



**Зарубежная философия.**  
**Исторический экскурс**



**Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме\***

А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского,  
Симферополь, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Оригинальная исследовательская статья

**Аннотация**

Цель исследования – прояснить смысл ключевых понятий лингвофилософской теории Якоба Бёме, немецкого мыслителя-визионера XVI–XVII вв.: языка природы (*Natursprache*), языка Адама, чувственного языка, – в их отношении друг к другу и к пост-вавилонским, историческим наречиям человечества. При этом сама теория рассматривается в контексте «адамических» штудий позднего Ренессанса и всего творчества Бёме. Поскольку часть его трактатов представляла собой развернутый комментарий к Книге Бытия, анализируются бёмевские толкования библейских сюжетов, посвященных лингвистическим темам. Речь идет о Вавилонском столпотворении (Быт. 11), в свете которого теософ объясняет суть исторической трансформации и утраты первоизданного языка, а также о наречении имен Адамом (Быт. 2:19–20), в связи с которым Бёме излагает свой взгляд на сущность природного и адамического языков. Доказывается, что, в понимании теософа, Вавилонская катастрофа, повлекшая за собой возникновение многоязычия, явилась кульминацией духовной дезориентации человечества. Начавшись с грехопадения праотцев, этот процесс привел к фундаментальному искажению представлений о бытии и Боге, в силу чего люди решили искать Его в вещном образе с помощью техники. Лингвокогнитивным аспектом этой дезориентации стало отчуждение еще единого первоязыка от *Natursprache* как его бытийной основы. По мысли Бёме, в этом состояла главная причина скорого подъема лингвистического плюрализма, ибо язык природы был уникальным «проводником», руководясь которым, Адам смог создать эпистемически совершенный язык, а его потомки еще некоторое время сохранять его понимание.

---

\* Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) ««Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени», грант № 18-011-00601.

**Ключевые слова:** ренессансный оккультизм, язык Адама, язык природы, сигнатуры вещей, Книга Бытия, Вавилонское столпотворение, моногенетическая теория происхождения языка.

**Карabyков Антон Владимирович** – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

**Цитирование:** *Карabyков А.В.* (2018) Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме // Философские науки. 2018. № 11. С. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

## **Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy\***

*A. V. Karabykov*

*V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

Original research paper

### **Summary**

The aim of the research is to elucidate the key notions of the German mystic thinker Jacob Boehme’s linguistic-philosophical theory: language of Nature (*Natursprache*), Adamic language and sensual language in regard to each other and to post-Babel historical languages of humankind. This theory is considered in a dual context of the Late Renaissance “Adamicist” studies and of Boehme’s theosophical project as a whole. Since a considerable part of his work had a form of an extensive commentary on *Genesis*, Boehme’s interpretations of the biblical stories are devoted to linguistic topics. Explaining the stories concerning Babel (Gen. 11), the theosophist gives some considerations to the essence of historic transformation and loss of the primordial language. Based on the story of Adam’s naming of the animals (Gen. 2:19–20), Boehme formulates his views on the substance of Natural and Adamic languages. It is argued that, according to the theosophist, the rise of polyglottism, caused by Babel catastrophe, was a culmination of spiritual disorientation of humankind. Having started from the Fall, that

---

\* The research for this work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00601 “The ‘Book of Nature’ in the Context of Hermeneutic Strategies of the Renaissance and the Early Modern Period.”

process led to a fundamental distortion of ideas about being and the Deity. Due to this, people decided to look for Him in a reified form by technical means. A cognitive and linguistic aspect of that disorientation consisted in alienating of still single primordial language from *Natursprache* as its ontological foundation. Boehme thought that this alienation mainly caused rapid development of linguistic pluralism. Meanwhile, the language of Nature was a unique “guide,” which made possible for Adam to create his epistemically perfect language, and his descendants could keep its understanding for some time.

**Keywords:** Renaissance occultism, Adamic language, language of Nature, signatures of things, Genesis, Babel, monogenetic theory of language origin.

**Anton Karabykov** – D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in Philology, Professor, Department of Philosophy of Natural Sciences, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

meavox@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

**Citation:** Karabykov A.V. (2018) Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 11, pp. 126–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-11-126-142

### Введение: адамический контекст

В век, отмеченный подъемом размышлений о том, каким по своей природе был первозданный язык Адама и возможно ли – если да, то как? – обрести вновь это несравненное орудие познания и, быть может, изменения мира, немецкий мистик и теософ Якоб Бёме (1575–1624) создал, бесспорно, самую оригинальную и сложную концепцию адамизма. Не будучи автономной, она образует один из ключевых аспектов его единой теософской доктрины, сочетающей в себе христианские, гностические, каббалистические и некоторые другие эзотерические элементы. И прежде чем приступить к исследованию этой концепции, необходимо определить ее место в системе аналогичных построений, составлявших адамический проект конца XV–XVII вв.

В самом общем виде этот проект представлял собой разработку четырех основных стратегий: а) обосновать, что одна из наличных форм языка является первозданной; б) найти по «следам» в существующих языках или знакам (сигнатурам) в природном мире остатки *Ursprache*; в) принять язык Рая сверхъестественным образом в личной эпифании; г) создать его менее совершенный

заменитель (1). Адамические спекуляции Бёме развивались в русле второй и отчасти третьей стратегий.

Поскольку стратегия б) двоилась, ее приверженцы разделялись на два лагеря. Один стремился приблизиться к познанию языка Адама по пути этимологических изысканий. При этом обычно его представители давали привилегию определенному языку (или языковой семье), как сохранившему в наиболее чистом виде максимальное количество адамических форм. С их точки зрения, это стало возможным в силу особой участи говорившего на нем народа, оказавшегося изъятым из общего потока культурно-исторических изменений. Помимо семитских (чаще всего иврита), со второй половины XVI в. такой привилегии нередко удостаивались скифские и германские языки. Несмотря на то, что участники этого лагеря считали утраченным первоязык Адама, они привлекали стратегию а) (*обосновать*), доказывая эксклюзивную близость к нему своего претендента. Что касается тех, кто усматривал ключ к *Ursprache* в сигнатурах природных вещей (*signatura rerum*), то они, как правило, дополняли вторую стратегию третьей в) (*принять*). Почти исключительно протестанты, они разделяли убеждение Лютера и Кальвина в крайней тяжести когнитивных последствий грехопадения, сделавшей рациональное познание природы чрезвычайно ненадежным и затруднительным [Harrison 2002]. Однако, как мистики, они полагали, что эта эпистемическая преграда может преодолеваться в акте духовного озарения. В нем, доступном лишь избранным, с природы снимается на мгновение темный покров неведения и она в своих знаках делается доступной непосредственно-интуитивному постижению.

В свою очередь Бёме соединил позиции обеих версий стратегии б) (*найти*), сделав преобладающим этимолого-лингвистический, а не природно-семиотический путь обретения первозданного языка. На этом пути наиболее полно проявилась оригинальность его мышления, тогда как в учении о сигнатурах он продолжал линию более ранних германских эзотериков: Агриппы Неттесгеймского (1486–1535), Парацельса (1493–1541), Кролла (ок. 1560–1609) и т.д. (2). При этом бёмевский комплекс включал в себя дополнительные элементы не первой (*обосновать*), а третьей (*принять*) стратегии. Дело в том, что лингвистические спекуляции немецкого мистика резко отличались от этимологических построений его научно ориентированных современников. Хотя из всех вариантов второй стратегии формально близким к его теории был «националистический», питаемый верой в сугубую близость к *Ursprache* одного из языков (или семей) молодых европейских наций, – Бёме был принципиальным противником элитарно-иерархического подхода, доминировавшего в трудах ученых этого толка: Бекана

(1519–1572), Штирнхильма (1598–1672) и пр. [Metcalf 2013, 33–56]. Его заветная мысль заключалась в том, что все без исключения человеческие наречия равноудалены или, в другой перспективе, равноприближены к языку Адама. А потому желающим приобщиться к его тайне нет смысла «ходить далеко»: достаточно обратиться к родному, самому естественному для каждого наречию. «Пойми только в точности свой материнский язык, ты найдешь в нем такое же глубокое основание, как и в еврейском или латинском», – призывает Бёме читателя своего первого трактата «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» («Auroga. Morgen Röte im auffgang») (VIII.73) [Бёме 1990, 99] (3). Впоследствии он выразит эту идею с еще большей определенностью, подчеркивая то, что адамическая основа с равным успехом «познается в языках всех народов, в каждом по-своему» (*De tripl. vita* V.87) [Бёме 2007, 110–111] (4). Как явствует из приведенных свидетельств, в текущих исторических условиях первоязык, по Бёме, был не отдельным наречием, а метафизической основой и, как мы увидим далее, скрытой потенцией, без которых не существует ни одно наречие. В согласии с собственной установкой, теософ устремлялся к этой основе через «врата» родного для него языка.

Но почему, отказываясь предоставлять привилегию тому или иному наречию, Бёме использовал элементы стратегии *в)* (*принять*)? Во-первых, потому, что это, как мы знаем, предполагалось в учении о сигнатурах, на котором строился природно-семиотический «извод» второй стратегии и которое играло значительную роль в адамических спекуляциях Бёме (5). В большинстве своем исследователи природных знаков были убеждены, что без иллюминативной помощи свыше падшему человеку невозможно ни постичь их с достаточной полнотой, ни корректно трансформировать их в язык, некогда произведенный гармонией между мирозданием и сознанием Адама [Карабыков 2014, 129–130]. Во-вторых, это было продиктовано отказом обосновывать исторический приоритет и эпистемическое превосходство одного из исторических языков. Принимаемый априорно, тезис о наибольшей близости к адамическому того или иного наречия задавал направление этимологическим и, шире – сравнительно-историческим штудиям. Сторонники каждого претендента стремились отыскать его формы в прочих, «более поздних», языках, предоставляя образованной публике как будто бы самоочевидные доказательства сугубой древности своего фаворита [Эко 2007, 87–110]. Мысливший радикально иначе, Бёме не мог предложить иной – притязавшей на объективность – альтернативы. В глазах многих его построения были до крайности странны и произвольны. И потому немецкий мистик не уставал повторять идею, являв-

шуюся топосом ренессансной эзотерики: смысл его учения может быть понят только очищенным от скверны и преображенным умом, но этого состояния нельзя достичь усилиями самого человека, сколь бы важны сами по себе они ни были.

### Вавилонская башня

Нетрудно понять, почему именно Бёме создал такую версию адамизма, которая отличалась от прочих лингвистической эгалитарностью и аисторизмом. Вся доктрина теософа, сфокусированная на взаимоотношениях Божества, вселенной и человека, в корне чужда духу этнической, конфессиональной и любой иной исключительности. Как всякий язык равноприближен к первозданному, так, учит Бёме, каждый верующий всем сердцем, «будь он язычник или турок, столь же близок к Богу, как ты *под именем Христовым*» (*De tripl. vita* VI.21) [Бёме 2007, 128]. Подобным образом каждая вещь в природе служит проявлением Божества, непрестанно созидающего свое тело в виде умпостигаемой и чувственной сфер мироздания. Теософ мыслил прежде всего в космическом и всечеловеческом масштабах, ибо считал себя провозвестником новой блаженной эры, которая казалась ему и многим его современникам уже стучавшейся в двери. Она обещала положить конец всем разладам, произведенным в мире эгоизмом и самопревознесением.

Эсхатологическая перспектива мышления Бёме проясняет причины его постоянного интереса к Вавилонской катастрофе, которая, согласно господствовавшему воззрению, дала начало лингвистическому плюрализму. В отличие от большинства теоретиков-адамистов, довольствовавшихся традиционной морализаторской трактовкой этого библейского сюжета (Быт. 11), Бёме создал свое, метафизическое, его толкование. Не списывая мотивы строителей Башни на внезапный приступ тщеславия, он увидел в Вавилонской «авантюре» апогей когнитивной деградации человечества, возраставшей с начала земной истории. Адам, как ранее Люцифер, чей бунт, по Бёме, произвел возникновение земного мира, пал потому, что воспылал желанием утвердить себя в качестве силы, автономной относительно источника бытия. Кроме того, соблазненный притягательным обликом материальной природы, он захотел иметь ее в своей власти: «вкусить от плода поврежденной земли, которая была тогда злой в своей внешней осязаемости» (*Aur.* XVII.19) [Бёме 1990, 248] (6). Одним из последствий грехопадения, состоявшего в том, что, вопреки ожиданию, сам человек подчинился природе, а не она человеку, была постепенная бытийная дезориентация смертных. Ее центральным проявлением явилось искажение фундаментальных

представлений о Боге как истоке и основе всего сущего. Так пришел час, когда люди стали мыслить Его как особый предмет среди других объектов этого мира. Но, не найдя Божества в таком – вещном – образе, они возомнили, что Оно сокрыто от них в небесной дали. И вот, чая найти Его, пребывающего во всем и повсюду, они решили воздвигнуть Башню, благодаря которой смогут взойти на небо, а заодно увековечить свое имя (*Myst. mag.* XXXV.65) [Böhme 1843, 262].

Эти размышления теософа сопряжены с его адамическими воззрениями. В частности, тщетные поиски Божества заставляют вспомнить об «ученых» попытках отыскать *Ursprache* в виде конкретно-исторической формы, а «правильный» взгляд на Бога – о понимании первоязыка как бытийной основы всех наречий. В других местах его сочинений: «*Mysterium pansophicum*» (1620) и «*Mysterium magnum*» (1623), – «вавилонская» и «адамическая» темы связаны еще более тесно. По мысли Бёме, прямой причиной фундаментального заблуждения – искать вещного бога техническим способом – была утрата «проводника» (*Führer*), которым прежде направлялись люди. В одном пассаже «*Mysterium pansophicum*» он отождествляет его с природой, о которой говорит как о мистерии, ибо жизнь ее – это вечное воплощение Божества, в другом ассоциирует с «гласом Духа Святого», звучащим для праотцев в еще понятном им первоязыке (VII) [Boehme 2013, 814–815]. И поскольку в толковании Бёме изначальный язык Адама был человеческой формой инобытия «языка природы» (*Natursprache*), на чем я еще остановлюсь ниже, приведенные утверждения, в сущности, совпадают. Бог «проговаривает» себя в природе на «чувственном языке» (*Sensualische Sprache*) осязаемых свойств и знаков вещей, и Адам мог, словно по камертону, настраивать по нему свою речь, достигая гармонии между ними. Когда же эта связь с бытием была разорвана, человеческий род стал распадаться на группы, определяемые условиями их культурной и физической жизни. Каждая из них отныне хотела полагаться только на собственный разум и, замкнувшись в себе, бороться за существование в одиночку. Так возникли разноволие и разномыслие в человечестве. Еще некоторое время они развивались при формально едином средстве общения, а затем произвели разноречие, которое не сводилось к простой утрате лингвистического единства, но было связано с мутацией самого существа языка. Следствие нее язык стал таким, каким люди знают его поныне (*Myst. mag.* XXXV.58) [Böhme 1843, 261].

В картине Вавилонской катастрофы, созданной Бёме, чье понимание Бога было скорее безлично-неоплатоническим, чем христианским, Его роль сводилась к пассивному попущению.

В конце концов, если все мироздание есть не что иное, как эманация Божества, то события, сопровождавшие строительство и разрушение Башни, явились моментом в драме Его внутренней жизни. «Ибо все, что живет и движется, пребывает в Боге, и Бог сам есть всё; и все, что образовано, образовано из Него, будь то из любви или гнева» (*Aur.* XIII.115) [Бёме 1990, 189] (7). Падение дьявола и Адама, утрата первоязыка, кровопролитные войны и потуги ученых националистов превознести свое наречие над прочими – эти, казалось бы, не связанные между собою события, на взгляд теософа, проистекают из страсти к индивидуалистическому обособлению, живущей в таинственных недрах самого Божества. Столь же близкие в своих эффектах, они вносят разлад в умиротворенное течение богокосмической жизни, приводя ее в состояние, именуемое Бёме «*Turba*» (8). «Если в вещи проросла *Turba*, создающая из единого множество, а множество враждебно самому себе, то *Turba* разрушает и само это множество, – учит теософ. – Ибо первоначальная единая воля желает только самой себя и своего воплощения; а множество в единой вещи создает вражду, ибо одна часть всегда хочет превзойти другую, а другая не хочет терпеть этого» (*De tripl. vita* XIII.32) [Бёме 2007, 305].

Говоря о «проращении» хаоса, Бёме представляет его как нечто естественное и неминуемое, за что никто не несет ответственности. Абсолютно бескачественное и неопределенное, Божество (*die Gottheit*), характеризуемое как *Ungrund* (бездна), вечно стремится к самопроявлению и познанию себя. Но это стремление может осуществляться не иначе как посредством внутренней дифференциации и перехода во множественность «определенностей». Ибо «в единой субстанции, в которой нет разделения, а есть только единое, отсутствует знание» (*Clav.* 13) [Böhme 1682, 228]. Однако, дробясь и оформляясь в «тоске по нечто» (*Sucht nach etwas*), Божество томится в то же время и обратным желанием – вернуться в ничто (*Nichts*), в состоянии непроявленности и неведения себя (*Myst. Pans.* II) [Boehme 2013, 796–797]. По этой причине теософ характеризует циклическую жизнь Божества как несвободную от неизбывной печали, которую вызывают в Нем противоположные влечения и процессы, похожие на выдох и одновременный вдох и соответствующие неоплатонической формуле: *ex Deo – per Deum – in Deum* (9). Даже эра покоя, наступление которой должно было стереть с лица мира всякий раздор и смятение, тоже мыслилась Бёме как фаза никогда не «размыкающейся» богокосмической жизни, а не некое финальное состояние, утверждаемое догматом ортодоксальной теологии. Столь же неортодоксальным было бёмевское понимание зла. В мире немецкого мистика, защищавшего истину христианской морали, не существовало христианского

«зла». На место Августинова «Зло есть ничто», убывание бытия, Бёме помещает контрарную концепцию, по которой зло: восстание дьявола, падение Адама и т.д., – ведет как раз к приращению, усложнению бытия и, при некоторых условиях, к обогащению знания, в том числе лингвистического (10).

Возвращаясь к теме Вавилонской башни, мы можем уподобить первую ступень когнитивной деградации человечества (она была сопряжена с потерей универсального бытийного «проводника» и причинно предшествовала роковой «стройке века») прогрессировавшей утрате музыкального слуха – «тонкого понимания», по выражению теософа (*Myst. mag.* XXXV.14) [Böhme 1843, 252]. То же, что случилось в результате Вавилонских событий, можно сравнить с утратой слуха как такового и вынужденным овладением новой – менее совершенной – системой жестов.

### «Корень всех языков»

Анализ возникновения лингвистического плюрализма, представленный в предыдущем разделе, показал, сколь динамичной являлась онто-теологическая модель, созданная мыслью и воображением Бёме. При этом сущность данной динамики, происходящей на двух разных уровнях бытия, неоднородна. С одной стороны, следуя букве Библии, теософ повествует о тех событиях, что влекли за собой возникновение земной истории (отпадение Люцифера и Адама), происходили в ее пределах (Потоп, Вавилонская стройка и пр.) или должны случиться по ее завершении. С другой стороны, стремясь распознать за буквой дух, за событиями глубинный смысл, Бёме толкует их чаще всего во внеисторическом русле – как осязаемые символы довлеющей себе богокосмической жизни, различные измерения которой существуют вне времени. Более того, это различие двух онтологических планов мыслитель возводит в принцип, сохраняющий действенность применительно к каждой телесной вещи. В согласии с ним, любой предмет имеет «два свойства: одно от времени, другое от вечности; первое, временное, свойство явное, второе сокрытое» (*Sign. rer.* IV.17) [Böhme 1842, 296]. Причем понятия и образы, в которых описывается происходящее на историческом и богокосмическом уровнях, нередко смешиваются и заменяют друг друга. Так, например, представляя само-воплощение Божества в образах, связанных с артикуляцией и звучанием речи, теософ подчас столь тесно сближает эти процессы, что приводит ум современных читателей в замешательство (11).

Фонетико-артикуляционные образы «тевтонского философа» в основном группируются вокруг понятий, уже знакомых нам. Это «язык природы» и «язык Адама», противопоставляемые

Бёме всем пост-вавилонским наречиям. *Natursprache* существует до и помимо какого бы то ни было установления имен и потому называется языком лишь в условном смысле. Это ансамбль сигнатур – чувственных свойств природных вещей, в которых обнаруживается их сущность (*ens*), а в ней «ткущее» свою плоть Божество. Будучи частью космической природы как тела и составной сигнатуры Всевышнего, каждая вещь прямо причастна к своему вечному, никогда не иссякающему истоку (12). В силу этого *Natursprache* представляет собою действенное Слово (*das Wort der Kraft*) Божества (*Myst. mag.* XIX.22–23) [Böhme 1843, 104]. Созданный по образу Бога как «сердце всех существ этого мира», Адам в совершенстве понимал эссенции всего сотворенного или, что то же, язык природы (*De trib. princ.* XXI.11) [Böhme 1841, 278]. Это позволило ему наилучшим образом транспонировать *Natursprache* в свой, человеческий, язык, зависимый от природного как от его бытийной основы. Утверждая в этом смысле, что язык природы – это источник изначальных имен всех вещей, Бёме нередко отождествляет его со знаковой системой Адама (13). Что касается позднейших наречий, возникших после Вавилонской катастрофы из первозданного, то в отношении их *Natursprache* также является самым глубоким их основанием. Будучи опосредованным языком Адама, этот «корень или мать» сокрыт в исторических наречиях всех народов (14). Поэтому в принципе – при условии озарения свыше – каждый человек способен постигать вслед за праотцем и природный (через корректное «прочтение» сигнатур), и адамический (через чуткое вслушивание в слова своего наречия) языки. Если Бёме порой как будто забывает про указанное условие, он делает это в силу еще одного смешения, восходящего к отождествлению исторического и богокосмического уровней бытия, – смешения актуальной («здесь и сейчас») и эсхатологической перспектив.

По мысли теософа, природный и адамический суть «чувственные языки», благодаря чему их познание не является всецело закрытым в земной, преходящей реальности. При этом они не противопоставлены друг другу как чисто визуальный и сугубо звуковой, соответственно. Ибо среди сигнатур, тотальность которых образует *Natursprache*, отдельное место занимают акустические свойства предметов: «звук, глас и речь», обнаруживаемые живыми (и не только) созданиями (*Sign. rer.* I.16) [Böhme 1842, 276]. Поскольку язык природы и выражаемый им процесс воплощения Божества по преимуществу осмысляются в образах, связанных с произнесением звуков, эти свойства играют в доктрине Бёме первостепенную роль. По словам теософа, «все духи (*Geister*) говорят друг с другом... на языке природы», как наиболее подходя-

щем для этих тонкоматериальных существ (*Myst. mag.* XXXV.60) [Böhme 1843, 260]. О том, что это не просто метафора, свидетельствует, в частности, пассаж в «Авроре», где ангельское – а с ним, в идеале, человеческое – служение сводится к образованию звука, призванного быть хвалой Божеству и «участвовать в образовании плодов» Святого Духа, этой пищи ангелов и благочестивых людей (15). Итак, не являясь сугубо ментальным, язык духов имеет (тонко-)звуковую субстанцию и в то же время тождествен *Natursprache*. Это позволяет предположить две возможности: или ангелы улавливают звучание, испускаемое каждым предметом, имеющим в числе прочих непреходящую акустическую сигнатуру, или они обладают своим особенным языком, аналогичным адамическому, который немецкий мистик нередко отождествляет с природным.

В свою очередь понятие ментального языка (*mentalische Zunge*), занимающее в построениях Бёме маргинальное место, относится к тем исходным, чистым от всего материального энергиям, что истекают из недр *Ungrund*. Причинно предшествуя порождению космоса, они дают Божеству первоначальное знание о самом себе. Эти энергии теософ ассоциирует с пятью гласными Тетраграмматона (*JHWH*) – священного имени Бога, транскрибируемого им на немецкий лад как *JEHOVA*. В интерпретации Бёме это имя содержит только один согласный – *H*, символизирующий исходление божественных энергий наподобие выдоха (*Myst. mag.* XXXV.49–50) [Böhme 1843, 259]. Соединяясь с материальными стихиями, возникающими из них, эти «пять святых языков» образуют все сущее. Соответственно, порождение мира, никогда не достигающее конца, мистик мыслит как запечатление имени Бога в каждой природной вещи и как проявление «пяти святых языков» в *Natursprache* (16). Очерченные воззрения позволяют понять, почему основной герменевтический интерес теософа был связан именно с согласными звуками: они обозначали нюансы и аспекты воплощения Божества, тогда как гласные – непостижимые таинства Его до-космической жизни. Эти же представления дают возможность увидеть, сколь тесно мысль Бёме соприкасалась с Каббалой (17).

### Судьба и язык Адама

Мы выяснили, что, как и *Natursprache*, первозданный язык Адама имел «чувственную» и, если точнее, акустическую природу. Но тогда чем по существу он отличался от всех позднейших, исторических наречий? За ответом на этот вопрос обратимся вначале к антропологии Бёме, имеющей по преимуществу платонический пафос. Согласно ей, Адам ни в чем не разнился с ангелами и, как

они, обладал тонкоматериальным, «небесным» телом. Он так же не нуждался в земной пище, был беспол и не подвержен невзгодам и физическим слабостям, мог проходить сквозь вещественные преграды а, главное, имел способность к бессмертию (18). Наделенный тем же речевым устройством, что и ангелы, он должен был выполнять с ними общую миссию: соучаствовать в коммуникационном приращении (и своего рода «поглощении») бытия. Эта космическая функция не была всецело отнята от смертных даже после Эдемской и всех последующих катастроф, но, в духе бёмевской доктрины, она осталась погребенной под другими, как будто более злободневными, задачами, связанными с выживанием в природном мире. Поэтому и сейчас, как искони, «молясь в Отче наш: дай нам наш насущный хлеб», мы можем не сомневаться, что «когда наш звук сплачивается таким образом с Божиим звуком, и образуется плод, он должен быть весьма здоровым для нас, и мы... можем употреблять эту пищу как бы по природному праву, ибо дух наш в любви Божией помогал образовать и слагать ее» (*Aur.* XIII.110–111) [Бёме 1990, 188]. Являясь частью богокосмического тела, ангелы и Адам разделяли с Божеством бытийную автаркию, не до конца утраченную теми, кто стремится жить в посте и молитве, уподобляясь небожителям. Но если взор и мысль ангелов всегда сфокусированы на центре, изливающимся вовне Божестве, то человек, призванный быть скрепою в мироздании, был также обращен к бытийной периферии – миру земных предметов.

После того как случилось грехопадение, Адам облекся в новое, грубоматериальное, тело, которым с тех пор обременены люди, приобретшие в нем вместо ангельского скотоподобный образ. Войдя в состав природного мира, человек утратил свой исконный – относительный – суверенитет, ибо стал объектом астральной и природной детерминации (19). Как в случае со становлением всей вселенной и историей языка, мы можем говорить здесь о мутации, состоявшей не в замене, а скорее в *наложении* одной субстанции на другую, что усложнило естество человека. Об этом свидетельствует, в частности, бёмевский взгляд на воплощение Иисуса, который должен был усвоить себе небесное тело совершенного Адама, а затем животную и смертную плоть. Соответственно, Спасение теософ мыслит не в терминах искупления, но как пробуждение и активацию человеческой первоприроды, сокрытой с тех пор, как Адам был изгнан во «внешнее начало» (20).

Подобная трансформация затронула язык праотцев. По словам мистика, когда потомки Адама перестали пользоваться *Natursprache*, «они лишились верного разумения, после чего ввели духов чувственного языка во внешнюю грубую форму, и вместили тонкий дух разумения в грубую форму, и учились говорить

из [одной] этой формы, как и в наше время все народы говорят из той же формы своих вмещенных [в нее] чувственных языков» (*Myst. mag.* XXXV.58) [Böhme 1843, 261]. Отсюда явствует, что это было фундаментальное качественное изменение, занявшее продолжительное время. Ибо несмотря на грехопадение Адама, его потомки сохраняли понимание перводанного языка, которое медленно угасало, чтобы полностью исчезнуть в Вавилонской катастрофе. Понимать же первоязык значит воспринимать его бытийное основание – *Natursprache*, оставшийся в этом смысле тем единственным языком, «изнутри которого все они говорили, так как имели его в одной [адамической] форме и разумели в [этом перводанном] языке смысл (*Sensum*) в качестве сущего (*Ens*) и то, как Воля [Божества] формировало это сущее» [Böhme 1843, 259].

Если сопоставить приведенные высказывания, в них можно увидеть противопоставление двух модусов коммуникации и мышления. Первый – «формальный» (*aus der Form*) – характерен для пост-вавилонской действительности. Второй – исконный, который можно назвать «эссенциальным» (*aus der Natursprache*), – был свойствен Адаму и его ближайшим потомкам, у которых он сохранялся, слабая, вплоть до Вавилонского смещения. Поскольку эта катастрофа явилась кульминацией когнитивной деградации человечества, то, развивая мысль Бёме, можно предположить, что между первоязыком Рая и известными историческими наречиями имелся ряд переходных форм. В них постепенно вырождался *Ursprache* прежде чем скрыться «на дне» языков всех народов. Это позволяло теософу ассоциировать пост-эдемский, но еще пред-вавилонский язык с *Natursprache*.

Рассмотрев существо языка природы, мы способны представить в общих чертах суть эссенциального модуса коммуникации. Но как понять это странное «говорить из формы»? Вошедший во «внешнее начало» человек овеществился, став одним из объектов этого мира. До этого, находясь в надмирном, ангельском «чине», он постигал земные вещи через интуитивное понимание сигнатур, в которых являла себя их сущность. Теперь же люди могли подступать к познанию вещей, опираясь лишь на смутные ощущения своего дебелого тела. Их язык подвергся аналогичному овнешнению. Вместо прежнего непосредственного выражения образа предмета в тончайшем, чрезвычайно пластичном материале, ассоциируемом Бёме со звуком небесного мира, – слова могли лишь указывать на свои референты как ярлыки. Хотя еще не одно поколение смертных располагало формально единым наречием, люди теряли умение воспринимать *Natursprache*, служивший для них «камертоном». Не замечая того, они вынужденно искажали эдемский модус коммуникации, заключая «духов чувственного языка во внешнюю грубую форму». Слова превращались в мертвые

слепки, отчужденные от пульсирующих эссенций природных вещей. Их подлинный смысл терялся, и они становились условными знаками, для которых само понятие «подлинный смысл» делалось нерелевантным. Так возникла невозможная прежде оппозиция и, после Вавилона, асимметрия формы и содержания языковых единиц. Оторванный от бытийной основы в виде *Natursprache*, язык был сведен к своей форме, и в некотором смысле она сама теперь производила *свое* содержание. Это дало Бёме повод считать такой способ коммуникации происходящим из формы, а не из сущности вещей, «проговариваемой» на языке природы. Вместе с тем сама форма сделалась косной и грубой, как производящее ее человеческое тело, в силу чего она стала органически неспособна резонировать с сигнатурами предметов. Чем в меньшей мере формальное единство языка обеспечивалось единством природы, тем более оно сохранялось лишь по инерции, что проливает дополнительный свет на ту «естественную» закономерность Вавилонской катастрофы, о которой шла речь выше. В сложившихся условиях подъем языкового плюрализма был только делом времени, отнюдь не требовавшим вмешательства Божества.

### Заключение

В умственном движении XVI – 1 пол. XVII вв., вдохновляемом стремлением приблизиться к познанию первозданного языка человечества, Бёме принадлежало уникальное и крайне значимое место. В основе его лингвофилософской теории лежала оригинальная мысль, согласно которой язык Адама, не существуя в виде одного из наличных наречий, может быть обретен через вдумчивое «вслушивание» в каждое из них и «прочтение» сигнатур земных вещей. На взгляд теософа, оба пути берут начало в языке природы, служащем умопостигаемой гранью материальной манифестации Божества. В первом направлении *Natursprache* являет себя опосредованно – как бытийный фундамент совершенного первоязыка, покоящегося внутри всех позднейших исторических наречий. На втором пути он обнаруживает себя прямо – как система знаков, испещряющих мироздание. В обоих случаях реальность языка природы не очевидна для большинства людей, чьи когнитивные способности были решительно повреждены грехопадением и последующей деградацией. Поэтому восстановление языка Адама и, соответственно, познание *Natursprache* в текущем курсе земной истории невозможно без действия свыше. Но сверхъестественное озарение, открывающее доступ к глубинным уровням бытия и речи, остается уделом редких избранников (21). Мы видим, что националистический элитаризм, который пропагандировали ученые, пытавшиеся доказать посредством этимологических выкладок эксклюзивную древность конкретного

наречия, Бёме заменяет на элитаризм мистический. Лишь тот, чья душа просветлена ангелом или Богом, способен расслышать язык Рая в звучании всякого слова, прочесть великую Книгу природы, узреть само Божество, пребывающее во всем, и всё пребывающим в Нем. Но если дело обстоит именно так, возникает вопрос: для кого и зачем наш мистик создавал свои пространные писания? Считая себя удостоенным небесного дара, Бёме воспринимал его как пророческий и верил, что призван возвестить наступление «великого Дня Господня» (*Aur.* XXIII.84–85) [Бёме 1990, 355]. То будет – и уже начинается, как он думал, – время, когда все человечество пробудится к изначальному бого- и миропознанию, залог и первый очерк которого было суждено явить ему, безвестному простецу, посреди бедствий Тридцатилетней войны.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Анализ этого проекта в целом см.: [Карабыков 2014].
- (2) Разбор учения о сигнатурах см.: [Willard 1989; Haferland 1989, 99–103].
- (3) Здесь и далее «Аврора» цитируется в переводе А. Петровского. При необходимости перевод сверялся с оригиналом по современному научному изданию [Boehme 2013]. Здесь и далее перед ссылкой на любое произведение Бёме в круглых скобках дается сокращение его названия в оригинале, а также номера глав и параграфов.
- (4) Здесь и далее «О тройственной жизни человека» цитируется в переводе И. Фокина. Перевод сверялся с оригиналом по изд.: [Böhme 1842].
- (5) В частности, об этом свидетельствует его трактат «*Signatura rerum*» (1622), посвященный специально одноименной доктрине.
- (6) См. также: (*Der Weg zu Chr.* IV.1.4–6) [Бёме 1994, 81].
- (7) Ср.: «Вне этого единого Бога нет ничего: ибо и сами врата ада суть также не вне этого единого Бога» (*Aur.* XXI.12) [Бёме 1990, 305].
- (8) От др.-греч. *túrβη* – беспорядок, хаос.
- (9) «Из Бога – чрез Бога – в Бога» (лат.). См.: [Wolfson 2018, 35–47; Vassányi 2011, 133].
- (10) См.: (*Aur.* XI.72) [Бёме 1990, 145].
- (11) Ср.: «Ибо он (дух человека. – А. К.) формирует слово (т.е. название вещи) таким же образом, каким вещь создается в творении» (*De tripl. vita* VI.3) [Бёме 2007, 124–125]. См. также: (*Aur.* XIX.75–76, XVIII.118) [Бёме 1990, 282, 268].
- (12) Ср.: «Внутренняя вечная деятельность сокрыта в видимом мире, и она есть во всем и через все» (*Clav.* 128) [Böhme 1682, 250].
- (13) Ср.: «Когда Адам впервые заговорил, он дал имена всем тварям, согласно их качествам и присущим им действиям: это именно и есть язык всей природы, но не всякий владеет им» (*Aur.* XX.91) [Бёме 1990, 302]. См. также: (*Myst. mag.* XIX.22) [Böhme 1843, 104]; (*De trib. princ.* X.17–18) [Böhme 1841, 86–87].
- (14) См.: (*Aur.* XX.90) [Бёме 1990, 301]; (*Myst. Pans.* VII) [Boehme 2013, 812]; (*Myst. mag.* XXXV.12) [Böhme 1843, 252].

(15) Ср.: «Ангел ничего не извергает из себя, кроме Божественной силы, которую принимает ртом, чтобы возжечь ею свое сердце, а сердце возжигает все члены; эту же силу он снова извергает через рот, когда говорит и хвалит Бога» (*Aur.* VI.13; XIII.113, 109–115) [Бёме 1990, 71, 188–189].

(16) Ср.: «Пять святых языков в чувственном языке суть Слово Божие; это его (Слова. – А. К.) действие через чувственный язык [природы], как через свойства [предметов]» (*Myst. mag.* XXXV.62) [Böhme 1843, 262]. См. также: (*Clav.* 15–16) [Böhme 1682, 228–229].

(17) О каббалистических мотивах в творчестве Бёме см.: [Wolfson 2018, O'Regan 2002, 193–205].

(18) См.: (*De inc. verbi* I.2.13) [Бёме 2014, 61–62]; (*De trib. princ.* X.18–20) [Böhme 1841, 86–87]; (*Aur.* XI.61–62) [Бёме 1990, 143].

(19) См.: (*Aur.* XVI.29) [Бёме 1990, 231] (*De tripl. vita* V.135–136) [Бёме 2007, 121]; (*De inc. verbi* I.2.13–14) [Бёме 2014, 61–62].

(20) См.: (*De tripl. vita* V.144–146) [Бёме 2007, 122–123].

(21) См.: (*Aur.* XIII.26–27, XX.91) [Бёме 1990, 174, 302].

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бёме 1990 – *Бёме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении / пер. А. Петровского. – М.: Политиздат, 1990.

Бёме 2007 – *Бёме Я.* О тройственной жизни человека / пер., комм. и прим. И. Фокина. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2007.

Бёме 1994 – *Бёме Я.* Christosophia, или Путь ко Христу / подг. текста Ю.А. Рябцева. – СПб.: А-скад, 1994.

Бёме 2014 – *Бёме Я.* De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа / пер. с нем. К.В. Коваленко, С.М. Шаулова. – Уфа: ARC, 2014.

Карабыков 2014 – *Карабыков А.В.* «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // *Человек.* 2014. № 5. С. 114–131.

Эко 2007 – *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. А. Миролюбовой. – СПб.: Александрия, 2007.

Böhme 1682 – *Böhme J.* Clavis, oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter [...]. – Amsterdam, 1682.

Boehme 2013 – *Boehme J.* Aurora (Morgen Röte im auffgang, 1612) and Fundamental Report (Gründlicher Bericht, Mysterium Pansophicum, 1620) / ed. and trans. A. Weeks, G. Bonheim. – Leiden, Boston: Brill, 2013.

Böhme 1841 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. III. – Leipzig: J.A. Barth, 1841.

Böhme 1842 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. IV. – Leipzig: J.A. Barth, 1842.

Böhme 1843 – *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. V. – Leipzig: J.A. Barth, 1843.

Haferland 1989 – *Haferland H.* Mystische Theorie der Sprache bei Jacob Böhme // *Theorien vom Ursprung der Sprache.* Hrsg. J. Gessinger, W. von Rahden. Bd. II. – Berlin: de Gruyter, 1989. S. 89–130.

Harrison 2002 – *Harrison P.* Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe // *Journal of the History of Ideas.* 2002. Vol. 63. No. 2. P. 239–259.

Metcalf 2013 – *Metcalf G.J.* On Language Diversity and Relationship from Bibliander to Adelung. Ed. T. Van Hal, R. Van Rooy. – Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 2013.

O'Regan 2002 – *O'Regan C. Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative.* – Albany: State University of New York Press, 2002.

Vassányi 2011 – *Vassányi M. Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy.* – Dordrecht: Springer, 2011.

Willard 1989 – *Willard Th. Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language // Theorien vom Ursprung der Sprache.* Hrsg. J. Gessinger, W. von Rahden. Bd. II. – Berlin: de Gruyter, 1989. P. 131–157.

Wolfson 2018 – *Wolfson E.R. The Holy Cabala of Changes: Jacob Böhme and Jewish Esotericism // Aries – Journal for the Study of Western Esotericism.* 2018. Vol. 18. P. 21–53. doi: 10.1163/15700593-01801002

#### REFERENCES

Boehme J. (2013) *Aurora (Morgen Röte im auffgang, 1612) and Fundamental Report (Gründlicher Bericht, Mysterium Pansophicum, 1620).* (A. Weeks & G. Bonheim, Eds.). Leiden, Boston: Brill.

Böhme J. (1682) *Clavis, oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter* [...]. Amsterdam.

Böhme J. (1841) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. III. Leipzig: J.A. Barth.

Böhme J. (1842) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. IV. Leipzig: J.A. Barth.

Böhme J. (1843) *Jakob Böhme's Sämmtliche Werke.* Bd. V. Leipzig: J.A. Barth.

Eco U. (1995) *The Search for the Perfect Language* (Fentress J., Trans). Oxford: Blackwell.

Haferland H. (1989) *Mystische Theorie der Sprache bei Jacob Böhme.* In: Gessinger J. & von Rahden W. (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 89–130). Berlin: De Gruyter.

Harrison P. (2002) *Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe.* *Journal of the History of Ideas.* Vol. 63. No. 2, 239–259.

Karabykov A. (2014) “So the Man Gave Names”: The Strategies of Reconstitution of the Adamic Language in Renaissance Culture. *Chelovek = The Man.* 2014. No. 5, pp. 114–131 (in Russian).

Metcalf G.J. (2013) *On Language Diversity and Relationship from Bibliander to Adelong.* (T. Van Hal & R. Van Rooy, Eds.). Amsterdam: John Benjamins Publ. Co.

O'Regan C. (2002) *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative.* Albany: State University of New York Press.

Vassányi M. (2011) *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy.* Dordrecht: Springer.

Willard Th. (1989) *Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language.* In: J. Gessinger & W. von Rahden (Eds.) *Theorien vom Ursprung der Sprache* (Vol. 2, pp. 131–157). Berlin: De Gruyter.

Wolfson E.R. (2018) *The Holy Cabala of Changes: Jacob Böhme and Jewish Esotericism.* *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism.* Vol. 18, pp. 21–53. doi: 10.1163/15700593-01801002