

*В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская\**

## ИМЯ И БЫТИЕ В НАСЛЕДИИ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА\*\*

В статье показывается как имяславская тема, породившая в булгаковском наследии стянутые в единый крымский узел «Философию имени» и «Трагедию философии», сопрягается в более обширном метафизическом ансамбле с криптогерменевтикой мифа и реальностью «обратной перспективы», когда «язык говорит» — т. е. с наиболее существенным во всякой ранней философии дорационалистическим (исторически — дофилософским) опытом, который можно обозначить в качестве мягкого традиционализма. Последний обращен к сакральной оси софийного времени, пронизывающей человеческий мир до начала «осевого времени» и не входящей с ним в последующий конфликт, подобный активному дистанцированию последнего от архаического циклизма. Направленный на преодоление радикального и нарастающего катастрофизма Нового времени этот опыт обретается на сотериологических вершинах в обращении поэзии и мышления к «полноте времен» (Еф., 1: 10).

**Ключевые слова:** Вселенная, именованье, метафизика, идеация, антропокосмичность, криптограмма мира, софийность, Логос.

*V. P. Okeansky, J. L. Okeansky*

*NAME AND EXISTENCE IN THE LEGACY OF FATHER SERGIUS BULGAKOV*

The article shows how the issue of “imayslavie” that gave rise to Bulgakov’s legacy strapped in a single Crimean knot “the Philosophy of name” and the “Tragedy of philosophy”, accompanied in the larger metaphysical ensemble with crypto-hermeneutics myth and reality

---

\* Океанский Вячеслав Петрович, доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой культурологии и изобразительного искусства, Шуйский филиал Ивановского государственного университета; ocean\_65@mail.ru

Океанская Жанна Леонидовна, доктор культурологии, профессор; профессор кафедры иностранных языков и профессиональных коммуникаций, Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России; ocean\_2004@mail.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

of “reverse perspective” when “language speaks” — that is the most significant in any early philosophy pre-rationalistic (pre-philosophical) experience, which can be described as soft traditionalism. The latter is addressed to the sacred axis of Sophia time, which permeates the human world before the beginning of “axial time” and does not enter into a subsequent conflict with it, similar to the active distancing of the latter from archaic cyclical. Aimed at overcoming the radical and increasing catastrophism of Modern times, this experience is found at soteriological heights in the appeal of poetry and thought to the “fullness of time” (Eph., 1: 10).

**Keywords:** The universe, naming, metaphysics, ideate, anthropocosmism, a cryptogram of the world, Sophia, Logos.

Коренной универсализм наследия отца Сергия Булгакова поднимает его софиологию над эгологической по своему доминирующему характеру интеллектуальной культурой большой современности и по-своему обращает к древности. В контексте же отечественной православной мысли Нового времени Булгаков в существенных чертах завершает дело, начатое А. С. Хомяковым, а именно — реставрацию онтолого-метафизических оснований человеческого сознания и космологической реальности, утраченных в длительном процессе номиналистической инволюции западноевропейской мысли. Аналогичные кризисные тенденции наблюдались на Востоке [28], и связаны они, по всей видимости, с глубочайшим и еще не осмысленным вполне общеантропологическим кризисом [26], поэтому поиск устойчивых мыслительных оснований в русской интеллектуальной культуре на исходе Нового времени не был просто инерционным продолжением общеромантического «поворота на Восток», но стал мощным стимулом к означившемуся в начале XX в. религиозно-философскому синтезу.

Конкретные метафизические очертания булгаковского миропонимания близки традициям платонизма, отражены в тексте «Философии имени» и сводятся к следующему:

Есть София, Душа мира, Мудрость мира как всесовершеннейший организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются друг в друге, здесь царит действительно коммунизм бытия, здесь существует замкнутое число, полнота идей. Напротив, наш мир есть этот же космос в процессе становления, расплавленности в небытии, он софиен во всем своем бытии, но внесофиен и даже антисофиен в состоянии [6, с. 65].

Нет сомнений в том, что ушедшее столетие, увы, не обнаружило адекватной рецепции софиологического наследия... Для доктринального советского безбожия, наследующего традиции Ленина и Луначарского — его эхо звучало и в 90-е гг. XX столетия [22], — Булгаков так и остался «мракобесом» [27]. Западная мысль развивалась своими разноплановыми путями, вполне герметичными для русского инакомыслия, всегда более открытого для западных влияний. Православная мысль XX в. отнеслась к Булгакову весьма сдержанно: не найдя в нем слишком убедительных мест для того, чтобы провозгласить ересиархом, она потеряла к нему всякий интерес. Крупнейшие отечественные мыслители 90-х гг., идя в ногу со своим безвременьем, зачастую считали историю интеллектуальной культуры пройденной в ее творческих возможностях.

Так, например, даже такой яркий ум, каким был А. В. Михайлов, приходил в раздражение, когда заходила речь о некоем новом синтезе: «...отчаяние было для него, — отмечал С. С. Аверинцев, — всерьез пережитой возможностью. Обсуждая мыслимость построения новой, “очень тщательной, солидной, конструктивно продуманной” лестницы ценностного восхождения, он приходит к лапидарному выводу: “Удастся ли кому-нибудь сделать это? Трудно сказать. Потому что такие вещи непредсказуемы”. Это не окончательное решение; но это суровое исключение всех необоснованных надежд» [1, с. 10]. В нашей частной беседе, когда ему сказали, что Р. Генон на более высоком интеллектуальном уровне осмыслил кризисологическую проблематику О. Шпенглера, Михайлов саркастически заметил: «Может быть, достаточно *одного* Шпенглера?» Тогда в случае с Булгаковым можно, вероятно, было бы ограничиться и Хайдеггером — но вот только можно ли?

«Философия имени», над которой С. Н. Булгаков, уже после принятия священнического сана и исключения из МГУ, работал в Крыму в 1918–1922 гг. [34], в целостном своем замысле может быть понята как радикальное возвращение онтологических оснований языку. Параллельно или чуть позднее, но независимо от Булгакова свою «Философию имени» разрабатывал А. Ф. Лосев, синтезируя здесь гегелевскую диалектику и гуссерлианскую феноменологию на методологическом уровне. Он значительно больше изучен в современной научной мысли. Более того, нам представляется сама мыслительная осанка Булгакова более архаичной, а значит, и более полезной для обогащения современных крайне рационализированных форм знания о языке. К тому же в отношении метода Булгаков представляется более самобытной фигурой в мыслительной культуре конца Нового времени.

Булгаков сразу же указывает на трансцендентность самих оснований словесной реальности по отношению к возможностям ее как лингвистико-филологического, так и традиционно-философского обнаружения:

...лингвистика... знает только конкретные, облеченные в плоть и кровь слова, имеет дело со звуками, уже ставшими словами, и эту плоть слова изучает в разных разрезах... Хотя оно дается в руки лингвисту для всяких его анализов, но с этой своей оболочкой оно не отдается ему всецело и, оставаясь самим собой, не вмещается в его исследование. Вопрос о слове не вмещается в науку о словах как таковую. <...> На самом деле вопрос о слове не есть вопрос филологии, хотя, разумеется, она здесь имеет свое суждение и дает свое заключение в первую очередь. Обычно же филологи его как следует даже не сознают. Но гораздо более удивительно то, что его в такой же степени не сознают и философы. <...> На слово смотрят, обычно, только как на орудие мысли и даже не самой мысли, а только ее изложения, как на само собой понятное и само собой разумеющееся средство. В нем видят абсолютно прозрачную и пропускающую свет среду, вроде окна, о котором надо заботиться, чтобы оно было промыто... Вся новейшая философия, кроме Лейбница, прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому неоднократно являлись жертвою этого неведения [6, с. 13–14].

Лейбниц действительно предвосхищает ряд булгаковских мыслей (хотя их дальние корневые основания уходят в античную эпоху: к Аристотелю, Платону

и даже досократикам). Так, он за триста лет до Булгакова развивает библейскую «теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке» [24, с. 282], приводит множество примеров энергичности корней языка в подтверждение той мысли, что «в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками» [24, с. 284].

Основная собственно булгаковская мысль (с такой заостренностью она прозвучит несколько позднее, пожалуй, лишь у Хайдеггера, с именем коего культурное сознание связало и закрепило это клише) состоит в следующем:

...не мы говорим слова, но слова внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной, ибо *все* может быть выражено в слове, причем в это слово одинаково входит и творение мира и наша психика... Чрез то, что вселенной, миру, присуща идеация, он есть и слово... В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит ее голос. Мысль Шеллинга, что мир есть тожество субъективного и объективного, идеального и реального или как мы должны перевести это, словесного и несловесного, логического и алогического начала, сродная, но искривленная мысль Шопенгауэра об антилогической воле и логических идеях; сродная мысль Гартмана об единстве в бессознательном алогического и мышления; мысль Платона и Плотина о мире идей, просвечивающем через темную алогическую область, — все это суть исторические выражения той аксиомы, которая молчаливо подразумевается о слове: в них говорится о мире, что сам говорит о себе мир. Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично... [6, с. 25–26]

Следуя Гумбольдту, Булгаков особо подчеркивает, что

слова рождаются, а не изобретаются, они возникают ранее того или иного употребления, в этом все дело. Иногда представляют почти так, что вот ради удобства сговорились изобрести слова для обозначения известных предметов, но здесь вводится нерешенный вопрос в саму проблему, и часто самый сговор о словах уже предполагает их наличность [6, с. 19].

Но Булгаков в этом пафосе идет значительно дальше Гумбольдта, для которого язык есть энергия человеческой деятельности:

...вообще нет и быть не может генезиса слова, слово не может возникнуть в процессе. Оно может быть или не быть, наличествовать или не наличествовать в сознании... ...объяснить происхождение слова есть вообще ложная задача, недоразумение, недомыслие. Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозданности своей [6, с. 23].

Булгаков указывает на метафизическую — соборно-софийную — природу языка, из чего вытекает, что социум и его состояния выступают не как основания, но уже как продукты культуры:

...слова, язык соединяют людей, которые, как умеют, пользуются этим своим единством в слове. Социальность здесь есть не производящая причина, как теперь

охотно думают, но следствие, результат, осуществление. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе, он собою связывает, обосновывает общество [6, с. 25].

Реальное многообразие языков мыслится как видовая вариативность родового логоцентрического единства более высокого — космологического — порядка:

Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек... В сущности, язык всегда был и есть один — язык самих вещей, их собственная идеация... самооткровения самих вещей [6, с. 26].

Человек оказывается в зависимости от этих метафизических обстоятельств, но именно они делают его место центральным в бытии:

Язык дан человеку, потому что в нем и через него говорит вся вселенная, и всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то. Человек здесь не свободен, он понуждается онтологической необходимостью... [6, с. 26–27]

Настаивая на космологическом вестничестве и энерго-информационной природе человеческого языка, Булгаков создает своеобразную конроверзу традиционно сложившемуся в сциентистском сознании семиотическому пониманию языковой реальности:

...слова-идеи суть голоса мира, звучание вселенной, ее идеация <...> то, что проявлено, сказано, выявлено из неизреченной глубины бытия, с чего совлечен покров тьмы и в свете проявилась множественность, соотношения, индивидуальные черты, является лицо бытия, его слово и слова. Таковы, в самых общих и предварительных чертах, онтологические корни языка, смысл слов, слово слова. ...слова суть самосвидетельство «вещей», действия в нас мира... В словах содержится энергия мира, словотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен. Мировое *все*, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова. Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос [6, с. 27].

В дальнейшей аргументации мыслитель обращается к реконструкции символического миропонимания как наисокровеннейшему нерву всей русской религиозно-философской культуры начала XX в., и это, сообразно самой его софиологической доктрине, вполне оправданно и закономерно (интересно, что и поздний Хайдеггер будет искать нечто подобное на своих путях и «тропах»):

...загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение... космического и элементарного мы называем *символом*. Итак, мы дошли до точки: *слова суть символы*. Природа слова символична и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный... Но символы делает символами не это, произвольное и обманчивое их употре-

бление, но их реализм, то, что символы живы и действенны; они суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии. И вот этот-то энергетизм их, божественный или космический, образует истинную природу символа... Сказать, что слова суть символы, это значит сказать, что в известном смысле они *живы* [6, с. 28].

А почему? — спросят те, кто привыкли видеть в символических реальностях триумф искусственности и «искусство управления» людьми, и Булгаков напомнит им, что все обстоит совсем напротив, ибо «в словах говорит себя космос», что «слово как мировое, а не человеческое только слово есть идеация космоса» [6, с. 28], и, таким образом, «положение, что *слова сами себя говорят...* сами звучат в человеке, но не создаются человеком, соответствует *природе слова*, и иначе быть не может», поскольку «слова суть символы смысла...» [6, с. 30]

Но человек оказывается не просто медиумом при таком положении дел, ведь его духовное местоположение в таком космосе центрально, а сам космос в духовном отношении *антропоцентричен* (ср., например, с *антропным принципом* в современной космологии, гласящим, что *вселенная такова потому, что мы есть*):

Так как содержание слова есть космическая идея, то можно сказать, что говорит его космос через *человека*. <...> ...человек есть микрокосм, в котором и через которого говорит, осуществляет, осознает себя весь космос... слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия. И их полновесность, космичность, символическое значение с тем именно и связаны, что они не изобретаются, но возникают, суть как бы силы природы, которые себя проявляют или осуществляют. <...> ...человек так же не замышляет и не придумывает слов, как не замышляет и не придумывает ребенка, а принимает его, какой он есть, какой родился [6, с. 31].

Согласно мыслителю, все это свидетельствует о высочайшем творческом призвании человека, а не о его онтологическом рабстве. Человек оказывается единственным изо всех известных нам живых тварей существом *космически одаренным*:

Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем он нам дан, мы его имеем как некую изначальную одаренность. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. И об этих первословах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. Они суть живые словесные мифы о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое мифотворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смыслов, словесная символика [6, с. 32].

Мир у Булгакова оказывается творческим полем встречи божественного и человеческого, трансцендентного и экзистенциального факторов, причем полем, *даруемым* от первого — последнему, от Бога — человеку: «Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания» [6, с. 33].

Для автора «Философии имени» очень важен именно этот *антропокосмизм реальности*, лишь на его основе события Священной Истории прочитываются

как продолжающееся за пределами Рая богочеловеческое общение. «Антропокосмическая природа слова делает его символом, — пишет Булгаков, — первослова суть космические символы или мифы, сами себя возвещающие... определенные космические мотивы...», и хотя «языки многообразны», однако «на смысловую сторону слова вавилонское смещение не распространяется, иначе оно совершенно уничтожило бы высочайшее творение Божие, человека» [6, с. 34]. Именно *попечение о человеке как венце творения* позволяет говорить о редкостном для XX столетия *теологически обосновываемом гуманизме* софиологического учения. С полным разрушением таких оснований были связаны антиантропологические тенденции в хайдеггеровской герменевтике и деконструктивизме...

Согласно Булгакову, любой язык потенциально хранит в себе возможность развертывания метафизических содержаний:

...никто ведь не скажет, что русский философский язык хуже немецкого, хотя и менее выработан. ...и если до сих пор не появился готтентотский Гегель, то, надо думать, что этому причиной являются во всяком случае не препятствия со стороны языка [6, с. 34].

Здесь может быть по-новому поставлена, если не решена проблема непродоходимых трудностей перевода... По Булгакову, «единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе. Множественность же есть *состояние языка*», «в Вавилоне родилась лингвистика» [6, с. 35], но движение мысли и сердца в направлении интуитивно прозреваемого метафизического единства выводит проблему понимания языка на экстралингвистический уровень, основания которого вообще далеко выходят за пределы филологии как науки.

«Основа языка — космическая, — отмечает отец Сергей, — его облечение, реализация — дело социально-историческое. И язык как наречие есть дело человеческого творчества...» [6, с. 37] Ставя «вопрос о символической природе слова» и подчеркивая, что «слово есть символ смысла, сращение идеи со звуком», автор «Философии имени» соединяет платоническую метафизику и романтический органицизм:

Очевидно, приходится постулировать некоторое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык, и, конечно, язык не есть механическое соединение слов, но их организм, так что и в каждом отдельном слове проявляется весь язык [6, с. 37].

Та же самая идея высказывалась и Гумбольдтом: «Любой язык в полном своем объеме содержит все, превращая все в звук» [14, с. 84]. Однако мы можем сказать, что Булгаков делает ее — эту тему — центральной.

«Можно и должно говорить об *эквивалентности* языков в том смысле, что каждый из них по-своему служит своей цели — быть логосом космоса и мышления», — закономерно развивает он, казалось бы, *принцип лингвистического плюрализма*, замечая, между тем, что далеко не все языки однозначны по отношению к Логосу: «...при эквивалентности языков, можно и должно постулировать и их неравенство, иерархию: как все иерархично, так и язык...» [6, с. 37]. Неразрешимая проблема оказывается в том, что «разные языки имеют

какие-то свои *языковые ключи*, которых мы не можем и не умеем разгадать», а «органы слуха и речи... представляют собой некую онтологическую криптограмму мира, которую мы не умеем прочесть» [6, с. 37]. Что можно сказать здесь, кроме характеристики метода: гипердиалектика в сочетании с умеренным агностицизмом и символическим физиологизмом вовлекаются в процесс положительного метафизического синтеза. С точки зрения эстетической мы имеем дело в таком опыте с реалиями барокко. Немало писали о барокко в русской литературе, но вот если говорить о барокко в русской философии, то это, несомненно, будет софиология Флоренского и Булгакова.

Очень интересно обращение отца Сергия к «штейнеровской эйритмии, где буквы немецкой азбуки берутся символами ритмов и пытаются постичь “заумный” смысл слова» [6, с. 38], к пережившей оккультный ренессанс средневековой каббалистической традиции с ее исключительным вниманием к букве:

Что можно считать первоэлементом речи? Букву ли, как Каббала, слог, слово? <...> Каббала рассматривает, как известно, буквы еврейского алфавита (согласные и полусогласные звуки) как первоэлементы языка, имеющие и космическое значение. На этом основан каббалистический метод анализа слова <...> не правы ли каббалисты, полагая, что буквы в определенной своей природе существуют самостоятельно и как будто даже вне отношения к речи, являясь, например, теми силами, из которых создан мир? [6, с. 38].

Можно было бы говорить о реликтовой ценности этих мыслей — существуют, однако, весьма серьезные современные лингвистические разработки в этом направлении [21], которые заслуживают внимания и изучения.

Подхватывая знаменитый спор Гете с Шопенгауэром, Булгаков вослед великому немцу, воспевшему в «Фаусте» устами ангельского хора «Вечную Женственность», наносит однозначный онтологический удар по кантианскому трансцендентализму, далеко не чуждому певцу мировой скорби:

...глаз, орган света, существует потому, что есть свет, так и орган речи и слуха существует потому, что есть звук как мировая энергия. Звуки создают для себя органы в человеке, в котором должно быть вписано все мироздание. И поэтому, отвлекаясь от фонетики и физиологии речи, мы должны считать буквы (в вышеуказанном смысле) имеющими действительно самостоятельное бытие... Буквы, звуки букв, существуют в себе, и потому лишь они существуют в языке. Здесь есть большая аналогия с цифрами и числовыми значениями, которым не напрасно же приравнивают всюду и буквы, образуя цифровой алфавит. Цифры возникают не в арифметике, но, наоборот, последняя является ради цифр [6, с. 39].

В последнем пункте заметно частичное мыслительное тяготение (не просто дистанцирование, как мы увидим далее) к пифагорейству, к древним нумерологическим учениям Ближнего и Среднего Востока...

В булгаковской «Философии имени» мы встречаем не только положительный интерес к каббалистике, но и ее последовательную критику:

Методы Каббалы в сущности, отрицают и уничтожают слова, для каббалистов язык состоит только из букв <...> это понимание слова, утверждая силу слова как мировой стихии, упраздняет его смысл, идею слова, слово здесь *только сила*,



а не символ. <...> буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества... Буква есть выражение силы природы, качество ее, первоначальная краска, из смешения коих образовался мир, слово есть вспышка смысла... [6, с. 39]

Своеобразный софиологический синтез аристотелизма и платонизма с опорой на последний не может ограничиться сферой рациональности и переходит в качественно иное состояние: аристотелевское учение о «материи» и «форме», транспонируясь в алхимию языка, расщепляет последний соответственно на «букву» и «слово».

Буква есть... первоматерия, слово выше буквы потому, что исполнено света и мысли, точно так же, как статуя выше своего мрамора и картина своей краски. В слове происходит таинственное перерождение или преобразование звука, тем, что он становится символическим, вмещающим идею. ...слово не слагается из букв, не возникает из них, но расчленяется на буквы [6, с. 39–40].

Обращая пристальное внимание на эту «ночную первостихию слова», автор «Философии имени» говорит, что «футуристы правы: заумный, точнее, доумный язык есть первостихия слова, его материя, но это — не язык» [6, с. 40]. Последний появляется лишь в эйдологическом обозначении: не в инфрафизических топах, а в метафизической сфере, причем на фоне мира как софийного Целого.

Сам фактор «множественности» указывает, согласно Плотину, на «материальность» как на состояние «низшее» по отношению к «Первоединому». Булгаков часто воспроизводит и эту смысловую модель античной философии, однако в более гибком, чем это было достигнуто изнутри неоплатонизма, виде:

...множественность языков... нисколько не отменяет онтологического единства языка как голоса единого мира... в то же время язык реализуется индивидуально в соответствии многочисленному строению человечества, являющего единство во многообразии [6, с. 40–41].

Еще Лейбниц в своих разработках о словах отмечал, что «существуют, может быть, некоторые искусственные языки, являющиеся всецело продуктом выбора и произвола, каким, как полагают, был китайский язык» [24, с. 279]. Однако уже Шопенгауэр подчеркивал полтора столетия спустя, что европейцы несправедливо «относятся к *иероглифической письменности китайцев* с пренебрежением», поскольку сама «наша азбука является знаками знаков»: «...чувство зрения, — пишет он, — восприимчиво к более многочисленным и более тонким изменениям, чем чувство слуха», и зрительный «метод китайцев является, собственно говоря правильным», более того, «опыт доказал значительное преимущество китайской азбуки» [42, с. 442–443].

Булгаков почти ничего не говорит о Китае (кроме того, что 40 000 слов китайского языка происходят из 400 звуковых групп, различным ударением дающих до 1200 основных слов), однако основания для более глубокого продумывания самого принципа иероглифики как типа языковой культуры его «Философия имени» несомненно дает. К тому же и сама китайская интеллектуальная традиция знает близкую к этой книге проблематику... Так, напри-

мер, исследователи отмечают, что «если последователи Конфуция в целом признавали обусловленность имени природой вещей, то в даосизме, напротив, связь между словом и вещью понималась как условная, произвольная...» [29, с. 293] Интересно, что если внутри китайского культурного сознания рационалисты-законники, как видим, были сторонниками латентного «имяславия», то в индоевропейской макроисторической традиции становление *ratio*, напротив, связывалось, скорее, с постепенным развитием «имяборческих» — иными словами: конвенционалистских — тенденций в культуре. Вместе с тем софиология и даосизм на метафизическом уровне парадоксально смыкаются в признании некоей неуловимой энергийно-женственной космической праосновы материального бытия, близкой индуистской «Пракрити», равно как и ее относительной зависимости от апофатически превышающего Первопринципа. Здесь мы уже упираемся в единые протометафизические мифоосновы человеческого сознания, близкие геноновскому пониманию примордиальной Традиции.

Нами уже отмечалось, что из крупнейших мыслителей Нового времени для Булгакова когерентен, пожалуй, лишь Лейбниц, который также развивал «теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке» [24, с. 282]. «Если еврейский или арабский наиболее приближается к нему, то он во всяком случае должен был претерпеть очень значительные изменения, и, по-видимому, тевтонский сохранил больше элементов естественного, или, выражаясь словами Якова Беме, адамического, языка» [24, с. 282], — рассуждал Лейбниц, отмечая, что все «наши языки производные», хотя «в основе они все же имеют в себе нечто первичное» [24, с. 282]. Как и Булгаков, писавший о принципе фоносемантизма, Лейбниц указывает на энергийную связь референта и денотата: «...в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками» [24, с. 284]; и, как и автор «Философии имени», он подчеркивает, что никакие внутриязыковые трансформации не способны нарушить эйдологические принципы, заложенные в основе первоязыка: «...в силу различных обстоятельств и изменений большинство слов чрезвычайно преобразилось и удалилось от своего первоначального произношения и значения» [24, с. 284], однако же «идеи извечно существуют в Боге и находятся даже в нас, прежде чем мы действительно о них подумаем... Если кто-нибудь захочет понимать идеи только как действительные человеческие мысли, то он волен в этом, но тогда он без оснований пойдет против принятого словоупотребления» [24, с. 302]. Очевидно, что Лейбниц следует в русле традиций платонизма. Как мы видим, Булгаков, развивая в сущности лейбницианские интуиции, во многих отношениях идет дальше.

«Философия имени» Булгакова — это не только рефлексирование и обобщение идей русского гумбольдтианства К. С. Аксакова [2] и А. А. Потебни [32], но и развитие ряда хомяковских филологических интуиций [41], в свою очередь весьма близких смыслоформам барокко и Лейбницу.

Так, Булгаков, как и Хомяков, говорит о «равнозначности», «равновозрастности», взаимодополнительности разнокачественных универсалий «имени» и «глагола» (в историософской схеме Хомякова, изложенной в «Записках о Всемирной Истории», себедовлеющее «имя» тяготеет к «кушитству», теле-

сно-вещественной инерционности или стихийному рабству монологического субъекта, тогда как «глагол» сам по себе выступает как начало креативное, диалогически-открытое, бытийно-собирающее и одухотворяющее и представляет собою триумф «иранства», или, как мы бы сейчас сказали, индоевропейства); он также указывает на то, что имя есть «плоть и кровь» [6, с. 45], «стволом имени существительного является местоимение, одеждой — именование» [6, с. 53], а глагол *есть* дух, «воздух вселенной» («глаголы, — и согласно Лейбницу, — более необходимы в разговоре, чем большинство слов, обозначающих отдельные субстанции» [24, с. 306]:

Различие имени существительного и глагольности, субъектности и предикатности не есть какое-то изобретение, которого могло бы не быть в языке, или случайное свойство или состояние, которое... может изменяться... Нет, здесь выражается самый смысл языка, которого, в той или другой оболочке, не может не быть в языке. Оно вытекает из онтологии речи [6, с. 45].

Доказательству этих положений посвящена была предваряющая «Философию имени» работа мыслителя «Трагедия философии» [5]. «Имя прилагательное» же рассматривается им как «переходная и несамостоятельная форма» [6, с. 43]. Согласно Булгакову,

речь состоит из существительного и предиката, она сводится к простейшей формуле А ЕСТЬ В, точнее, местоименное нечто есть В. Иными словами речь сводится к именованию, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах, но все это богатство и пышность убранства не затемняет и не отменяет единства функции, а функция эта есть, повторяем, ИМЕНОВАНИЕ [6, с. 75].

Раздел «Философии имени» под названием «К философии грамматики» посвящен критике кантианского критицизма, прошедшего мимо языка и в силу этого «находящегося в догматическом плену у языка»:

Отсутствие «критики языка» в критике чистого разума делает ее всю беспомощной, и можно было бы сделать грамматический комментарий к сочинениям Канта и наглядно показать и фактическую зависимость Канта от языка, и неотчетливость его мысли благодаря отсутствию этого анализа [6, с. 77].

Необходимо указать и на зияющее различие «философии грамматики» Булгакова и антифилософской «грамматологии» Деррида [16]: с одной стороны, человек выступает как гомологон вселенной, с другой же — как «грамматический предрассудок». Это — реальные противоборствующие модели на метафизическом фронте XX в., уходящие корнями в столетие предшествующее, соответственно — к Хомякову и Ницше.

Фронтальное открытие культурно-морфологической плюральности человеческого сознания в XIX в. повлекло за собою тотальный отказ от метафизики, что было несомненным интеллектуальным упадком, обусловленным рядом процессов, протекавших в предшествующие столетия. Крупнейший французский мыслитель конца XX в. провинциализирует сами структурные мифоосновы метафизического мышления, вычурно интерпретируя их как

«онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризм» исключительно западноевропейской метафизики:

Я бы не сказал, что логоцентризм — универсальная структура. Это европейская структура, которая волей обстоятельств превратилась во всемирную... Однако фоноцентризм... более универсален... Последний можно обнаружить даже в китайской культуре, где никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фонетическим; тем не менее и там заметна власть голоса, и она обладает присущей ей исторической необходимостью, которая обнаруживается повсюду в мире на определенном этапе, скажем так, гуманизации, истории антропоса [17, с. 171–172].

Булгаков указывает и на чудовищное искажение языка в XX в.:

...теперь куются совсем новые слова, например все эти богомерзкие совдепы, викжели, земгоры и под. Но ведь очевидно, что здесь мы имеем лишь частный, наиболее механизированный и упрощенный случай терминологического процесса, приуроченного к письменной речи, к заглавным буквам, и путем этого, так сказать, алгебраического их сложения образуются новые манекены слов. Однако (и это мистически есть самая тяжелая сторона этого дела) такие слова-манекены становятся вампирами, получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии. Таков оккультный смысл этого сквернословия [6, с. 32–33].

Во всяком случае интеллектуальный авангардизм современного постструктурализма не уступает советскому, хотя и рождается на куда более метафизически обогащенной почве, чем фундаменты взорванных храмов — не в этом ли кроется тайна его большей умозрительной привлекательности?

У Булгакова мы находим и предвосхищение хайдеггеровских антисемиотических интуиций о *мироязыке*. Когда Хайдеггер определяет язык как «просветляюще-утаивающее явление самого Бытия», он также говорит о том, что «язык не выводим ни из его знаковости, ни... даже из его семантики» [37, с. 325]; и здесь он, не ведая о том, весьма близок булгаковскому мифомышлению в толковании природы слова.

Близко само начало хайдеггеровской работы «Язык» булгаковскому пониманию сопряженности мира, человека и языка в живой речи, предшествующей ее акустическому обнаружению и обращенной прежде всего к внутреннему слуху:

Человек говорит. Мы говорим наяву и в мечтах. Мы говорим постоянно, даже тогда, когда не произносим никаких слов, а только слушаем или читаем, и даже тогда, когда не слушаем и не читаем, а занимаемся работой или отдыхаем. Мы каким-нибудь способом постоянно говорим [40, с. 3].

Хайдеггеровская мысль вторит лапидарному началу булгаковской «Философии имени»: «Человеческое познание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова...» [6, с. 13]

Но у Булгакова нет того, что можно было бы назвать онтологическим провинциализмом хайдеггеровской мысли с ее, конечно же, по-своему трога-

тельными диалектизмами и «проселками»... Хорошо известно, что Х. Арендт называла своего учителя «последним великим романтиком»; Булгаков же, развивая до конца эту аналогию, может быть воспринят как первый великий и еще неузнанный неоклассик, а еще точнее, о чем уже говорилось, как характерологически *барочный* автор; здесь находит объяснение и глубокая архаичность его якобы «либерального» богословия.

При этом нельзя сказать, что Булгакова не затронула романтическая шеллингианско-новалисовская стихия с ее новым в истории освоением «волшебства целого» и «природы художественного символа, через который открываются глубины бытия и слышится гармония миров»:

Поэзия — аморальна, точнее, *сверх*моральна, по ту сторону добра и зла, наивна и бескорытна, как дитя... и слово звучит как мировой логос, как софийное слово, но именно потому он облечен и красотой, присущей твари в ее софийности. Бывает состояние расширения сознания — во сне или наяву, когда кажется, что слышишь какую-то мировую рапсодию, слышишь, как она звучит в тебе или чрез тебя, и кажется, что с нею пройдешь в мир и с миром сольешься, растаешь, и нет ничего сладостней этих звуков, льющихся без конца. Этот логос мира есть и поэзия мира, поэзия слова. Потому, между прочим, кажется, что настоящее произведение словесного искусства не имеет ни начала, ни конца; оно живет продолжаясь в обе стороны, излучая из себя энергию, ибо всякая совершенная форма имеет символическую природу, силу и глубину. Она говорит об ином, не утилитарном, не рабьем, свободном отношении человека к миру, свидетельствует о человечности мира, антропокосмосе, о едином логосе в человеке и в мире. И все в человеке, космически, целостно, целомудренно осознанное, есть красота всего во всем [6, с. 47].

В разделе об имени собственном Булгаков пишет:

Имя определяет бытие его носителя, однако, лишь в его состоянии, но не в сущности. Во имя облачается человек, подобно тому, как он облачается в плоть [6, с. 138].

Если именование есть момент рождения, то переименование есть новое рождение, предполагающее либо смерть старого, либо во всяком случае духовную катастрофу, изменение не темы, но типа, характера развития [6, с. 139].

Философское и филологическое развитие проблематики религиозных традиций имяславия [18] находит воплощение в завершающем разделе булгаковского труда — «Имя Божие»:

Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в Его сознании, именует Себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией [6, с. 147–148].

Богоборческая хула не есть безбожие, но противобожие, вражда к Богу, и имя Божие, хотя и хулимое, в действительности попадает хулителю. Для бесов, которые, принадлежа к миру духовному, не имеют защиты тела и относительной слепоты, Имя Божие, при всей ненависти их к Нему, действует как пламень, к которому не могут они приблизиться [6, с. 153].

Надо отметить и то, что индивидуальный стиль булгаковского сочинения зчат в пушкинской стихии русского литературного языка и близок суггестив-

ному жизнеподобию прозы Л. Н. Толстого, а по кристаллической ясности своей не уступает философскому почерку А. Шопенгауэра или, скажем, Р. Генона [10], которых легко и приятно читать вне зависимости от того, согласны мы с автором или нет по тем или иным частным и общим вопросам. Это тем более удивительно, что «Философия имени», вообще говоря, передает очень сложные комплексы смыслов в их высококодифференцированной означенности.

*Антигностический космологизм* булгаковской метафилологии в лучшую сторону отличает ее от существенно близких опытов Флоренского и Лосева [12]. Мысль, в которой сохранен онтологический статус космической реальности, герменевтически не растворенной ни в схоластической рефлексии по поводу авторитетности источников [4], ни в культурно-морфологических и психологических галлюцинациях ученых [44]. Современные космологические разработки, постепенно отходящие от классической в физике XX в. фридмановской модели однородно-изотропной «расширяющейся Вселенной», постепенно и неуклонно подводят к идее о невозможности ее *описания* как Целого [15] — но это происходит потому, что внутри физики, внутри самого астрофизического миропонимания [13] обнаружился дефицит того, что составляет его предпонимающую основу, а именно — метафизику.

Булгаков радикальным образом исполняет этот пробел, и новое открытие его трудов — мы в этом уверены — принадлежит будущему; его софиология не является «реликтовым излучением» умершей интеллектуальной культуры.

Антисемиотический космологизм «Философии имени» С. Н. Булгакова связан с развитием совершенно иного, непривычного для нынешнего научного сознания взгляда на природу языковой символики: не антропогенетического, а онтотеологического. И это было весьма своеобразное филологическое воскрешение опять-таки Лейбница:

Бог, создав человека существом общественным, не только внушил ему желание и поставил ему в необходимость жить среди себе подобных, но и даровал ему речь, которая должна была стать великим орудием и всеобщей связью общества. Таково происхождение слов, служащих для представления, а также и для объяснения *идей* [24, с. 274].

Согласно «философии имени», язык есть энерго-информационная и онтолого-символическая, проще говоря, *бытийная, а не знаковая* система.

До сих пор не решен вопрос о возможностях однозначной патристической верификации этого исходного принципа, уходящего в архаические мифоосновы человеческого сознания. Несомненно, что этот антисемиотизм есть дальнейшее развитие филологического платонизма К. Аксакова:

Сказать, что слово знак, невозможно; в таком случае все только знак [2, с. 400].

Слово, само по себе взятое, есть целый мир, оторванный от случайности, простирающийся над всем природным миром; поэтому слово само по себе уже изящно. И так язык сам по себе, простое выговаривание, *вещание*, есть уже изящное явление... Слово вообще есть уже акт поэтический, оторвание от случайности целого мира, явление его в новом образе [2, с. 402].

Как справедливо отмечает И. Б. Роднянская,

получи труд Булгакова своевременную известность на Западе, он мог бы послужить профилактикой эксцессов лингвистической философии. Ведь там, где эта последняя усматривает дезориентирующее влияние языка на мышление и объявляет «метафизичность» естественного языка его недугом, требующим от аналитиков «терапии», Булгаков блестяще показал, как гением языка не ставятся ложные, а, напротив, разрешаются подлинные «метафизические», философские проблемы [33, с. 12].

Введение в более широкий научно-исследовательский и прикладной оборот гениального труда крупнейшего русского мыслителя обещает ему счастливое будущее... Ведь «Философия имени» отца Сергея Булгакова, как мы постарались здесь показать, — наиболее продуманное в своей сущностной завершенности *метафизическое* дополнение к современным герменевтико-культурологическим, структуралистско-феноменологическим и всевозможным генетическим разработкам о языке, имеющим несомненную, но лишь *относительную* ценность, лишь оттеняющую космологическую неисчерпаемость самой языковой мифоосновы — того, что в традиционном символизме именуют ангельским *языком птиц*. Впрочем, это обстоятельство требует особого заключительного прояснения.

Крупномасштабная культурно-цивилизационная динамика в ее историческом моделировании позволяет видеть современный мир извне: материалистическая мифология прогресса оказывается духовным упадком человечества, но упадок — это и время собирания плодов. Планетарная цивилизация является наследницей и продуктом глобального культурного кризиса. В этом отношении наиболее репрезентативной выступает альтерноосферная тематика в контексте наследия Р. Генона, открытого отнюдь не только метафизической эзотерике великих традиций, но и культурфилософской классике вплоть до Ницше и Хомякова, для которых «Дионисос Кушитский и Аполлон Иранский» [23, с. 13] противоположны в качестве ноологических принципов. Отходя от сложившихся академических представлений, ноосферу можно понимать по-разному: как верховную аполлоническую область умных люминофаний — иными словами: как Царство Божие; или же — в противоположном варианте — как Вавилонскую Башню, возводимую тщетно (подобие Сизифова труда) в результате мучительной эволюции, скользящей над адскими дионисическими безднами... В первом случае ей соответствует жанровый комплекс оды, восходящего и благоговейного гимнического пения, обращенного к божественной сфере; во втором — сатиры, низвергающей в бездну ничтожества и пародирующего перепляса.

«В различных традициях, — отмечал Генон, — часто упоминается о таинственном наречии, именуемом “язык птиц”: название явно символично, т. к. само значение, придаваемое знанию этого наречия как прерогативе высокого посвящения, не позволяет понимать его буквально» [11, с. 79]; «птицы часто выступают символами ангелов, т. е. именно высших состояний» [11, с. 80]; «поэзия изначально... не была той суетной “литературой”, которой она сделалась вследствие вырождения в нисходящем движении человеческого цикла, и обрела подлинно сакральную природой» [11, с. 82]. «Поэзия, — вторит этому и М. Хайдеггер, — собственно, не является литературой» [38, с. 246]. «Слово

“поэзия”, — показывает Генон ее мифопоэтические истоки, — происходит от греческого глагола *poiein*; он имеет то же значение, что и санскритский корень *Kri*, от которого происходит *Karma* и который обнаруживается в латинском глаголе *creare* (творить), понимаемом в его первоначальном значении» [11, с. 83]. «Исламская традиция, — указывает интересующий нас автор, — говорит, что Адам, в бытность свою в земном Раю, говорил стихами, т. е. ритмизированной речью...» [11, с. 82]. Особый «сириакский язык» передает «солнечное или ангельское озарение, как оно проявлено в центре человеческого состояния» [11, с. 82]; «в классической западной античности... поэзия еще именовалась “языком Богов”» [11, с. 83]; «поэт... истолкователь “священного языка”, сквозь который брезжил Божественный Глагол... существо, одаренное в некотором роде пророческим даром, позже, вследствие вырождения... превратился в вульгарного “гадателя”...» [11, с. 83]; в этом же ряду, согласно Генону, стоит и «колдовство» как «процедура низшей магии»; но «магия и даже чародейство есть не более, чем последний остаток исчезнувших традиций» [11, с. 83].

Классическая историческая поэтика дает здесь дополнительный теоретический материал [8]. Еще в XIX в. Г. Гегель вслед более ранним романтическим, барочным и мистическим построениям будет развивать в своей философии истории концепцию трех мировых эпох, характеризуя их как «символическую» (Восток), «классическую» (античность) и «романтическую» (христианство). В «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского и у его последователей в XX в. (А. В. Михайлов, С. С. Аверинцев, В. П. Раков) также развивается глобальная модель трехчастной мировой истории [19; 30]: мифологическую эпоху дориторического слова, где имена и сущности совпадали, сменяет эпоха риторико-классическая, где слово вздымается над миром, выступая как космообразующая и жизненно-регулятивная сила, ее в свой черед сменяет эпоха антириторическая, где всякое слово выступает по преимуществу как индивидуально-авторский стиль, эгологическое высказывание о глухом мире (кантовско-паскалевская вселенная, или равнодушная тотальность, гениально представленная в поэзии Е. А. Баратынского [3, с. 128–132]), где тютчевско-хайдеггеровское пробуждение «языка природы», «зова бытия» и «голоса вещей» равнозначно возвращению человечества в лоно мифа. Разумеется, перегородки между эпохами не абсолютны: в надвременном идеале — все эти смыслы смотрятся друг в друга и отражаются в любом художественном целом, что может быть убедительно показано в опытах аутентичных герменевтических реконструкций, принадлежащих и нашему авторству (эти многочисленные труды легко найти и нет необходимости здесь перечислять).

Интересно, что исходное глубинное мифораскрытие, где символическое миропонимание выступает в качестве дориторической основы риторики, может быть осмыслено одновременно в качестве восходящего и нисходящего гипертрендов: движение от земного рая к небесному Иерусалиму всецело не моделируется в качестве процессов прогрессии или деградации, но представляется драматической элевацией, связанной с символическими полетами, раскрытием бездн и трагических пропастей, выражающих в контексте авраамических традиций глубочайшую драму богочеловеческих отношений.



Отечественная философия имени (отцы Павел Флоренский и Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев), знаменуя параллельно хайдеггеровской герменевтике финал классического сознания, возвращает человеческое мышление к мифу, свидетельствующему о метарациональности существования и Логосе, предвещающем любые человеческие умозрительные расклады. Подобно тому, как за метафизикой политики всегда будут просматриваться архаическое возделывание поля и детская игра в захват земли, так и за поэтикой культурно-исторических интенций стоят не столько человеческие, сколько ангелические силы. Но сегодня почти утрачено понимание культуры как сакрального космоса и символического раскрытия бытия, на поиски которого ориентирует поздний Хайдеггер, однако похоже, что пока нет полного забвения в бытии — не будет и всеобщего воскресения в Логосе. «Мифос и Логос, — отмечал Хайдеггер, — в противовес мнению, бытующему в расхожей истории философии, никоим образом не выступают в философии противоположностями друг другу; напротив, ранние греческие мыслители употребляли Мифос и Логос в одном и том же значении... своей изначальной сути» [38, с. 42].

А. Ф. Лосев в работе «Диалектика мифа» определяет миф как «развернутое магическое имя» [25, с. 217]; но магическое имя не есть часть речи, его вообще нет в обычно понимаемом коммуникативном языке — как мы видим, ему ближе т. н. «невыразимость словом»: подлинное имя, которое есть присутствие сущности присутствующего, это — язык птиц и немота людей, которая не всегда должна прочитываться негативно, ибо когда сам мир начинает говорить, то человек иногда ему лишь молчаливо вторит... Такое имя для декосмизированного сциентистского сознания оказывается неприступной крепостью и царством непроницаемой ночи — но оно же оказывается «золотым слитком» и «обратной перспективой» [35; 36] для тех, кто подобно Гераклиту Эфесскому жил в космосе, а не в полисе, в последнем же постепенно погибал...

Работая четверть века над имяславческим наследием отца Сергея Булгакова, мы пришли к дальнейшему раскрытию намеченных у него идей, связанных с поворотом от языка — к космосу, от лингвистического восприятия слова — к онтологическому пониманию его природы; определим эту область как метафизику частей речи. Интересно, что если у Лосева в качестве важнейшей части речи выступает существительное («сущность есть имя»), а у Флоренского — глагол («отглагольность языка»), то у Булгакова это — местоимение как «одна из наиболее ранних и всеобщих форм языка» [7, с. 78] (для последующего раскрытия данной метафизической проблематики частей речи нам представляется предпочтительнее другое, ориентированное на изначальное парижское издание булгаковского текста с классическим предисловием Л. Зандера 1953 г., опущенным редактором И. Б. Роднянской и Н. К. Бонецкой, указывающей в самом начале своего комментария на недоступность рукописи); «личные местоимения я, ты, он, она, оно, мы, вы, они... выражают именно тот молчаливый жест, который всегда присутствует в имени» [7, с. 77]; а местоимение «я» характеризуется Булгаковым как «воронка в глубь бытия» и «вечная неподвижная точка, в отношении которой является недоразумением спрашивать, может ли оно возникнуть или погибнуть» [7, с. 79]. «В местоимении... первого лица я имею нечто неизменное и в то же время абсолютно указуемое», «оно

есть око, через которое мы видим мир» [7, с. 80]. «Я есть ориентирующая точка бытия, мысли и слова. От я отсчитываются направления, им измеряются расстояния. Все личные местоимения суть варианты я, его зеркальные отражения: ты — это другое я, мы — многие я, он, они — суть те, которые имеют природу я» [7, с. 82]. «Местоимение есть символ усли, невыразимой глубины сверхбытия, первоипостасности... природа местоимения как слова коренным образом отличается от природы слова вообще» [7, с. 83]. Поэтому местоимение выступает здесь как абсолютный исток и основа космической речевости — абсолютное подлежащее.

Имя существительное выступает, с одной стороны, как самопроявление сущности и «космическая потенция» [7, с. 89], однако же оно есть и «экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется, а сказуемое есть имя» [7, с. 85]; «имя есть скрыто суждение, неразвернутое предложение» [7, с. 89]. Согласно Булгакову, «слова суть... звучания мира в человеке [7, с. 90], «именования... суть сказуемые, ставшие подлежащими» [7, с. 91], при этом «теряет свое значение обычное различие имен собственных и нарицательных» [7, с. 92], а мир предстает всецело живым как для поэта или ребенка:

...все имена суть ни собственные, ни нарицательные, но уж, если пустить это выражение, собственно-нарицательные, конкретно-всеобщие: собственными их делает связка, нарицательными — имя-смысл», хотя «энергия этого самоопределения, его интенсивность, бывает различна... [7, с. 93]

Поскольку, по Булгакову, «речь сводится к именованию» [7, с. 133] и «в тайне именованья... есть и тайна языка» [7, с. 111], когда «имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему» [7, с. 103], а «космический коммунизм бытия» [7, с. 107] исходно предполагает «существо слова во всеобщей сказуемости» [7, с. 109], то и все части речи представляют собою развитие идеи «имени существительного» как «всеобщей формы речи и мысли»: «...существует идеальная форма имени существительного, которую может облекаться всякое слово» [7, с. 117].

Имя прилагательное тогда выступает как сущностное допроявление и свечение свойства именуемой сущности; глагол — как имя действия; причастие — как имя признака сущности по ее проявлениям; деепричастие — как имя синергии к логоцентрическому тренду; наречие — как проявление динамического признака сущности.

Имя числительное передает опыт исчислимости, однако, согласно Булгакову, в одном лице — неоплатонику и отчасти антипифагорейцу, «категория слов известного содержания, именно обозначающая число, выделена в особую часть речи по соображениям грамматически-утилитарным и довольно схоластическим, и во всяком случае самостоятельность этой грамматической категории по существу может быть оспариваема», поскольку «имена числительные... представляют собою либо имена существительные... или имена прилагательные... или же наречия» [7, с. 119–120].

Предлоги и союзы выступают как разнообразные энергии оформления сущностных сегментаций, а пунктуация и синтаксис предстают уже как чи-

стый космологический дизайн и сакральное ориентирование в море сущности. Особо отметим фундаментальную данность — в языке нет ничего кроме имени и синтаксиса, иными словами — сущностей и связей между ними; в их равновесии реализуется классическая словесность.

Любопытна фактура древних и средневековых текстов, исключая синтаксис; древность и христианский мир символически запечатлели эту «сплошность», неисчерпаемое море сущности, безбрежность онтологического смысла, континуальную непрерывность содержания; классика же являет конструктивное напряжение между содержанием и формой (оно неустойчиво: проявления этого имеют место в барокко, сентиментализме, романтизме, символизме, где очевидно нарастающая меонизация дискурса), активизируется сегментация сущностей, интенсифицируется коммуникация меж ними; однако приходит модерн как триумф формы и чистой коммуникативности с измельчением и последующей нивелировкой сущностей... Таким образом, мы видим, что происходит трансисторическая победа синтаксиса над именем, как и цифры (количества) над словом (качеством) [20], однако эта победа Пиррова и бесконечное Слово когда-нибудь обязательно ниспровергнет конечную цифру.

В итоге хотелось бы указать великолепные герменевтические примеры погружения в поэтическое слово Гельдердина, Тракля, Дрема, принадлежащие классике западной мысли конца Нового времени [9; 39; 43], — здесь мы можем почерпнуть много родственного в самой постановке темы Имя и Бытие с наследием отца Сергея Булгакова.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Путь к существенному // Михайлов А. В. Языки культуры. — М., 1999.
2. Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. Рассуждение кандидата Московского университета К. Аксакова, написанное на степень магистра философского факультета. — М., 1846.
3. Баратынский Е. А. Последняя смерть // Баратынский Е. А. Избранное. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2003.
4. Брайллович С. М. Герменевтика и религиозная традиция // Герменевтика: история и современность (Критические очерки). — М., 1985.
5. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. — Вып. 1 / Сост.: А. Л. Доброхотов, С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. — М., 1993.
6. Булгаков С. Н. Философия имени // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: в 2 т. — СПб.; М., 1999. — Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения.
7. Булгаков С. Н. Философия имени. — СПб.: Наука, 1999.
8. Веселовский А. Н. От певца к поэту. Выделение понятия поэзии // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
9. Гвардини Р. Гельдерлин. Картина мира и боговдохновенность. — СПб.: Наука, 2015.
10. Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.

11. Генон Р. Язык птиц // Генон Р. Символы священной науки. — М.: Беловодье, 1997.
12. Гогтишвили Л. А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А. Ф. Имя. — СПб., 1997.
13. Грищук Л. П., Зельдович Я. Б. Космология // Физика космоса: маленькая энциклопедия. — М., 1986.
14. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
15. Девис П. Суперсила: Поиски единой теории природы. — М., 1989.
16. Деррида Ж. О грамматологии. — М., 2000.
17. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. — М., 1993.
18. Имяславие: Сб. богословско-публицистических статей, документов и комментариев: т. 1–3. — М., 2003–2007.
19. Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. — М.: Наследие, 1994.
20. Катасонов В. Ю. В начале было Слово, а в конце будет цифра. — М.: Кислород, 2019.
21. Ковсан М. Имя в Танахе. — Иерусалим, 1995.
22. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии. — Казань, 1991.
23. Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. — М.: Медиум, 1994. — Т. 1: Работы по историософии.
24. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии (Книга третья: О словах) // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М., 1983. — Т. 2.
25. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994.
26. Лукач Й. Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. — М., 1984.
27. Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия // Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. — СПб., 1994. — Кн. 1.
28. Малявин В. В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. — М., 2003.
29. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. — М., 1998.
30. Михайлов А. В. Историческая поэтика и герменевтика. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2006.
31. Нарликар Дж. Неистовая Вселенная. — М., 1985.
32. Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989.
33. Роднянская И. Б. Схватка С. Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философии имени» // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: в 2 т. — М., 1999. — Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание.
34. Сапов В. В. Булгаков // Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. — М., 1995.
35. Флоренский П. А., священник. Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. — М.: Мир книги, Литература, 2007.
36. Флоренский П. А. Обратная перспектива. — СПб.: Общество памяти игумены Таисии, 2006.
37. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

38. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М.: Академический проект, 2010.
39. Хайдеггер М. Язык в стихотворении (Фрагменты) // Тракль Г. Избранные стихотворения. — М.: Carte Blanche, 1994.
40. Хайдеггер М. Язык. — СПб., 1991.
41. Хомяков А. С. Записки о Всемирной Истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. — М., 1900. — Т. 5–7.
42. Шопенгауэр А. О языке и словах // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. — М., 2001. — Т. 5.
43. Шпенглер О. Философия лирики // Шпенглер О. Пессимизм? — М.: Крафт+, 2003.
44. Яки С.-Л. Бог и космологи. — Долгопрудный, 1993.