлемым, чем пантеизм, дуализму и агностицизму. В этой общей устремленности русской философии к разработке некоего нового модифицированного типа монизма заключалась одна из причин того, что она под, как формулировал Лосев, «целлеровским гипнозом» все более и более сближала платонизм с дуализмом, ведь именно в это время началось мощное возрождение платонической тематики в неокантианстве — течении, бывшем общепринятым тогда символом принципиального дуализма. Однако более органичным для русской философии было восприятие платонизма все же под монистическим знаком.

Итак, обоснование особой связи Бога и мира было, по Лосеву, сверхзадачей русской философии. Именно поэтому на ее авансцену постепенно начинает выдвигаться исихазм — доктрина, обещающая предоставить необходимые для этого средства. Интерес к исихазму отнюдь не был какой-либо новацией постреволюционной русской философии и богословия, не был он новацией и у Лосева. На «Добротолюбие» ссылался уже Соловьев, а идея особой — энергетиче-

ской — связи в той или иной форме проговаривалась не только Флоренским, Булгаковым, Эрном или Вяч. Ивановым, но и тем же Е. Трубецким, правда — без каких-либо подробных разработок. Все это было «на слуху». Подступы именно к той теме видны в соловьевской интерпретации связующих функций Эроса в платонизме, что, вероятно, послужило общим истоком многочисленных разработок в русской философии темы любви как онтологического связующего принципа. Но одного платонизма было недостаточно; взятый без православно-энергетической обработки, он мог завлечь — и завлек! — к языческому пантеизму. А возможной такая обработка мыслилась потому, что — в противоположность современным версиям — и исихазм и платонизм равно понимались основанными на монистическом фундаменте.

С лосевской точки зрения, исихазм начал оживать и воспроизводиться в трех наиболее самобытных течениях русской религиозно-философской мысли, демонстрирующих определенную зависимость от соловьевской традиции, а значит — и от платонизма: в *символизме, софиологии и имяславии*. Воспроизведение это было неполным, а иногда и неверным, но главная линия исихазма, по Лосеву, все же пробилась. Этот вывод находится в самом остром противостоянии к современным версиям исихазма, в которых не только платонизм, но и возросшие на нем софиология и символизм никак не мыслятся совместимыми с исихазмом.⁶ По существу — если чуть резче сфокусировать проблему — здесь отвергается в лице наиболее оригинальных течений вся русская философия начала века. Отвергается не в своих деталях, которые могут признаваться за удачные частные вкрапления или даже за алмазы чистой воды, но — в своем живом корне, в том общем подводном течении, которое одно только и может воспрепятствовать полному исключению этого периода из активной истории русской мысли и переводению его в разряд музейных экспонатов, пусть и почтенных.

* * *

Здесь мы вплотную подошли, наконец, к лосевскому пониманию платонизма. Тема платонизма огромна и сама по себе, и применительно к Лосеву, так как нет ни одного ее разворота, ни одной ее важной для XX века детали, которые не были бы проанализированы Лосевым. Нас здесь может интересовать лишь лосевское понимание платонизма как естественного союзника исихазма, но прежде необходимо со всей настойчивостью подчеркнуть одно обстоятельство. В лосевском тезисе о своеобразном византийском платонизме, проявившемся в исихазме, никак не имеется в виду собственно языческий платонизм со всем его жизненным, чувственным и мифологическим наполнением. Все то, что делает Платона язычником, Лосев не только отбрасывает, но — предаст анафеме. Более того: ни у одного

теоретического противника платонизма не найти, пожалуй, столь же ярких, полных и выпуклых характеристик несовместимости языческого платонизма и христианства. И если в том, чему подверглась Россия в XX веке, повинен в какой-то мере платонизм, и даже именно русский платонизм (а эта психологическая причина современного антиплатонизма вполне понятна и объяснима), то Лосев сказал об этом чуть ли не первый, сказал подробно и обстоятельно, сказал — «в лицо». По Лосеву, если применять платонизм не там, где это допустимо, то он может обернуться своей мощной разрушительной стороной. Однако сам платонизм вины за свое недолжное применение не несет. Пусть даже сам Платон в силу многих исторических причин применил свой метод «не там и не так» и совершил тем самым «философское самоубийство». ⁷ Это все равно было самоубийство Платона, а не платонизма.

В каком же тогда смысле говорится у Лосева о совместимости исихазма и платонизма? В том же самом, какой на протяжении веков мыслился в общехристианском платонизме. В платонизме можно использовать только «отвлеченно философскую схематику», не зависящую от языческого опыта (ОАСМ, 885). Конечно, тут сразу же возникнут возражения насчет самой возможности отделять отвлеченно-философскую схематику от породившего ее опыта. Ведь именно так, по сути, и понимается платонизм его принципиальными противниками: социально-политическая практика, так или иначе опирающаяся на платонизм, считается прямым и единственным выражением его отвлеченно-философской схематики. То, что это выражение прямое, отрицать не приходится, но то, что оно — единственное, отрицать, по Лосеву, можно и нужно. Платоническая диалектика никак не связана в своей отвлеченной схематике с каким-либо определенным опытом, опыт можно взять какой угодно. ⁸ Диалектику развивали и в католичестве, и в протестантстве, и в православии, а зародилась она в язычестве — ну и что? Другое дело, что в реальности «чистой» сверхопытной диалектики не существует, она всегда так или иначе наполнена тем или иным опытом, модифицирующим ее детали и тональность, т. е. в каждом своем конкретном историческом проявлении диалектика принимала, по Лосеву, относительную форму, будучи основана на выдвижении какой-либо одной из равноправных (равночестных) категорий, выбор которой диктовался соответствующей мифологией. Если мифология языческая, то и результат применения платонизма будет соответствующий. Так что дело не в диалектике, а в мифологии.

Здесь кроется одна из несущих опор всей лосевской мысли в целом. Не будучи однозначно связана с чувственным опытом и даже с опытом рациональным, который сам порождается, по Лосеву, диалектикой, она тем не менее тоже предполагает порождающее ее лоно. Исходит диалектика из того, что мы назовем здесь условно

мистическим опытом или откровением. Условность этих обозначений вызвана не тем, что сам Лосев не давал, с его точки зрения, безусловной терминологии, но тем, что его терминология специфична и мы не можем здесь входить в ее детали. Скажем только, что и «чистая» диалектика имеет под собой мифологическую основу (мифология у Лосева напрямую связана с откровением). Как существуют относительные и абсолютная диалектики, так существуют и относительные и абсолютная мифологии, и абсолютная диалектика и есть абсолютная мифология. Категории диалектики — символы этой абсолютной мифологии. Ниже это положение станет понятнее, и мы увидим, что лосевское понимание диалектики связано с символизмом и софиологией или — шире — с самим исихазмом в лосевском толковании, согласно которому диалектика становится результатом монистической интерпретации символического энергетизма.

Итак, в своей отвлеченно-философской схеме платонизм, по Лосеву, есть диалектика и как таковой он есть принципиальный и абсолютный монизм (предвечная материя, переселение душ и т. д. — это элементы языческого опыта, от которых чистый платонизм должен быть отвлечен). Надо сказать, что монистическое прочтение платонизма тоже не было чем-то принципиально новым. Тот же Е. Трубецкой видел причину излишнего сближения Соловьевым Божественного и тварного миров, в частности, и в том, что последний применял диалектическую методу, которая сама по себе монистична и как бы ведет с неизбежностью к пантеизму. Если впоследствии платонизм чаще упрекают в дуализме, то у Трубецкого он скорее «виновен» в сближении двух миров, т. е. характер обвинений как бы находится в прямой зависимости от целей обвинителя: если Трубецкому, занятому критикой Соловьева, важнее было указать на бездну между Богом и тварным миром, чем разрабатывать имеющуюся между ними энергетическую связь, то в тех случаях, когда на первый план выдвигается именно эта связь, а следовательно, и там, где усваивается и обрабатывается православный энергетизм, несущий в себе некий монистический заряд, не желаемый быть принятым ко двору платонизм начинает обвиняться в обратном — в дуализме, т. е. на поверхность выносятся собственно языческий опыт античного платонизма и игнорируется его монистическая диалектическая структура.

Но была еще одна, пожалуй, главная причина того своеобразного бойкота, который был объявлен платонизму многими представителями русской религиозно-философской мысли. Хотя исторически и религиозно русская философия и была скорее склонна видеть в платонизме монистическую доктрину (это гармонировало с ее внутренним настроением), но, обжегшись на увлеченно и последовательно проведенном монизме, приблизившем ее вплотную к соблазну пантеизма, русская философия отступила к дуализму веры и знания;

когда же опять встала ее главная цель — утвердить все же некую связь между Богом и тварным миром — и когда с этой целью она узнала себя в исихазме, она обнаружила вместе с тем или, точнее, она уже не могла не принять во внимание, что соборные постановления, в которых нашел отражение исихазм, анафематствовали платонизм. Платонизм подвергался анафеме и ранее, но это не претраждало пути для христианского платонизма, в том числе и для платонических настроений в русской философии. Однако в случае с исихазмом проблема отношения к платонизму нуждалась в новом и тщательном продумывании.

Требовалось серьезное платоноведение, которого в начале века в России практически не существовало не только после, но и до революции. Этого требовала внутренняя ситуация в самой русской философии, и Лосев пошел по этому пути до конца со всей и религиозной, и философской, и академической честностью. Он буквально по словечку разобрал всего Платона, он учел все его и исторические, и современные толкования, признав имеющиеся положительные и обрисовав отрицательные, с его точки зрения, черты этих толкований. В результате он пришел к «новому пониманию» платонизма, которое, по словам Франка, носилось тогда в воздухе и которое Лосев угадал и сформулировал (сам Лосев скромнее оценивал свое дело, считая, что были и прямые его предшественники в русской философии, и параллельно идущие в том же направлении западные исследователи). Лосевское понимание сохраняло все: и установку на исихазм как на путь выхода из агностицизма и дуализма к новому, не субстанциальному и не сущностному монизму, и соборную анафему платонизму (платонизму — языческому), и оценку платонизма как принципиального монизма. Естественно, что он не мог обойти молчанием соборные постановления, и именно в его объяснении смысла этих постановлений наиболее рельефно отразилось существо его философской позиции.

Напомним, что речь идет о десятом пункте постановлений, где платонизмом названо мнение Варлаама и Акиндина, «дерзнувших объявить тварью естественную и неотделимую энергию и силу Божию... и недоступный Свет Божества, воссиявший от Христа на (Фаворской) горе, — тварным божеством...» (цит. по: ОАСМ, 880). Большинство толкователей исихазма увидели здесь одну действительно центральную антиномичную пару категорий: сущность и энергия (даже у Флоренского ситуация описывается почти исключительно только в этих координатах). Платонизм и дуализм Варлаама объясняются при этом примерно следующим образом: так как в исихазме, с одной стороны, утверждается разделение Божества на сущность и энергию, но, с другой стороны, утверждается и то, что они существенно одно, т. е. что энергия не тварь, но сам Бог, и если Варлаам, говоривший, что энергия есть тварь, назван платоником, то, следо-

вательно, платонизм есть дуализм, ибо разрывает сущность и энергию.

Здесь, наконец, становится ясным, почему упрекаемая в пантеизме, т. е. в сущностном монизме, соловьевская традиция одновременно с этим возводится вместе с лежащим в ее основе платонизмом к дуализму. Пантеизм, согласно этой точке зрения, может проникнуть в стремящееся остаться христианским мышление только за счет серьезной уступки: за счет признания некоей *дуалистической трещины в самом Абсолюте*, разделяющей Абсолют на сущность и «иное» сущности (в любых, в том числе — софиологических, толкованиях этого «иного»), что так или иначе считается следованием платоническому, а здесь это означает — «дуалистическому», разделению на «идею» и «материю». Так как соловьевская традиция фактически понимается при этом как русское развитие линии Варлаама, то, чтобы показать, каким образом Лосев отвечает на этот аргумент и как он переводит категорию «иного» в сфере Абсолюта из дуалистического в монистический режим, необходимо сначала выяснить его толкование позиции Варлаама.

Прежде всего Лосев настойчиво подчеркивает, что в исихазме необходимо видеть не одну, а две антиномии: 1) сущности и энергии и 2) энергии и твари. Чтобы сохранить необходимое для преодоления дуалистической трещины в Абсолюте монистическое толкование платонизма, нужно было увидеть у Варлаама, названного в постановлениях платоником, монистическую тенденцию. И Лосев ее увидел в том, что Варлаам отождествляет энергию и тварь. В то время как исихазм утверждает между, с одной стороны, парой сущность-энергия и, с другой стороны, тварью ту самую бездну, которая диктуется догматом о сотворении мира из ничего, Варлаам устанавливает между энергией и тварью субстанциальное тождество (монизм), и именно в этом он, по Лосеву, платоник, а не в том, что вводит в Абсолют «трещину» между сущностью и энергией. И именно в этом отождествлении энергии и твари основной, по Лосеву, порок позиции Варлаама. В иных терминах этот порок может быть выражен как применение платонической диалектики в недолжном месте. Выше уже говорилось, что смысл лосевской ревизии платоноведения во многом сводится к установлению как бы «христианского» и «не христианского» адреса применения платонизма. Единственно корректная в христианстве сфера его применения — это антиномия сущности и энергии в самом Абсолюте, рассматриваемом как единое бытие, но никак не сфера субстанциального уподобления Бога и тварного мира. Постоянный лосевский интерес к платонизму диктовался, таким образом, его пониманием внутренних потребностей православного энергетизма, а не личными историческими пристрастиями. Только с помощью Платонова монизма, в котором, считал Лосев, различение идеального и «вещественного» моментов проведено в пределах *единого*

бытия, можно избежать (при толковании соотношения сущности и энергии внутри Абсолюта) упреков в двоебожии и многобожии, в чем и обвинял исихастов, среди прочего, Варлаам. При сохранении должного адреса своего применения платонизм — не только естественный, но необходимый союзник исихазма. Без него неизбежен тот самый неустрашимый дуализм в Абсолюте, в котором ошибочно, с лосевской точки зрения, обвиняется платонический фундамент соловьевской традиции.

Лосевское толкование соборных постановлений можно повернуть и другой стороной: да, Варлаам — дуалист, ибо сущность превратилась у него в полностью непознаваемую и несообщаемую величину, которая абсолютно оторвана от тварного мира и не может быть достигнута никаким человеческим касанием. Ведь, будучи не чистым язычником, но христианским еретиком, Варлаам стремился совместить свой действительно языческий платонизм, т. е. смешение божественного и тварного моментов (энергии и твари), с христианской трансцендентностью Бога и тварного мира, что достигалось у него противопоставлением сущности — твари, взятой вкуче с энергией. В результате Бог (сущность) превратился у Варлаама в абстрактное понятие, лишенное всякого личностного чувствования, по отношению к которому формулируется самый принципиальный агностицизм. Человек же, получив в свое полное и единоличное владение энергичное начало, сосредоточивается на самом себе и на тварном мире, т. е. на рациональном и чувственном опыте. Это и есть в лосевском понимании тупик активно им оспариваемого дуализма, которому необходимо противопоставить ту самую «усеченную» монистическую связь Бога и мира, о поисках которой в русской философии говорилось выше. Если уж быть совсем точным, то это есть в лосевских координатах тупик протестантства; поэтому, с его точки зрения, соборные постановления анафематствовали надвигавшееся тогда европейское возрождение с его дуализмом и агностицизмом (ОАСМ, 856).

Откуда же у Варлаама-платоника, т. е. по Лосеву, принципиального мониста, появился этот возрожденческий дуализм? Дуализм Варлаама есть не прямое, а опосредованное следствие применения платонической диалектики в недолжном месте. Механизм этого взаимоперехода монизма и дуализма мы только что видели. Именно в этом пункте лосевских рассуждений обнажается истинный источник его расхождений с современными версиями исихазма, в которых тоже утверждается наличие диффузного взаимоперехода между монизмом и дуализмом, но направление этого перехода понимается зеркально противоположно. Напомним, что у В. В. Зеньковского, критиковавшего соловьевскую традицию во многом с позиций, аналогичных тем, которые были представлены в специально развивающих исихазм исследованиях, исходным пунктом соловьевской концепции считается платонический дуализм (трещина в Абсолюте), а

опосредованным следствием — монистический пантеизм.⁹ Сходная причинно-следственная связь усматривается сегодня и исследователями исихазма во всех связанных с соловьевской традицией направлениях начала века, причем платонизм как бы становится при этом виновным в обоих грехах: и в исходном дуализме, и в финальном монизме. Тезис об исходном дуализме трансформируется в тезис о свойственности всем платоническим доктринам дуалистической антропологии, раскалывающей человека на два несопоставимых онтологических плана: на божественный (сфера ума) и на сугубо тварный (телесный), в то время как православная антропология целостна (т. е. в наших терминах — монистична), ибо мыслит телесное так же предопределенным к преобразению, как и ум.¹⁰ Одновременно с этим в платонизме усматривается и тот грех, который мы можем назвать монистическим и суть которого состоит в том, что во всех, как утверждается, связанных с платонизмом концепциях мир идей обязательно понимается как непосредственно «укорененный» в самой Божественной сущности и что связь между Богом и миром соответственно мыслится там как сущностная (эссенциальная).¹¹ Второй грех платонизма — это, конечно, современная модификация высказанного еще Е. Трубецким упрека Соловьеву в пантеизме.

Это векторное различие в направлении общепонимаемого взаимоперехода монизма и дуализма — не малосущественная игра гносеологическими ракурсами, а принципиальный содержательный момент. Оставаясь в своей основе платонической, лосевская религиозно-философская позиция предполагает иное понимание статуса мира идей и типа связи между Богом и миром, нежели это предписывается в современных версиях исихазма всем платоническим системам: идеи тварного мира не укореняются Лосевым в Божественной сущности, и связь между Богом и миром понимается, соответственно, не как эссенциальная, а как энергетическая (в ее, конечно, особом, лосевском толковании).

Для понимания этого последнего, быть может, неожиданного своей антистереотипностью обстоятельства необходимо перейти уже ко второй принципиальной черте платонизма по Лосеву. Эта черта уже не столь традиционна и во многом, во всяком случае — в своей интеллектуальной проработке, является существенно новой, хотя сам Лосев и здесь всячески подчеркивал роль предшественников. Платонизм, по Лосеву, есть не только монизм, но и *символизм*. Причем обе черты плотно увязаны не только друг с другом и символизмом начала века, но и с другими оригинальными течениями русской мысли — софиологией и имяславием, которые, напомним, расценивались Лосевым как развитие соловьевского пути по направлению к исихазму. Интересно в этом отношении лосевское замечание о том, что сам Соловьев не разглядел символизма, не угадал в нем развития его собственных взглядов, хотя многие символисты были соловьев-

дами. Сам метод Соловьева в его последней глубине Лосев тоже называл символого-мифологическим.¹²

То, что «не разглядел» Соловьев, однако, отчетливо угадано в антиплатонических интерпретациях исихазма, которые часто характеризуются и жестким разрывом с философским символизмом (как и с софиологией — но об этом чуть ниже). Происходит это, в частности, на том основании, что философский символизм как бы обманывается в статусе тех идей, которые вступают в символическую связь со своим иным. Прорыв к онтологически иному горизонту в символизме, с этой точки зрения, иллюзорен: относя свои «смыслы» к иному, чем здешний, к ноуменальному роду реальности, т. е., добавим от себя, — как бы основываясь на дуализме, символизм в действительности имеет дело с такими «смыслами», которые никак не демонстрируют реального онтологического разрыва с чувственным миром. В творчестве, например, открывается, с этой точки зрения, тот смысл предмета, который присущ не действительно иному роду реальности, но самому предмету как таковому. Это — смыслы здешнего мира, хотя сам символизм и мнит их укорененными в Абсолюте.¹³

Такое понимание символизма понятно и законно, ибо оно основывается на устойчивом традиционном подходе к символу, согласно которому символ есть проявление (воплощение, воображение) идеи непосредственно и только в *чувственной* реальности. Однако С. С. Хоружий использует это понимание не только в общих усредненных оценках символизма, где оно во многом правомерно, но и при описании символа у Лосева.¹⁴ А между тем лосевское понимание этой тематики, при всей традиционности, обладает неким оригинальным дополнением, которое резко меняет всю картину.

Несмотря на то, что Лосев ссылается на Флоренского, Блонского и позднего Наторпа как на своих предшественников, все же в его симвонологии можно найти самое, быть может, выразительное достояние именно его оригинальной философии. Дело в том, что саму платоновскую идею Лосев понимает как уже *готовый символ* (речь идет здесь не совсем о тех идеях, которые обычно мыслятся применительно к платонизму — см. ниже). Понимает не как элемент, который при соединении с иным входит в некое символическое единство, но именно как сам символ, уже содержащий в себе все необходимые составляющие. На этом выводе из по-новому понятого платонизма строится, можно сказать, вся общая и богословская и философская позиция Лосева.

У самого Платона и в языческом платонизме в целом символические отношения так или иначе устанавливаются между миром идей и чувственным миром. В христианском же платонизме, по Лосеву, символическая диалектика имеет отношение прежде всего к божественной сфере. Все полнокровно и исходно символическое осуществляется только в этой области, т. е. вне и до всякой твари

(ОАСМ, 859), а это значит, что лосевский символ *не имеет* (или — не всякий символ имеет, см. ниже) *чувственного тварного тела*.

Конечно, до ознакомления с архивными материалами, становящимися постепенно известными лишь сегодня, детальное понимание лосевской симвонологии было значительно затруднено. Но все же и в «Очерках античного символизма...», и в «Философии имени», и в «Античном космосе и современной науке» такое понимание просматривается, а после публикации новых архивных материалов оно становится несомненным. Естественно, что такое понимание требовало разветвленной богословской аргументации, и она была дана Лосевым, в том числе и в его ранних работах. Мы коснемся лишь самых крупных, узловых пунктов этой аргументации, с тем чтобы дать представление об «ингредиентах» лосевского внечувственного символа в божественной сфере.

Лосев присовокупляет четвертое (*софийное*) и пятое (*символическое*) начала к исходной триаде и говорит, соответственно, о триаде, тетрактиде и пентаде. Исходная триада (одно, сущее, становление), *взятая как некое единство*,¹⁵ становится истоком порождения той же диалектической схеме четвертого и пятого начал, выполняющих функции, аналогичные функциям второго и третьего начала в исходной триаде. Если внутри триады одно — это бытие «в-себе», сущее — бытие «для-себя», становление — «в-себе и для-себя», то четвертое начало — это уже бытие «для себя и для-иного», а пятое начало — чистое бытие «для-иного». Благодаря четвертому началу к области чистого триадного смысла добавляется ставшее, *субстанция*, т. е. благодаря софийной сфере (аналогу соловьевского «тела Бога») появляется место для символа, нуждающегося для своего образования в наличии идеального и субстанциального моментов. Символ — это есть бытие для-иного, причем это иное отнюдь не предполагается здесь реально существующим, но мыслится лишь как предвечный принцип, как имманентный самому божественному бытию момент. В частности, функцию противопоставления иному может выполнять, по Лосеву, противопоставление себя-себе же, что является конститутивным признаком личности. Четвертое и пятое начала в этом смысле — это диалектическая транскрипция самосознания и самопознания Абсолютной Личности, которые требуют определенной самосоотнесенности себя с иным, некой самообъективации, самоназвания и самообобщения. Телесность и выразительность — необходимые, по Лосеву, черты христианского персонализма, отнесенного в абсолютную сферу.

Проведем, наконец, последнюю параллель, и все необходимые для нашей узкой темы моменты встанут на свои места. Пятое начало (выражение, символ, самоименование) и есть, по Лосеву, сфера божественной энергии в отличие от сущности. Само выделение энергетического аспекта с необходимостью требует, с лосевской точки

зрения, обоснования в божественном бытии символического аспекта, сферы проявимости и проявления сущности, в чем и состоит «функция» энергии, рассматриваемой *вне* и *до* тварного бытия, т. е. взятой самой-в-себе. Высшим проявлением пятого начала, т. е. максимальным самораскрытием Божества в своих энергиях для себя самого, есть данное Себе Имя, которое для нас недостижимо и о котором нам нечего сказать.

Конечно, все сказанное — лишь голая сухая схема, имевшая своей целью хотя бы чисто условно охватить границы и внутреннюю структуру лосевских богословских аргументов. Но даже и здесь видно, что в них сплетены воедино с исихазмом и платонизм, и софиология, и символизм, и имяславие. Если гнаться за некоей общей формулой, выражающей специфику лосевской мысли, то она отнюдь не может состоять из сложения гносеологических методов, что вслед за Франком нередко предлагается в современных исследованиях, например когда говорится, что формула Лосева есть сумма феноменологии и диалектики, дающая символизм — это хотя в чем-то и верно, но слишком абстрактно и совсем не передает содержательных аспектов лосевской модели. Резоннее было бы говорить о сложении символизма, софиологии и имяславия, дающем в сумме исихазм. Признать это — значит утвердить за Лосевым особое, самостоятельное место в общей картине русской философии.

* * *

Итак, добавленные Лосевым к триипостасному бытию два новых момента — софийный и ономатический — не выводят рассуждение за пределы Абсолюта. Высшая точка ономатического начала, т. е. данное перво-сущностью себе Имя — Имя Божие, согласно Лосеву, *нетварно*, а следовательно — оно есть символ, не имеющий чувственного тела. И софийное, и символическое начала в Боге, существующие до и вне всякой твари, так же предвечны, как, согласно исихазму, предвечны и божественные энергии. Если предвечность энергий не мешает им, с точки зрения критиков софиологии и символизма, некоторым образом «присутствовать» в тварном мире, то ровно по тем же причинам в нем могут проявляться и символические аспекты Абсолюта. Если при этом они так или иначе облекаются в тварное, чувственное тело, то это уже совсем иной процесс, чем имманентный Богу символизм. Исходные, первичные символы — внетварны и внечувственны.

Нет здесь и противоречия с принципом творения из ничего. Акта творения могло бы и не быть, а софийный и символический моменты, основанные не на реальном ином, но на ином как внутреннем имманентном принципе Абсолюта, все равно сохранили бы все свои квалификации. Акт творения не предопределен внутренним символизмом Абсолюта, так как последний есть прежде всего акт самосознания и самопознания, и если символическое начало сыграло

свою роль в творении мира и в его последующей истории, то это — вторичные, икономические функции.

Нет в лосевской модели и субстанциального или сущностного отождествления Бога и тварного мира. Для разведения этих понятий Лосев использует сухие термины: тетрактида А (Божественное бытие) и тетрактида В (тварное бытие).¹⁶ Между ними нет ни сущностной эманации, ни причинно-следственной связи, т. е. нет дороги к пантеистическим уклонам. Каждая тетрактида имеет свою собственную исходную «точку» разворачивания. Не только сущность, но и энергия сущности не является, по Лосеву, такой исходной «точкой» для тетрактиды В. «Энергия сущности не становится первым началом..., а образуется новая система тетрактиды — вещь, в которой первоначалом является не энергия первотетрактидной сущности, но единство всех уже меонально-вещных определений вещи, вторым началом — ее пространственно-временной или просто временной эйдос, третьим — становление этого эйдоса и четвертым — материальное тело, отличное от тела первотетрактиды, т. е. от тела энергии сущности» (АКСН, 182).

Для того чтобы сфокусировать эту лосевскую мысль на нашей узкой теме и свести воедино используемую здесь терминологию, выразим то же самое несколько иначе: если софийное и ономатическое начала в тетрактиде А являются ее имманентными и в каком-то смысле необходимыми моментами и если акт творения не есть для Бога необходимость, то, следовательно, *творение мира не есть акт символический*.¹⁷ Тварный мир не есть ни явление перво-сущности, ни ее прямой символ. Тетрактида А и тетрактида В составляют два несводимых друг на друга факта со своими сущностью, идеей и «материей». Того излишнего сближения Бога и мира, которое Е. Трубецкой находил у Соловьева, здесь уже принципиально нет.

Однако преодоление пантеизма — это лишь полдела: гораздо важнее было для Лосева, как уже говорилось, обосновать некий особый внепантеистический тип связи, некий усеченный монизм. Здесь можно выделить как минимум два разных аспекта решения этой проблемы у Лосева, причем оба эти аспекта никак не связаны с субстанциальным или сущностным пониманием связи между Творцом и тварью.

Во-первых, в лосевской модели не мог быть обойден вопрос о статусе того мира идей, который осуществляется в тварной материи. Эти идеи, вопреки тому пониманию, которое обычно связывается с платонизмом в современных версиях исихазма, мыслятся Лосевым не укорененными в самой перво-сущности и даже не укорененными в ее энергии, но понимаются как первозданные сущности, т. е. как имеющие тварную природу.¹⁸ Никак не входя в первотетрактиду, эти идеи могут лишь в той или иной форме *подражать* первотетрактидному бытию вследствие своего тварного первородства. Между этими

идеями и чувственным миром существуют сложные, в том числе и символические, многоступенчатые отношения, в какой-то мере соответствующие неоплатонической иерархии: в самой же первотетрактиде, по Лосеву, вопреки любителям, как он говорит, «напаяливать» на нее иерархизм, таковой отсутствует.¹⁹

В традиционных представлениях о платонизме все «платоники» считаются занятыми именно этими идеями в их соотношении с тварной материей, независимо от того, как понимается статус самих идей. Однако Лосев акцентирует свою систему не на этих взаимоотношениях, а на втором, выделяемом нами ниже, аспекте проблемы связи между Богом и тварным миром. Можно даже сказать, что именно этот аспект и являлся основной лосевской темой и что именно здесь нашли свое отражение оригинальные моменты лосевской мысли. Речь идет о том взаимоотношении Бога и мира, которое прямо не связано с актом творения, но как бы последствует ему, хотя никакие временные аналоги здесь не могут иметь точного смысла. Имеются в виду взаимоотношения Бога с «уже» сотворенным миром, способствующие исполнению того исходного замысла, который составляет — подчеркнем это — не идею или сущность тварного мира, но его цель, состоящую в некотором смысле в воссоединении с Богом.

В своей наиболее общей характеристике этот аспект можно назвать *коммуникативным*, так как здесь мыслится общение Бога с человеком и человека с Богом. Богообщение одновременно есть и конечная цель творения, и суть той связи, которая реально устанавливается еще «до» достижения этой цели. И если выше мы специально отмечали, что сам акт творения никак нельзя, по Лосеву, трактовать как акт символический, то этот второй аспект — насквозь символичен. Акцент на коммуникативном аспекте связи настолько силен в лосевской концепции, что под его влиянием практически перенастраиваются все традиционные темы из этой области. Так, сама исходная проблема — о познаваемости или непознаваемости Бога, которая нисколько не потеряла своей остроты и для современных споров, трансформировалась в проблему общности или несообщности Бога. По Лосеву, только там, где Бог и мир субстанциально сближаются, т. е. в пантеистических учениях, стоит в действительности вопрос о познаваемости Бога в прямом смысле слова «познание»; там же, где речь идет не о субстанциальном, но об энергетическом взаимодействии, а значит — и в исихазме, корректно говорить только о общности или несообщности Бога. *Бог непознаваем* в рационалистическом смысле этого понятия, *но сообщим* — так может быть модифицирован лосевский тезис о синтезе апофатизма и символизма. Определенные параллели этому можно найти и в современных версиях исихазма, в частности у В. Н. Лосского,²⁰ но при всем сходстве, вызванном общей ориентацией на исихазм, между этими версиями имеются существенные различия, связанные с разно-

чтениями в интерпретации платонизма и, соответственно, символизма. Абстрактно общее понимание распадется при этом на максимально различные толкования конкретного содержания имеющегося в виду отношения между областью божественного и тварным миром.

Как можно было бы истолковать лосевскую версию? А приходится говорить именно о толковании, ибо осуществленный Лосевым сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный остался практически невоспринятым вследствие в том числе и устоявшихся шаблонов понимания терминологии платонического происхождения прежде всего в субстанциально-сущностном ключе, в то время как у Лосева эта терминология энергийно переосмыслена. Начнем с самого темного, быть может, места лосевской концепции — с его тезиса о сверхбытийном единстве тварной вещи, в котором она в некотором отношении «абсолютно тождественна с энергией сущности», хотя здесь и сохраняются два разных факта (АКСН, 185). Для того чтобы не увидеть здесь пантеизма, нужно постоянно иметь в виду, что энергия сущности и есть, по Лосеву, основа символического начала в тетрактиде А, т. е. то абсолютное тождество, о котором здесь речь у Лосева, — это не стирание всякой грани между энергией сущности и вещью, но, как он и пишет, «*зalog общения*» между ними. И если понятие энергии у Лосева часто заменяется как на синоним на понятие смысла, то это именно коммуникативный смысл, т. е. нечто, специально приуроченное к сообщению. Это не смысл как идея вещи, как ее статичная сущность, а именно так понимают чаще всего смысл в шаблонизированном платонизме, но — символ, предназначенный для восприятия иным.

Впрочем, и сам символ чаще продолжает восприниматься не коммуникативно, а сущностно-субстанциально, как вещь среди других вещей, к которой должны быть применены обычные познавательные процедуры. Символ теряет при этом самое главное — свою указующую на нечто иное функцию, свою общительность об ином, или — если применить обычно используемый здесь Лосевым термин — свою выразительность. Вместо этой коммуникативной выразительности мыслится нечто вроде многослойной сложной конструкции, наподобие шара, заключенного в куб, когда шар понимается как выражаемое, а куб — как выражающее. Ничего, помимо самой этой конструкции, не предполагается, и вместо общения с таким символом он начинает познаваться. Для Лосева же познание структуры символа, которое тоже, конечно, предполагается, составляет лишь технический момент, необходимый для главного — для *понимания* символа, для понимания переданного в нем «сообщения». Отсюда, кстати, лосевская позитивная оценка появившегося в некоторых течениях философии акцента на понимаемости в противоположность познаваемости. Познается вещь, понимается — личность. Эта формула достаточно известна. Лосевское добавление к ней можно выразить так: вещь — познается, личность —

понимается, но понимается она не непосредственно, а через символы. Непосредственное понимание абсурдно, ибо в нем исчезает грань между понимаемой и понимающей личностью, без которой понимание опять-таки редуцируется до познания. Можно сказать и так: вещное, внекоммуникативное восприятие символа — это, по Лосеву, реликт старых представлений о платонизме, толкующих смысл символа не как сообщение, а как саму сущность. В лосевской же интерпретации платонизма на первый план выдвигается коммуникативно-символический аспект. В этом сдвиге толкования платонизма можно, кстати, найти и причину того на первый взгляд парадоксального обстоятельства, что у Лосева, постоянно занимающегося платоническими темами, фактически отсутствуют привычные здесь рассуждения о соотношении идеи и материи в чувственных ведах (аналог нашего первого аспекта). Повторим: не первый, а второй аспект — икономический — стоял в центре его внимания, и не в чувственном тварном мире как таковом, а в области Абсолюта и в области энергетической связи Бога и мира применял Лосев свою платоническую диалектику. И в более поздних работах, где на уровне используемой терминологии как будто бы выдвигается на первый план проблематика сугубо чувственного мира, она в действительности во многом служит лишь вызванным историческими причинами иносказанием. Недаром, если в ранних работах по философии языка, где, несмотря на все имевшиеся и тогда цензурные сложности, речь все же шла о символическом начале в тетрактиде А, привычная для собственно лингвистических дисциплин обобщенная коммуникативная терминология отсутствовала, то в работах последующего периода она выдвинулась на авансцену, и Лосев стал говорить о грамматике как интерпретативной системе, о коммуникативной структуре предложения и т. д. И наконец, сам лосевский тезис о том, что философия языка и есть, собственно, философия как таковая, тоже означает прежде всего то, что символически-коммуникативный (энергийный) момент есть главная проблема взаимоотношения Бога и мира.

Место, где осуществляется символическое общение с Богом, — Церковь. Областью энергетического взаимодействия Бога и сотворенного мира является особый символический мир, в который Лосев включает знамение, икону, таинство, обряд, изволение, догмат, миф, откровение, Священную историю, благодать, мистерию, спасение, молитву и др. Между этими символическими формами Лосев устанавливает строгие диалектические соотношения, которые определяются первотетрактидной диалектикой. Эта сторона лосевского наследия только теперь становится известной в своих деталях, и естественно, что она потребует специального изучения. Здесь нам было важно лишь пунктирно обозначить границы и формы лосевского понимания прямого символического Богообщения, чтобы четко зафиксировать его особое место в общей разветвленной и диффе-

ренцированной системе лосевской симвонологии. Не вдаваясь в подробности этой системы, которая, по существу, отражает общее лосевское учение о тетрактиде А и тетрактиде В сначала в их раздельности, а затем и с точки зрения их диалектического взаимоперехода, выделим с определенной, конечно, долей условности четыре главные сферы, т. е. как бы *четыре типа символа по Лосеву*. Во-первых, это чистая символика внутри тетрактиды А, осуществляемая вне и до тварного мира. Во-вторых, это только что описанное прямое символическое Богообщение, при котором человек максимально сближается с Божественными энергиями и на высших мистических ступенях которого он может воспринимать саму внутрибожественную символику. В-третьих, это особая сфера, как бы пограничная между божественной и тварной символикой, где человек осуществляет «перевод» того смысла, который дается в символическом Богообщении, на тварный язык. Необходимость такого перевода очевидна, коль скоро смысл Богообщения жизненно важен для падшего тварного бытия. Разделение второго и третьего типа в нашей классификации наиболее условно. Это самое сложное место лосевской концепции; здесь он развивает свое еще практически не отрефлектированное в науке учение о символах второго (третьего, четвертого и т. д.) порядка, которые по существу являются не чистыми символами, но аллегориями первотетрактидного смысла (ОАСМ, 624). Здесь уже вступает в силу тварная телесность, которая, становясь выражающим началом для символа первого порядка, начинает — как принято в шеллингианской традиции понимать аллерию — преобладать над выражаемым. При этом первичный символ как бы разлагается на свои внутреннюю и внешнюю стороны, которые в этой изолированности и приспособленности к человеческому сознанию только и могут перейти в символы второго порядка, так как полного субстанциального и сущностного отождествления Бога и твари в лосевской модели быть не может. В частности, применительно к «земным» языковым символам, которые — подчеркнем — никогда, по Лосеву, не могут быть символами прямого Богообщения, вступает в силу плоть языка. Если Церковь есть символ первого порядка, то апокалиптическая «жена, облеченная в солнце» есть символ второй степени.²¹ Эта «вторая» степень появляется лишь при сравнении с символами первого порядка, в собственно же мифологическом плане с его непосредственной и живой реальностью здесь можно увидеть символ первой степени.²² Все эти сложные совмещения символа и аллегии, символа и схемы, символа и символа, приводящие к различным степеням энергийного проявления смысла, призваны в лосевской концепции отразить свойственное ему понимание взаимоперехода между двумя тетрактидами. Эта тема требует еще своего осмысления, но и при такой беглой зарисовке видно, что ни о каком субстанциаль-

ном или сущностном тождестве двух тетрактид в лосевской модели речи не идет.

Наконец, четвертая сфера — это чисто тварные символы. Поскольку в тварном мире есть своя идея и своя материя, в нем есть и своя, уже *не возводимая* непосредственно к божественной (нетварной) области символика. Здесь — своя собственная система символических выразительных средств, тех самых чувственных символов, которые обычно имеются в виду, когда говорится о символах; но это одновременно и те символы, которые меньше всего интересовали Лосева, в отличие, скажем, от Флоренского, который стремился обосновать связь этой четвертой сферы с тем, что выше мы называли третьим типом символов по Лосеву. Для Лосева важнее было установить связь *между вторым и третьим типом*.

Ограничившись этим кратким описанием разных типов символов по Лосеву, скажем еще лишь об универсальном свойстве любого лосевского символа. С его точки зрения, не может быть адекватно понята природа всех, в том числе и чувственных, символов, если предварительно не осознана универсальная природа символа как такового. В частности, применительно к чувственным символам, по Лосеву, должен быть прежде всего поставлен тот вопрос, который возникает из его понимания символа абсолютного, а именно: вопрос о субъекте символической деятельности, об авторе символа и — одновременно — о его «потребителе». Всякий символ предполагает активное личностное начало, его нельзя понимать как просто наилучшее, адекватное соединение идеи и тела, т. е. как вещь. Символ, в том числе и чувственный, — это такое соединение идеи и тела, которое порождает смысл-сообщение, его функция не просто «быть», а «быть понятым».²³ Чувственные символы — это форма общения между людьми, так же, как первичные символы — путь к общению с Богом. Если воспользоваться современной лингвистической терминологией, то лосевская мысль может быть передана как главенство прагматического аспекта над чисто семантическим, как главенство предложения над лексемой и т. д. Динамическое начало превалирует здесь над статическим, и в этом Лосев еще в двадцатые годы предварил тематику острых дискуссий, развернувшихся в европейской философии середины века. Однако «динамизм» Лосева никогда не достигал абсолютной степени, как это иногда встречалось, например, в десемантизирующих язык концепциях, где упор на чистые отношения в системе элиминировал всякую смысловую плоть. Это — существенный момент для понимания лосевской модели, поэтому остановимся на нем подробнее.

* * *

Возьмем для сравнения два варианта понимания статуса и самой природы мира идей в современных антиплатонических версиях исиха-

зма. В одном, уже упоминавшемся выше, случае идеям (смыслам) отказывается в статусе истинного иного по отношению к чувственному тварному миру: они мыслятся в том же онтологическом горизонте, что и весь тварный мир, хотя и отделимыми от непосредственно чувственного бытия. В другом случае, в соответствии с разделением в исихазме сущности и энергии и в соответствии с принципиальным отказом «укоренять» идеи в самой сущности (что, согласно этой версии, происходит во всех софиологических системах), считается, что идеи принадлежат сфере божественных энергий, т. е. фактически они помещаются здесь, в отличие от первого случая, в божественном, а не тварном мире.²⁴ При этом если в первом случае идеи мыслятся так или иначе субстанциально, то во втором случае они теряют всякий намек на субстанциальность и трансформируются в динамические «идеи-воления» — и не сущностные, и не тварные, но чисто энергетические. Заметим сразу, что оба этих варианта нашли у Лосева свое место, а точнее — предвосхищены им в его разделении тварных идей (тетрактида В) и пятого символически-энергетического начала в тетрактиде А. Но сразу же бросается в глаза и принципиальное отличие в толковании этих как бы двух разновидностей идей.

В самом деле, если ограничиваться признанием только тварных идей, то тем самым нарушится сама установка исихазма на существование некой связи между Богом и тварным миром. Естественно, что и в том варианте исихазма, где подразумеваются тварные идеи, не может не утверждаться при этом наличие энергетической связи с Богом, но уже связи без идей, а значит — и без субстанции, связи «чисто» энергетической. Фактически при этом снимается всякое различие между двумя вариантами: и там и там энергетическое взаимодействие понимается одинаково *бессубстанциально*, и только платоническая идея с ее мощным терминологическим авторитетом кочует из одного места в другое, не играя по существу никакой роли в искомой энергетической связи. У Лосева же как тварные идеи, так и энергетические символы в тетрактиде А мыслятся хотя и по-разному, но *субстанциально*. Относительно тварных идей, которые помещаются им в ангельский мир, Лосев говорит, что хотя их и называют «бесплотными силами», но все же определенной телесностью, а именно «умной телесностью», они не могут не обладать.²⁵ Обладают субстанцией и энергетические символы, что обеспечивается введением четвертого — софийного — начала в Абсолют. Здесь, кстати, уточняется и некоторый терминологический разнобой относительно софийной сферы: о ней говорится и как о «теле Бога», и как о сфере идей или смыслов (в частности, последнее чаще всего встречается в критических по отношению к софиологии концепциях). Для Лосева софийность — это именно субстанция, облекающая чистый смысл исходной триады. Символический же, коммуникативный смысл, т. е. смысл в его бытии «для иного», смысл, трансформированный в

«сообщаемый», появляется лишь в пятом — ономатическом — начале. При этом он обладает телесностью (софийной субстанцией), что вообще является исходным условием всякого символа. Хотя это должно быть очевидно и так, но мы все же специально подчеркнем, что субстанция тварных идей и софийная телесность символа — это разные, не сводимые друг на друга факты. Одна субстанция — тварна, другая предвечна. Для адекватного восприятия лосевской софиологии этот момент важен в смысле своего принципиального расхождения, например, с концепцией С. Н. Булгакова, не всегда отчетливо различавшего тварную и нетварную Софию. Напомним, что и сам Лосев в своей уже заключительной книге о Соловьеве специально подчеркивал важность этого различия и соглашался, что у самого Соловьева, вследствие нечеткости терминологии, тварный и нетварный аспекты Софии не всегда различаются.

Как видим, и лосевская идея, и лосевский смысл — всегда телесны. Это, несомненно, платонический мотив. В антиплатонических же версиях исихазма утверждается возможность некой чисто энергетической, несубстанциальной связи, что в лосевской модели немыслимо.

Почему? Потому что с точки зрения этой модели абсолютно внесубстанциально понимаемая энергетическая связь есть, так же как сущностно отождествляющая связь, путь к пантеизму. Если в утверждении сущностного тождества божественного и тварного миров пантеизм субстанциальный, то здесь — *пантеизм энергетический*. Как бы ни дифференцировать различные формы энергии сущности и энергии твари, пантеизм прорвется в понимании самой финальной цели синергии. В обожении человеческая личность в таком случае практически мыслится растворенной, исчезающей как некое самоценное начало. В некотором отношении здесь проявляются черты того самого неоплатонического экстаза с его принципиальной языческой безличностью, в близости к которому обвиняются течения русской мысли, развивающиеся в русле соловьевской традиции. Без всякой смысловой задержки, без своего рода экранизирующего символического начала, сохраняющего и сам факт Богообщения, и его ценность, Бог и человек сливаются не только в энергетическое, но и в абсолютное одно.

Та свобода человека, во имя которой критикуется соловьевская традиция, оказывается здесь лишь средством достижения своего абсолютного растворения, т. е. как бы абсолютной несвободы. И напротив, в лосевском символизме, универсализирующем коммуникативный, а значит, и смысловой аспект Богообщения, искомая свобода сохраняется, ибо личностное общение, предполагающее понимание в отличие от познания, основано именно на автономности личности, на ее фундаментальной свободе. Без коммуникативного смысла, обязательно обладающего той или иной телесностью, энергетическое взаимодействие чревато абсолютным субстанциальным пантеизмом. Утонченный субъ-

ективизм нового времени, в его, конечно, определенной корректировке, — это столь же весомая константа лосевской мысли, как и средневековый онтологизм. Между персонализмом и онтологизмом Лосев перебрасывает коммуникативный мост.

Нет в лосевской модели и пресловутой статичности смысла, не дающей видеть мир событийно и процессуально, т. е. в историческом аспекте. Символические смыслы, порождаемые разными формами Богообщения, принципиально не статичны, но динамичны, как динамично любое понимание в процессе общения. Статика в общении — это его прекращение, это слияние субъектов общения в безразличное и безличное одно, т. е. гносеологический пантеизм в его обеих — субстандиальной и энергетической — формах. Символизм Лосева сохраняет динамическое понимание энергетической связи даже в ее финальной сверхцели, мыслимой как непрекращающееся, длящееся в вечности личное отношение к личному Богу: не противостояние безличного Абсолюта — личности, не противостояние Абсолютной Личности — некоему аналогу вещи, стремящейся к своему растворению, но снятие в как угодно понимаемом слиянии всякого противостояния, но — общение Личности с личностью же.

В приведенных разночтениях исихазма отразились, в частности, отголоски тех разнообразных острых дискуссий, которые принесли с собой неокантианство с его «чистым отношением» и структурализм, некоторым течениям которого было свойственно стремление освободиться от семантики, от смысла, причем не только от какого-либо одного, тоталитарно господствующего, но и от смысла вообще. Этот антиплатонизм имел исторические причины психологического свойства (неприятие конкретного исторического опыта XX века — это своего рода психологическая травма современного сознания), но вместе со смыслом наиболее активные сторонники такого подхода теряли и самого человека, во имя которого провозглашался сам поход против платонизма. Однако семантика (смысл) постепенно вернулась в лингвистику, за ней постепенно опять начинает признаваться некая субстандиальная самостоятельность, а значит — вероятен и определенный ренессанс платонизма, конечно не в его языческом, а в обновленном понимании, которое предполагает не движение вспять, от Канта к Платону, а вперед: от Канта — к новому Платону. Это движение прослеживается не только на Западе, где авторитет платонизма сегодня достаточно высок, но и на Востоке.

Во всяком случае, амбивалентность оценок платонизма видна хотя бы в том, что в современных версиях исихазма, одинаково настаивающих на его принципиальном антиплатонизме, тем не менее встречаются и диаметрально — не только отрицательные, но и положительные — оценки ареопагитского корпуса, причем именно в его платонических аспектах. Надо сказать, что и основная из выделяемых причин несовместимости исихазма с ареопагитским корпусом, а имен-

но — установка последнего на иерархизм, которая как бы исключает прямое, «без посредников», общение человека с Богом, имеет у Лосева свое толкование. Признавая иерархизм в тетрактиде В, он резко, как уже говорилось, отрицает все попытки «напаять» иерархическую схему на тетрактиду А, и при этом иерархичность в тварном мире есть у Лосева, по существу, та иерархия символов разного порядка, о которой говорилось выше. А в таком понимании отнюдь не содержится отрицание общения с Богом «без посредников», наоборот: такое общение, т. е. — в лосевских терминах — общение с первичными символами, стоит в этой иерархии выше всех других форм общения, являясь как бы их финальной целью. Предварительные ступени к этой высшей форме не обязательно должны состоять из последовательного поэтапного восхождения, соответствующего иерархии тварного мира, но эта необязательность никак не отменяет саму эту иерархию, т. е. связь между тетрактидами не отменяет тетрактиду В как самостоятельный факт. Конечно, здесь необходимо более детальное прослеживание лосевской мысли, но нам важно лишь в принципе подчеркнуть возможность сочетания тварной иерархии и непосредственного общения с Богом на высших ступенях мистического опыта.

Благодаря описанному выше принципиальному разделению тварных идей и энергетических символов можно точнее определить статус, придаваемый Лосевым диалектике. Тварные идеи и весь чувственный мир как таковой — это область рационального и чувственного опыта, обрабатываемого в целях познания на путях формальной логики. Диалектика не есть извлечение из этого опыта, хотя она и может применяться при его обработке, она есть извлечение из символического Богообщения. Так как это общение имеет, по Лосеву, ту или иную телесную (субстанциальную) форму, то человеческий разум должен обладать некой «техникой» расшифровки этих телесных ликов. Диалектика и есть как бы грамматика символического языка, его коммуникативная система, а диалектические категории суть как бы элементы этой системы. Так понимаемая диалектика не подменяет собой само символическое «сообщение» — ведь не мыслится же подпадающая познанию структура естественного языка претендующей заменить область реального «речевого» смысла. Диалектика вскрывает законы общения, но не есть само общение. Без откровения и других форм энергетически-символического взаимодействия никакая диалектика не была бы возможна — ни абсолютная диалектика, ни ее относительные формы, которые тоже имеют под собой так или иначе отрефлектированное или — что не принципиально — бессознательно используемое откровение, т. е. ту или иную мифологическую основу. Не была бы, с точки зрения Лосева, возможна диалектика в своей «грамматической» функции и при бессубстанциальном понимании самого энергетического взаимодействия, которое, будучи

отражением тенденции к энергетическому пантеизму, снимает всякие вопросы о смысловом общении и его грамматических законах.

Ради воссоздания более полной картины рискнем в заключение развить следующее предположение, которое в еще большей степени, чем все вышесказанное о специфике лосевской модели, имеет гипотетический характер. Хотя у Лосева почти не встречаются специальные разработки проблемы творения (отсутствие таких разработок часто ставится в упрек всем софиологическим доктринам), все же можно предположить, что и творение понималось им в «языковом» ключе, что, кстати, хорошо ложится в ортодоксальные рамки. Сотворить, по Лосеву, значит «назвать». В отличие от символического пятого начала в Абсолюте, который предполагает *самоименование* и, следовательно, появление имени как бы «после» именуемого, творение — это именование *вовне от себя*, и слово здесь как бы «предшествует» именуемому. Это не символ в абсолютном смысле, ибо между автором имени и его предметом мыслится трансцендентная граница, которая — если повернуть рассуждение в языковой план — соответствует разнице между именем собственным (настоящим символом, по Лосеву) и именем нарицательным, т. е. просто словом. Если эти нарицательные имена понять как идеи тварного мира, то данная человеку свобода будет в каком-то смысле возможностью с той или иной степенью адекватности или вообще без таковой приводить материальное бытие в символическое абсолютное соответствие с этими идеями. Но и обретение абсолютной адекватности в познании и воплощении тварных идей не будет в лосевской модели финальной целью, так как сама данная через нарицательный творческий акт идея есть, в свою очередь, не место слияния с Богом, не пантеистический тигль, сжигающий все субстанциальные и другие различия, но — место общения. Тварные идеи требуют, по Лосеву, не познания, но — понимания; в них тоже заложено некое «сообщение». Внутренний смысл творения, его нуждающийся и поддающийся «расшифровке» замысел есть, с этой точки зрения, призыв к общению. Пробившись к идеально-смысловой сути тварного мира, человек лишь достигает возможности услышать этот призыв в его чистоте.

Правомерна ли такая интерпретация лосевской позиции? Во всяком случае, все многочисленные лосевские страницы о недостаточности и бесперспективности языческих экстазов, в том числе — и неоплатонических, при всей высокой оценке их интеллектуального каркаса, всегда говорят о том, что никто человека на этой высоте не встречает, что там — лишь холод, одиночество или безличная нирвана. Мир не только пронизан коммуникативными энергетическими лучами, идущими как бы поверх или сквозь него «после» акта его сотворения, но и в своей собственной тварной идеальной структуре есть тоже призыв к общению.

Это предположение о лосевском понимании акта творения может иметь, в случае его признания, самые разнообразные последствия практически для всех частных ответвлений лосевской мысли. В частности, можно было бы говорить о достаточно четких параллелях между тремя основными формами Богообщения и тремя главными смыслопорождающими процессами в языке: первичные исходные символы, порождаемые внутри Абсолюта, — это аналог разветвленной семантики собственных имен, идеи тварного мира — аналог нарицательной семантики и, наконец, икономическое, последующее акту творения общение — это аналог синтаксической (или шире — прагматической) семантики. Все это, конечно, нуждается в отдельном рассмотрении, нам здесь важно было лишь еще раз подчеркнуть не периферийную, а фундаментальную значимость в лосевской модели языковой, а значит — и коммуникативной темы. Та острая коммуникативная аранжировка, которую Лосев придает практически всем религиозно-философским проблемам, отсекает все пути для проникновения пантеизма и максимально усиливает персоналистический пафос. При этом она не только не отрицает софиологию, но нуждается в ней, так как без введения и обоснования субстанциально-телесной «среды» выдвигаемый принцип общения может вновь подвергнуть русскую философию пантеистическому соблазну.

* * *

Все сказанное — это лишь общий абрис лосевской религиозно-философской позиции, который все же может дать представление о ее цельности и уникальности не только на фоне современных версий исихазма, но и на фоне разных течений начала века. И дело тут не столько в частных различиях, которые могли бы быть выявлены при использовании устоявшихся сегодня критериев сравнения, когда, например, можно было бы говорить, что у Лосева, в отличие от Соловьева, введено пятое — символическое — начало, что, в отличие от Флоренского, это пятое начало максимально изолировано от тварной символики и при этом максимально же развит диалектический аспект Богообщения, что, следовательно, в отличие от Булгакова и других русских философов, здесь нет уклона в сторону пресловутого религиозного материализма и т. д. Эти критерии при всей их технической правильности по существу отражают не действительные внутренние взаимоотношения между Лосевым и другими работавшими в русле того же направления философами, а привнесенную извне и чужеродную для всего этого направления в целом систему оценок. Своеобразие лосевской концепции в рамках соловьевской традиции состоит в том, что в ней разработан специальный — коммуникативный — ракурс, который связывает воедино все частные течения внутри этой традиции (софиологию, символизм и имяславие) и что это новое коммуникативно проинтерпретированное единство

направлено на преодоление неортодоксальных, прежде всего — пантеистических, потенций этих течений, взятых в их изолированности. Сам исихазм тоже проинтерпретирован Лосевым как принципиально коммуникативная доктрина.

Лосевский синтетизм, таким образом, сознательно был направлен им на преодоление всех тех крайностей оригинальных течений русской мысли, которые сегодня являются основной мишенью для критики, но которые отчетливо ощущались и уже преодолевались внутри самой соловьевской традиции еще в начале века. Все эти крайности были, с лосевской точки зрения, лишь временными техническими издержками, неизбежными при развитии любого нового направления мысли и потому не коснувшимися внутреннего здорового стержня этого направления. Исключая детали, которые для того и существуют, чтобы о них спорить, Лосев вместе со всеми мыслившими в том же направлении философами считал, что развиваемая ими религиозно-философская позиция вскрывает имплицитное содержание православного учения. И софиология, и символизм, и имяславие, согласно Лосеву, изначально содержатся в православной догматике, но только — в еще не развернутом и не дифференцированном виде. Ничего экстравагантного или еретического в этом предположении нет. Как не сразу получил свое догматическое закрепление смысл самого триединства, как не было до соборов XIV века догматического закрепления энергетизма, так софиология, имяславие и символизм еще только ждут своего диалектического догматического уточнения. Это было твердым убеждением Лосева вплоть до его смерти.

В русле соловьевской традиции русская мысль начала века разработала почти универсальную по своему охвату философскую тематику. Общеввропейский философский процесс во многом шел в середине века по тем же направлениям. Не только персонализм, но и экзистенциализм, и семиотика, и лингвистическая философия, и структурализм, и герменевтика, и все многообразные варианты философии общения — все это имеет свои аналоги в русском серебряном веке. Однако аналоги эти неполные: в русской философии есть некое упругое ядро, которое препятствует механической взаимозаменимости аналогичных структур мысли европейского и русского образца. Сегодня вопрос стоит так: нужно ли общим критическим жестом отвергать достижения оригинальной русской мысли начала века и искать содействия в адаптации того же, например, исихазма у западноевропейских философов XX века, в частности у Хайдеггера, или стоит вернуться к месту разрыва традиции и постараться найти недостающее там, а не на окольных путях заимствования?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. Т. 2. — М., 1990. — С. 11—12. — [Серия: Из истории отечественной философской мысли].

2. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С. 911. — [В дальнейшем — ОАСМ].

3. Эта позиция сформулирована, в частности, в богословских трудах В. Н. Лосского, однако дуалистическое понимание платонизма разделяют сегодня многие исследователи, в том числе и не ориентированные на исихазм.

4. Мы берем здесь для краткости лишь критику пантеизма в связи с соловьевской концепцией, но для Лосева проблема пантеизма имела и более широкое значение. В такого же рода пантеизме настойчиво обвинялось в то время и имяславское движение, максимадно значимое для лосевской мысли.

5. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 198. — [В дальнейшем — АКШН].

6. Симптоматично, что при достаточно многочисленных критических высказываниях о софиологии и символизме в этих версиях исихазма практически отсутствуют всякие упоминания об имяславии — как положительные, так и отрицательные. Это тоже не случайно: имяславие тесно сращено не только с софиологией и символизмом, но и с иконопочитанием. А так как исихазм вбирает в себя иконопочитание, то имяславие становится как бы пробным камнем для всех интерпретаций исихазма. Этот пробный камень пока обходитесь стороной, да и иконопочитание упоминается лишь мельком.

7. Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 373.

О возможных трагических последствиях неверного применения платонизма говорил уже Соловьев; все это опять же было достаточно общим местом и до революции, продемонстрировавшей эти последствия на практике.

8. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 21.

9. Зеньковский В. В. История русской философии. — Л., 1990. — Т. 2. Ч. 1. — С. 70.

Вообще диффузное взаимопроникновение этих двух понятий и даже игра этим обстоятельством достаточно распространены в русской философии, вплоть до появления всякого рода терминологических кентавров типа «монодуализма». Игра эта вызвана не столько стремлением к философским изыскам, сколько постоянным скольжением тех понятий, между которыми обосновываются монистические или дуалистические связи. Речь может идти и о внутрибожественной сфере, и о соотношении Бога и мира, и о соотношении разных моментов внутри человека и т. д.

10. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. — М., 1991. — С. 22 и др.

11. Там же. — С. 119.

12. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 560.

13. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. — С. 112.

14. Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопр. философии. — 1991. — № 10. — С. 119.

15. Ни о каком «четверении» Троицы, в чем многократно упрекали софиологов, здесь, следовательно, речь не идет. Лосевская пентада — это тоже триада, но уже триада как бы «второго порядка», в которой в качестве первого начала выступает

триада исходная. Число «пять» есть здесь, таким образом, лишь арифметический показатель, не нарушающий принципа фундаментальной троичности.

16. Эти термины введены в самой ранней работе (см. АКСН, 180—198 и др.), поэтому здесь идет речь о четырех, а не о пяти началах. Полное терминологическое закрепление ономастический момент получит у Лосева позже, но и без этого закрепления и в ранних построениях уже полновесно присутствует все то, что позже Лосев зафиксирует в пятом начале.

17. Во всяком случае — в том смысле, в каком символизм является у Лосева имманентным свойством Абсолюта. Более широкое толкование проблемы творения по Лосеву в связи с символизмом будет дано в конце статьи.

18. Лосев А. Ф. Перводанная сущность // Символ. — Париж, 1992. — Июль. — № 27. — С. 256—257.

19. Там же. — С. 262.

20. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 55 и др.

21. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 431.

22. Там же. — С. 431.

23. Персонализм, таким образом, является не далекой перспективой, к которой вышел бы Лосев, если бы история не остановила движение его мысли (См. Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева. С. 138), но исходной установкой его позиции, отраженной уже в работах 20-х годов. Она имеет прямое отношение к лосевскому переосмыслению платонизма: неоплатоническое бытие в его понимании не только держится вещью «при себе» (это область триады), но и предъявляет его вовне, для иного (софийное и символическое начала). В этом смысле Лосев изменяет традиционное представление об особой «объективности» неоплатонических категорий, которые в противоположность новоевропейской объективности, т. е. предметности — мыслятся обычно не соотносительными с субъектом (ср. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 40). При этом, однако, надо постоянно иметь в виду, что Лосев изменяет «адрес» применения платонической символики, перемещая ее из чувственного мира в первотетрактиду и лишая тем самым мир непосредственно земных, чувственных символов сущностной связи с Абсолютом. Поэтому, скажем, объяснение византийского или свойственного нашему веку сопряжения имперской или вообще государственной идеи с идеей христианской через обязательное указание осуществленной при этом «медиации платонически окрашенного символизма» (Аверинцев С. С. Там же. С. 119) было бы для Лосева в принципе верным, но вместе с тем и неполным. Здесь он оговорил бы частный — языческий — характер такого «платонически окрашенного символизма», ведущего к описываемому сопряжению идей, в противоположность христианскому платоническому символизму, такого сопряжения не допускающему. Соответственно, с лосевской моделью несовместима и «догадка» о связи... между политической идеологией ранневизантийской державы — и теорией символа у Псевдо-Дионисия Ареопагита... (Аверинцев С. С. Там же. С. 238).

24. Лосский В. Н. Указ. соч. — С. 74.

25. Лосев А. Ф. Перводанная сущность. — С. 256.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТРЕХ ВЕРСИЙ ИМЯСЛАВИЯ (ЛОСЕВ, БУЛГАКОВ, ФЛОРЕНСКИЙ) *

Философская и лингвистическая обработка имяславских споров велась сторонниками и противниками этого типа мировосприятия на всем смысловом пространстве, простирающемся от Бога, платоновского мира идей, эйдоса, логоса, мифа и т. д. вплоть до конкретной индивидуализированной речи «здесь и теперь», включая «голый», бессмысленный звук. И Лосев, и Флоренский, и Булгаков «обошли» все это пространство, но каждый — по-своему, с разным членением самого пространства и, соответственно, с разным пониманием его вычлененных «островков». Принципиально единая — имяславская — установка часто заслоняет эти индивидуальные вариации темы, а между тем имеющиеся версии не только интересны сами по себе, будучи — каждая — и философски, и лингвистически перспективной, но и с точки зрения внутренней целостности имяславия. Игра вариаций и точнее ограняет общеимяславский инвариант, и яснее «приоткрывает» его внутренние резервы к смысловому расширению. Во всяком случае с точки зрения философии языка и теоретической лингвистики именно в контрастных пунктах разных версий имяславия, как в обнаженной горной породе, отчетливей видны и «золотоносные жилы» этого течения русской философии, и его «лингвистически пустые» пласты, и — одновременно — ложность пространственного понимания некоторых его частных конструкций в качестве инвариантных постулатов.

Поиск обещающих неожиданные резонансы точек расхождения разных версий имяславия затруднен в данном случае не просто номинальным несоответствием имеющихся в каждой версии «остановок» на пути от Первосущности к «голому» звуку, но их принципиально разным, почти несопоставимым количеством: от нескольких у Флоренского — до нескольких десятков у Лосева. Чтобы не увязнуть в терминологических и понятийных нюансах, остановимся

* Статья написана при финансовой поддержке фонда «Культурная инициатива».

лишь на нескольких общих «узловых станциях» на этом пути, представляющих особый интерес в двух планах: как концентрированные иллюстрации сходств и различий указанных версий имяславия, и как «неопознанные двойники» (а значит — и неопознанные варианты решения) некоторых из остродискуссионных проблем современной теоретической лингвистики.

Начнем со статуса, который придавался в имяславских концепциях той сфере, которая обобщенно и, следовательно, условно будет называться здесь (впрочем, вслед за терминологической традицией самого имяславия) «*платоновскими идеями*», но которая — чтобы избежать ненужных в данном случае споров о платонизме как таковом — будет пониматься достаточно широко. Сюда будут входить все априорные формы разума и интуиции, вообще все универсальное в сознании, независимо от того, понимается ли оно как прямо врожденное или как только не зависящее от субъективных сторон человеческой интеллектуальной деятельности, т. е. как «сознание вообще», принадлежащее либо трансцендентальному субъекту, либо — по терминологии Г. Г. Шпета, восходящей к Вл. Соловьеву — «*никому*» («*ничье сознание*»). Конечно, по ходу статьи понятие «*платоновских идей*» будет контекстуально насыщаться собственно имяславским содержанием, причем именно по отмеченным выше параметрам, но изначально это терминологическое сочетание принципиально берется здесь в нейтральном смысле.

В религиозном плане сфера «*платоновских идей*» понимается во всех версиях имяславия одинаково: как место, как результат или как следствие того соприкосновения Божественного и тварного миров (Бога и человека), которое мыслится при этом как энергетическое (а не субстанциальное) и как происшедшее и происходящее постоянно. Религиозно-философский контекст такого несубстанциального понимания точки касания двух миров подробно изложен в предыдущей статье,¹ здесь же это положение берется как исходно недоказываемое — с тем, чтобы двигаться от него далее в лингвофилософском направлении.

В конечном счете эта точка касания двух миров всегда так или иначе связывается в имяславских концепциях (и шире — во всем русском платонизме начала века) с *языком*, и как раз имеющиеся различия в понимании степени и форм этой связи — на фоне общности самого признания таковой — и представляют наибольший интерес с точки зрения тех смысловых обогащений, которые они порознь или вместе могут придать собственно лингвистическим сюжетам.

Сразу же дадим — пока без смыслового наполнения — ориентировочную, как бы нисходящую, сопоставительную схему. С точки зрения того онтологического статуса, который придается языку, существует, во-первых, достаточно резкая грань между Лосевым и Булгаковым, с одной стороны, и Флоренским — с другой. «Точка»

Флоренского — низшая из возможных отметок статуса языка в имяславской шкале, но по сравнению с другими философскими течениями, не основанными, как имяславие, на принципиальном онтологическом возвышении языка, та же точка может оцениваться как максимально высшая отметка в квалификации онтологического статуса языка. Во-вторых, обладая едиными свойствами, равно противопоставляющими их позиции Флоренского, концепции Лосева и Булгакова тоже разнятся между собой, причем по тому же критерию: статус языка у Булгакова ниже, чем у Лосева, хотя это аксиологическое расхождение же не столь принципиально, как в случае с Флоренским.

Принципиальность грани, отделяющей Флоренского, связана с разницей в понимании онтологической природы той точки касания двух миров, которая равно признается всеми версиями имяславия. Для Лосева и Булгакова сущность явлена человеку в этой точке в виде «первослова» (имени), для Флоренского — в виде «лика» (образа). Язык, конечно, появится в рассуждениях Флоренского почти сразу же, непосредственно вслед за ликом (и об этом будет подробно сказано ниже), однако сам факт придания точке касания двух миров языковой или не-языковой природы настолько существенен, что он, как мы увидим ниже, резонансом отзывается практически на каждом остродискуссионном вопросе философии языка или теоретической лингвистики. «Первослово» и «образ» (лик) — это один из трех центральных антиномически напряженных стержней, вокруг которых — с разными от них отдалениями — будут «кружить» дальнейшие частные темы настоящей статьи.

Различие между Лосевым и Булгаковым, хотя и не столь принципиальное с внутренней имяславской точки зрения, тоже тем не менее «точно бьет в цель»: оно, как мы увидим, также отзовется в принципиальных пластах лингвистических теорий. Первичное, в виде простой констатации, описание этого различия тоже может быть дано через точку касания двух миров. У специально разрабатывавшего софиологическую тематику Булгакова «рождение» языка онтологически зафиксировано именно в самой этой точке касания, вообще — там, где впервые появляется элемент тварности. У Лосева, вводящего ономатическое начало в саму Первосущность, язык «фиксируется» *до и вне этой точки*, т. е. до и вне тварного мира. Точка касания миров лишь модифицирует у Лосева, хотя и существенно, природу и характер языковых процессов, но не создает «языковость» как таковую, имеющую нетварную природу. То, следовательно, «первослово», на основе которого Лосев и Булгаков совместно противопоставлялись выше Флоренскому, не идентично понимается ими: у Лосева предполагается, одновременное наличие наряду с «первословом» своего рода «сверх-первослова», фиксирующего акт, «самоименования Первосущности». Это «сверх-первослово» не явля-

ется не только тем именем или словом, которые мы слышим из других уст и сами реально произносим, но не является оно и априорно данной сознанию точкой касания двух миров (как это фактически происходит в концепции Булгакова, не акцентирующей «языковое» самообобщение Первосущности вне и до тварного мира). «Сверх-умное имя» доступно человеку, по Лосеву, лишь в гиперноэтическом экстазе (такое имя «всецело и не тронуту инобытием», оно «не хулится материей», сияя во всей своей нетронутости).² Такое имя — высшая, согласно Лосеву, точка, до которой дорастает Первосущность — «с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия» (ФИ, 745). В точке же касания двух миров (и далее — в «естественном» человеческом языке) сущность проявляется, по Лосеву, в многоступенчатой лестнице неполного свернутого именитства. Как неполные свернутые имена, т. е. как принципиально *языковые* по своей природе явления, оцениваются Лосевым (как и Булгаковым) все те априорные формы и универсальные «смыслы» и «законы», которые исследуются в неокантианстве, и все те феномены сознания, которые «усматриваются» в феноменологии.

И все же хотя все универсальное в человеческом сознании равно имеет по Лосеву и Булгакову языковую природу, это общее понимание на фоне указанного выше различия таит в себе тем не менее зародыш острой лингвистической проблемы. Введение Лосевым в язык дополнительного «сверх-уровня», отсутствующего у Булгакова, неизбежно резко обостряет вопрос о *соотношении между собой различных онтологических языковых «срезов»*. И дело тут не только в том, каким образом «нетварный» язык входит в точку касания двух миров, т. е. трансформируется в общие лосевско-булгаковские «первослова», но и в том, как эти «первослова» затем трансформируются в «естественный» человеческий язык. Ниже мы увидим, что решение второго вопроса зависит от того, ставится ли вообще первый вопрос и — если ставится — от того, как он решается. Если перевести это различие между Лосевым и Булгаковым, индуцирующее проблему соотношения языков разного онтологического статуса, на язык теоретической лингвистики, то оно будет звучать как проблема соотношения, с одной стороны, «чистого смысла» или «универсальной семантики» (которые чаще всего выступают в других лингвофилософских концепциях функциональными заместителями сферы «первослов» по Лосеву и Булгакову) и, с другой стороны, собственно языковой семантики с ее особыми грамматическими и синтаксическими закономерностями, определяемыми в том числе и чувственной плотью языка. Эта проблематика — второй центральный смысловой стержень статьи, вокруг которого будет строиться ее дальнейший сюжет.

И, наконец, третий смысловой стержень статьи связан с проблемой *устранимости или неустранимости из речи «я» говорящего*.

Именно эта проблема является «завязкой» многих теоретических споров в лингвистике XX века: к ней, как к фокусу, стягиваются дискуссионные смысловые нити и от большинства частных лингвистических вопросов, и от наиболее значительных философских концепций языка (Гуссерль, Хайдеггер, Бубер, Фуко, Деррида и др.) Имяславие в этой проблеме выступает под «единым флагом», но как бы разными фронтами: во всех трех анализируемых здесь версиях имяславия однозначно постулируется неустранимость из речи ее персоналистических составляющих, но — соответственно описанному выше разному пониманию статуса языка — эта неустранимость особо акцентируется в разных версиях на разных уровнях языка (на уровне «чистого смысла» и «абстрактной» языковой семантики, т. е. в сфере «первослов» — у Лосева и Булгакова, и на уровне реальной, чувственно воспринимаемой речи — у Флоренского), что — в совокупности — только усиливает в целом единый имяславский тезис о принципиальной невозможности деперсонализации языка.

Если теперь совместить все три смысловых стержня статьи, отражающих наиболее перспективные лингвистические потенции имяславия, то можно дать примерный список тех философских проблем теоретической лингвистики, на фоне которых рельефней проступает и специфика различных версий имяславия, и инвариантные свойства имяславского подхода в целом, и его способность так или иначе повлиять на решение этих проблем. Черода подразумеваемых здесь дискуссионных лингвистических вопросов уже сама по себе достаточно выразительна (переходные логические звенья между этими вопросами здесь вынужденно опускаются). Так имяславская антиномия «образа» и «слова» связана с выяснением соотношения в языке, с одной стороны, *наглядности-выразительности-изобразительности*, с другой — *слышимости-понимаемости-ответности*. Отсюда тянутся нити к многочисленным дискуссиям о природе собственного *языкового образа* и о его соотношении с языковой и внеязыковой семантикой. Тропы, составлявшие ранее ядро этой дискуссионной проблемы, отошли теперь к ее периферии, в центр же выдвинулся вопрос о *персоналистических составляющих* речи, об авторе, и даже прямо — об «*образе автора*» (входит или не входит исходящий от автора субъективный компонент в смысловой состав речи; если «не входит», то как от него «избавиться» — с тем чтобы выйти к «чистому смыслу», если «входит», то какую часть речевого смысла это авторское «я» определяет и как эта часть отражается — если отражается — в чувственной плоти речи; существует ли принципиальная разница между тем, чтобы «слышать» автора, и тем, чтобы его «видеть»; видим ли вообще образ автора в его речи: можно ли, в частности, иметь индивидуализированный или типический — например, социальный — образ автора; является ли речь овеществлением «я» говорящего или ее смысл должен быть деперсонализирован; как

соотносится автор и его речь с синтаксическими понятиями *субъекта* и *предиката*; возможно ли полное «отмысливание» автора от речи — «смерть автора», или «отмысливание» речи от автора, — т. е. ситуация, когда *говорит сам язык* и т. д.)

Намеченное проблемное поле так или иначе заострялось во всех направлениях лингвистической мысли. В качестве крайних полюсов в подходе к этим проблемам можно назвать, с одной стороны, отечественную нормативную филологию 40—80-х годов со структуралистическим оттенком, в которой понятие «образа автора» намеренно выдвигалось в центр системы (в частности, концепцию В. В. Виноградова; именно на этом фоне, кстати, создавались поздние лосевские работы о языке) и, с другой стороны — различные версии постмодернизма, в которых эта тематика обыгрывается в связи с тезисом о «смерти автора». Посередине располагаются «нейтральные» грамматические и синтаксические учения, в которых эта тематика ушла вглубь — но без «потери лица» — специфически терминированных проблем, типа теории «речевых актов», теории референции, проблемы перформативов и расслоения «я» говорящего, различных структурных моделей предложения, их тематического и «актуального» членения и т. п. Даже если данная тематика не фигурирует на поверхности лингвистических рассуждений, тем не менее именно она чаще всего подспудно управляет развитием сюжета большинства современных языковедческих работ.

В имяславских спорах это проблемное поле было обнажено с самого начала, включая и проблему образа автора, да иначе и быть не могло, так как при переводе лингвистически сформулированных выше вопросов в собственно религиозный контекст они окажутся не чем иным, как отражением различных аспектов разветвленной проблемы *соотношения христианства и пантеизма* («дан» ли Творец в своем творении, если «дан», то как и т. д.), т. е. той самой проблемы, которая лежала в самих истоках формирования имяславского движения. Принципиальная *антипантеистичность* имяславия в целом, сколь бы далеко ни расходились его версии (мы оставляем здесь в стороне достаточно распространенные, но, как представляется, ошибочные оценки имяславия как пантеизма), не могла не сказаться на его инвариантных лингвофилософских компонентах, все «именные» модификации которых оставались антипантеистическими. К числу таких инвариантных (с антипантеистическим подтекстом) принципов могут быть отнесены: приоритет прагматики — над синтактикой и семантикой, и синтаксиса — над лексической семантикой, что соответствует энергетической ориентации имяславия; уже упоминавшийся принцип неустрашимости «я» говорящего; принцип субстанциальной невовлеченности автора в образную ткань речи (автор по отношению к своей речи аналогичен в этом смысле сущности, остающейся при совмещении ее энергии с

энергией инобытия в «апофатическом остатке»); принцип полиперсональности речи (в обоих смыслах: и в плане обычной диалогичности, и в плане совмещения в одном высказывании нескольких голосов, коль скоро сама идея «первослов» предполагает наличие, по удачной формулировке Булгакова, трансцендентного субъекта речи); принцип многоступенчатой символизации в языке, в котором платоническая *эманация* трансформируется в идею многоступенчатой *предикации*; принцип субъект-предикативного расщепления всех смысловых образований, в том числе слов, и др. (список, конечно, не полон).

Последний из названных принципов представляет для нас особый интерес, так как в нем наиболее емко для лингвистического типа мышления выражена принципиально антипантеистическая религиозная основа имяславия. Согласно этому принципу, «первослова», как «место» касания двух миров, имеют внутреннюю двухчастную структуру: они «расщепляются» на субъекты и предикаты, отношения между которыми воспроизводят диалектику отношений между сущностью и ее энергией. Это очень существенный момент, так как имеющаяся здесь в виду аналогия, обозначенная традиционным словом «воспроизведение», резко изменяет привычный взгляд на платоническое подражание (как оно мыслилось и неоднократно критиковалось в христианской философии). При собственном имяславии *предикативном* понимании этой аналогии уже практически невозможно вменить ему в вину какое-либо субстанциальное понимание воспроизведения («подражания») Первосущности. Рассуждение в таком случае выходит в совершенно другую смысловую плоскость: в центре проблемы соотношения двух миров оказывается не субстанциальная *эманация*, а *коммуникативность*, — понятие, которое имманентно содержит указание на двух *субстанциально раздельных* участников. Воспроизводится в предикации взаимонаправленное действие, которое аннигилируется тотчас же при всяком субстанциальном и даже чисто энергийном отождествлении «участников» общения. «Первослова», являющиеся «свернутыми предложениями», исходящими от Первосущности, реально входят в сознание человека *только* своей предидирующей частью, их «субъектная» же основа, как и сама сущность, остается для него вне пределов досягаемости. Вместе с тем это не абсолютный агностицизм: «субъектная» часть «первослов» *понимается* человеком как подразумеваемый, пусть даже семантически не выраженный, смысл (отдаленные аналоги такой ситуации достаточно часты даже в бытовой речи, когда мы понимаем то, о чем говорится, несмотря на полное — и субстанциальное, и лексико-семантическое, и синтаксическое — отсутствие этого «предмета» в самой речи). Религиозная и лингвистическая обработка этого принципа в наиболее полном виде дана Лосевым и Булгаковым, но и у Флоренского, в концепции которого «первослова» отсутствуют, принцип коммуникативной предикации тоже играет определенную

роль, хотя и в принципиально другом логическом месте теории (см. ниже).

Имея в виду эту пунктирно очерченную специфику имяславского подхода к языку в целом и тот фон философски заостренных проблем теоретической лингвистики, который был дан выше, легче подойти уже не к обобщенно схематическим различиям между указанными версиями имяславия, но к их более насыщенным в смысловом плане и — одновременно — более «запутанным» в литературе отношениям. Большая конкретность существенно модифицирует, как мы увидим, и нашу исходную — излишне «простую» — сопоставительную схему.

* * *

Намеченное выше различие между Лосевым и Булгаковым, с одной стороны, и Флоренским, с другой, стимулировало появление в имяславском гечении внутренней, эксплицитно почти не проговариваемой, но весьма напряженной смысловой интриги, связанной с поиском переходных мостков от «образу» к «слову» и обратно. Главные участники этой интриги — Лосев и Флоренский, однако по сложившимся историческим условиям подробно развивал данный сюжет только Лосев. Флоренский же даже не мог быть, по историческим причинам, назван в тех местах многочисленных лосевских работ о языке 40—80-х гг., в которых (конечно, в завуалированной форме) эта интрига постоянно развивалась.

Завязка интриги нам уже известна: и образ (лик) Флоренского, и «первослово» Лосева с Булгаковым понимались как имеющие Автора; соотношение между этими тремя категориями — автор, слово и образ — и составили основной сюжет внутренней интриги. Если универсальные компоненты сознания понимать как слова, то образ автора, в смысле субстанциальной наглядности, в них просматриваться не может, хотя, с другой стороны, слова эти обязательно предполагают стоящего за ними в «апофатическом остатке» автора. Если же исходить из образа, то наряду со снижением статуса языка здесь как бы усиливается элемент образной наглядности автора. Ниже мы увидим, что и Флоренский не предполагал, так же как Лосев и Булгаков, наличия субстанциально понимаемого образа автора в собственно языковых выражениях, однако идея «наглядности» настолько мощно зазвучала благодаря Флоренскому в имяславии, что Лосев не мог постоянно не возвращаться к ней в своих лингвистических работах — с тем, видимо, чтобы как можно более «аккуратно» (и иначе, чем у самого Флоренского) обработать границы, одновременно сближающие и разводящие образ и слово. Это тем более мыслилось им, вероятно, необходимым, что в отечественной филологии идея образа автора в речи постепенно обрастала все более «пантеистическими» напластованиями, вплоть до прямых утверждений об адек-

ватном отражении в речи некой «объективной действительности». Язык либо все более сближался в языкознании с субстанцией (с сущностью), теряя при этом энергетическую природу, либо, наоборот, полностью «отдалялся» от субстанции, что также не могло устроить Лосева. Дополнительным стимулом могло для Лосева служить и то, что пантеистическое в своей глубине отождествление языка с субстанцией нередко связывалось критиками такого отождествления с влиянием русского платонизма, в том числе и имяславия, которое как бы мыслилось при этом «двойником», а иногда и прямо оценивалось как предшественник отечественных нормативно-отражательных лингвистических теорий. Не называя имяславия, Лосев тем не менее во всех своих поздних работах доказывал ложность идеи поиска такого рода искусственных двойников и «предтеч».

В этом смысле чрезвычайно показательна поздняя лосевская статья о живописном принципе образности в языке (см. наст. изд.) Статья эта — как и все поздние лосевские языковедческие работы — с «двойным дном». Исходя — на поверхностном уровне — из общепринятого тогда тезиса об имманентном наличии в языке наглядной образности, Лосев в действительности утверждает здесь, что языку как таковому характерна *нулевая* степень образности и что лишь в речи образность может «нарастать». Максимальная образная насыщенность свойственна, с его точки зрения, *только мифологическим высказываниям*, т. е. одному из самых специфических видов речи. Важно и то, что образность в речи нарастает, по Лосеву, не за счет языка как такового, но за счет прагматических (ситуативно-контекстуальных) параметров. Прагматически понимаемый синтаксис может не только нарастить образность, но даже «освободить», по Лосеву, системное словарное слово от условно признаваемой за ним в этой статье «индикаторной» или «аниконической» образности (условность этого признания просвечивает в самих названиях этого типа образности), заставляя «эксплицироваться» в речи абстрактно-понятийную сторону значимости этих слов. Такое «освобождение» системных языковых значений от «фиктивной» образности фиксируется при этом Лосевым не, скажем, в научных высказываниях, а в поэзии (в качестве иллюстрации приводится, в частности, лермонтовское: «И скучно, и грустно...»).

И все же Лосев признавал возможность образного насыщения речи (не языка). По какому же тогда пути, если не по поэтическому, идет нарастание образности в лосевской концепции? Здесь мы подошли к еще одному инвариантному (но, насколько известно, нигде так не оцениваемому) компоненту имяславия. Образность наращивается, согласно Лосеву, по мере превращения изображаемого предмета («веди») в личность («лицо»), которая сама начинает «говорить» в высказывании. Образность, по формулировке Лосева, тем выше, чем сильнее олицетворение. «Сильнее» всего олицетворение в мифе

(вспомним, что иногда Лосев прямо утверждает, что миф есть личность), и Лосев фактически только в мифе соглашается признавать субстанциальные образы, т. е. субстанциальное воспроизведение «предмета» как прямо действующего и говорящего «героя». Во всех «обычных» поэтических приемах (метафоре, аллегории и др.) дана, по Лосеву, не сама субстанция изображаемого, а лишь его феноменальное описание (приводится пример: «Уж небо осенью дышало...»)

Значит ли это, что появляющийся в мифе «герой», понимаемый как самоличный автор своих слов, получает тем самым — при отображении этих слов «вторичным» автором — субстанциальную образность, т. е. является ли этот герой образом самого себя как автора? Может ли вообще речь человека быть его субстанциальным образом? Обострим проблему: можно ли считать речь сущностной субстанцией человека?

Этот вопрос — один из самых запутанных в лингвистике; строящиеся здесь рассуждения обычно — сознательно или нет — кардинально смещают по ходу дела исходные установки. Так, модная в свое время теория социально-языковых типов персонажей в литературном произведении как будто основывается на положительном ответе на этот вопрос, так как в ней считается, что самой речью персонажа автор и создает его образ. Отсюда и автор произведения, тоже ведь «говорящий», считается имеющим в этом произведении свой собственный образ. Парадокс же полярного смещения исходных установок выражается в такого рода теориях (например, у Виноградова) в том, что исходный тезис о наличии образа автора постепенно меняет в конце рассуждений свой пафос так, что поиск отчетливых форм и границ этого образа ведется фактически лишь с тем, чтобы в конечном счете *изъять* этот образ из произведения и прорваться тем самым к некоему безличному «чистому» языковому смыслу. Вопреки исходной установке язык здесь уже не мыслится субстанцией человека, а начинает пониматься как субстанция этого безличного «чистого» смысла.

У Лосева цель обратная: он строит рассуждение не с тем, чтобы изъять персональную образность из речи, но с тем, чтобы ее нарастить, с тем, чтобы насытить изначально безличный язык личностными позициями. Речь у Лосева идет *о персонификации предмета описания, а не о деперсонализации автора описания*. При этом, однако, Лосев не рассматривает язык как субстанцию человека: образ говорящего создается в мифологических высказываниях не за счет сил языка как такового, а за счет привходящих обстоятельств контекстуально-ситуативного и аксиологического характера. Сущностная субстанция человека не является языковой, как не является таковой и Первосущность; язык — энергетический посредник между мирами, «место» их коммуникативной (смысловой) встречи, но не они сами.

При насыщении высказывания личностными позициями предмет получает, согласно Лосеву, не обычную образную (плоскостную) наглядность, а как бы наглядную «слышимость». Он слышим и понимаем, но может оставаться при этом физически (субстанциально) невидимым. Ни одно слово не может действительно пониматься без стоящего за ними автора, но ни автора, ни часто даже самого предмета описания мы в речи не видим — вот «двойной» тезис Лосева, являющийся, конечно, лингвистической обработкой его религиозно-философской (антипантеистической и энергетической одновременно) позиции.

В такой интерпретации имяславие оказывается ложным двойником не только нормативно-отражательного отечественного языкознания, но и постмодернистского тезиса о «смерти автора». Если в отечественном языкознании автор фактически признавался лишь с тем, чтобы быть изъятым, то в постмодернизме автор как бы изначально считается отсутствующим или — выразимся, хотя это и рискованно, метафорически — изначально умерщвленным, причем умерщвленным самим языком. Во всех имяславских версиях, действительно, имеются фрагменты, казалось бы, аналогичные разного рода «медиумическим» или постмодернистским концепциям, в которых говорящим считается «сам язык», а человек — только посредником, «медиумом» языка. Мы видели, однако, выше, что у Лосева «говорит» не язык, а — олицетворенные предметы, т. е. всегда что-то в той или иной степени личностное (авторское). Дать слово этим олицетворенным предметам, максимально снизив свою авторскую субъективность в речи — это, действительно, высшая, по имяславию, заслуга непосредственного автора высказывания, но это не значит, что непосредственный автор должен быть «изъят» читателем или изначально «умерщвляется» самим языком (или же, что он сознательно «кончает самоубийством»), это означает лишь, что непосредственный автор может снять в высказывании все субстанциальные (грамматические и семантические) показатели своего присутствия, одновременно наращивая свою функциональную (энергетическую) активность, выражающуюся в глубинных пластах синтаксиса (см. ниже о предикации по Лосеву). Аналогично тому, как нет в тварном мире субстанциального образа его Творца, но есть постоянные проявления Его энергии, которая по своей функции толкуется Лосевым — это важно! — как именно коммуникативная активность, в речи на «естественном» языке тоже нет образа ее непосредственного автора, но есть его неустраняемая (без того, чтобы не аннулировать речь как таковую) коммуникативная активность.

Аналогичный разворот темы образности в языке, но в несколько ином ракурсе, есть и у Булгакова. Наиболее выразительно булгаковская позиция в этом вопросе отразилась в его оригинальном лингвистическом толковании распадаения изображаемого в речи

«объекта» на различные предметно-личностные составляющие. Настойчиво обосновывая принципиальную неустранимость «я» говорящего из высказывания (без «я» речь, по Булгакову, рассыплется на статичные мертвые смыслы), Булгаков вместе с тем высказывает и идею о том, что своей высшей творческой удачей автор достигает в тех высказываниях, где звучат «голоса» самих описываемых и, следовательно, персонализированных «предметов». Не язык как таковой «говорит» у Булгакова, но — стоящая за любым высказыванием личностная позиция. Собственно лингвистическая новация Булгакова, до сих пор не оцененная в лингвистике, состоит при этом в том, что он предложил почти «формализованную» и, по-видимому, весьма перспективную процедуру вычленения таких *потенциально персонализируемых элементов предмета описания*. В качестве таковых Булгаков предлагает рассматривать лишь те элементы, которые, будучи выражены в данной речи существительным (причем это касается не только подлежащего), не могут при синтаксических трансформациях предложения быть переведены в другую часть речи без того, чтобы принципиально не разрушился или изменить смысл высказывания. За каждым таким не поддающимся «десубстантивации» существительным стоит, по Булгакову, то или иное местоимение, т. е. хотя бы отдаленный, но намек на личность и, следовательно, на способность к авторству. Не только «я» непосредственно говорящего, но и вычленяемые с помощью такой процедуры многочисленные местоименные рамки высказывания («я» — «ты» — «он» и др.) составляют, по Булгакову, онтологические условия речи как таковой (здесь, как видим, имеется не только редуцированная идея диалога, но и идея слияния разных голосов в одном высказывании).

И в текстах Флоренского, скрытого полу-оппонента Лосева («полу-оппонента» потому, что Лосев оспаривает не столько самого Флоренского, сколько те выводы, которые могут быть и в действительности были вычитаны из концепции Флоренского «пантеистической» лингвистикой), тоже есть места, аналогичные изложенной здесь позиции Лосева и Булгакова. Описывая, например, идеальный, с его точки зрения, стиль изложения, Флоренский говорит, что такое идеальное изложение должно начинаться непосредственно *из* самого предмета описания, который — следовательно — и Флоренским понимается как потенциальный источник речи (подробней см. ниже).

И все же сказанным о неустранимости «я» говорящего и его одновременной неподвластности субстандиально-образному воплощению, о характерном для имяславия переводе проблемы «образа говорящего» в «говорящие образы» различных компонентов предмета описания, о принципе сочетания в одном высказывании нескольких «голосов» смысловое поле внутренней интриги имяславия не покрывается. До сих пор речь фактически шла — хотя и в интерпретативном «именном» ключе — об инвариантных положениях имяславия, по-

лемическая острота которых комментировалась на фоне чужеродных концепций. Однако та же смысловая интрига сохраняет свою остроту и внутри имяславия. Так, в частности, у Флоренского образ (зрение) занимает иерархически более высокое положение, чем слово (слух), причем не только в философско-религиозном контексте, но и в прямо лингвистическом. Вот емкое в этом смысле высказывание Флоренского: слушая, мы не отвечаем на речь, но, воспроизводя ее в себе, «всем существом своим отзываемся вместе с говорящим на зримые впечатления, ему данные».⁴ Предмет речи, по Флоренскому, — зрительное впечатление, но, с другой стороны, речь все же каким-то образом передает в своей не зрительной, но «линейной» фактуре и само это зрительное исходное впечатление, и потенциальный голос, имеющийся в этом зрительном впечатлении. Уже ясно, что ни о какой субстанциальной адекватности высказыванию и его предмета (как нередко понимается и концепция Флоренского, и имяславие в целом) речь здесь не идет, однако для восстановления все-таки имеющейся в имяславии по этому поводу внутренней интриги необходимо специально рассмотреть вторую из намеченных в начале статьи проблем — проблему способов и форм *перехода* от нетварного «сверх-первослова» Лосева — к «первослову», от первослова — к «естественному» языку (отдельно — по Лосеву и Булгакову) и, наконец, от образа Флоренского — к «естественному» языку.

* * *

Начнем эту тему с Лосева, так как именно лосевская концепция дает возможность воссоздать необходимый объемный смысловой фон для понимания главных сюжетных узлов внутренней интриги имяславия.

Если максимально свернуть многоступенчатые лосевские рассуждения в этой области, то окажется, что и на уровне «сверх-первослов», и на уровне «первослов», и в «естественном» языке действует один и тот же основной языковой процесс — *предикация*, с одной и той же основной целью — *коммуникацией*. Однако, во всех трех сферах эти основные языковые процессы имеют, по Лосеву, свои особенности. На вне и до тварной ступени Первосущность сама дает себе посредством своей энергии Имя, с помощью которого вступает в самообщение. Это «сверх-первоимя» имеет восходящее к разделению сущности и энергии субъект-предикативное строение, причем сущность здесь — в отличие от следующих онтологических ступеней языка — непосредственно входит в свое имя, в том числе — и в его предикативную часть. Здесь и только здесь тезис о языке как субстанции самого предмета речи и — одновременно — самого говорящего имеет полную силу.

На уровне «первослов» (т. е. в точке касания двух миров) мы также, по Лосеву, сталкиваемся с субъект-предикативным строением, но — несколько иного типа. Имманентные человеческому сознанию «первослова» тоже имеют двухчастную (субъект-предикативную) структуру. Инаковость же типа предикации заключается в том, что сущность субстанциально входит здесь лишь в субъектную часть слова, но не в ее предикативную часть (как на вне и до тварном уровне). Более того: само это «первослово» входит в человеческое сознание тоже только своей предикативной частью, сущность же как субъект первослова остается «за кадром» человеческого сознания. Фактически мы имеем «в распоряжении», по Лосеву, лишь энергичное касание Первосущности, которое, будучи по генезису предикацией, подвергается, тем не менее, в человеческом сознании вторичному расщеплению на субъект и предикат. «Субъект» при этом остается «невидимым» (корреляция отсутствию образа автора в его речи), но понимаемым (корреляция неустрашимости «я» говорящего). «Предикат» же получает в человеческом сознании новую плоть, новую субстанцию — смысловую, которая отлична и от субстанции Первосущности, и от субстанции «естественного» языка.

В «естественном» языке (следующий нисходящий уровень) предикативная часть «первослова» подвергается очередной предикации; мы имеем здесь, таким образом, «предикацию предикации» (или «символ символа»), которая также имеет двухчастную структуру: исходная первопредикация трансформируется в субъект слова «естественного» языка, само же это слово всегда есть, по Лосеву, энергетически-предикатирующее (или: интерпретирующее) действие. Здесь тоже осуществляется особая разнородность предикации: формально она совпадает с предикацией на вне и до тварном уровне, так как сущность или субъект предикации на «естественном» языке входит в предикативную часть слова, но реального выхода в мир сущностей слово «естественного» языка принципиально не имеет, поскольку то, что функционирует здесь как субъект, по изначальной своей природе есть предикат. Сущность как бы энергично «схватывается» предикативными границами, но субстанциально остается вне досягаемости.

На всех трех уровнях, таким образом, действует один и тот же, имеющий коммуникативную телеологию процесс предикации, всегда оставляющий сущность за пределами используемой человеком субстанции, будь то чистый смысл или чувственная плоть «естественного» языка. Вывод многозначителен для лингвистики: то, «о чем» говорится в высказывании на «естественном» языке, т. е. синтаксический субъект всегда есть то, что в других предшествующих высказываниях было предикативной частью, в пределе — предикативной частью «первослова». Собственно синтаксические субъекты, следовательно, никакого субстанциального смысла в себе не несут: они всегда по генезису предикаты либо из до и вне языковых сфер,

либо из «чужих» высказываний. Отсюда и «таинственное» поведение в языке местоимения «я»: оно фиксирует ту позицию в языке, где мыслится реальная личностная субстанциальность, но эта субстанциальность, тем не менее, лишь условно фиксируется этим местоимением как семантически «пустым» знаком (интересно, что именно такое понимание функции местоимений дано и в так и оставшейся Лосеву неизвестной, судя по пока имеющимся данным, булгаковской «Философии имени»).

Многоступенчатая предикация, составляющая, по Лосеву, основу языка, вводит в язык и принцип многосубъектности высказывания: одно и то же предложение, состоящее, по определению, как минимум из двух предикаций, может совмещать в себе два голоса двух разных субъектов речи, являющихся первичными авторами каждой из этих предикаций. Но и «двуголосие» не предел: как уже говорилось выше, персонифицирующее отношение может распространяться, согласно Лосеву, на все присутствующие в высказывании синтаксические субъекты, и тогда за каждым из них может слышаться личностный («олицетворенный») голос, хотя все эти голоса будут продолжать гармонично совмещаться в пределах единого высказывания или единого действия. (Напрашивающиеся здесь религиозные параллели мы сознательно опускаем.) Понятно отсюда, почему в качестве наиболее адекватного названия для происходящих в речи языковых процессов поздний Лосев стал употреблять термин «интерпретация»: если все синтаксические субъекты нашей речи суть по происхождению чужие предикации, то наши над ними смысловые операции уже не могут пониматься как непосредственная первичная разработка темы (например, как логическая операция по формальному расширению состава признаков данного объекта), но только как вторичная смысловая ее обработка, т. е. как интерпретация. Если лингвистически «ужесточить» это лосевское положение, то мы получим тезис о принципиальном «непопадании» онтологии в речь. Язык не имеет в себе никаких субстанциальных ступок «объективной реальности», он весь — коммуникация и интерпретация, которые всегда кружат вокруг онтологии, но которые никогда ее в себя реально не вбирают. (Другое дело, что и саму онтологию можно понимать иначе, например, коммуникативно, и тогда, наоборот, язык будет составлять непосредственную субстанциальную часть такой онтологии. Однако в нашем контексте, адаптирующем имяславие к современной теоретической лингвистике, такого рода коренные пересмотры фундаментальных категорий нецелесообразны, хотя, если иметь в виду лосевскую позицию саму по себе, такой поворот темы вполне возможен — см., например, предыдущую статью «Лосев, исихазм и платонизм».)

В связи с вышесказанным не может не возникнуть вопрос о том месте, которое в этой общей лосевской картине языка отводится семантическим и формальным закономерностям, несомненно управ-

ляющим функционированием «естественных» языков. Очевидно, что Лосев не распространял их действие не только на уровень до и вне тварного языка, но и на уровень «первослов» человеческого сознания. Почему же тогда, если на двух первых уровнях не действуют собственно, казалось бы, языковые закономерности, мы все-таки говорим, что все рассмотренные сферы, включая и «первослова», являются, по Лосеву, *языковыми в своей природе*? Дело в том, что родо-видовые отношения строятся Лосевым не от «естественного» языка, взятого за «род», но от «первозыка», частными видами которого мыслятся различные «естественные» языки. Тоже, казалось бы, не новая идея: она лежит в основе почти всех известных теорий общей «универсальной семантики», понимаемой как не зависящая от всякий раз особых семантических и грамматических закономерностей тех или иных конкретных «естественных» языков. Однако и здесь имеется все же существенная разница. Чаще всего под «универсальной семантикой» понимается область смысла, обособленная, а точнее — *обособляемая* от языка при любом понимании его специфики. На первом плане в таких концепциях — сочетаемость смыслов как таковых (в основном — логическая сочетаемость), а не способы и формы сочетания смыслов в коммуникативных целях, что у Лосева, напротив, выдвинуто на первый план. Лосев, конечно, не отрицал универсальной семантики (или «логику логоса» в его терминологии), но такого рода универсальные внеязыковые семантические законы оценивались им как осуществленные в рабочих целях частные одномерные отвлечения от многомерных и коммуникативных по своей телеологии реальных связей между «первословами». (Скажем более: все абстрактные интеллектуальные операции над областью смысла не только признавались Лосевым полезными, но и высоко им ценились и — в отличие, скажем, от Флоренского — применялись, однако условие принципиального ограничения реальной сферы компетенции такого рода интеллектуальных операций выполнялось при этом Лосевым неукоснительно.) Взятые же в своем реальном смысловом объеме и в своих реальных функциях типы связей между первословами («платоническими идеями») не могут быть, по Лосеву, классифицированы в виде таксономических групп, поскольку логика и «техника» интеллекта как такового и, соответственно, любого типа классификации в принципе аперсоналистичны, область же языка как «места касания» двух миров принципиально персоналистична. В природу «первослов» входит то, что они и исходят *от* Личности, и направлены *к* личности же.

«Первозык», по Лосеву, таким образом, не тождествен тому, что понимается под «универсальной семантикой». От него к «естественным» языкам переходят не какие-либо частные законы семантической и логической сочетаемости, а только то, что оценивается Лосевым как главная конститутивная черта языка как такового: сущностно-энергетическая диалектика, трансформированная — через некоторые этапы —

в субъект-предикативную структуру, в сам принцип предикации (или: коммуникации и интерпретации). Этот принцип не зависит ни от чувственной плоти языка, ни от формально-грамматических закономерностей «естественных» языков, наоборот: и то, и другое само находится в генетической зависимости от принципа предикации. Зависимость эта, однако, не абсолютная: в языки переходит именно и только сам принцип предикации, который может получать в частных языках самые разнообразные формы проявления, облекаться в многочисленные вариации грамматических и семантических закономерностей. Характер этих частных закономерностей определяется условиями общения, пресуппозициями языка в целом (например, его мифологической основой) и, наконец, прямо «техническими» причинами, зависящими в том числе и от «меональной» плоти языка. Эти «частно-языковые» закономерности вполне могут, по Лосеву, классифицироваться и обобщаться с помощью разного рода внешних критериев, однако сама предикативность реальной речи от классификаций такого рода все равно ускользнет, поскольку предикация может выражаться в речи *через все без исключения* грамматические и синтаксические формы, даже — через молчание.

Особо в этом смысле стоит, конечно, в лосевской концепции вопрос о статусе диалектики. Не вдаваясь в детали лосевских построений в этой области, рискнем все же дать их интерпретацию в интересующем нас плане. Диалектика, в отличие от «универсальной семантики», не является у Лосева безличной таксономией смыслов; в этом плане диалектика вообще не вводится Лосевым в «универсальную семантику». Тоже будучи одной из трансформаций имманентных связей между «первословами», диалектика — в отличие, скажем, от логики — является у Лосева такой их трансформацией, в которой коммуникативность и предикативность как конститутивные моменты «первослов» *не отмысливаются полностью*. Диалектика, по известной формулировке, это абстракция над диалогом: в ней сохраняются отзвуки персоналистического и коммуникативного смыслового напряжения между противопоставляемыми и синтезируемыми суждениями. В диалектике, по Лосеву, как бы отражена «техника» получения различных вариантов «предикдирующей» части «первослов» (причем именно предикдирующей, а не предикдируемой). Классическая парменидовская пара «одно» и «многое» — это два предиката к одному субъекту, субстанциально остающемуся в первослове невыраженным. Выбор того или иного из этих предикатов (или какого-либо другого предиката) зависит от нужд «здесь и теперь» актуализируемой говорящим интерпретации, т. е. — от коммуникативного замысла. Смысл же диалектического противопоставления «одиначных» категорий (диалектика суждений покрывается вышесказанным) состоит в лосевской концепции в том, чтобы хотя бы формально зафиксировать *крайние* точки в том смысловом про-

странстве, к которому прикоснулось данное «первослово», т. е. в том пространстве, в котором возможны дальнейшие (вторичные, третичные и т. д.) предикации, сохраняющие тем самым между собой коммуникативную связь (связь, релевантную для слушающего), так как в них «не теряется» единый исходный субъект речи (не разрывается семантическая связность речи). Во «внееречевом» плане проблема изолированных диалектических категорий, а вместе с ними и изолированных слов естественного языка («изолированность» которых всегда, конечно, во многом условна) решается Лосевым — в соответствии с его пониманием главной конститутивной особенности языка как предикации — так же, как и проблема «первослов», являющихся свернутыми предложениями (см. выше). «Было бы колоссальным достижением науки, — пишет поздний Лосев, — если бы каждое отдельное слово уже нужно было бы считать конденсированным предложением... В предложении предикцирование развернуто, но оно есть везде в языке...»⁵ Отсюда и сами грамматические категории понимаются Лосевым как имеющие прежде всего коммуникативное (т. е. основанное на предикации) значение.⁶ Даже семема, по Лосеву, это «порождение коммуникативного акта и имеет своим единственным назначением коммуникацию» (ЗСМ, 20).

Лосев, следовательно, как бы «опрокидывает», как и многие другие русские платоники, распространенные гносеологические и языковедческие модели, типа популярной модели Г. Г. Шпета: не чистый смысл покоится, по Лосеву, в вершине познавательной пирамиды, фундамируя собой, как у Шпета, все другие виды семантики, а экспрессивность и интонация (через определенные, опускаемые здесь, звенья экспрессивности и интонация входят составной частью в лосевскую теорию неустранимости мифологичности мышления, т. е. — в другом ракурсе — в теорию отсутствия некой единой «общеничей» семантики). «Язык вовсе не состоит из слов... Экспрессия и интонация — более базовые вещи... Язык — это прежде всего интонационная и экспрессивная структура...» (ЗСМ, 20—24; о соотношении этого лосевского положения с концепцией Флоренского см. ниже). В данном случае это положение интересует нас как базовое уточнение лосевского — коммуникативного понимания речи: языковая коммуникация в принципе не может быть, по Лосеву, сведена к передаче «чистого» (соответственно — «всеобщего» или, что то же, «ничейного») смысла. Смысл, непосредственно передаваемый языком, или так или иначе с ним связанный, всегда, по Лосеву, лично и экспрессивно интонирован. Возможно даже, что аналогично интонированными являются, по Лосеву, и сами «первослова» — во всяком случае, возможность такого понимания содержится в лосевской теории Абсолютной Мифологии.

Схематически намеченные выше различия между лосевской и булгаковской версиями имяславия могут быть теперь даны в более развернутом виде. Как сказывается разница в понимании Лосевым и Булгаковым онтологического статуса языка (в связи со степенью его вовлеченности в нетварный мир Первосущности) на собственно лингвистических уровнях концепций, и прежде всего — на интерпретации той «пограничной полосы», которая существует между «первословами» и грамматическими и лексическими слоями естественного языка? Какие мыслятся здесь «переходы» и трансформации?

Мы видели выше, что максимально расширяя онтологическую сферу языка, вплоть до самой Первосущности, Лосев вместе с тем, а возможно — тем самым, максимально же сузил «количество» конститутивных свойств «языковости» как таковой, фактически оставив в качестве такового свойства лишь одно — распадение на субъект и предикат (в далекой генетической перспективе принцип предикативности возводится Лосевым к взаимоотношениям между сущностью и энергией, а в синхронном аспекте предикативность практически является у него синонимом коммуникативности и интерпретативности). Эта — назовем здесь ее «коммуникативной» — направленность настолько разветвленно пронизывает все лосевские лингвистические работы, что в каком-то смысле можно даже говорить, что не коммуникативность является главным свойством языка, но что язык является одним из, хотя и главным, способом осуществления коммуникативности (или предикации). Теоретически этот «переворот» координат вполне мыслим и даже, вероятно, перспективен, но не для нашего — лингвистического — контекста. По всем другим, кроме принципа предикативности, параметрам «первослова» и «естественный» язык могут, согласно Лосеву, различаться, причем — настолько существенно, что это практически исключает вероятность установления между ними каких-либо однозначных и весомых соответствий (возможны только ассоциативные параллели). «Все, что угодно», в том числе и из области «первослов», может, по Лосеву, грамматически и семантически выражаться в речи через «все, что угодно». Расщепление «первослова» на субъект и предикат, оставляющее — так же, как у Булгакова — субъект (т. е. саму сущность) за пределами человеческого сознания, может производиться, по Лосеву, в самых разных направлениях, причем результаты этого «свободного» выбора предиката тоже могут получать самые разные грамматические и синтаксические облачения. То, что предикативная часть «первослова» всегда, по Лосеву, субстанциализируется (т. е. получает смысловую субстанцию — см. выше), еще не значит, что она сразу же «субстанцивируется», т. е. «переводится» в существительное и только в существительное. Смысловая субстанция независима, по Лосеву, от субстанций «естественного» языка и ведет себя по отношению к

ним, т. е. к диктуемым грамматикой именным и глагольным и другим формам, совершенно свободно.

У Булгакова напротив: зависимость предикативной части «первослова» от трансформирующего его в синтаксический субъект «естественного» языка существует, хотя и у Булгакова эта зависимость понимается не жестко: онтологические центры бытия (т. е. предикативная часть «первослов», трансформированная в речи в синтаксические субъекты) получают при своем словесном воплощении, по Булгакову, преимущественно (но не абсолютно) либо прямо форму, либо синтаксический статус существительного. Недаром в уже упоминавшемся выше оригинальном собственном лингвистическом нововведении Булгакова выдвинута идея именно о лингвистическом способе выявления онтологических центров речи. То — повторим эту булгаковскую идею — что не поддается десубстантивации, т. е. переводу из существительного в другую часть речи, без изменения смысла высказывания, является, по Булгакову, онтологическим центром данного высказывания. Соответственно надо, видимо, понимать, что то, что не выражено в речи существительным, не является изначально онтологическим центром данной речи. Между онтологией и языковым оформлением высказывания устанавливается, таким образом, хотя и не жесткая, но все же достаточно весомая связь. Отличие от лосевской концепции здесь, очевидно, можно даже — для рельефности — как бы развернуть это различие и в другую сторону: исходя из собственно лосевского тезиса о том, что предикативная часть первослова не предопределяет собой своей будущей лексико-грамматической оформленности, что эта оформленность может оказаться «какой угодно», следует и обратное, Лосевым специально не акцентированное, но выразительно подчеркивающее отличие его позиции от булгаковской, положение: грамматически субстантивированные формы тех или иных «кусочков» смысла высказывания еще ничего, по Лосеву, не говорят о субстанциально-онтологическом статусе этих смысловых фрагментов.

Следует особо подчеркнуть, что в булгаковском лингвистическом нововведении, предполагающем новые способы определения онтологических центров высказывания отнюдь не предполагается, что в предложении есть только один, соответствующий подлежащему, онтологический центр. С помощью этой чрезвычайно перспективной лингвистической процедуры оказывается возможным определить, что таких центров в высказывании всегда имеется больше, чем один. Последнее обстоятельство многозначительно для собственно лингвистических теорий: оно «намекает» на недостаточность традиционных синтаксических анализов речи, на их слишком крупно сплетенную аналитическую сеть, сквозь которую ускользают некоторые существенные компоненты синтаксической структуры. Недаром и Булгаков, и Лосев, как и многие другие философы, двигавшиеся в русле

имяславия, неоднократно высказывали идею о необходимости пересмотра и самих грамматических теорий, и тех критериев, которые лежат в их основе. Так, в частности, булгаковская идея о многоцентренном онтологическом строении высказывания имеет определенные параллели с теорией обратной перспективы Флоренского (см. ниже), которая тоже еще не до конца «опробована» в своих собственно лингвистических потенциях.

Вернемся, однако, к различию между булгаковской и лосевской версиями. Конечно, субстантивность как особая в определенном смысле — центральная, форма «естественного» языка не могла не получить у Лосева своей той или иной интерпретации. Посвятив специальные подробные исследования теме постепенного исторического формирования номинативных предложений и оценив их как высший этап исторического развития языка (ЗСМ, 280—408), Лосев аксиологически как бы возвысил тем самым способ выражения синтаксического субъекта (подлежащего) именно в форме существительного (т. е. как бы поддержал булгаковскую позицию). С другой стороны, именно эта высокая лосевская оценка весомости имени существительного в именительном падеже, звучащая как бы прямо по Булгакову, позволяет тем не менее уточнить некоторые тонкие детали остающегося неизменным противостояния лосевской и булгаковской позиций. Именительный падеж существительного, используемого в качестве синтаксического субъекта предложения, знаменует собой, по Лосеву, не прямую соотнесенность существительного с фрагментом бытия, но — этап в развитии языкового мышления, на котором смысл (не предмет действительности, не предмет даже речи, а именно смысл как предикативная часть «первослов») начинает пониматься именно как «он сам», как смысл-в-себе, в своей самосоотнесенности и равности самому себе. Такое понимание именительного падежа не указывает ни на какую онтологическую, бытийственную субстанцию, не придает смыслу предиката бытия, оно только грамматически субстантивирует смысл, подготавливая его тем самым к возможности постановки в центр коммуникативной и интерпретативной обработки с помощью «естественного» языка. Ни существительное как таковое, ни его именительный падеж ничего об онтологических центрах самого бытия, по Лосеву, не говорят.

Оговоримся: при фиксации данного различия между Лосевым и Булгаковым здесь, как и везде, нами используется своего рода «увеличительное лингвистическое стекло». В религиозно-философских контекстах, лишенных конкретных языковых наблюдений, у Булгакова можно найти утверждения, аналогичные тем, которые в данной статье описываются как «лосевские» (ср., в частности, булгаковский фрагмент о том, что все «первослова» суть только смыслы, идеи, которые в естественной речи могут стать и сказуемыми, и именами ¹⁾). Но при «подключении» лингвистического аспекта темы

и, одновременно, при пристальном вглядывании в этот аспект со стороны, булгаковский текст неизменно демонстрирует указанное различие с текстами Лосева. Так, суждение, по Булгакову, преддицируется непосредственно к бытию,⁸ т. е. функция существительного в роли подлежащего предложения состоит в утверждении *бытия* данной идеи-смысла, в придании ей статуса сущего. По Лосеву же, именительный падеж существительного в роли подлежащего всегда свидетельствует лишь о том, что данный смысл берется «сам-в-себе» и «здесь и сейчас», — с тем, чтобы «подверстать» его к наличной коммуникативной ситуации, но не к *бытию*. Лосевская всеязыковая предикация со всеми ее ступенями и взаимопереходами принципиально относится не к миру сущего, а к миру «сообщаемого». Еще один выразительный в этом плане сравнительный момент: по Булгакову, не только констатация (именительный падеж), но и призывание (звательный падеж) утверждает нечто как именно «сущее».⁹ Для Лосева же, если звательный падеж и содержит в себе — в отличие от простого именительного — указание на «сущее», то все равно смысла этого падежа не в самом этом утверждении реальной бытийственности обозначаемого, но — в факте призыва к нему, вступлении с ним в коммуникативные отношения.

Вообще, «звательность», «призывание», «отклик» и аналогичные понятия не могли не быть активными во всех версиях имяславия, чьим как бы единым «лингвистическим» *сверхпримером* для анализа была молитва с именным обращением к Богу. Коммуникативность (прагматичность) в этом смысле как бы изначально является инвариантной чертой имяславия, но степень ее непосредственного влияния на собственно лингвистические разыскания в разных версиях была своя, от завуалированной — до заостренной. Относительно меньшая напряженность коммуникативного подтекста у Булгакова — по сравнению с Лосевым — обернулась с другой стороны, как бы восстанавливая тем равновесие, гораздо более подробным и лингвистически апробированным рассмотрением в булгаковской «Философии имени» «изнаночной» стороны центрального имяславского «сверхпримера» — проблемы функционирования Имени Бога не в молитве, а в богословских или культурологических текстах, где оно не «призывается», а так или иначе описывается и обсуждается в своих собственно семантических и логических потенциях, как непосредственная *тема* речи.

Описываемое различие между Лосевым и Булгаковым в понимании связи речи с онтологией имеет многочисленные «отростки» в различных, в том числе и в уже затрагиваемых нами ранее, смысловых направлениях. Так, булгаковский тезис о придании смыслу посредством речевой предикации статуса сущего имманентно предполагает, что все такого рода «обытийствованные» точки, поданные под онтологическим акцентом, могут в речи уже не только описы-

ваться, но — *изображаться*. Отсюда и естественность для булгаковского текста такого рода формулировок: «Язык всегда рисует. Он всегда есть поэтическое творчество, творимая в слове картина мира».¹⁰ Исходя, таким образом, с одной стороны, как и Лосев, из понимания платоновской идеи как «первослова» и совместно с Лосевым противостоя в этом смысле Флоренскому, понимавшему эту сферу как «лик» или «образ», Булгаков, с другой стороны, на стадии «естественного» языка, «рисующего», с его точки зрения, картину мира, сближается с Флоренским. Лосев, как это специально было рассмотрено выше, понимал образность принципиально иначе, и единственным пунктом сближения его здесь с Булгаковым и Флоренским была сфера особого — мифологического — типа речи.

Вместе с тем булгаковское понимание самой способности «естественного» языка к изображению бытия обладало своей особой, отличной от Флоренского, спецификой, имеющей — как и всегда у Булгакова — имплицитные собственно лингвистические перспективы. Эта сторона булгаковской концепции содержит до сих пор практически не востребованные имяславием дополнительные лингвистические аргументы, которые с пользой могли бы быть приведены в продолжающихся спорах о возможности или невозможности устранения из речи «я», говорящего и о проблеме «образа автора» в высказывании. «Имплицитность» этих аргументов связана с тем, что у самого Булгакова специально не обговаривается лингвистическая процедура анализа высказывания, *обратная той*, которая была им предложена и подробно рассмотрена (см. выше). Эта обратная лингвистическая процедура тем не менее с очевидностью напрашивается: лингвистически релевантным можно считать не только то, что *не переводится из существительного в другую часть речи*, но и то, что *не переводится из другой части речи в существительное*, т. е. в ту синтаксическую позицию, которая, по Булгакову, может обеспечить данному смыслу и предикат бытия, и возможность, следовательно, быть изображенным. Эта наша трансформация булгаковской лингвистической процедуры естественно, как представляется, ложится на еще одну чрезвычайно весомую у него тему — об онтологическом статусе и синтаксической роли в высказывании личных местоимений. Из булгаковского подробного анализа темы местоимений и из неоднократно высказывавшегося им тезиса о невозможности видеть (изображать) себя извне,¹¹ как раз и следует, что местоимение «я», как прямой знак автора, *не может быть заменено в речи на существительное*, т. е. не может стать онтологически акцентированным компонентом предложения, а тем самым не может получить ни предиката существования, ни возможности быть изображенным. Отсюда — образ автора в речи принципиально, по Булгакову, недостижим (имеются в виду, конечно, не игровые формы речи, хотя, впрочем, и в них игровое «я» никогда не будет идентично реальному

«я» говорящего). Не имея возможности стать образом и получить субстанциальный статус, «я» говорящего вместе с тем (причем вместе с «ты» и «он») не может быть устранено из речи в своей функциональной активности. Вне местоименных рамок бытие, согласно Булгакову, в речь войти не может. «Местоимение — это слово о том, что несловесно, неизреченно, но однако лежит в основе слова...»¹²

Вот еще один мелкий, но выразительный штрих, иллюстрирующий основное выделенное здесь различие в позициях Лосева и Булгакова. Анализируя каждое стихотворение из русской поэзии (Тургенева и Вяч. Иванова), Булгаков и Лосев принципиально по-разному, хотя и *мимоходом*, охарактеризовали при этом то соотношение, которое, по их представлению, связывает само стихотворение и его название. Булгаков считает название стихотворения *предикатом* к его тексту,¹³ а Лосев — темой, т. е. синтаксическим *субъектом* речи (ЗСМ, 440—441). Даже по этой мелкой детали видно, что, по Булгакову (причем в прямом соответствии с его теорией онтологических акцентов в речи), стихотворение действительно дает «образную картину» самого бытия, а его название — это лишь предидируемое и, видимо, субъективированное дополнение к этой картине. У Лосева наоборот: название задает коммуникативную тему (но не образ самого бытия), текст же стихотворения составляют различным образом ориентированные и интерпретированные предикации к этой теме. Если при этом возникает ощущение некой поэтической образности, то это, по Лосеву, эпифеномен (см. выше). Образ может быть только мифологическим, «обычная» же образная наглядность при этом играет, по Лосеву, малозначительную, если не прямо отрицательную, роль. Лосевская концепция, как видим, чрезвычайно последовательна; несмотря на непрозрачные смысловые напластования, вызванные историческими причинами, в лосевских работах всех периодов сохраняется не только один и тот же сюжет, но и его одна и та же аранжировка.

Булгаковская позиция тоже последовательна, но вектор этой последовательности у него обратный: совмещая идею приоритета «первослова» над образом с признанием возможности словесного изображения бытия, Булгаков строит рассуждение не от обычных форм употребления «естественного» языка — к его «необычным» (мифологическим) формам, как это чаще всего делает Лосев, но от мифологического типа речи — ко всем другим ее типам. Лосев демонстрирует «наращивание» онтологически-энергичной мощи языка, Булгаков — стремится доказать наличие этой мистической силы в самом простом, заземленно бытовом словоупотреблении. В пределе и Лосев и Булгаков разделяли общий тезис о том, что бытие может быть изображено в речи только в том случае, если оно само понимается как «говорящее» (см. выше), но Лосев доказывает этот тезис, отсекая все немифологические жанры и типы речи, Булгаков, напротив, расширяет действие этого тезиса, т. е. фактически расширяет

сферу мифологичности, а значит — и персоналистического понимания бытия. Во всяком случае именно так, видимо, надо понимать подтекст булгаковских лингвистических рассуждений: во всех обсуждаемых им лингвистических примерах на возможность или невозможность перевода существительного в другую часть речи *не поддавались* такому переводу (т. е. сохраняли за собой, согласно концепции Булгакова, статус бытийственной сущности) те и именно те существительные, за которыми стоят либо прямо личности или личностный смысл, либо смысл, чреватый персоналистическим «зарядом». Все же другие — не способные к той или иной степени персонализации — компоненты предложения свободно перемещаются у Булгакова из одной части речи в другую (в том числе: и *из*, и *в* существительное). Сходство с Флоренским здесь как бы тускнеет, исходная же близость с Лосевым опять набирает силу. Внутренняя имяславская интрига — череда встреч и расставаний, но никогда — абсолютное выпадение из поля взаимного зрения.

Если вернуться теперь к нашей исходной сопоставительной схеме взаимоотношений Лосева, Булгакова и Флоренского по критерию того онтологического статуса, который придавался в этих концепциях языку, то можно сформулировать парадоксальную на первый взгляд *обратную зависимость* между степенью расширения онтологической сферы языка и пониманием его способности к адекватному выражению (изображению) бытия. Чем шире понимается сфера природно языковых явлений, чем ближе ее граница к Первосущности и, соответственно, чем выше онтологический статус языка — тем менее способным к адекватному воплощению предмета речи он оценивается. Прямая нисходящая линия, графически отражавшая в нашей первой сопоставительной схеме отношения между Лосевым, Булгаковым и Флоренским, теперь — при учете этой обратной зависимости — как бы трансформировалась в дугу: не только Булгаков «приблизился» к крайним точкам исходной «прямой» — к Лосеву и Флоренскому, но и последние оказываются в случае «дуги» ближе друг к другу. Чтобы оценить, насколько существен оставшийся «зазор», может ли «дуга» сомкнуться в «круг» и тем самым привести внутреннюю интригу имяславия к хотя бы условному финалу, необходимо обратиться непосредственно к концепции Флоренского.

* * *

Все затрагивавшиеся выше смысловые нити, ведущие к Флоренскому, могут быть концентрированно сведены к одному принципиальному вопросу: как понимаются в его концепции типы связей и формы перехода между «платоновской идеей», рассматриваемой как образ, и «естественным» языком? Такая постановка вопроса фактически инициирована, как мы видели, различиями между Лосевым и Бул-

гаковым; однако именно подключение к этой теме Флоренского может помочь расставить здесь все окончательные точки над «и».

Собственно лингвистический пласт труднее, чем у Лосева и Булгакова, изолируется из концепции Флоренского, везде одновременно заостренной в самых разных тематических направлениях (с преобладанием единой религиозно-философской модальности). В качестве более нейтрального синонима к религиозной категории «лика» сам Флоренский чаще всего использует термин «образ», откуда можно, видимо, предполагать, что описание функционального соотношения этого нейтрального «образа» с «естественным» языком воспроизводит в своих основных параметрах свойственное Флоренскому, понимание имяславских проблем.

«Образ» — это, по Флоренскому, непосредственно то, что «имеется» в сознании человека как следствие касания двух миров, как залог реальной — всегда принципиально им отстаиваемой — приближенности человека к истине. Язык же — это, по Флоренскому, средство, с помощью которого исходные образы, будучи именованы, вводятся в систему наших мыслей. «Всякий образ и всякий символ... мы называем, и следовательно, уже по одному этому он есть слово, входит в описание как слово, да и не мог бы войти иначе». (УВМ, 122) Сама по себе «платоновская идея» не есть, по Флоренскому, ни имя, ни слово, ни свернутое предложение, но, с другой стороны, только как слово она может, по Флоренскому, жить в нас, функционировать «в системе наших мыслей». Язык, таким образом, и у Флоренского составляет весомую, почти онтологическую константу мира, но — мира тварного, причем в его данном («падшем»), мистически не преобразованном состоянии: «...преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого *без слов* (курсив мой — Л. Г.), самим своим видом...»¹⁴

Процитированные места — не вскользь брошенные замечания Флоренского, они отражают постоянный, хотя в нужном для нас здесь контексте и не эксплицированный, мотив его текстов. Связь миров осуществляется, по Флоренскому, *до слов*; имена лишь закрепляют в сознании эту связь (УВМ, 289 и др.), т. е. Флоренский, видимо, полностью связывал язык («языковость» как таковую) лишь с областью человеческой деятельности, хотя само *то*, что «закрепляется» словом, оценивается Флоренским как «нечеловеческое» по своему происхождению, да и сам факт закрепления оценивается им как результат синергии. Отсюда и общение (конечная ценность в лосевской концепции) относится Флоренским как бы к специфике сугубо человеческих отношений. Более того: и в таком «человеческом» общении не язык является приоритетом: духовное общение свершается, по Флоренскому, *не от слова*, а от уже ранее имеющих в сознании образов не чувственного порядка; слова и здесь лишь только способствуют общению (УВМ, 237). Не общение характери-

зует, по Флоренскому, отношение человека к высшему миру и его образам, а *познание*. Само наименование образов — это тоже акт познания, язык же в целом, следовательно, — это прежде всего гносеологическое средство.

Конечно, мы здесь «от себя» заостряем мысль Флоренского; в его концепции познание относится к одной из самых насыщенных категорий, далеких от обычных пониманий (см., в частности, его идею общения как познавательного брака — УВМ, 285), нам важно, собственно, только одно — то, что все обогащающие и расширяющие смысловые нюансы в этой категории не выводят рассуждение Флоренского на идею *общения* как фундаментальной формы связи двух миров и, напротив, способствуют укреплению идеи о связи двух миров как энергетического (точнее: ритмического — см. ниже) *слияния*. Если воспользоваться активными в имяславии понятиями, то можно сказать, что языковая «человеческая» коммуникативность — это одно из *тел* образа, т. е. тело, которое может, по Флоренскому, «исчезать», поскольку по своей онтологической природе образы языковыми не являются.

Сниженное (по сравнению с Лосевым и Булгаковым) понимание статуса языка сказалось и на толковании Флоренским внутренней природы самого языка. Если, в частности, Лосев и Булгаков почти полностью отрицали системный подход к языку (в духе структурализма), признавая возможность использования этого подхода лишь в качестве рабочего гносеологического инструмента, то Флоренский признавал системность и своего рода структурность онтологической характеристикой самого языка, которая антиномически сосуществует в языке с тем, что вслед за Гумбольдтом чаще всего именуется *ἐνέργεια* (в противоположность *ἔργον*). Этот второй — «энергетический» — аспект языка не просто признавался Флоренским наряду с системным, но всячески подчеркивался, вплоть до понимания «семемы» как исключительно индивидуально-контекстуального смысла (т. е. как текуче-динамического по природе явления). Отсюда у Флоренского и прямые утверждения того, что выше описывалось как инвариант имяславия — того, что «я» говорящего из языка неустранимо. По Флоренскому, нельзя говорить «от народа», а не «от себя».

Если второй (динамический) аспект языка по Флоренскому составляет фон для появления почти полных аналогий с Лосевым, то первый (системный) аспект выразительно подчеркивает имеющиеся между ними различия. Иностранность системного понимания языка Флоренским для лосевской концепции можно проиллюстрировать на двух других тезисах Флоренского, также создаваемых им как диалектические антитезы, поддающиеся снятию в синтезе. Первый тезис («слово — это свившееся в комок предложение») звучит как возможная прямая цитата из Лосева или Булгакова, но второй тезис

(«предложение — это распутившееся слово» — см. УВМ, 207—208) звучит как зеркальный смысловой антипод к их концепциям. Во втором тезисе имплицитно заложена идея о том, что энергия синтаксического «распускания» заложена как бы в самом слове и потому не зависит от интерпретационной активности принявшего это слово извне сознания. У Лосева же предикация, «распускающая» слово в предложение, является «делом» говорящего, хотя и прислушивающегося к внутренним синтаксическим потенциям извне данного ему слова, но все же предиктирующего самостоятельно и в целях той или иной ситуативно предопределяемой интерпретации. Если выразиться короче, то можно сказать, что в лосевской концепции вообще нет того слова, которое предполагается во втором тезисе Флоренского. И в своей исходной, и в своей конечной инстанции язык является для Лосева только и именно «предложением»; в последней глубине языка «таится», по Лосеву, сама предикация, а не то, что в эту предикацию «распускается». *Само имя Божие — тоже, по Лосеву и Булгакову, есть предложение.* Когда Флоренский говорит нечто аналогичное, например, то, что, попав в чужое сознание, слово распускается там в предложение, он, по Лосеву, должен при этом иметь в виду, что в чужое сознание попадает не «слово», а предложение, из которого «вырастает» силой приютившего его чужого сознания еще одно новое предложение и т. д. «Предикация к предикации», а не предикация к чему-то изначально непредиктированному — вот тезис Лосева.

На этом фоне можно уже точнее воспринять: то, что вторичный, почти «технический», статус, придававшийся языку Флоренским, имел все же некоторые аналоги и в лосевской концепции. Выше мы видели, что по своим онтологическим свойствам (по предикативности) «естественный» язык сближался Лосевым с «первозыком», но по своей зависящей от чувственной языковой плоти конкретике «естественный» язык обособлялся Лосевым от «первозыка», рассматриваясь «сам в себе», как обладающий своими акцидентальными закономерностями и формального, и даже смыслового порядка. Здесь, в сфере обособленно рассматриваемого «естественного» языка, близость Лосева к Флоренскому очевидна. Не случайно и в поздних лосевских работах по отношению к языку употребляются такие понятия, которые не могут не вызывать прямых аллюзий к Флоренскому (слова и даже морфемы называются «организмами», язык мыслится как некое особое, «третье», бытие и т. д.). В этих сближающих Лосева и Флоренского параллелях, отражающих, несмотря на имеющиеся расхождения, несомненное принципиальное родство их теорий, просматривается еще один из самых принципиальных вопросов философии языка — вопрос о соотношении языковой семантики и звучания, *языкового смысла вообще и языковой плоти* в любой ее манифестации. Флоренский понимал эту связь «теснее», чем Лосев, но тем не менее

они оба — как имяславцы — противостоят в этом вопросе достаточно распространенной, в том числе и в отечественной филологии, версии о почти абсолютном взаимоисращении семантики и плоти языка.

Сверхзадача при обсуждении этой проблемы была у Лосева и Флоренского единой — доказательство энергетического, а не субстанционального касания двух миров, но лингвистическая тактика достижения этой единой цели была у них — в соответствии с разным пониманием статуса языка — далеко не одинакова, иногда — прямо противоположна. Понимая языковую семантику как верхнюю «тварную» одежду образа, как его «необязательное» тело, и активизируя при этом именно лексическую семантику, Флоренский тем самым как бы не отвергал возможность *изоморфного* расчленения сферы образов и сферы значений слов. Коль скоро же между этими сферами мыслилась возможность поэлементного изоморфного соотношения, их статус также начинал сближаться, т. е. Флоренский здесь повышал — сравнительно со своим исходным тезисом — онтологический статус языка. Вместе с тем идея «изоморфного строения» сфер не предполагала их прямого субстанционального тождества: это оставалось у Флоренского чисто структурной параллелью и чисто системным, поэлементным, соответствием. У Лосева, напротив: языковая семантика не понималась как «тело» «первослов», она понималась им как «киное» «первослов», как совершенно другая субстанция, в которой исходная сфера может воплощаться, но членение которой никак не связано со строением воплощаемого. В языковой семантике воспроизводится, причем в свободных вариациях, только одно свойство сферы «первослов» — субъект-предикативное движение смысла. При этом воспроизводится только сам принцип, но не формы его осуществления. «Первослово» может, по Лосеву, воплощаться в любой семантической, грамматической и синтаксической форме; предикативность никак не диктует, скажем, обязательности глагольных форм. Именно в этом смысле «естественный» язык оценивается у Лосева как «вторичное» техническое средство по отношению к онтологическому языку «первослов». Если, таким образом, Флоренский в этом пункте концепции повышал изначально придаваемый им языку статус, то Лосев — как бы снижал. Этот — условно — «внутренний дисбаланс» обеих версий имяславия тем не менее уравнивает их между собой внешне — на фоне чужеродных концепций.

Очередное же обострение внутренней интриги имяславия состоит при этом в том, что идея Флоренского об «изоморфности», вроде бы допускающая разного рода пантеистические выводы, в действительности демонстрирует в лингвистическом плане свой принципиальный антипантеизм, который, однако, чаще всего скрыт в глубине рассуждений Флоренского и для «обнажения» которого необходимо остановиться на этой теме подробнее. Во внелингвистических рассуждениях Флоренский признавал возможность того, что «лидо» может

обратиться в «лик», и не так, как в портрете, и вообще «не в изображении, а в самой своей вещественной действительности» (ИК, 53). Далее у Флоренского идет частичное ослабление этого тезиса: говорится, что в таком лике «бьет ключом» и «пробивается чрез толщу вещества» энергия образа Божия, т. е. вещество понимается уже как своего рода «покоренное» и «отброшенное» бытие, однако эта «отброшенность» все же не может быть абсолютной, поскольку без вещества не было бы и созерцаемого нами лика, проступившего в лице. Лик может проступить в лице, но может ли, по Флоренскому, первообраз проступить в речи на «естественном» языке, т. е. действительно ли пантеистична его лингвистическая позиция?

И здесь Флоренский вновь предлагает два одновременно противостоящих и соотнесенных тезиса: если смотреть на процесс говорения извне, т. е. с точки зрения слушающего, то язык есть, по Флоренскому, «сам говорящий»; если же смотреть со стороны говорящего, то язык есть «сама реальность» (УВМ, 293). Как бы на полях к дальнейшим обсуждениям этой темы можно здесь отметить, что принципиальный диалектик Лосев вряд ли бы согласился признать эту антиномию диалектической. Первый тезис (язык есть сам говорящий) был бы, вероятно, — конечно, в своей интерпретации — принят Лосевым, так как это, собственно говоря, очередная, причем персоналистически заостренная, парафраза исходной имяславской формулы («Имя Божие есть сам Бог...»), но второй тезис (язык есть сама реальность) ни в какой его интерпретации Лосевым, скорее всего, быть принят не мог, так как в нем нет ни малейшего намека на предикативно-коммуникативную природу языка. Человеческая речь никогда, по Лосеву, не является ни самой реальностью, ни даже ее адекватным изображением, но только — коммуникативно обработанным смыслом, каковым являются и сами «первослова» (проблему мифологических высказываний, о которых уже говорилось в связи с лосевской концепцией, здесь мы не затрагиваем).

Если вернуться к самим тезисам Флоренского, то при их пантеистическом понимании может возникнуть и уже возникал соблазн рассматривать позицию Флоренского как независимый аналог или как прямой источник (что непринципиально в данном случае) того широко в свое время бытовавшего и широко же критиковавшегося представления, согласно которому и язык непосредственно отражает действительность, и говорящий непосредственно (субстанциально) отражается в своей речи в виде «образа автора». Такого рода своеобразным лингвистическим пантеизмом была насыщена практически вся отечественная филология середины века. Несовместимый с таким пониманием антипантеистический смысл лингвистической позиции Флоренского может быть точнее — с дополнительными штрихами — воспринят при ее сопоставлении с теорией обратной перспективы в живописи и с работой «Пути и средоточия».

Целью речи, как и целью обратной перспективы в живописи (т. е., казалось бы, прямого царства образов), Флоренский считал не субстанциально адекватное отражение в ней ее предмета, но воссоздание в слушателе *ритма* внутренней жизни автора, который — ритм — в идеале может, согласно Флоренскому, соответствовать ритму самой действительности. Эта не субстанциальная, а *ритмическая адекватация* оценивалась Флоренским выше всех других возможных в речи видов отражения предмета (в частности — логического). »Ритм внутренней жизни автора отражает единство его первичного созерцания образа, поэтому, будучи адекватно переведен в речь, он воссоздаст в читателе столь же адекватное исходному образу созерцание. Само адекватное познание тоже состоит, по Флоренскому, в умении вызывать игру постигаемой реальности, познать которую значит создать со-ритмическое этой игре биение духа.

Видимо, именно категория ритма находится в антипантеистическом центре лингвистического мышления Флоренского. Эта категория возникла не вдруг: ее выдвигание на авансцену может быть прямо увязано, с одной стороны, с описанным выше характерным для Флоренского пониманием «платонической идеи» как образа, с другой стороны — с общим для всего имяславского движения особым пониманием платонизма. Все статическое в платонизме последовательно «динамизировалось» и Лосевым, и Булгаковым, и Флоренским. У Лосева и Булгакова это отражено уже в самом понимании «первослова» как предложения, у Флоренского же динамизм сыграл свою роль не столько в акцентировании текучей природы языка (см. выше), сколько в понимании образа, который мыслился им как имеющий подвижную ритмичную жизнь. Динамическое понимание «первослова» и динамическое понимание образа — это уже не столько различие между Лосевым и Флоренским, сколько обратная сторона их сходства: и Лосев, и Булгаков, и Флоренский активизировали идею динамизма в одном и том же логическом пункте своих концепций, причем не где-то на их периферии, а в самом «сердце» — в точке касания двух миров. Флоренский понимал эту точку как образ и, соответственно, динамизировал последний, настаивая на наличии у образов ритмически оригинальных пульсаций и движений. Даже корни мысли «пульсируют» по Флоренскому. Именно этот ритм, генетически восходящий (как и «первослово» у Лосева) к энергии Первосущности, и должен, по Флоренскому, передаваться в речи. Именно и только в этом смысле речь может быть, по Флоренскому, адекватна своему предмету и реальности в целом.

Конечно, идея ритмической адекватации предполагает ослабление персональности языковых процессов, унифицируя и говорящего, и слушающего, и сам образ, что почти снимает с повестки обсуждения принцип диалогического общения и коммуникативно ориентированной интерпретации. Но с другой стороны, именно этот энергетический

ритмический параллелизм абсолютно преграждает дорогу к имевшему место в литературе пантеистическому пониманию концепции Флоренского (реальность в своей субстанции при такой ритмической версии в речь войти не может). Не случайно, наряду с пантеистическим пониманием, концепция Флоренского иногда толкуется в литературе — и тоже, вероятно, напрасно, но это уже другая тема — как своего рода предтеча постмодернизма. Ритмическая идея вообще еще не получила в лингвистике ни должного внимания, ни — соответственно — должной оценки.

В целом, динамическое понимание образа мыслилось, вероятно, Флоренским как дорога к искомому им синтезу зрения и слуха, а значит — образа и языка. Так как восприятие динамического образа неизбежно длительно и, следовательно, хотя бы в потенции «линейно», то для воспроизведения и передачи такого имеющего подвижный ритмический рисунок образа необходим материальный «носитель» с «длящейся» онтологической природой. Такой и является речь — линейно длящаяся по своим внешним чувственным параметрам, но одновременно способная по своим внутренним семантическим свойствам к передаче «единого» образа, к фиксации «субъекта дления».

В конечном счете, таким образом, наша исходная сопоставительная схема еще более усложняется. Флоренский, действительно, максимально возможным в рамках имяславия образом снижал статус языка, максимально же возвышая, с другой стороны, его способность к адекватному отражению реальности (вплоть до отражения Первосущности). Однако ритмическое понимание самой этой адекватности, хотя бы и абсолютной, в определенном смысле меньше является «отражением реальности» (в общепринятом значении этих слов), чем, например, булгаковский тезис о возможности воспроизводить в речи под онтологическим акцентом те или иные центры самого бытия. Исходная нисходящая прямая схемы трансформировалась сначала в дугу, а теперь почти сомкнулась в круг.

Что касается Лосева, то в проблематике, связанной с ритмом, у него тоже было, вероятно, как и в случае с образом, много сознательных противопоставлений Флоренскому. Ритмическое отождествление субъекта и объекта познания, утверждаемое Флоренским и выдвигаемое им на первый план, тоже признавалось Лосевым как реально осуществимый и аксиологически весомый факт, но местом такого рода ритмических отождествлений является, по Лосеву, не язык, а — музыка. Музыкальное же бытие — при всей придаваемой ему в концепции Лосева значимости — оценивалось иерархически ниже словесного. Можно даже сказать, что музыкальное бытие Лосева имеет некоторые аналоги со стоическим «лектон» которое, согласно его, лосевской же, интерпретации, будучи «опрокинуто» на мир, способно объяснить этот мир лишь в его картинности и ритмической длительности, но не способно дать его субстанциальное, смысловое

и историческое понимание. Способно к такой реально-содержательной интерпретации мира, по Лосеву, лишь бытие словесное (все промежуточные объяснительные ступени мы тут опускаем). Казалось бы, между Лосевым и Флоренским все исходные различия сохраняются, но стоит несколько развернуть перспективу и сместить угол зрения, как эти различия в очередной раз демонстрируют и свое потенциальное сходство. Если — хотя бы условно — поискать аналог стоического «лектона» в концепции Флоренского, то таковым — в отличие от Лосева — будет не музыкальное, но именно словесное бытие. Однако Флоренский, как и Лосев, не считал «лектон» реальной объяснительной и изобразительной силой: в концепции Флоренского живопись, видимо, занимает иерархически более высокое положение, чем словесное бытие (и чем, следовательно, «лектон»). Поэтому та ритмическая адекватия, на которую способен, по Флоренскому, язык, оценивалась им, скорее всего, тоже лишь как структурное, лишенное реальной смысловой плоти объяснение мира. В конечном итоге количество и иерархическая оценка весомых позиций в религиозно адекватной картине мира у Лосева и Флоренского, как видим, совпадают, но наполнение этих вакантных мест у них разное.

Категория ритма Флоренского и его теория обратной перспективы, помимо своей прямой значимости, могут служить также и удачным контрастным фоном для понимания лингвистических потенциалов двух других обсуждаемых здесь версий имяславия. Выдвинутые на первый план идеи ритмического движения и обратной перспективы, будучи вовлечены в собственно лингвистический контекст, имеют все возможности для того, чтобы с их помощью были рельефней зафиксированы те текстовые лингвистические универсалии, которые имманентно присутствуют в лосевской и булгаковской концепциях. Для этого идея движения и ритма должна быть «приложена» к движению смысла в языке, т. е. к его субъект-предикативному, семантическому и синтаксическому разворачиванию в речи. Так, выдвинутый Флоренским принцип «разноцентричности», соответствующий движению глаза в живописи, аналогичен булгаковской теории о наличии в речи нескольких онтологических центров. Однако особо следует здесь оговорить, видимо, сформулированный Флоренским принцип отсутствия при обратной перспективе *единого фокуса света*, точнее: принцип снятия единого фокуса света посредством постоянной смены точек зрения. При переводе этого принципа в лингвистический план Лосев в очередной раз оказывается оппонентом Флоренского, причем — и тоже в очередной раз — таким оппонентом, который комплементарно обогащает оспариваемую позицию, создавая тем самым некое новое — двусоставное — смысловое единство.

Очевидным поверхностным антитезисом Лосева к принципу отсутствия при обратной перспективе единого фокуса света является его теория неустранимости мифологической установки сознания.

Мифологическая ценностная система фактически выполняет в языке, по Лосеву, именно эту функцию — неустранимого единого фокуса света. Однако — как и всегда во внутренней интриге имяславия — этот лосевский очевидный антитезис Флоренскому содержит в своей глубине модификацию самого оспариваемого принципа. Позиции Лосева и Флоренского здесь взаимозависимы и как бы «диффузны»: неустранимость ценностного (мифологического) освещения речи доказывается Лосевым через категории *интонации* и *экспрессии* (см. выше), обладающие, по Лосеву, «верховой властью» в языке. Если отвлечься от деталей, то эта лосевская интонация, являющаяся в конечном счете следствием (или причиной) неустранимости языкового единого «фокуса света», восходит ни к чему иному, как к *ритму*. Внеритмическое выражение интонации невозможно. Конечно, различие с Флоренским и здесь сохраняется: у Лосева ритм — через интонацию является базовой «верховой» универсалией *внутри* «естественного» языка (т. е. ниже «первослов»), у Флоренского же ритм вовлечен в самую область первообразов. По Лосеву два мира «сроднены» словом, по Флоренскому — ритмом. При максимальной интерпретаторской свободе можно и лосевскую предикацию в области «первослов» понимать как «зародыш» ритма «естественного» языка, а ритм Флоренского — как аналог непрекращающейся лосевской предикации, имеющей длительность и потому способной к ритмизации, и тогда мы выйдем к общему имяславскому инварианту в этой области, к «простому» утверждению некоторой связи между энергией Первосудности и всеми разновидностями ритма в тварном мире, в том числе — и языкового ритма. Та же категория ритма, которая имплицитно содержит в себе, хотя бы и потенциально, указание на некий статичный источник движения, может помочь и более цельному, а вместе с тем — объемному пониманию противопоставленно-сопоставленных тезисов Лосева и Булгакова, которые, как представляется, наиболее перспективны в лингвистическом отношении: тезиса об отсутствии в речи образа автора и, с другой стороны, тезиса о принципиальной неустранимости из речи «я» говорящего. В зоне смыслового действия категории ритма этот субстанциально отсутствующий в речи автор может пониматься как неустранимый функционально-организационный центр речи, как своего рода единый ритмический фокус высказывания, в котором сходятся или из которого расходятся все его смысловые и формальные «нити»: и многоступенчатая размеренная предикативность, и рассчитано разворачивающееся коммуникативное движение смысла, и интонационная, и собственно ритмическая фактура речи, и, конечно, потенциальная изобразительность высказывания, которая в принципе невозможна без такого рода статичной исходной «точки». Без субстанциально отсутствующего, но функционально неустранимого автора распались бы и связи между разными смысловыми и формаль-

ными компонентами речи, и сами эти компоненты, а в конечном счете и сама речь. Сколь бы ни разнились, таким образом, философско-теоретические положения трех версий имяславия, в лингвистическом отношении они взаимно дополняют друг друга, создавая вместе расширенное смысловое пространство. Лосев, Булгаков и Флоренский, почти всегда шедшие в своих частных рассуждениях в разные стороны, двигались при этом тем не менее по *одной* окружности. Имяславская дуга, хотя и не без искр, свернулась в круг, во всяком случае — в лингвистический круг.

Имяславие — это замкнутое в себе учение, имеющее — если выразиться метафорически — форму пирамиды: его внешние плоскости ровны и пригнаны друг к другу, но внутри имеется целая сеть лабиринтов, ложных и истинных выходов, обманчивых тупиков, пещер с сокровищами и т. п. Вне зависимости от философских и религиозных установок лингвистике следовало бы пройти по всем этим обдуманно и с перспективой проложенным тропам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Гоготишвили А. А. Лосев, исихазм и платонизм. Наст. изд. 551 «Начала», 1994, № 1.
2. А. Ф. Лосев. Философия имени. // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 676. В дальнейшем — ФИ.
3. Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 82—88 и др.
4. Флоренский П. А. Из истории отечественной философской мысли. М., 1990. Т. 2. «У водоразделов мысли». С. 35. В дальнейшем этот сборник будет даваться через сокращение УВМ.
5. А. Ф. Лосев. Специфика языкового знака в связи с пониманием языка как непосредственной действительности мысли. — Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 108—109. В дальнейшем этот сборник будет даваться через сокращение ЗСМ.
6. См. специальную лосевскую работу «О коммуникативном значении грамматических категорий». — Лосев А. Ф. Языковая структура. М., 1983. С. 179—215. Статья воспроизводится в настоящем издании.
7. Булгаков С. Н. Философия имени... С. 47, 72 и др.
8. Там же. С. 80.
9. Там же. С. 58.
10. Там же. С. 65.
11. Там же. С. 53 и др.
12. Там же. С. 56.
13. Там же. С. 86.
14. Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. С. 53—54.

СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Тахо-Годи. Из истории создания и печатания рукописей А. Ф. Лосева У

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ РАБОТЫ

О молитвенном научении	4
Имяславие	7
11 тезисов о Софии, Церкви, Имени	23
Философия имени у Платона	26
Доклад 17 ноября 1922 г.	33
Учение св. Григория Нисского о Боге	36
Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью	39
Анализ религиозного сознания	46
О книге «На горах Кавказа»	51
Тезисы об имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому	56
Эллинизм и христианство	62
Доклад об имени Божиим и об умной молитве	65
Краткая история имяславия	68
О сущности и энергии (имени)	73
Заметки об употреблении имени Божия в Новом Завете	79
Дионисий Ареопагит. Заметки	80
Письмо к Н. М. Соловьеву	83
Константинопольские соборы	85
Учение о мире, творении и твари и наука	87
Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой	92
Филология и эстетика Конст. Аксакова	94
Первозданная сущность	101
Миф — развернутое Магическое Имя	127
Абсолютная диалектика — абсолютная мифология	140
Вещь и имя	168
Средневековая диалектика	246
О коммуникативном значении грамматических категорий	309
Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков	343
Проблема вариативного функционирования поэтического языка	355

ПЕРЕВОДЫ

Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни	393
Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею	458
В. В. Библихин. Примечания	465
Марк Эфесский. «О сущности и энергии»	472

БЕСЕДЫ С ЛОСЕВЫМ

Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева	489
Из общения с А. Ф. Лосевым	527

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>В. П. Троицкий</i> . Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия	537
<i>А. А. Гоготишвили</i> . Лосев, исихазм и платонизм	551
Лингвистический аспект трех версий имяславия	580

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Корректоры:

Абышко Л. А.

Румянцева Л. Ю.

А. Ф. Лосев

«Имя»

(серия «Памятники религиозно-философской мысли Нового времени», раздел «Русская религиозная философия»)

ЛР № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»

Санкт-Петербург, 2-ая Советская, д.27

Телефон: (812) 277-2119

Факс: (812) 277-5319

Сдано в набор 10.06.1995. Подписано в печать 20.01.1997. Гарнитура «Академическая». Бумага офсетная. Формат 60×88¹/₁₆. Печать офсетная. Объем 40 п. л. Тираж 3000 экз. Заказ №3059.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии №1 РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д.12