
ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2004/2005

[7]

*Под редакцией М. А. Колерова
и Н. С. Плотникова*

Москва
МОДЕСТ КОЛЕРОВ
2007

Хольгер Куссе

Семиотические концепции имяславия и философии имени

1. Богословский и церковно-политический спор об имяславии

«Прежде всего, нужно утвердить в себе ту непреложную истину, согласную как с Божественным откровением, так и со здоровыми понятиями разума, что в имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и (всеми) Своими бесконечными свойствами. Конечно, это нужно разумеать духовно, — сердцем просвещенным, а не тем плотским разумом, который, незаконно вторгаясь в духовную область, желает телесно осязать духовные предметы (...)» (Иларион 2002, 210).

Эти слова произносит в сочинении бывшего афонского монаха Илариона отшельник и аскет на Кавказе, куда Иларион удалился сам, покинув горный монастырь в Греции (Schultze 1951, 325). Это изложение верооснов опыта непосредственного переживания Бога в «Молитве Иисусовой»: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго» (Иларион 2002, 208); опыта, — полученного в молитвенной практике исихазма, как она осуществлялась с эпохи Средневековья на Афоне, а оттуда была завезена в остальной православный мир. Опубликованный в 1907 г. диалог Ила-

риона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников во внутреннем единении с Господом наших сердец (...)» вышел в 1910 г. вторым, а в 1912 г. — третьим изданием. Он стал бестселлером религиозной литературы и возбудил в русской церкви так называемый «спор об именах», который, в свою очередь, вызвал к жизни «философию имени». Целью Илариона было формулирование опыта молитвы, т. е. описание «молитвенной действительности» (Schultze 1951, 323). В третьей главе его небольшого сочинения, озаглавленной тезисом «В Имени Божиим присутствует Сам Бог» он определяет место, причитающееся Молитве Иисусовой в молитвенной практике и имени Иисусову в самой молитве: «сие имя любезно сердцу и составляет его радость, покой и нетленную пищу» (Иларион 2002, 195).

Утверждение «В Имени Иисус находится Своим присутствием Сам Господь Иисус Христос, сладчайший наш Искупитель» (Иларион 2002, 189) могло опереться на такой значительный авторитет, как на мистика, духовника, диакона, проповедника и богослова Иоанна Кронштадтского [Иоанн Ильич Сергиев] (1829–1908/9), который учил в первом томе своих духовных раздумий «Моя жизнь во Христе» (1894): «Молитва — дыхание духовное; молясь, мы дышим Духом Святым (...) Итак, все церковные молитвы — дыхание Духа Святаго, как бы духовный воздух и вместе свет, духовный огонь, духовная пища и духовное одеяние» (Иоанн 1894/1, 259). У Иоанна иеромонаха Антоний (Булатович) мог даже позаимствовать формулу «Имя Божие есть Сам Бог» (Антоний 2000, 47; Паршин 2002, 529).

Однако, сообщения Илариона о его религиозном опыте превратились впоследствии в богословскую теорию о доступности откровения в имени Божиим. Черты подобных размышлений присутствуют уже и у самого Илариона, когда тот, как и в цитате, приведенной вначале, ссылается на понятия здравого человеческого рассудка, а впоследствии принципиально обобщает опыт божественного присутствия в имени: «(...) И может ли быть что-либо без имени?

Имя выражает самую сущность предмета и неотделимо от него» (Иларион 2002, 191).

От Имени Божьего имена всех вещей и людей отличаются тем, что они являются человеческими обозначениями, и поэтому вызваны опытом, полученным людьми в общении между собой и в обращении с вещами. Напротив того, у Бога сопряжение имени и сущности абсолютно необходимо, так как не имеет причины, но дано в Откровении, в Сыне, отображающем Его сущность (см. Schultze 1951, 326сл.). Поскольку же Христос вочеловечился и все-таки остался истинным Богом, его человеческое имя тоже, по существу, представляет собой Имя Божье, т. е. само — божественной природы. Шульце (1951, 342) называет эту основанную на воплощении аргументацию Илариона, согласно которой имя «Иисус» само Бог потому, что оно от века присутствовало в Троице, «наивно реалистичной».

Религиозная теория, превратившая молитвенный опыт в реальность молитвы, а обращение — в реальность имени, бросила вызов не только академическому богословию, но и властям официальной церкви. После того, как патриарх Константинопольский Иоаким запретил книгу Илариона в 1912 г., в 1913 г., за год до начала Первой мировой войны, в год перелома эпох (Ingold 2000) на Афоне и в России разразился конфликт между церковными иерархами и монахами-исихастами. Эта «Афонская смута» обострилась, не в последнюю очередь, благодаря «Апологии веры во Имя Божие и Имя Иисуса» иеромонаха Антония (Булатовича), которая вышла в 1913 г. (см. Schultze 1951, 346—356). Для защиты имяславия Антоний ссылается на различение божественных энергий и божественной сущности у Григория Паламы (1296—1359) и расширяет понятие энергии на имя. Поскольку же для Антония энергии на самом деле неотделимы от божественной сущности, но являются тоже сущностью — его формула звучит: «суть действия Божии и суть Сам Бог» (Антоний 2002, 22) — для него Имя Божье тоже есть Божья сущность (см. Schultze 1951, 348).

Однако же приравнивание Имени к божественной энергии было отвергнуто как пантеистическое в оценке Халкской богословской школы от 30. 03. 1913. Чуть позже, 05. 04., преемник патриарха Иоакима, патриарх Константинопольский Герман V, в письме настоятелям монастырей святой горы Афон осудил имяславие как ересь, так как оно якобы ведет к пантеизму. Затем, хотя 18. 05. Священный Синод одобрил саму Молитву Иисусову, имяславие однако было вновь отклонено на том основании, что Имя Божье священно, так как оно обозначает Божью сущность и может даже быть чудодейственным в молитве, — имяславие же обожествляет буквы имени. «Апология» Антония подверглась осуждению Священного Синода. 27.08 в декрете Священного Синода эта позиция была ужесточена. «Готовым к покаянию» было позволено вернуться в лоно Церкви, если они произнесут официальные формулы отречения. И уже 29.08 Священный Синод распорядился о высылке нескольких сот монахов с горы Афон и их поселении в российские монастыри (Schultze 1951, 324). В конце 1913 г., — 11 декабря, — патриарх Герман снова в высшей степени резко осудил имяславцев.

Противники имяславцев отвергали их за то, что они якобы утверждали двойное воплощение (см. Schultze 1951, 346), их учение основано на пантеизме, а приравнивание Имени Божьего к Божьей сущности представляет собой идолопоклонство по отношению к внешним формам человеческого языка. Так, богослов Троицкий в критической работе «Об Именах Божиих и имябожниках» (1914) писал, что имяславцы «приняли бумажные деньги за чистое золото. Слова и имена суть не удвоение предмета, но лишь знаки и символы» (Schultze 1951, 361).

Самое позднее — с аргументативным добавлением к богословию Григория Паламы, рассматриваемые нами дебаты стали частью основополагающей конфессиональной контрверзы о самопонимании православной веры и православной церкви. Общими местами можно назвать оппозиции между мистицизмом и догматизмом, мистической

и официальной церковью и т. д. И вот, если с официальной стороны имяславие было осуждено, то, например, Сергей Булгаков в посмертно изданных в 1964 г. «Очерках учения православной церкви» придерживался имяславия как подлинно православного теологумена. Так, в главе «Мистика в православии» написано: «в молитвенной жизни для нее [православной мистики; Х.К.] главным средством является Имя Божие, призываемое в молитве. На этом значении Имени делается главное ударение подвижниками и молитвенниками, от древних отшельников Фиваиды и средневековых «исихастов» Афона до о. Иоанна Кронштадтского в наши дни» (Булгаков 1991, 311–312; см. также Булгаков 1997, 235сл.). И в конечном итоге Булгаков доходит даже до формулы имяславия: «Им [именем; Х.К.] Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании» (т. ж., 312). И все-таки, по-моему, было бы ошибочным противопоставлять этот мистический и неофициальный извод веры официальному православию как «подлинную» церковь. На самом деле аргументация имяславцев была едва ли менее аподиктической, нежели аргументация из официальных церковных документов; и в истории православия с голосом Паламы необходимо сочетается голос его противника Варлаама Калабрийского (ум. 1350), а с идеалом нищеты и духовности, например, у Нила Сорского (1433–1509) — апология церковной власти и ее социально-политической миссии у Иосифа Волоцкого (1439/40–1515) (см. Jubaga 2000, 79сл.). Я полагаю, что такой спор, как спор об имяславии, сам по себе характерен для идентичности православной веры и отличает Восточную церковь от Западной. В этой контроверзе, противопоставляющей догматически-иерархический образ церкви ее духовно-общинному образу становятся невозможными клишеподобные классификации, в которых «прогрессисты» и «просветители», «рационалисты» или «западники» противопостоят «консерваторам» или даже «мракобесам», а также «мистикам» и «греко- или «славянофилам». Еще Варлаам, который против мистического пути познания у Паламы вы-

двигал абсолютную непознаваемость Бога, как констатирует Х.Г. Бек (1994, 191), «не был глашатаем латинской теологии» и обвинял Фому Аквинского в «чрезмерном рационализме». В споре об имени «обновленцы» выступали в качестве мистиков, а вот «консервативные догматики» выставляли аргументы «западных рационалистов». Поэтому в русском контексте Г. Флоровский истолковал этот спор как «разрыв и раскол между «интеллигенцией» и «народом» в самой Церкви (Флоровский 1937, 502), и возложил ответственность за этот раскол на распространение западной теологии. Итак, исихазм и имяславие являются движениями по поиску идентичности, и притом как в благочестии, так и в культурном самосознании России (см. также Figes 2002).

2. Семиотическая проблема имяславия и аналитическая философия языка

На возражение, состоящее в том, что имяславие творит кумир из внешней формы языка, так как слова и имена являются не удвоением предмета, но лишь знаками и символами (как у Троицкого, см. выше), Антоний еще в «Апологии» выдвинул аргумент, что под «Именем Божиим» не имеется в виду какой-то изолированный *Nomen proprium* или же *Nomen appellativum*, но, скорее, подразумеваются явленные в Откровении атрибуты Бога. «Для того, чтобы обратиться к Богу, молящийся необходимо должен вообразить в уме своем какое-либо определение свойств Божиих, то есть какое-либо Имя Божие, как, например: или «Благой», или «Страшный», или «Великий», или «Спаситель наш», или Творец наш» (...) (Антоний 2002, 54). При таком условии для Антония имя «Иисус» превышает всех имен. Это имя, в котором наиболее полно раскрываются свойства человеколюбия Господа и спасения падшего человека Господом (см. Schultze 1951, 347).

Тем самым контроверза оказалась возведена на семиотический уровень, абстрагирована от узко богословских и духовных споров и смогла наделить проблему общефилософ-

ским содержанием. Исходя из этого, неудивительно, что «спор об имени» стремительно вышел за пределы внутрицерковного спора, превратившись в общесоциальную и философскую дискуссию, из которых впоследствии возникла «философия имени» у Флоренского (1990), Лосева (1993а-б; 1994а-б) и Булгакова (1997) (по поводу отношения между имяславием и философией имени см. Лескин 2004). Уже в 1913 г. имяславие нашло защитников в публицистике в лице Николая Бердяева и Сергея Булгакова, а в 1916 г. — в лице Владимира Эрна. Сергей Булгаков констатировал, что противники имяславия совершенно не поняли его подлинной проблемы. основополагающая постановка вопроса, приведшая к возникновению имяславия, фактически носит обще семиотический характер. В споре об именах заложены важные проблемы, поставленные языковыми теориями в XIX и XX вв.: вопрос о произвольности/мотивированности языковых знаков; различие между атрибутивными именами и именами собственными; вопрос о семантической природе собственных (к постановке проблемы см. Gardiner 1954; Wolf 1985; Brüning 1986; Wilhelm 1997; Hansack 1990 и 2000, 197–298; Nozicska 2000, 199–291; Суперанская 1973 и др.).

В послесловии к сборнику Имяславие 2002, где собраны ключевые тексты спора, в первую очередь, производится отсылка к мысли Фердинанда де Соссюра о том, что языковые знаки произвольны по отношению к предметам, ими обозначаемым, т.е. связаны с ними лишь условно, но не мотивированы сущностью обозначаемого предмета (Паршин 2002). Это воззрение, в известной степени лежащее в сфере общего мнения (*common sense*) в XX веке, очевидно, следовало Троицкому в его упреке, согласно которому имяславцы принимают бумажные банкноты за чистое золото. Саму мысль о произвольности можно возвести к картезианскому разделению на *res extensa* и *res cogitans*, которое Паршин даже характеризует как «раскол мира на две субстанции — мысленную и протяженную» (там же, 533). Напротив того, имяславцы являются представителями идеи о мотивированности языковых

знаков и стоящего в оппозиции к Декарту и, между прочим, восходящего к Лейбницу предположения о мысленной субстанции, включающей в себя понятия, идеи и высказывания. «Интересно, что в ту же эпоху, что и Декарт, Лейбниц размышлял о том, как описать мысленную субстанцию, включая сюда понятия, идеи, высказывания. Он пришел к своей универсальной характеристике, представляющей по существу попытку построить свое пространство для умопостигаемого мира. Его идеи были основательно забыты вплоть до XX века» (там же).

Произведенная Паршиным локализация проблемы лежит на поверхности, но подлинная проблема, на мой взгляд, располагается все-таки немного не там. Антоний (2002, 57) ставил в упрек противникам имяславцев то, что они сужают имя до собственного Имени Божиего. А ведь его собственная теория имени атрибутивна и коммуникативна. «Атрибутивная» означает, что «Именем Божиим» для Антония являются вышеназванные атрибуты Бога, как, например, Творец, Спаситель, Господь и т. д. (ibid. 54; s. o.). «Коммуникативная» же подразумевает, что всякий человеческий разговор определяется «руководящей мыслью» (ibid., 53), которая выражается в имени. Например, когда встречаются врач и больной, то они встречаются под своими — атрибутивными — именами «врач» и «больной». Эти имена регулируют их взаимоотношения: имя «больной» направляет мысли врача, определяет его ответы больному и т. д. (ibid., 53).

В основе аргументации Антония лежат фундаментальные различия, встречающиеся и в «Системе логики» Джона Стюарта Милля (1 изд. 1843). Для Милля имена (names) суть не что иное, как то, что в логике обозначается как термины (terms). Поэтому Милль делает различие — как между общими и единичными терминами — между общими именами, которые субстантивно (напр., человек) или адъективно (напр., белый) соотносятся с каждым из множества предметов (напр., люди; предметы, являющиеся белыми), и именами индивидуальными (напр., Джон), соотносящи-

мися с одним-единственным предметом: «Общее имя определяется как относящееся к семейству; это имя может быть правильно и в одном и том же смысле утверждаемым относительно каждой из неопределенного множества вещей. Имя индивидуальное или единичное есть такое имя, которое может быть правильно и в одном и том же смысле утверждаемым относительно только одной вещи» (Mill 1874, 32; см. также Wolf 1985, 9сл.). Во-вторых, Милль различает имена, обладающие значением (*connotative names*), которые не только обозначают объекты референции, но еще и нечто значат с помощью этого обозначения, и тем самым нечто высказывают о предмете референции, — и имена без значения (*non-connotative names*), которые только нечто обозначают. «Неконнотативный термин — это такой термин, который обозначает только субъект или только атрибут. Коннотативное имя — это такое имя, которое обозначает субъект и подразумевает атрибут. Под субъектом здесь имеется в виду все, что обладает атрибутами» (Mill 1874, 34). Значением не обладают имена собственные (*proper names*). «Имена собственные являются неконнотативными: они обозначают индивидов, которых ими называют; но они не обозначают и не имплицитируют каких-либо атрибутов в качестве принадлежащих этим индивидам» (Mill 1874, 36). Напротив того, значением обладают все общие имена, а также имена синтагматические (*names, being many-worded ones*), каковые образуются из общих имен, но с такими ограничениями, что они могут соотноситься лишь с одним-единственным предметом референции. Эти ограничения могут вводиться семантически, дейктически или атрибутивно. Семантическим является ограничение «отец Сократа», потому что у Сократа мог быть только один отец; дейктическим — ограничение «автор Илиады», потому что хотя у Илиады фактически может быть несколько авторов, артикль «the» [the author of Iliad] указывает на одного человека. Атрибутивной я называю третью форму Миллевых индивидуальных имен, образованных от имен общих. Речь

идет о таких атрибутах в единственном числе, как, например, «настоящий» [the present], с помощью которых можно отсылать только к индивидам. «Имя, состоящее из нескольких слов, может состоять, во-первых, из общего имени, которое поэтому само по себе способно утверждать более, чем одну вещь, но которое, во-вторых, так ограничено другими сопряженными с ним словами, что целое выражение может быть предикатом только одного объекта, логически связано со значением общего термина. Это подтверждается на следующем примере: «the present prime minister of England» [настоящий премьер-министр Англии]» (Mill 1874, 37). Итак, подводя итог, можно сказать, что образующие единое значение индивидуальные имена у Милля — это такие выражения, которые в аналитической философии языка обозначаются как характеристики (definite descriptions). На рис. 1 существенные подразделения классификации Милля сводятся воедино:

Теория имен Милля содержит значительную трудность, на которую обращает внимание Вольф (1985). Милль усматривает функцию собственных имен в том, что с их помощью могут различаться предметы. Поскольку же собственное имя не обладает значением, оно, согласно Миллю, может исполнять эту функцию лишь потому, что оно связано с таким представлением предмета в нашем сознании, которое вызывается совместно с именем собственным. Но ведь имя собственное «обозначает предмет во всякий момент его существования и при любых способах данности. В противовес этому, представление всегда является конкретным представлением предмета в том виде, как он дан нам в определенный момент и с определенной точки зрения» (Wolf 1985, 11). На эту апорию натолкнулся в 1892 г. Готлоб Фреге в работе «О смысле и значении», где он приписывает значение (в его терминологии «смысл») также и именам собственным. «К примеру, имя «Аристотель» обозначает личность Аристотеля так, что связь между именем и предметом устанавливается с помощью некоей характеристики, например, «ученик Платона».

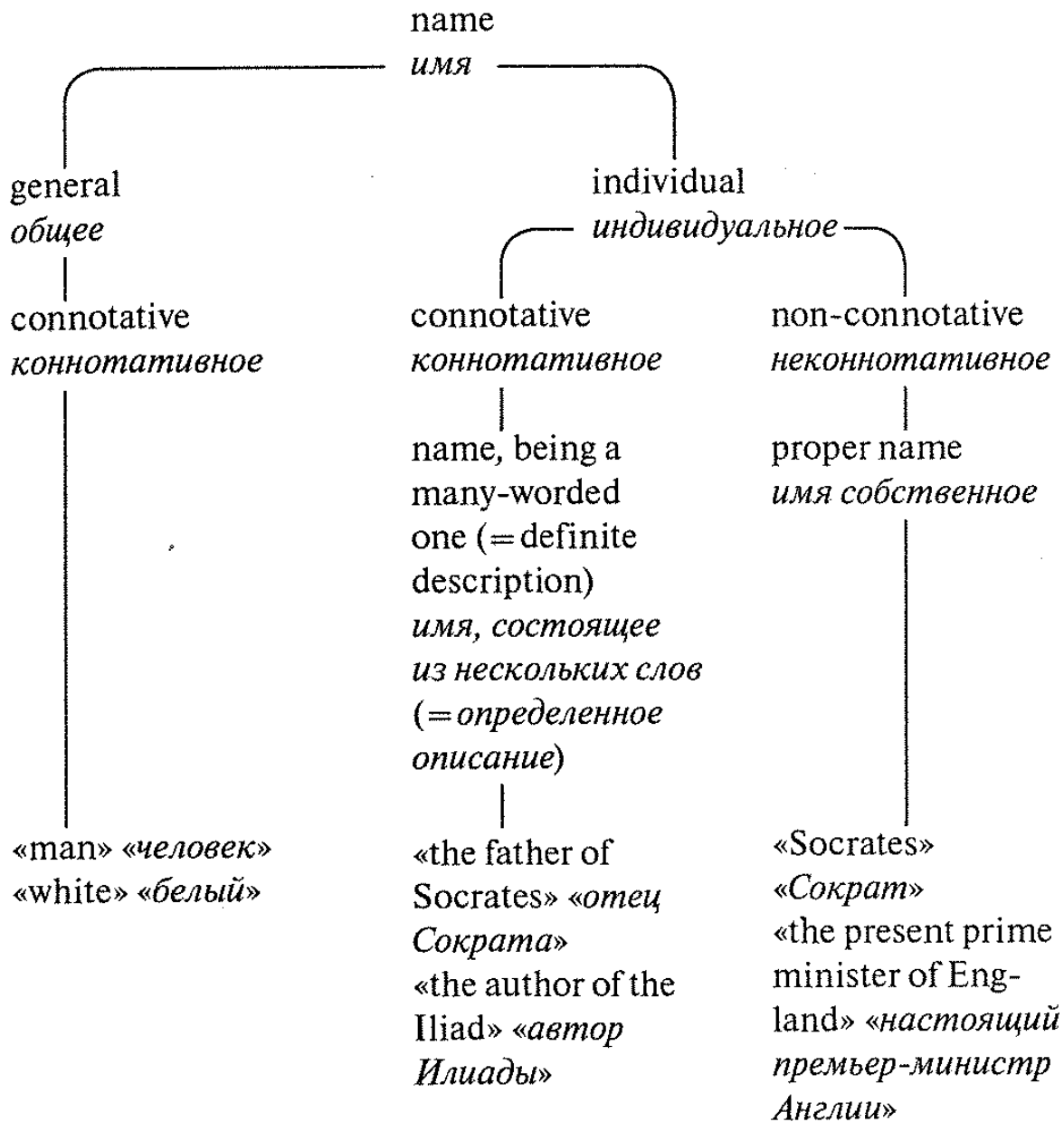


Рис. 1. Имена как термины в «Системе логики» Джона Стюарта Милля

Следовательно, характеристики, по Фреге, суть более основополагающие единичные термины, а имена собственные применимы лишь на основе характеристик (Wolf 1985, 12). К этой «теории дескрипций» («descriptivist theory») имени собственного в 1918 г. примкнул и Бертран Рассел в «Философии логического атомизма», где он определяет имена соб-

ственные (proper names) как сокращения от дескрипций (abbreviations for descriptions): «Имена, какие мы обыкновенно употребляем, например, «Сократ», на самом деле являются сокращениями дескрипций. (...) Когда мы употребляем слово «Сократ», фактически мы употребляем дескрипцию. Наша мысль может быть передана какой-либо фразой вроде «учитель Платона» или «философ, который выпил цикуту», или «человек, о котором логики утверждают, что он смертен», но мы, конечно же, не употребляем имя в собственном смысле слова» (Russell 1956, 200сл.).

Обнаруженная еще Фреге трудность теории дескрипции, в противоположность Миллевой теории асемантической референции, заключается в том, что «разные говорящие связывают с одним и тем же именем собственным различные характеристики», а, следовательно, имя больше «не имеет единого значения» (Wolf 1985, 14). Поэтому Людвиг Витгенштейн в «Философских исследованиях», § 79, и Джон Р. Сёрль в коротком эссе «Имена собственные», опубликованном в журнале «Mind» в 1958 г., предложили понимать значение имени собственного как узел (cluster) характеристик (definite descriptions). Чтобы осмысленно употребить некое имя, достаточное число дескрипций из этого узла должно подходить объекту, однако же, не обязательно, чтобы все дескрипции точно соответствовали объекту (см. Wolf 1985, 14). Сёрль (1967, 94) пишет: «описательная сила предложения «Это Аристотель» состоит в утверждении о том, что достаточное, но пока неспецифицированное количество таких высказываний верно относительно этого объекта. Поэтому референциальное употребление имени «Аристотель» предполагает существование объекта, относительно которого верно достаточное, но пока неспецифицированное количество таких высказываний».

Итак, как в теории дескрипций, так и в теории узлов, референциальное имя соотносится с собственными именами не непосредственно — как представлял себе Милль — но через значение характеристик, сокращенных в именах.

Следовательно, в их основе лежит основное предположение Сёрля (1983, 232): «Поскольку языковая референция всегда зависит от формы ментальной референции или является таковой, и поскольку ментальная референция всегда благодаря интенциональному содержанию включает фон и сеть, то имена собственные должны так или иначе зависеть от интенционального содержания (...)», см. рис. 2–3.

Иначе локализованное, а именно — коммуникативно и контекстуально ориентированное объяснение имен собственных содержится в статье Питера Ф. Стросона «О референции», опубликованной в журнале «Mind» в 1950 г. (Strawson 1971, pp. 1–27). С одной стороны, Стросон здесь констатирует, что незнание имени собственного не интерпретируется как лексический пробел. По этой причине имена собственные фактически не обладают значением. Но — по Стросону — они обладают значением в предложениях (sentences), в контексте высказываний (utterances), в каких-либо посредством имен собственных устанавливается соотнесенность с их референтами (см. Wolf 1985, 16). На рис. 4 иллюстриру-

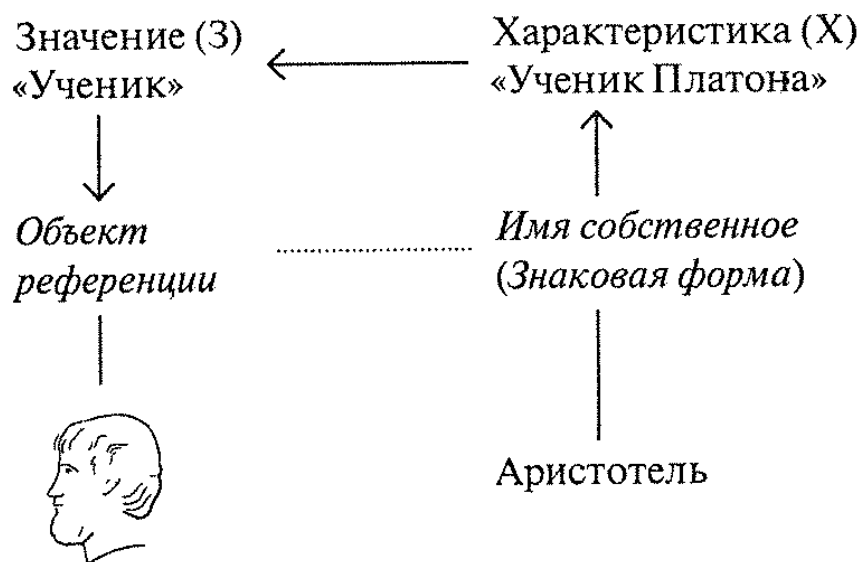


Рис. 2. Референция в теории дескрипций имени (Фреге, Рассел)



Рис. 3. Референция в теории кластеров
(Витгенштейн, Сёрль)

ется это значение имени собственного в смысле его употребления в некоем контексте высказывания.

Если дебаты о значении имен собственных, начиная с Фреге, были в основе своей оппозиционны Миллю, то Сол А. Крипке в работе 1972 г. «Именованье и необходимость» опять-таки эксплицитно примкнул к Миллю: имена собственные суть застывшие десигнаторы, замещающие объекты референции, но не имеющие значений, так как характеристики, которые их вроде бы описывают, могут оказаться ложными — но референция не должна поэтому потерпеть крах. Кроме того, вполне возможно осмысленно употреблять имя,

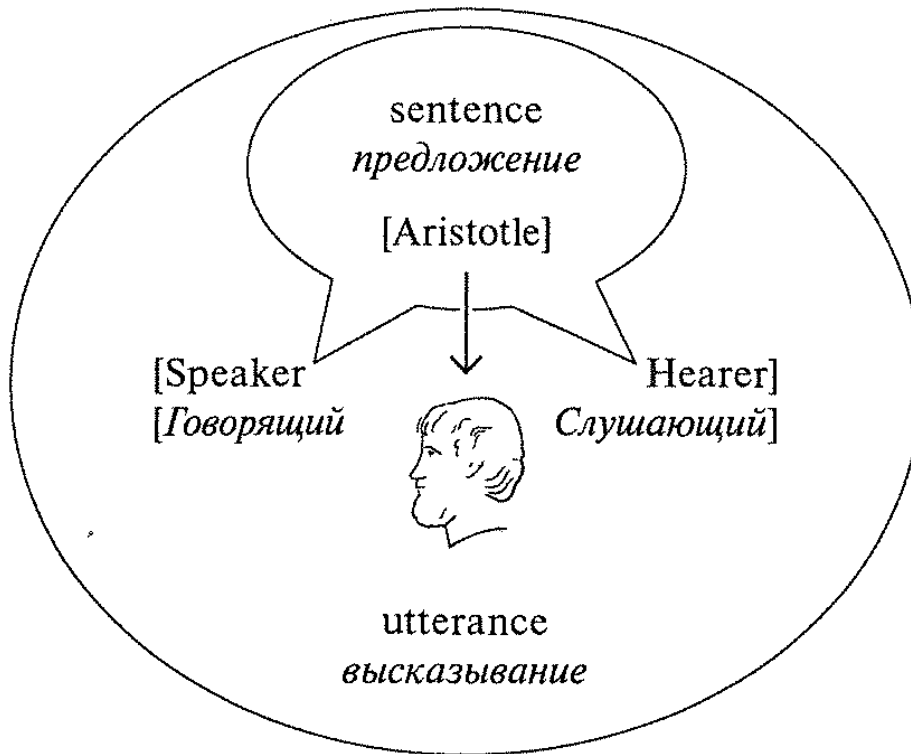


Рис. 4. Значение как употребление имени в высказывании (Стросон)

например, имя «Цицерон», даже тогда, когда мы располагаем только неоднозначной дескрипцией, к примеру, «знаменитый римский оратор», но не знаем свойства, которое подходило бы к Цицерону как к уникальной личности. Однако вопрос о том, как посредством имен собственных может осуществляться референция, Крипке решает иначе, нежели Милль: не построением представлений в сознании, но условием коммуникативных сообществ, в которых имена находят применение. Имя, согласно Крипке, приписывается предмету в ситуации изначального крещения (initial baptism), а затем передается от коммуниканта к коммуниканту. «Имеет место изначальное «крещение». Здесь объект может быть назван посредством указания, или же референция имени — закреплена посредством дескрипции. Когда имя «передается

от одного звена цепи к другому», получатель имени — как я полагаю — должен, когда он узнает его, стремиться употреблять его с той же референцией, что и человек, от которого он это имя услышал» (Kripke 1980, 96). Тем самым строится причинно-следственная цепь коммуникации (causal chain of communication), обеспечивающая имени его референциальную упорядоченность. Эту причинно-следственную теорию имени (“Causal theory”) иллюстрирует рис. 5:

В свете таким образом кратко обобщенной дискуссии об имени в аналитической философии языка теперь можно заново заняться и спором об имяславии в православной Церкви. Когда Антоний (Булатович) отвергает упрек своих противников, будто в имяславии почитается внешняя форма имени, и со своей стороны выдвигает упрек, согласно которому противники имяславия сужали понятие имени до понятия имени собственного, — то тем самым, прежде всего, повторяется основное отличие имен собственных от характеристик, являющееся общей чертой для всех мыслительных

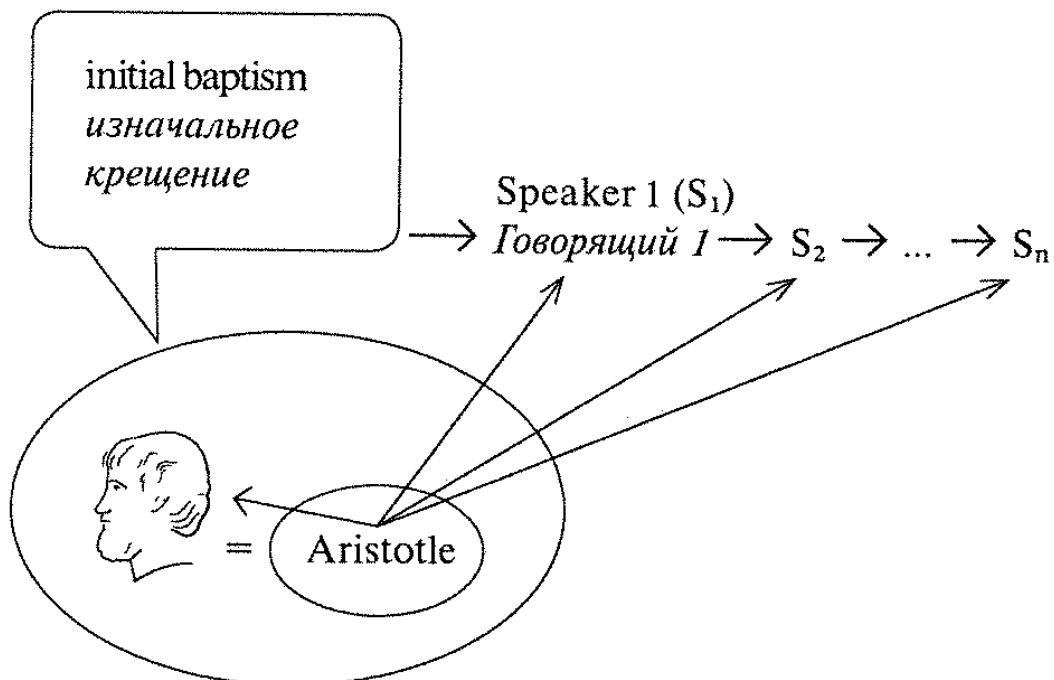


Рис. 5. Причинно-историческая теория имени (Крипке)

парадигм аналитической философии языка. Однако, если противники имяславия ближе к представлению об именах собственных как об асемантических застывших десигнаторах, т. е. к позиции Милля и Крипке, то имяславцы ближе к теории узлов. Ведь в имяславии значение Имени Божьего представляет собой совокупность истинных характеристик Господа. Когда молящийся знает эти характеристики, он может сказать: «Это Бог» (точно так же, как мы, к примеру, говорим: «X — это Аристотель» или «X есть Аристотель», причем x — некая характеристика). Если молящийся произносит Имя Иисуса, то он употребляет имя со значением его характеристик, к которым, по существу, принадлежит богосыновство. Сам молящийся не должен знать все характеристики имени — что и без того исключено — решающий момент в том, что полнота значения имени присутствует в полном множестве истинных характеристик. А поскольку Иисус в представлении христианской веры о воплощении — Сын, единосущный Отцу, то молящийся вместе с Именем Иисуса выражает и Бога. Поэтому формула имяславия «Имя Божие есть Бог» не может быть перевернута. Очень тонко — хотя в одном месте со слишком далеко идущими последствиями — это проанализировал Булгаков в «Философии имени». Булгаков упрекает имяславцев за то, что они соглашались и с переворачиванием этой формулы в «Бог есть Имя Божие», что получается из неправильного преобразования предикации «Имя Божие есть Бог» в отождествление «Имя Божие есть сам Бог» (Иоанну Кронштадтскому при этом Булгаков приписывает лишь предикацию!) (Булгаков 1997, 258). Идентификация и переворачивание формулы — по Булгакову — на самом деле представляют собой еретические заблуждения. «Следует поэтому прежде всего установить необратимость этого суждения: связка есть отнюдь не означает равенства или тождества. (...) Те, которые делают суждение обратимым, не считаются с прилагательностью сказуемого и руководятся лишь формально грамматическими, этимологическими признаками, игнорируя синтаксис с его внутрен-

ними формами. Поэтому в выражении Имя Божие есть Бог слово Бог есть сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приблизительностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — Θεῖον, Θεότης), в греческом языке оно должно стоять без члена, так что все выражение имеет такой вид: το του Θεου Θεος εστιν (но не ο Θεος). Поэтому совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ο Θεος το του Θεου ονομα εστιν, — такая, действительно, имябожническая формула означала бы не только хульную ересь, но и полную бессмыслицу» (Булгаков 1997, 258–259).

Булгаков справедливо здесь обращает внимание на различие между предикативной и идентифицирующей функциями связки и порядка слов, однако, по-моему, он заходит чересчур далеко, когда объявляет субстантивный предикат «есть Бог» эквивалентным такому адъективному предикату, как «есть божественно», или деривату «есть божество». Ведь тем самым в предикате стоят уже не характеристики Имени Божьего, т. е. не значения, совокупность которых означает «Бог», но атрибуты (признаки) Имени Божьего. Но проблема имяславия не в том, «божественно» ли Имя Божье, но в том, содержится ли в нем Бог. При такой постановке вопроса языковые воззрения имяславия соответствуют теории дескрипций или теории узлов, относящейся к имени собственному.

Как бы там ни было, позиция имяславцев не исчезает и в этом варианте теории языка, так как в имяславии речь в конечном счете идет не об абстрактной семантической теории, а об убеждении, не опровергающем свое происхождение из опыта молитвенной практики. Это означает, что представление о присутствии Бога в его Имени укоренено в ситуации высказывания при молитве. Тем самым здесь следует видеть отчетливую параллель к коммуникативно-прагматическим воззрениям Стросона, представляющим собой существенное дополнение к теории дескрипций. Даже будучи ограниченным конкретной ситуацией молитвы, имяславие содержит элементы прагматической разновидности анали-

тической философии, как эта разновидность проявляется, к примеру, в развитии теории именной дескрипции в теорию узлов и в теорию значения высказывания у Стросона.

В этой связи примечательно, что пересмотр миллевских взглядов на имя у Крипке столь же ярко прагматичен. Заслуга Крипке, по-моему, состоит в том, что он отчетливо подчеркивает важность коммуникативного сообщества, где передается по традиции знание о референции имени. Здесь следует видеть еще одну параллель к идее имяславия. Ведь для имяславия, которое все-таки воспринимает себя как одно из вероисповеданий православного христианства, «традиция», т. е. передача знания в коммуникативном сообществе верующих, безусловно, важна. Правда, традицию следует соотносить не столько с «внешним» Именем Бога и с возможностью соотноситься с Богом при его посредстве, сколько, скорее, с совокупностью характеристик Имени. Ведь эти характеристики суть не что иное, как Откровение Божье, которое передается по традиции в рамках церкви, т. е. религиозного коммуникативного сообщества.

В этой связи опять-таки внимания заслуживает Сёрлева критика причинно-следственной теории имени Крипке. Сёрль характеризует случай, когда посредством определенного имени соотнесенность с определенным объектом референции (успешно) устанавливается только на основе знания о фактическом словоупотреблении в коммуникативном сообществе, как «паразитный». «Зачастую при пользовании именем собственным мы, на самом деле, производим то, что я назвал паразитной референцией: часто единственная идентифицирующая дескрипция, ассоциируемая нами с именем «N», есть попросту «объект, называемый N в моем сообществе или моими собеседниками». В таком случае мое употребление имени является паразитным по отношению к употреблению его другими говорящими в том смысле, что моя референция при употреблении имени, каковому я могу приписать только интенциональное содержание, «называемое “N”», будет успешной, только если теперь имеются (или прежде

имелись) другие люди, которые употребляют или употребляли имя “N”, наделяя его семантическим или интенциональным содержанием совершенно иного рода» (Searle 1983, 243). Тем не менее, такое паразитное употребление имени содержит еще одну характеристику. «Дескриптивист говорит, что разновидностью идентифицирующей дескрипции, которую можно приписать имени “N”, является: человек, по отношению к которому в моем языковом сообществе другие используют референцию “N”» (id., 244). С этой точки зрения выходит, что причинно-следственная теория является лишь разновидностью теории дескрипций, в которой сложность употребления имени и знания имен сводится к паразитному употреблению. «С точки зрения дескриптивистской теории причинный анализ сводится к нижеследующему: «причинно-следственная цепь коммуникации» есть попросту характеристика паразитных случаев с внешней точки зрения (...). Теория Крипке — всего лишь вариантная форма дескриптивизма» (id., 244). Я считаю оценку Сёрля правдоподобной, но все-таки «открытие» Крипке (диахронического) коммуникативного сообщества как необходимого условия для употребления имени не устаревает. Ибо как опосредствуется знание характеристик? Не только через коммуникативное сообщество, но, тем не менее, по существу, через него.

Таким образом, имплицитным теоретико-лингвистическим базисом идеи имяславия можно считать теорию узлов Имени (Божьего), в каковой знание о характеристиках Имени (атрибутах Бога) возводится к передаточной цепи коммуникативного сообщества (церкви), а активизация значения Имени связана с ситуацией высказывания (молитвы).

3. Философия имени

Из дескриптивистской перспективы тоже следует, что функцией имен собственных является референция, однако же не дескрипция объектов референции. И все-таки Сёрлева констатация (1983, 250), что «суть того, что мы имеем

собственные имена, состоит только в объектной референции, а не в описании объектов», оказывается в первой своей части недостаточной, так как оставляет без внимания существенную дифференциацию в пределах семантического класса имен собственных. Имена собственные могут быть, между прочим, именами лиц, мест и стран, групп и институтов, газет, журналов, радио- и телекомпаний; таких индивидуальных предметов, как здания, корабли и т. д.; именами текстов, музыкальных пьес и прочих произведений искусства, или даже уникальных событий (см. Polenz 1988, 122; Valentine/Brennen/Brédart 1996, 4сл.; Суперанская 1973, 144–145). Среди всех этих возможных типов имен собственных, список которых можно бы и продолжить, личное имя имеет особый статус. Его функция не исчерпывается референцией. Личные имена не только служат тому, чтобы говорить о людях, но и, по существу, обладают функцией обращения к людям (даже если эти функции не всегда возможно исполнить, например, по отношению к отсутствующим, умершим или вымышленным людям).

Религиозный философ Рихард Шеффлер видит в этой функции обращения, или окликанья личным именем, подлинную гарантию успешной референции посредством имени, и, более того, существенную характеристику в значении личных имен по сравнению с другими именами. Шеффлер (1989, 109) констатирует, что личное имя «предназначено для того, чтобы сводить воедино современный опыт с припоминаемым прошлым (...). Речевое действие окликанья по имени (...) создает благодаря идентификации окликнутого непрерывность ряда опыта, а если возможно — это получается вопреки длительным прерываниям» (Schaeffler 1989, 109сл.), и это касается еще и будущего: «Необходимо иметь возможность сопрягать будущие встречи с нынешней ситуацией, в которой было сообщено имя — ради единства связей опыта» (ibid., 110). Отсюда следует, что в назывании — или окликании — по имени содержится определенное высказывание, «а именно — высказывание о том, что некое самотождест-

венное лицо или самотождественная вещь могло (могла) бы вновь повстречаться и при этом быть признанным (признанной) самотождественным (самотождественной) и объектом обращения. Имя встречается, как нечто незыблемое в изменении (...)» (id.).

То, что в имени в его функции обращения или названия лиц высказывается самотождественность личности, относится к подходу, появлению которого способствовала воодушевленная имяславием русская философия имени (см. о нижеследующем подробно соответствующие главы в Кусе 2004, особенно С. 188–217). Здесь философия имени расставляет существенные акценты по сравнению с аналитической философией языка. Алексей Лосев замечает, что его потому можно называть Алексей, что он сам признает это имя и в случае окликанья реагирует на него (см. Лосев 1993b, 827). Этим поворотом угла зрения от отношения между именем и объектом референции к коммуникативному употреблению имени в отношениях между означаемым и означающим Лосев, чью основанную на философии имени теорию языка Гоготишвили называет «коммуникативной версией исихазма» (Гоготишвили, 1994), предвосхищает в двадцатые годы коммуникативно-прагматический поворот, происшедший во вторую половину XX века (см. Гоготишвили 189, 48). Однако речь идет не о прагматике в смысле коммуникативно-ориентированной лингвистики, так как для Лосева, как и для философии имени в целом, коммуникация происходит не только между договаривающимися о каком-либо предмете коммуникантами, но и с самим предметом речи, который становится понятным в коммуникации с субъектом именования для этого субъекта: «Имя вещи есть такое орудие общения с вещью, которое приводит к пониманию вещи» (Лосев 1993b, 822). Понимание предмета является для Лосева результатом коммуникации с предметом и актом названия и признания имени самим названным. Лосев, а до него уже Флоренский, расширяют модель личных имен не только на все типы имен собственных, но и на языковые знаки

вообще. «Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью (...) предмет слышит это имя, отвечает на мой зов, сочувствует ему, соответствует и ответствует ему. (...) Принципиально же именование всегда рассчитано на то, чтобы именуемое откликнулось на это именование» (Лосев 1993b, 820, 829). Предметы речи общаются посредством своих имен — с говорящим, но и между собой, «Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается, прежде всего, сама с собою, а затем и поэтому — со всякими другими вещами» (там же, 837). Гоготишвили резюмирует: «у Лосева «говорит» не язык, а — олицетворенные предметы, т. е. всегда что-то в той или иной степени личностное (авторское)» (Гоготишвили 1997, 590).

Поскольку все общается со всем и всякая речь представляет собой имя с личным обращением, то с точки зрения философии имени языковое воздействие на мир тоже является универсальным. В особенности, о магии языка говорит Флоренский, причем под магией имеется в виду, прежде всего, всевозможное воздействие, которого говорящий достигает посредством языка. Дополнительным к этому для Флоренского является всякого рода воздействие мира с помощью языка (как явления жизненного мира) на говорящего/читающего мистика языка. Говорящий магически преобразует мир и жизнь посредством слова, и наоборот, мир и жизнь посредством слова мистически усваиваются духом говорящего: «словом преобразуется жизнь, и словом же жизнь усваивается духу. Или, (...), слово магично и слово мистично» (Флоренский 1990, 252). Флоренский снимает свойственное Новому времени разделение на идеальный и материальный мир и толкует все сущее в мире как результат процессов языковой магии. Тем самым философия имени предполагает тотальность языковой стихии, в которой, во-первых, обозначение и означаемое больше не дифференцируются как онтически различные сущности, но понимаются как отношения, в зависимости от перспективы, всякий раз устанавливающей статус обоих. Поэтому все творение можно восприни-

мать и как обозначение творящего Логоса (см. Геронимус 1999, 83). Во-вторых, мир как язык предстает в различных агрегатных состояниях, в которых сгущаются или развертываются энергии сущности означаемого: как миф, или обычное как повествование в развернутой форме, а в именах собственных — в особо сгущенной форме (Лосев 1994а; Флоренский 1990).

Магическое собственное воздействие слова на тотальность языковой стихии имеет последствием для каждого говорящего высокую степень ответственности, ибо если слова высказаны в мир, то говорящий уже не может влиять на их воздействие (Флоренский 1990, 252). Невнимание к мощи и воздействию слов влечет за собой, по Флоренскому, теоретические ошибки в науке, но может приводить и к общественным и личным прегрешениям, которые нельзя называть иначе, нежели преступлениями: «забвение такого рода не может пройти безнаказанно при учете силы и могущества слова, что, в свой черед, ведет не только к теоретическим ошибкам, но и к общественным и личным проступкам, которые не могут быть порою названными иначе, как преступлениями» (там же). Итак, «персональная» и «магическая» философия имени приводит у Флоренского к критике научной и технической терминологии, а тем самым — к вопросу об ответственности за акт именованья — ведь и термины суть имена, влияющие на мир и преобразующие его.

Но ведь с толкованием языка и мира по образцу личного имени сопряжена и концепция слова как не произвольного знака, которую Флоренский и Лосев тоже разделяют. Ведь поскольку личные имена проявляются в качестве имен лишь через ответы на оклик (см. выше), они становятся признаками названного лица и в качестве таковых уже не могут быть произвольными. Смена имени означает перемену в личности. Эту связь имени с личностью, с Я, особенно подчеркивал Булгаков. Булгаков выступает на фоне Миллева разделения асемантических имен собственных и семантических характеристик. В этом смысле он отличает Имена Божьи, каковые

являются атрибутивными, от Имени Божьего, которое только означает. «Разница между Именами Божиими и Именем Божиим как таковым, связанная с тем, что в тех живет их самостоятельное, вербальное, предикативное значение, между тем как здесь оно совершенно поглощено именем, существует только как имя» (Булгаков 1997, 230). Имена Божьи показывают, каковы Бог или священное, и потому к ним можно относиться, как к «иконам» Божиим. «Итак, Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения» (Булгаков 1997, 224). Имя собственное, напротив того, означает Я непосредственно. Для Булгакова это прямо-таки само Я, откуда и проистекает настоящая взрывоопасность имяславия, когда речь идет об Имени Божьем: «И как собственное имя человека есть его не местоименное я, так же и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудесное» (Булгаков 1997, 230).

Итак, философия имени разделяет с имяславием его концепцию слова, как не произвольного знака. Но — опять-таки на основе Григория Паламы — производится отчетливая дифференциация между откровением божественных энергий через Имя Божье и непреходящей сокровенностью Божьей сущности. Вместо «Имя Божие есть Сам Бог» Флоренский формулирует: «Имя Божие есть бог и именно Сам Бог, но Бог не есть имя Его, ни Самое Имя Его» (Флоренский 1990, 300; см. также Гоготишвили 1989). Из этого противоречия следует теория символа, согласно коей символизируемое присутствует в символе, но не может быть сведено к символу: «Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа» (Флоренский 1990, 148).

Райнер Грюбель (1999) различает, называя их именами протагонистов из диалога Платона «Кратил», два принципиально различных, конкурирующих в европейской истории духа воззрения на язык: кратилическое, согласно которому форма языковых знаков мотивирована означаемым, и гермогеническое, в соответствии с которым знаки имеют

лишь конвенциональную референцию. В этой оппозиции философию имени Флоренского и Лосева нетрудно отнести к кратилизму. Из различения распознаваемых энергий и сокровенной сущности (у Бога), тем не менее, следует еще одна языковая концепция, а именно — апофатизм, т. е. убежденность в том, что «языки принципиально не в состоянии именовать сущность явлений» (там же, 1246). Если — как Хардт (1993, 222) делает вывод относительно Лосева — в «рефлексии об именах или словах» существенное именованных предметов должно предстать «по возможности с наибольшей отчетливостью», то с точки зрения философии имени это всегда означает и «выявление принципиальной неадекватности языкового обозначения по отношению к этому существенному». Поэтому языковую концепцию Флоренского и Лосева я называю апофатическим кратилизмом.

В силу тотальности языковой стихии истина сокрыта в относительности языка, инвариантные значения которого служат необходимым условием коммуникативного понимания, хотя их и невозможно полностью раскрыть. Это воззрение на язык, в разных вариантах особенно ярко представленное Флоренским и Лосевым, я называю мистификаторским, поскольку оно постулирует семантические инвариантности, ускользающие как от рационального, так и от эмпирического подхода: «Воистину, слово есть инвариант, но инвариантность эта невыразима словесно же» (Флоренский 1990, 208). Как мистификаторская семантика, философия имени представляет собой теорию инвариантности, и как таковую ее можно обсуждать и в рамках недавних языковых теорий. Отошлю здесь только к Бондарко (2002, 108 и след.) и к Аубургеру (1993, 31), который даже считает, что «позиция этих (языковедческих) дисциплин по отношению к познанию будет всегда позицией платонического реализма».

В принципе это верно для всех вариантов философии имени. И все-таки они отличаются по локализации необходимых, но не прослеживаемых инвариантов значения речи: по ту сторону коммуникативного процесса и языка вообще

(как у Флоренского), или в рамках коммуникативного процесса и в качестве признака самого языка (как у Лосева).

Мысли Флоренского о языке движутся в рамках его учения об антиномиях (см. о нижеследующем Киѡе/Dikova 1995). Он перенимает мысль Гумбольдта и его последователей Штейнталя и Потебни о внутренней противоречивости языка, который всегда — личное говорение некоего индивида, но в то же время достояние целого народа (антиномия индивидуума и народа); в каждый момент речи — индивидуальное творение, но в то же время предзадан (антиномия свободы и необходимости); всегда язык рекущего, но в то же время и слушающего (антиномия речи и понимания); и полностью принадлежит к внутреннему миру говорящего, но в качестве высказанного становится фактом внешнего мира (антиномия объективности и субъективности (см. Флоренский 1990, 155). Поскольку же языковые антиномии не могут (не должны) быть разрешены и как антиномии непременно присутствуют во всякой коммуникации, то — если взаимопонимание вообще возможно — согласно Флоренскому, по ту сторону антиномий ситуации и истории, индивида и народа, речи и понимания, объективности и субъективности, понимания и непонимания, должна иметься некая инвариантная величина, т. е. непреходящее значение. Это и есть (кратилический) этимон (ετυμον) как «общий корень всех разнообразных проявлений семемы» (там же, 239). В дополнение к представлению о языковых антиномиях, лингвистическая мысль Флоренского содержит убеждение о воплощении/становлении видимыми идей в явлениях (см. Флоренский 153 и след.). Исходя из этого, этимон представляет собой воплощенную в слове идею, которая в качестве морфемы наделяется чувственно воспринимаемым обликом. В соответствии с этим, под этимоном, первоначальным значением, подразумевается не исторический, но потусторонний исток слова, который в каждый момент остается присутствующим как сущность слова, и поэтому исторически он совершенно не выводим, но лишь раскрываем. В исто-

рии языка, которая для Флоренского всегда является историей коммуникации, значение слова обогащается на основе его этимона. Тем самым история каждого слова представляет собой наложение семантики, а это значит — производство полисемии (там же, 262). В словоупотреблении, актуальном для того или иного времени, когда говорящий всякий раз наделяет слово определенным смыслом, эта полисемия моносемизируется (там же, 235). Этот процесс Флоренский называет «моноидеизмом» и истолковывает его как концентрацию энергии, магически воздействующей на окружающий мир.

Иначе, нежели у Флоренского, чье понятие этимона примыкает непосредственно к платоническому учению об идеях, для Лосева имя представляет собой сущность, показывающую себя в языке. Поэтому особенно в поздних произведениях для Лосева оказалось возможным преодолеть мистификаторскую семантику в пользу интерпретационистской. «Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций», — формулирует Лосев свою направляющую мысль (Лосев 1994b, 331). Его подход — наблюдение за основополагающей вариативностью лексических и грамматических значений, которое по своей последовательности не уступает апофатической радикализации Гумбольдта и Потемни Флоренским (Лосев 1983, 17). Однако же, исключительный характер вариативности, во-первых, сделал бы невозможной как когнитивную обработку восприятия действительности, так и коммуникацию, — а во-вторых, она бы привела к исчезновению самой вариативности, так как восприятие вариативности все-таки всегда зиждется на осознании одновременной стабильности варьируемого (см. также Auburger 1993, 31). Тем самым нам приходится иметь дело с диалектикой тождества и различия (диалектика тождества и различия слова или грамматической категории) как условием возможности коммуникации (Лосев 1983, 213). В этой диалектике грамматические категории обладают жестко закрепленными значениями, которые при употреблении интерпретируют ситуацию в духе од-

ного из таких значений. Praesens historicum, например, интерпретирует прошлую ситуацию как настоящую. Тем самым возможность коммуникативно-интерпретативной обработки действительности вложена в языковую систему еще до уровня высказывания, как функционально коммуникативная инвариантность значений.

Постулат необходимой инвариантности философия имени в эпоху «кризиса культуры» перед Первой мировой войной или в годы Первой мировой войны (см. Langeg 1990) разделяет и с русской рецепцией гуссерлевской феноменологии, которую, например, с энтузиазмом приветствовал Семен Франк, как одинокий и мощный протест против «скептического и субъективистского настроения», который грозил «поколебать веру в научную истину» (Haardt 1993, 54). Для русской рецепции Гуссерля, в особенности — Густавом Шпетом, к тому же характерна присущая и философии имени коммуникативно-прагматическая ориентация (Шпет 1989). Однако специфику философии имени я здесь вижу обновленной в интерпретации тотальности языковой стихии (см. выше) по образцу личного имени. Философия имени, исходя из личных имен и не упуская их из виду, приходит к теории не произвольного языкового знака и к теории семантической инвариантности. Ибо обеспечиваемое инвариантностью единство значения и гарантированное понимание можно истолковать аналогично единству личности через ее имена, т. е. инвариантность значений слова в словоупотреблении служит аналогией самоидентичности личности, когда ее окликают личным именем, которое в разные времена развития этой личности остается тождественным самому себе. И — с учетом религиозного фона этой теории — т. е. с учетом имяславия можно в дальнейшем вывести: скрытый характер необходимой инвариантности в языке следует истолковывать аналогично скрытому присутствию Бога в мире.

Перевод с немецкого Бориса Скуратова

Литература

- Антоний (Булатович), иеросхимонах* 2002. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисуса // *Имяславие*, 2002. С. 9–160.
- Бердяев, Н. А.* 1913. Гасители духа // *Русская молва*. 1913 август, № 232
- Бондарко, А. В.* 2002. Теория значения в системе функциональной грамматики. На материале русского языка. М.
- Булгаков, С. Н.* 1913. Афонское дело // *Русская мысль*. Кн. 9. С. 37–46.
- Булгаков, С. Н.* 1991. Православие. Очерки учения православной церкви. М.
- Булгаков, С. Н.* 1997. Философия имени. М.
- Геронимус, А., протоиерей* 1998. Заметки по богословию имени языка // *Современная философия языка в России*. Предварительные публикации. 1998. Ю. С. Степанов. М. С. 70–101.
- Гогтишвили, Л. А.* 1989. Ранний Лосев // *Вопросы философии*. № 7. С. 132–148.
- Гогтишвили, Л. А.* 1994. Коммуникативная версия исихазма // *А. Ф. Лосев. Миф, число, сущность* / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 878–893.
- Гогтишвили, Л. А.* 1997. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // *А. Ф. Лосев Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы* / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб. С. 580–614.
- Илларион, схимонах* 2002. На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников во внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная

- деятельность современных пустынников. // Имяславие 2002. С. 183–213.
- Имяславие, 2002. Имяславие. Антология / Е. С. Полещук (глав. ред.). М.
- Иоанн Кронштадтский* 1894. Моя жизнь во Христе. 2 тома. М.
- Лескин, Д.* 2004. Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.
- Лосев, А. Ф.* 1983. Языковая структура. Учебное пособие. М.
- Лосев, А. Ф.* 1989. В поисках построения общего языкознания как диалектической системы // Теория и методология языкознания. Методы исследования языка. М. С. 5–92.
- Лосев, А. Ф.* 1993а. Философия имени // Бытие. Имя. Космос / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 613–801.
- Лосев, А. Ф.* 1993б. Вещь и имя // Бытие. Имя. Космос / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 802–880.
- Лосев, А. Ф.* 1994а. Диалектика мифа // Миф, число, сущность / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 5–232.
- Лосев, А. Ф.* 1994б. Самое Само // Миф, число, сущность / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков, М. С. 299–526.
- Паршин, А. Н.* 2002. Свет и слово (к философии имени) // Имяславие 2002. С. 529–544.
- Суперанская, А.* 1973. Общая теория имени собственного. М.
- Флоренский, П. А.* 1990. У водоразделов мысли. Сочинения, т. 2 / Н. Ф. Уткина (глав. ред.). М.
- Флоренский, П. А.* 1992. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.
- Флоровский, Г.* 1937. Пути русского богословия. Париж.
- Шпет, Г. Г.* 1989. Сочинения. М.
- Эрн, В. Ф.* 1916. Спор об имени Божиим (Письма об имяславии). Письмо первое: Происхождение спора // Христианская мысль. С. 101–109.

- Auburger, L.* 1993. Sprachvarianten und ihr Status in den Sprachsystemen. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag.
- Beck, H. G.* 1994, 2. Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck.
- Brüning, B.* 1996. Über Sinn und Bedeutung von Eigennamen. Eine semantisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. Wien: Turia+Kant.
- Eigennamen 1985. Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Hrsg. von U. Wolf. Frankfurt / M., Suhrkamp.
- Felmy, Chr.* 1972. Predigt im orthodoxen Rußland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Figes, O.* 2002. Natasha's Dance. A Cultural History of Russia. London: Allen Lane.
- Gardiner, A.* 1952. The Theory of Proper Names. Oxford: University Press.
- Grübel, R.* 1999. Entwürfe der poetischen Sprache in der Russistik, In: Handbuch der Sprachwissenschaftlichen Russistik und ihrer Grenzdisziplinen. Hrsg. von H. Jachnow. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1245–1273.
- Haardt, A.* 1993. Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München: Wilhelm Fink.
- Hansack, E.* 1990. Bedeutung, Begriff, Name. Regensburg: S. Roderer Verlag. (= Studia et exempla. Linguistica et philologica. Series II: Studia minora. Bd. 1.)
- Hansack, E.* 2000. Der Name im Sprachsystem. Grundprobleme der Sprachtheorie. Regensburg: S. Roderer Verlag. (= Studia et exempla. Linguistica et philologica. Series I: Studia maiora. Bd. 5.).
- Ingold, F. P.* 2000. Der große Bruch. Rußland im Epochenjahr 1913. München: Beck.
- Jubara, A.* 2000. Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext "Russischer Philosophie". Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kripke, S. A.* 1980. Naming and Necessity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Kuße, H.* 2004. Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München: Sagner. (= Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 28)
- Kuße, H. / Dukova, U.* 1995. Etymologie und Magie. Zur Sprachtheorie Pavel Florenskijs. In: Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. Nr. 1. Hrsg. von G. Freidhof / H. Kuße / F. Schindler. München, S. 77–105. (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 106.)
- Langer, G.* 1990. Kunst — Wissenschaft — Utopie. Die «Überwindung der Kulturkrise» bei *V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov*. Frankfurt / M.: Klostermann. (= Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe. Bd. 19)
- Mill, J. St.* 1874, 8. A System of Logic. Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. N. Y.: Harper & Brothers.
- Nozicska, A.* 2000. Sprachglaube, Seinsgedanke und der Blinde Fleck der Sprache. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Polenz, P. von* 1988. Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Schaeffler, R.* 1989. Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf: Patmos.
- Searle, J. R.* 1967. Proper Names. In: Philosophical Logic. P. F. Strawson (ed.). Oxford, U. K.: Oxford University Press, pp. 89–96.
- Searle, J. R.* 1983. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, USA: University Press.
- Schultze, B.* 1951. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie. In: *Orientalia Christiana Periodica* 17, S. 321–394.
- Strawson, P. F.* 1971. Logico-Linguistic Papers. London, G. B.: Methuen & Co Ltd.

Valentine, T. / Brennen, T. / Brédart, S. 1996. *The Cognitive Psychology of Proper Names. On the Importance of Being Earnest.* London / New York: Routledge.

Wilhelm, Th. 1997. *Name und Gegenstand. Deutungen der paradigmatischen Beziehung zwischen Sprache und Welt.* Frankfurt / M. u. a.: Peter Lang.

Wolf, U. 1985. *Einleitung.* In: *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse.* Hrsg. von U. Wolf. Frankfurt / M.: Suhrkamp, S. 9–41.