

НАУЧНЫЙ  
ВЕСТНИК  
УРАЛЬСКОЙ  
КОНСЕРВАТОРИИ

*МУЗЫКА  
В СИСТЕМЕ  
КУЛЬТУРЫ*

Выпуск 16  
2019



ФГБОУ ВО  
Уральская  
государственная  
консерватория имени  
М.П. МУСОРГСКОГО

16 | МУЗЫКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Екатеринбург  
2019

*МУЗЫКА В СИСТЕМЕ  
КУЛЬТУРЫ*

**НАУЧНЫЙ ВЕСТНИК  
УРАЛЬСКОЙ  
КОНСЕРВАТОРИИ**

Выпуск 16

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ**

Материалы Второй межвузовской  
научно-практической конференции  
со всероссийским участием

Министерство культуры Российской Федерации  
Уральская государственная консерватория  
имени М.П. Мусоргского

# **МУЗЫКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ**

## **НАУЧНЫЙ ВЕСТНИК УРАЛЬСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ**

ВЫПУСК 16

### **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

### **ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ**

Труды Второй межвузовской научно-практической  
конференции со всероссийским участием  
(Екатеринбург, 31 октября 2018 года)

Екатеринбург 2019

УДК 78  
М 89

Печатается по решению  
Редакционно-издательского совета  
Уральской государственной консерватории  
имени М.П. Мусоргского

Ответственные редакторы: *Д. С. Бирюков*, доктор философских наук, PhD, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН и Высшей школы экономики (Санкт-Петербург – Москва)  
*Д. И. Макаров*, доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории имени М. П. Мусоргского  
*Л. А. Серебрякова*, кандидат искусствоведения, профессор, заслуженный деятель искусств РФ, заведующая кафедрой истории музыки Уральской государственной консерватории имени М. П. Мусоргского

М 89 Музыка в системе культуры : Науч. вестн. Урал. консерватории. Вып. 16. Актуальные проблемы языка и культуры [Текст] : тр. Второй межвуз. науч.-практ. конф. со всерос. участием (Екатеринбург, 31 окт. 2018 г.) / [отв. ред.: Д. С. Бирюков, Д. И. Макаров, Л. А. Серебрякова] ; Урал. гос. консерватория им. М. П. Мусоргского. – Екатеринбург : УГК, 2019. – 220 с.

ISSN: 2658-7858

Основу настоящего (16-го) выпуска Научного вестника Уральской консерватории составляют материалы Второй межвузовской научно-практической конференции со всероссийским участием «Актуальные проблемы языка и культуры», организованной кафедрой общих гуманитарных дисциплин и состоявшейся в УГК имени М. П. Мусоргского 31 октября 2018 года. В конференции приняли участие как маститые учёные, так и молодые исследователи из разных музыкальных вузов и других научных центров Екатеринбурга, а также Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Ханты-Мансийска. Издание содержит результаты новейших изысканий российских учёных по актуальным вопросам русской и зарубежной философии, эстетики и культурологии, музыкознания, теории и практики языка и межкультурных коммуникаций, методики преподавания предметов общегуманитарного цикла. Для специалистов и всех интересующихся проблемами современных гуманитарных наук.

ISSN: 2658-7858

© Уральская государственная консерватория  
имени М.П. Мусоргского, 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                 |   |
|---------------------------------|---|
| От редакторов-составителей..... | 7 |
|---------------------------------|---|

### I. ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ

|                                                                                                                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Лобовиков В.О.</i> Лингвистический принцип композициональности значений в формально-аксиологической семантике естественного языка (Формально-аксиологические значения бинарных связок «... с ...», «... без ...», «... в ...»). | 9   |
| <i>Азаренко С.А.</i> Социально-топологическая методология и топологемы культурного бытия.                                                                                                                                          | 27  |
| <i>Коробова Н.И.</i> Параметры и специфика проявлений современной художественной культуры.                                                                                                                                         | 42  |
| <i>Холодов Е.В.</i> Концепция четырёх главных добродетелей в среднем платонизме.                                                                                                                                                   | 62  |
| <i>Болтрушевич С.А.</i> Язык платоновского «Тимея» и Книги Бытия в трактате Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею».                                                                                           | 83  |
| <i>Пернбаум А.Г.</i> Гомилия Псевдо-Василия Кесарийского как образец византийского торжественного красноречия V века.                                                                                                              | 91  |
| <i>Щукин Т.А.</i> Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла.                                                                                                                        | 105 |
| <i>Макаров Д.И.</i> «Слово об образованности» византийского гуманиста XIV века Феодора Метохита: манифест традиционализма (главы 7–9).                                                                                             | 117 |
| <i>Бирюков Д.С.</i> Линии развития монадологических идей от античной к раннехристианской мысли.                                                                                                                                    | 124 |
| <i>Бирюков Д.С.</i> К вопросу о структуре универсума в паламитской доктрине: возникновение и развитие учения об энергиях-началах сущего.                                                                                           | 131 |
| <i>Возчиков Д.В.</i> Два капитана, три тирана и четыре короля: образ империи Виджаянагар 1560-х годов в сообщении венецианского купца.                                                                                             | 139 |

### II. МУЗЫКОЗНАНИЕ, ФИЛОЛОГИЯ

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Петухова С.А.</i> Дистанционная научная полемика в отечественном музыковедении: опыт постановки проблемы. | 145 |
| <i>Мурзин О.И.</i> Лексическая лакунарность в аспекте межкультурной коммуникации русских и немцев.           | 161 |
| <i>Горяев С.О., Солнцева И.И.</i> Ассоциативный фон православного музыкального эргонима.                     | 171 |

### III. ВОПРОСЫ МЕТОДИКИ

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Кручинина Л.И.</i> Роль иностранных языков в профессиональном становлении музыканта.....                        | 178 |
| <i>Ситникова Ж.Ю.</i> Компьютерная семиотика и интерфейс нотных редакторов.....                                    | 185 |
| <i>Баева Ю.М.</i> Использование дыхательной гимнастики А.Н. Стрельниковой в качестве оздоровительной методики..... | 189 |

### IV. ОПЫТЫ МОЛОДЫХ

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Мерзлов А.Н.</i> К вопросу о творческих параллелях между С.В. Рахманиновым и М.А. Врубелем.....               | 194 |
| <i>Басова Е.С.</i> Отражение наследия ирландской и шотландской культуры в творчестве композиторов-классиков..... | 199 |
| Сведения об авторах.....                                                                                         | 206 |
| Аннотации и ключевые слова к статьям.....                                                                        | 210 |

## CONTENTS

|                     |   |
|---------------------|---|
| Editorial note..... | 7 |
|---------------------|---|

### I. PHILOSOPHY. HISTORY

|                                                                                                                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Lobovikov, V.</i> Linguistic Principle of Compositionality of Meanings<br>in Formal-Axiological Semantics of Natural Language<br>(Formal-Axiological Meanings of Binary Connectives<br>“... with ...”, “... without ...”, “... in ...”)..... | 9   |
| <i>Azarenko, S.</i> The Methodology of Social Topology and Some Topologems<br>of Cultural Being.....                                                                                                                                            | 27  |
| <i>Korobova, N.</i> Parameters and Specific Traits of Some Phenomena<br>of Contemporary Artistic Culture.....                                                                                                                                   | 42  |
| <i>Kholodov, E.</i> The Doctrine of the Four Cardinal Virtues in the Middle<br>Platonism.....                                                                                                                                                   | 62  |
| <i>Boltrushevich, S.</i> The language of Plato's Timaeus and of the Book<br>of Genesis in On the Creation of the Cosmos According<br>to Moses by Philo of Alexandria.....                                                                       | 83  |
| <i>Pernbaum, A.</i> The homily by Pseudo-Basil of Caesarea as an example<br>of the fifth-century Byzantine festive rhetoric. Preliminary Notes<br>Concerning the Manuscript Tradition and the Russian Translation.....                          | 91  |
| <i>Schukin, T.</i> The Hierarchy in Terms: The Difference between Essence<br>and Nature in the Writings of Michael Psellos.....                                                                                                                 | 105 |
| <i>Makarov, D.</i> Theodoros Metochites' <i>Logo on Education</i> : the manifesto<br>of traditionalism (Chs. 7 to 9).....                                                                                                                       | 117 |
| <i>Birjukov, D.</i> The Development Lines of Monadological Ideas from Ancient<br>to Early Christian Thought.....                                                                                                                                | 124 |
| <i>Birjukov, D.</i> On the structure of the universe in the Palamite doctrine:<br>the emergence and development of the <i>energies-principles</i> doctrine.....                                                                                 | 131 |
| <i>Vozchikov, D.</i> Two Captains, Three Tyrants and Four Kings: The Image<br>of the Vijayanagar Empire in the Sixties of the Sixteenth Century<br>in a Venetian Merchant Account.....                                                          | 139 |

### II. MUSICOLOGY. PHILOLOGY

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Petuchova, S.</i> The Scientific Polemics on Distance in the Russian Musicology:<br>The Statement of the Problem..... | 145 |
| <i>Murzin, O.</i> The lexical Lacunarity in the Aspect of Russian – German<br>Intercultural Commiunication.....          | 161 |
| <i>Goryaev, S., Solntseva, I.</i> The Associative Background of Some Orthodox<br>Musical Ergonys.....                    | 171 |

### III. PROBLEMS OF METHODOLOGY

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Kruchinina, L.</i> The role of foreign languages in the professional growth<br>of a musician..... | 178 |
| <i>Sitnikova, Zh.</i> Computer semiotics and the interfaces of the score editors....                 | 185 |
| <i>Baeva, Yu.</i> The use of A. N. Strelnikova's breath gymnastics<br>as a sanitary technique.....   | 189 |

### IV. ESSAYS OF THE JUNIORS

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Merzlov, A.</i> On the Problem of Creative Parallels<br>between Sergey V. Rachmaninov and Mikhail A. Vrubel.....          | 194 |
| <i>Basova, E.</i> The Appropriation of the Irish and Scottish Cultural Legacy<br>in the Creation of Classical Composers..... | 199 |
| About the Authors.....                                                                                                       | 208 |
| Abstracts.....                                                                                                               | 215 |

## *ОТ РЕДАКТОРОВ-СОСТАВИТЕЛЕЙ*

Предлагаемый вниманию читателей сборник является очередным, шестнадцатым выпуском периодического издания «Научный вестник Уральской государственной консерватории имени М.П. Мусоргского». Данное издание, уже успевшее зарекомендовать себя в профессиональной среде музыковедов и музыкантов-исполнителей, на сей раз предоставляет свои страницы авторам и участникам Второй межвузовской научно-практической конференции со всероссийским участием «Актуальные проблемы языка и культуры», организованной и проведённой кафедрой общих гуманитарных дисциплин УГК (зав. кафедрой проф. Д.И. Макаров) в тесном взаимодействии с коллегами из других вузов города и из обеих российских столиц, прежде всего – из Института социологических исследований Российской академии наук в Санкт-Петербурге и Института славяноведения и балканистики РАН в Москве. Научный форум, состоявшийся в стенах консерватории 31 октября 2018 года, собрал более 20 докладчиков и обширную аудиторию участников – преподавателей и студентов консерватории и других вузов Екатеринбурга, вызвав значительный интерес. По результатам пленарного и послеобеденного заседаний, сопровождавшихся дискуссиями по большинству из прочитанных докладов, было принято решение по возможности проводить данную конференцию в стенах консерватории на регулярной (желательно, ежегодной) основе.

К сожалению, не все участники конференции смогли предоставить статьи по материалам своих докладов для публикации в настоящем собрании. Вместе с тем и тот объём материала, который составил его содержание, достаточно репрезентативен. Статьи Научного вестника образуют четыре раздела: «Философия, история», «Музыкознание, филология», «Вопросы методики», «Опыты молодых». В силу специфики гуманитарной кафедры именно первый раздел оказался наиболее крупным. Он включает в себя труды по логике (В.О. Лобовиков), современной социальной философии (С.А. Азаренко), теории современной художественной культуры (Н.И. Коробова), античной и средневековой философской мысли (статьи Е.В. Холодова, С.А. Болтрушевич, Т.А. Щукина, Д.И. Макарова). Ценность этой историко-философской части, помимо собственно исследовательской, составляют также авторские переводы ряда древних текстов, вводимых в российский научный обиход и образовательное пространство на русском языке.

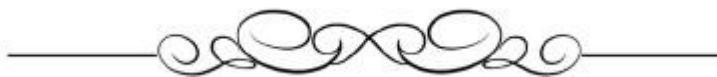
Разнообразны по предметному содержанию и направлениям исследований другие разделы, представленные статьями историка Д.В. Возчикова, лингвиста О.И. Мурзина, преподавателя информатики Ж.Ю. Ситниковой. Важнейший и значимый для всех специальностей ракурс научного обсуждения темы Вестника (актуальные проблемы языка и культуры, как культура языка научной полемики) предлагается в статье музыковеда С.А. Петуховой. Несомненным значением обладают работы методической направленности, обобщающие опыт вузовского преподавания иностранных языков и других предметов гуманитарного цикла в Ураль-



ской консерватории (статьи Л.И. Кручининой, Ю.М. Басовой). Статья С.О. Горяева и И.И. Солнцевой знакомит с интересным опытом социологического исследования, его методикой и результатами. Страницы Научного вестника предоставлены также молодым, делающим свои первые шаги на научном поприще, и что хочется подчеркнуть особо, это первые работы аспирантов – музыкантов-исполнителей (А.Н. Мерзлова, Е.С. Басовой).

Отрадно отметить, что при большом разнообразии научных дисциплин, представленных на конференции, в её общем смысловом пространстве, между докладами порой возникали неожиданные смысловые резонансы и взаимодействия, обогащавшие всех участников конференции и рождавшие интересные дискуссии. Надеемся, что это сохранится и в опубликованном варианте.

Представляется, что у столь значительного начинания консерваторской кафедры, организовавшей форум межвузовского общения по актуальным проблемам языка и культуры российских философов, историков, филологов, музыковедов, преподавателей разных гуманитарных дисциплин, – хорошее будущее.



# *І. ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ*

*Владимир Лобовиков*

## **Лингвистический принцип композициональности значений в формально-аксиологической семантике естественного языка**

(Формально-аксиологические значения бинарных связок

«... с ...», «... без ...», «... в ...»)

УДК 81:16:17:51:7

### *1. Введение*

С нами Бог! Бог с тобой! Ну, с Богом!

*Поговорки-напутствия перед началом важного дела*

В качестве *материала* (объекта) в данной статье служат богословские тексты, выполненные на естественном языке. В богословские споры между конфессиями мы вдаваться не будем. Вопрос «Какая из (бывших ранее, существующих сегодня, и возможных в будущем) теологий наиболее истинна и почему?» в данной статье не обсуждается. Мы от него абстрагируемся, сосредотачивая внимание на собственно *лингвистическом* предмете данной статьи – *формально-аксиологической семантике* как системе *формально-аксиологических значений* фрагментов естественного языка (его слов и словосочетаний).

Поскольку объём статьи ограничен, из упомянутого огромного материала выберем в качестве объектов для анализа тексты двух интеллектуально респектабельных теологов – Фомы Аквинского и Б. Спинозы. Первый – католический святой, классик католической теологии, а второй – диссидент, неклассическая естественная теология которого вызывала гнев ортодоксально мыслящих предста-

вителей различных конфессий, в особенности, иудеев и христиан. Обсуждать травлю Спинозы и канонизацию Фомы мы не будем (это дело не лингвистов): перед лицом *чисто научного лингвистического анализа* написанные на естественном языке богословские тексты суть *факты*: они для нас в этой статье – *эмпирический материал*, объект беспристрастного научного исследования.

Рационалисты – Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц – видели идеал метафизики и теологии в предельно ясной и точной формулировке исходных положений и в строгом формальном доказательстве производных тезисов. Но во времена упомянутых рационалистов (а в большинстве случаев и сейчас) языком метафизики и теологии был язык *естественный*. Поэтому задача его прояснения и уточнения значений терминов философской теологии была (да и сейчас остаётся) весьма актуальной. Спиноза в «Этике, доказанной в геометрическом порядке...» стремился использовать эвристический потенциал аналогии между догматиче-

ской теологией (аксиоматизированной метафизикой Необходимого Бытия) и аксиоматизированной Эвклидом геометрией [9].

Г.В. Лейбниц был более склонен к размышлениям о возможностях систематического использования эвристического потенциала аналогии между теологией (метафизикой бытия Бога) и абстрактной алгеброй (или «исчислением») [4; 5].

Но в каждом из этих двух различных проектов «математизации философской теологии» всё упиралось ранее (да и сейчас) в расплывчатый и многозначный естественный язык, в его чрезвычайно сложную, запутанную семантику, в нарушения принципа композициональности значений. Без тщательного *собственно лингвистического* анализа весьма *своеобразной семантики* причудливого естественного языка метафизики и теологии дальнейшее движение вперед к идеалу Спинозы–Лейбница невозможно. В данной статье мы воздержимся от определения понятий «значение», «семантика», «естественный язык», «композициональность (значений)» и т. п.: будем исходить из презумпции, что для лингвистов они хорошо знакомы и достаточно ясны. Но, наверное, значения некоторых слов и словосочетаний, менее привычных для филологов, здесь целесообразно уточнить.

Прежде всего, необходимо точно определить значения часто встречающихся в статье и даже присутствующих в её заглавии специальных терминов «принцип композициональности значений в формально-аксиологической семантике» и

«формально-аксиологические значения». Как уже было сказано выше, определением понятий «значение», «семантика», «принцип композициональности значений» мы здесь заниматься не будем: филологам эти понятия хорошо известны. Если эти лингвистические термины исключить из названий «принцип композициональности значений в формально-аксиологической семантике» и «формально-аксиологические значения», то останется только одна непривычная и неясная категория – «формально-аксиологические». Если объединять эту непонятную категорию с привычными терминами, то результат объединения как целое тоже становится непривычным и непонятным. Поэтому следующий раздел статьи посвящён разъяснению и точному определению значения прилагательного «формально-аксиологическое», образованного из словосочетания «формальная аксиология».

Слово «аксиология» обозначает учение о *ценностях*. Они бывают *разными по своему содержанию*. Ценности можно разделить, по одному основанию, на материальные и духовные, по другому основанию – на этические и эстетические, по третьему – на положительные и отрицательные и т. д. Однако в некотором отношении может быть целесообразным *абстрагирование от конкретного содержания* объекта и субъекта оценки, сосредоточение внимания на *абстрактной форме* ценностей. В этом случае речь будет идти не просто об аксиологии, а об аксиологии *формальной*, то есть *отвлекающейся от конкретного содержания*

анализируемых ценностей. Как это понимать? Значение слова «аксиологическое» прояснено, но значение слова «формально-аксиологическое» остаётся в значительной мере неопределённым. Для ясного понимания необходима точная дефиниция понятия «абстрактная форма ценности» или «абстрактная аксиологи-

ческая (то есть *ценностная*) форма», а также какие-то *примеры* таких форм, иллюстрирующие абстрактную дефиницию. Примеры будут приведены далее. А вот точное определение понятия «(абстрактная) аксиологическая (*ценностная*) форма» нужно дать уже сейчас (в следующем разделе статьи).

**2. Формальная аксиология, её дискретная математическая модель – двузначная алгебра формальной аксиологии и её важный частный случай – двузначная алгебра формальной этики**

Calcalemus!  
Г.В. Лейбниц

Значение термина «(абстрактная) аксиологическая (*ценностная*) форма» точно определено и подробно разъяснено на множестве конкретных примеров в монографии [6] и в статьях [7; 8]. Согласно указанным работам, *формальная аксиология есть учение о системе абстрактных ценностных форм* (деятельности и субъектов деятельности), отвлечённых от их конкретного содержания. Система есть совокупность отношений. Поэтому, *формальная аксиология изучает отношения между абстрактными ценностными формами* (действий и субъектов действий). Конкретное содержание этих форм может быть *любым*: его можно *менять*, поэтому, целесообразно введение *ценностных переменных* в искусственный язык (дискретной математической модели) формальной аксиологии. В простейшем (двузначном) случае абстрактные ценности и отражающие их оценки могут быть либо положительными, либо отрицательными.

В таком важном частном случае формальной аксиологии, как формальная

этика, положительная абстрактная ценность – «добро (хорошее)», а отрицательная – «зло (плохое)». В этом случае двузначная алгебра формальной аксиологии предстаёт в виде двузначной алгебры формальной этики [6–8; 17–19]. Она строится на множестве (обозначим его буквой D) всего того, что является либо хорошим (добром), либо плохим (злом) *относительно* некоторого *переменного* (индивидуального или коллективного – неважно) субъекта моральной оценки (оценщика)  $\Sigma$ . Элементы множества  $\{x$  (хорошо),  $p$  (плохо) $\}$  называются *ценностными (моральными) значениями* поступков, субъектов и любых других элементов того огромного множества (обозначенного выше буквой D), на котором строится двузначная алгебра формальной этики.

*Ценностными (моральными) функциями*<sup>1</sup> от одной *ценностной переменной* называются отображения  $\{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$ . *Ценностными функциями от двух ценностных переменных* называются ото-

бражения  $\{x, p\} \times \{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$ , где символ  $\times$  обозначает декартово произведение множеств. Вообще говоря, ценностными (моральными) функциями от  $N$  ценностных переменных называются отображения  $\{x, p\}^N \rightarrow \{x, p\}$ , где  $N$  – любое целое положительное число.

Абстрактные ценностные (моральные) формы элементов множества  $D$  представляют собой ценностные (моральные) функции от некоторого числа ценностных (моральных) переменных. Систематическое изучение двузначной алгебры формальной этики есть исследование системы формально-аксиологических отношений между ценностными (моральными) функциями и их композициями.

Теперь уместно привести какие-то конкретные примеры абстрактных аксиологических форм (ценностных функций) и в особенности таких, которые

важны для теологии и не могут отсутствовать в её естественном языке.

*Глоссарий (словарь используемых терминов) для следующей ниже таблицы 1:* Символ  $Gw$  обозначает ценностную функцию – «Бог (чего, кого)  $w$  в монотеистической мировой (вселенской) религии».  $Jw$  – «бог (чего, кого)  $w$  в политеистической локальной (языческой) религии<sup>2</sup>».  $Dw$  – «демон (чего, кого)  $w$  в политеистической локальной (языческой) религии».  $Sw$  – «Сатана (Дьявол), Анти-Бог (чего, кого)  $w$  в монотеистической мировой (вселенской) религии».  $Bw$  – «бытие (чего, кого)  $w$ ».  $Nw$  – «небытие (чего, кого)  $w$ ».  $Tw$  – «время (чего, кого)  $w$ ».  $Vw$  – «место, пространство (чего, кого)  $w$ ».  $Iw$  – «вещь (что, кто)  $w$ ».  $Hw$  – «невозможность (чего, кого)  $w$ ». Перечисленные ценностные функции от одной ценностной переменной точно определяются приведённой ниже таблицей 1.

| $w$ | $Gw$ | $Jw$ | $Dw$ | $Sw$ | $Bw$ | $Nw$ | $Tw$ | $Vw$ | $Iw$ | $Hw$ |
|-----|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| $x$ | $x$  | $x$  | $p$  | $p$  | $x$  | $p$  | $x$  | $x$  | $x$  | $p$  |
| $p$ | $x$  | $p$  | $x$  | $p$  | $p$  | $x$  | $p$  | $p$  | $p$  | $x$  |

Табл. 1. Ценностные функции от одной переменной.

Теперь, предоставив необходимые дефиниции исходных терминов, лежащих в основе настоящей работы, и приведя простейшие примеры аксиологических форм (ценностных функций), перейдём непосредственно к эмпирическому лингвистическому ис-

следованию богословских текстов Спинозы и Фомы Аквинского с целью точного определения формально-аксиологических значений связок «(бытие) ... в ...», «(бытие) ... с ...» и «(бытие) ... без ...» в естественном языке теологии.

**3. Эмпирическое исследование текстов Спинозы и Фомы Аквинского с указанной выше филологической (лингвистической) целью и абстрактно-теоретическое моделирование результатов этого эмпирического исследования в искусственном языке алгебры формальной аксиологии.**

Без Бога ни до порога.

Народная пословица [2, 40]

Sine Jove nec pedem move (лат. – Без Юпитера ни ногой не двинь).

Латинская пословица [3, 425]

В современной языковой культуре старинная русская пословица «Без Бога ни до порога» (и её древнеримский аналог) кажется пережитком далёкого прошлого и поэтому не очень понятным, странным выражением. Но если эту пословицу (а также её более древний латинский аналог) «перевести» на более современный язык как утверждение, что «бытие без Бога невозможно, абсолютно неприемлемо, представляет собой абсолютное зло», то с этим, наверное, согласятся многие верующие.

В «Этике» в части первой «О Боге» Спиноза формулирует следующую аксиому: «Всё, что существует, существует или само в себе, или в чём-либо другом» [9, 316–317]. В той же части Спиноза формулирует и доказывает теорему 15: «Всё, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» [9, 328, 343]. В обеих цитатах Спиноза использует бинарную связку «...существует в...». А во второй цитате он использует ещё и бинарную связку «...существует без...». В трактате Спинозы «О Боге, человеке и его счастье» говорится о *соединении* с Богом, то есть используется двуместная связка «соединение ... с ...» [9, 10–12]. А в дока-

зательстве теоремы 4 в первой части «Этики» используется двуместная связка «существование ... вне ...» [9, 317]. В главе III второй части «Приложения, содержащего метафизические силы» [9, 239–241] Спиноза писал о бытии Бога в каждой вещи, о том, что «Бог есть повсюду» [9, 240].

А вот что писал об этом в главе LXVIII, названной «О том, что Бог есть везде» (“That God is everywhere”), на с. 162–165 первой части третьей книги «Суммы против язычников» св. Фома Аквинский: “He is everywhere” («Он есть везде») [26, 163]. “He is in all things” («Он есть во всех вещах», или «Он есть во всяком нечто») [26, 163]. “...It is evident that God must be everywhere, and in all things...” («...Очевидно, что Бог должен быть везде и во всех вещах...») [26, 162]. “...God must be present in all things at the same time...” («...Бог должен присутствовать во всех вещах в одно и то же время ...») [26, 164]. “God is immediately present not only to the heavenly body but also to the lowest things” («Бог одновременно присутствует не только в возвышенном теле, но и в самых низких вещах») [26, 165].

В заключительной части главы св. Фома поясняет: “But we must not

think that God is everywhere as though He were distributed throughout local space, one part of Him here, another there, because He is all everywhere; since God, being utterly simple, has no parts” («Но мы не должны думать, что Бог есть везде в том смысле, что Он распределён между различными областями в пространстве так, что одна Его часть здесь, а другая там, потому что Он есть везде; так как Бог, будучи абсолютно прост, не имеет частей») [26, 165]. “...He is wholly wheresoever He is” («В любом месте, где бы Он ни был, Он находится весь целиком») [26, 165].

В первой части «Суммы теологии» (QUESTION VIII: The Being of God in Things) Фома Аквинский подробно развивает ту же самую идею: “...God is in all things” («...Бог есть во всех вещах») [27, 35]. Но в то же самое время в том же самом месте св. Фома пишет: “...All things are in God, since they are contained by Him” («...Все вещи существуют в Боге, так как они содержатся в Нём») [27, 35].

Как это понимать (не впадая в логическое противоречие)? Спиноза писал, что это выше человеческого понимания [9, 240]. Думается, что он был прав лишь отчасти. Это действительно выше человеческого понимания, если человеческое понимание *ограничено* возможностями *естественного* языка. Но к настоящему времени человечество уже научилось преодолевать ограничен-

ность своего понимания преднамеренным конструированием и использованием искусственных языков. Поэтому, чтобы сделать богословские мысли, представленные в приведённых выше цитатах, доступными человеческому пониманию, продолжим начатую выше работу по конструированию подходящего для нашей задачи искусственного языка. Введём в оборот символы, обозначающие функции от двух переменных.

*Глоссарий для следующей ниже таблицы 2:* Символ  $K_2ws$  обозначает *аксиологическую форму*, то есть *ценностную функцию* от двух ценностных переменных ( $s$  и  $w$ ), представленную в естественном языке выражением «бытие- $s$ -вместе-с- $w$ » или «соединение- $s$ -с- $w$ ». Символ  $Z_2ws$  обозначает ценностную функцию «существование (чего, кого)  $s$  без (чего, кого)  $w$ ».  $C_2ws$  – ценностную функцию «существование (чего, кого)  $s$  в (чём, ком)  $w$ ».  $E_2ws$  – ценностную функцию «отождествление ценностных значений (чего, кого)  $s$  и (чего, кого)  $w$ ».  $T_2ws$  – ценностную функцию «уничтожение, в частности, убийство (чего, кого)  $w$  (чем, кем)  $s$ ».

В данной работе ценностно-функциональные смыслы перечисленных выше бинарных операций двузначной алгебры формальной аксиологии точно определяются следующей ниже таблицей 2.

| w | s | $K_2ws$ | $Z_2ws$ | $K_2Nws$ | $K_2wNs$ | $Z_2sw$ | $C_2ws$ | $C_2sw$ | $E_2ws$ | $T_2ws$ |
|---|---|---------|---------|----------|----------|---------|---------|---------|---------|---------|
| x | x | x       | п       | п        | п        | п       | x       | x       | x       | п       |
| x | п | п       | п       | п        | x        | x       | п       | x       | п       | п       |
| п | x | п       | x       | x        | п        | п       | x       | п       | п       | x       |
| п | п | п       | п       | п        | п        | п       | x       | x       | x       | п       |

Табл. 2. Ценностные функции от двух ценностных переменных.

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-1:** ценностные функции  $\Omega$  и  $\Delta$  называются *формально-аксиологически эквивалентными*, если (и только если) они ( $\Omega$  и  $\Delta$ ) принимают одинаковые ценностные значения из множества {x (хорошо); п (плохо)} при любой возможной комбинации ценностных значений (x или п) переменных. Отношение *формально-аксиологической эквивалентности* ценностных функций  $\Omega$  и  $\Delta$  обозначается символом « $\Omega = + = \Delta$ ».

Ранее в работах [6–8] было установлено, что в *естественном языке отношение формально-аксиологической эквивалентности* ( $= + =$ ) адекватно выражается словами-омонимами «есть», «является», «значит» и т. п., нередко заменяемыми тире. Конечно же, такая *омонимия естественного языка* чревата досадными недоразумениями (нарушениями логического закона тождества: подменами понятий и тезисов), поэтому, используя *естественный язык* в рассуждениях на стыке формальной логики и формальной аксиологии, нужно проявлять бдительность, аккуратность, точно фиксировать значения упомянутых омонимов в каждом случае их употребления.

Систематически применяя приведённые выше дефиниции и аккуратно «вычисляя» соответствующие ценностные функции, нетрудно получить следующую ниже систему уравнений алгебры формальной аксиологии. (Справа от каждого уравнения непосредственно после двоеточия помещён перевод с искусственного языка на естественный язык.)

1)  $Bs = + = K_2sGw$ : бытие s есть бытие s с Богом.

2)  $Bs = + = C_2Gws$ : бытие s есть бытие s в Боге.

3)  $K_2sGw = + = C_2Gws$ : бытие s с Богом и бытие s в Боге формально-аксиологически эквивалентны.

Читатель может самостоятельно перепроверить каждое из этих уравнений, аккуратно «вычислив» значения композиций соответствующих ценностных функций и применив соответствующие определения, данные выше. Теперь введём в оборот ещё одну дефиницию.

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2:** законом двузначной алгебры формальной аксиологии является любая такая (и только такая) ценностная функция, которая принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации ценност-



ных значений своих переменных. Иначе говоря, закон формальной аксиологии есть ценностная функция-константа, принимающая значение «хорошо». Если  $\Omega$  есть некая ценностная функция, то она есть закон формальной аксиологии, если (и только если)  $\Omega = ++x$ .

Применяя приведённые выше дефиниции и аккуратно «вычисляя» соответствующие композиции ценностных функций, нетрудно получить следующую ниже систему «уравнений», устанавливающих законы формальной аксиологии.

4)  $E_2K_2SGwC_2Gws = ++x$ : аксиологическая эквивалентность бытия  $s$  с Богом и бытия  $s$  в Боге есть формально-аксиологический закон (положительная ценностная-функция-константа).

5)  $E_2BsK_2SGw = ++x$ : аксиологическая эквивалентность бытия  $s$  и бытия  $s$  с Богом есть формально-аксиологический закон (положительная ценностная-функция-константа).

6)  $E_2BsC_2Gws = ++x$ : аксиологическая эквивалентность бытия  $s$  и бытия  $s$  в Боге есть формально-аксиологический закон.

7)  $C_2wGs = ++x$ : существование Бога в любом  $w$  есть формально-аксиологический закон.

8)  $C_2bwGs = ++x$ : существование Бога во всякой вещи  $w$  есть закон формальной аксиологии.

9)  $C_2VbwGs = ++x$ : существование Бога везде, то есть в пространстве (месте) всякой вещи  $w$  есть формально-аксиологический закон [27, 35–38].

10)  $C_2TwGs = ++x$ : существование Бога всегда, то есть Его бытие во время любого  $w$ , есть закон алгебры формальной аксиологии.

11)  $E_2VbsC_2GwBbs = ++x$ : аксиологическая эквивалентность бытия вещи  $s$  и бытия вещи  $s$  в Боге есть формально-аксиологический закон [27, 34–35].

Эти законы, установленные «вычислением» соответствующих композиций ценностных функций в алгебре формальной аксиологии, позволяют по-новому взглянуть на многие веками тянувшиеся дискуссии, например, по проблеме присутствия Бога во всём, во всех вещах сразу (*omnipresence of God*) [11–16; 20–21; 23–25; 28–30]. Активное обсуждение этой очень сложной проблемы началось уже в работах Августина Блаженного [11; 14], Фомы Аквинского [26–27], Ансельма Кентерберийского [10; 16; 29] и продолжается вплоть до наших дней. Содержательный анализ накопившегося к настоящему времени большого количества публикаций по этой проблеме, выполненных исключительно на естественном языке [20–25; 28–30], производит удручающее впечатление: дискуссия зашла в тупик – всё очень сложно. Но если перевести её на уровень *искусственного языка дискретной математической модели*, ситуация качественно меняется (превращается в свою противоположность): всё очень просто. Как тут не вспомнить знаменитый девиз Г. В. Лейбница «*Calculemus!*» [4; 5]. Теперь введём в оборот ещё одно важное определение.

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-3:** формально-аксиологическим противоречием в двузначной алгебре формальной аксиологии является любая такая (и только такая) ценностная функция, которая принимает значение «плохо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, формально-аксиологическое противоречие есть ценностная функция-константа, принимающая значение «плохо». Если  $\Omega$  есть некая ценностная функция, то она есть формально-аксиологическое противоречие, если (и только если)  $\Omega = ++ = п$ .

Систематически применяя приведённые выше дефиниции и аккуратно «вычисляя» соответствующие композиции ценностных функций, нетрудно получить следующую ниже систему «уравнений» алгебры формальной аксиологии.

12)  $K_2C_2GwsNK_2sGw = ++ = п$ : бытие  $s$  в Боге, но небытие  $s$  с Богом есть формально-аксиологическое противоречие.

13)  $K_2BsNK_2sGw = ++ = п$ : соединение бытия  $s$  с небытием (бытия)  $s$  с Богом есть формально-аксиологическое противоречие.

14)  $K_2BsNC_2Gws = ++ = п$ : бытие  $s$ , но небытие бытия  $s$  в Боге есть формально-аксиологическое противоречие.

15)  $Z_2ws = ++ = K_2Nws$ : бытие  $s$  без  $w$  формально-аксиологически эквивалентно соединению бытия  $s$  с небытием  $w$ .

16)  $Z_2Gws = ++ = п$ : бытие  $s$  без Бога есть формально-аксиологическое противоречие.

17)  $T_2ss = ++ = п$ : самоуничтожение (самоубийство)  $s$  есть формально-аксиологическое противоречие.

18)  $Z_2Gws = ++ = T_2ss$ : бытие  $s$  без Бога формально-аксиологически равноценно самоуничтожению (самоубийству)  $s$ .

19)  $NZ_2Gws = ++ = п$ : невозможность бытия  $s$  без Бога есть формально-аксиологический закон (Без Бога ни до порога).

20)  $Z_2sGw = ++ = Ns$ : бытие Бога без  $s$  формально-аксиологически эквивалентно небытию  $s$ .

21)  $(\neg(Z_2Gws = ++ = Z_2sGw))$ , где символ  $\neg$  обозначает отрицание): нет отношения формально-аксиологической эквивалентности между бытием  $s$  без Бога и бытием Бога без  $s$ . (Это частное проявление *некоммутативности* бинарной операции  $Z_2ws$  в двузначной алгебре формальной аксиологии.)

С точки зрения чисто математической техники, представленное выше алгебраическое моделирование формально-аксиологического аспекта религиозных догм «Бытие есть бытие с Богом», «Бытие есть бытие в Боге» и «Бог существует всегда, везде, во всём» (путём «вычисления» соответствующих ценностных таблиц) очень просто. Но с содержательной богословской точки зрения, предложенное выше моделирование нетривиально в концептуальном и неожиданно в психологическом отношении, представляет не только педагогическую, но и эвристическую ценность для *аналитической* теологии.

Однако, предмет данной статьи – не теология, а её язык – *собственный*

*предмет языкознания.* Особое внимание в данной статье уделяется лингвистическому принципу композициональности значений сложных словосочетаний. Как в теоретической, так и в прикладной лингвистике этот принцип – предмет дискуссий, в частности, объект критики. Его противники обращают внимание на многочисленные факты, которые могут быть интерпретированы как свидетельства нарушений обсуждаемого принципа. А нельзя ли тем же самым фактам (или, хотя бы, какой-то важной их части) дать какую-нибудь качественно иную интерпретацию, в результате которой они уже не будут примерами неадекватности принципа композициональности, а наоборот, будут примерами его адекватности? На-

стоящая статья – попытка ответить на этот очень важный для языкознания вопрос. Выше приведён ряд конкретных примеров композициональности формально-аксиологических значений сложных словосочетаний естественного языка теологии. Но хотя конкретные примеры действительно нужны и важны, они не могут заменить систематическое обсуждение темы в самом общем виде. Поэтому от конкретных примеров эффективного применения принципа композициональности формально-аксиологических значений сложных словосочетаний естественного языка перейдём к обсуждению этого принципа в формально-аксиологической семантике естественного языка вообще.

***4. Два мира, два языка, два значения, две семантики, два вида бессмыслицы, и два качественно различных принципа композициональности значений сложных словосочетаний в естественном языке<sup>3</sup>.***

Семантика некоего (любого) языка *L* изучает отношения *L* к тому, что находится за пределами *L*. Возможен и такой *частный* случай, когда семантика языка *L* изучает отношения *L* к какому-то другому языку *L*-2 (находящемуся за пределами *L*), но в очень большом количестве случаев семантика естественного языка *L* изучает отношения *L* к миру, который является внешним для субъекта, использующего *L*. Поэтому, говоря о семантике естественного языка, невозможно избежать разговора ни о чувственно воспринимаемом материальном мире, ни о мире (вообще). Но что такое мир вообще? Вопрос очень сложный и

имеет качественно различные аспекты. Часто разговор о мире (как универсуме дискурса) сводится только к одному из аспектов, а именно, к тому, который составляет предмет *дескриптивно-индикативной* семантики естественного языка, – к *миру как тотальности фактов*, бывшему объектом систематического обсуждения в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна [1]. От существования другого аспекта мира Витгенштейн абстрагировался (преднамеренно или неосознанно – неважно).

Чтобы преодолеть одностороннее восприятие мира, заменив его двусторонним, в данной статье систематически

рассматривается ещё и тот мир, который находится в отношении *дополнительности* к миру «Трактата» Витгенштейна. Мир, находящийся по ту сторону мира «Трактата» и неосознанно (или принципиально) не замечаемый увлечёнными эмпирическим анализом естественного языка позитивистами, необходим для полноты универсума дискурса. Согласно Витгенштейну, метафизический субъект (Я) не принадлежит миру «Трактата»; он есть граница (этого) мира – тотальности фактов [1, 81]. Упомянутая граница разделяет универсум дискурса на две взаимоисключающие подобласти – (этот) мир как тотальность фактов (обозначим этот мир символом  $M^1$ ) и мир как тотальность ценностей (обозначим его символом  $M^2$ ). Первый (мир «Трактата») изучен в современной аналитической философии языка достаточно хорошо, а вот о втором (мире) этого пока сказать нельзя.

Согласно «Трактату» Витгенштейна, в мире  $M^1$  никаких ценностей нет [1, 95]. Нет в этом мире и оценок как таковых, то есть как результатов сравнения с ценностями. Следовательно, истинностные оценки (truth-values) как оценки (values) тоже не принадлежат миру  $M^1$ : «Логика трансцендентальна» [1, 89]. Этика, эстетика и прочие аксиологические дисциплины также трансцендентальны [1, 95]. Тот язык, который изоморфен миру «Трактата» (назовём его языком  $Я^1$ ), нельзя использовать в разговорах о чистых ценностях: в противном случае эти разговоры бессмысленны (не имеют семантического значения). Поэтому, ис-

пользуя язык  $Я^1$ , необходимо воздерживаться от суждений о ценностях (принадлежащих миру  $M^2$ ): на языке  $Я^1$  о мире  $M^2$  нужно молчать.

Тем не менее, хотя, очевидно, что это – проявление непоследовательности (формально-этической противоречивости) поведения, сам Витгенштейн отнюдь не молчал о ценностях (на что ему или в ядовито-язвительной, или в дружелюбно-ироничной форме указывали некоторые его коллеги). Он не воздерживался от обсуждения основополагающих ценностей и от высказывания вполне определённых оценок на уровне *естественного* языка. Многие факты его частной жизни, представленные в дневниках, его философские тексты и воспоминания тех людей, с которыми он общался, свидетельствуют о том, что он искренне придерживался вполне определённых религиозных и моральных ценностей и норм поведения, стремился последовательно руководствоваться ими в своей жизни. Таким образом, Витгенштейн действительно жил и в мире ценностей ( $M^2$ ), и в мире фактов ( $M^1$ ), и на границе этих двух миров. По определению, мир  $M^2$  есть тотальность ценностей (и только ценностей). Факты не принадлежат миру  $M^2$ . Обсуждаемые миры  $M^1$  и  $M^2$  взаимно исключают и дополняют друг друга. Их объединение образует *универсум дискурса*, осуществляемого на *естественном* языке. Тот язык, который изоморфен миру «Трактата», является важной подсистемой естественного языка как системы. Другой важной подсистемой естественного языка как системы является

такой язык, который изоморфен миру чистых ценностей ( $M^2$ ). Назовём этот язык языком  $Я^2$ . Его нельзя использовать в разговорах о чистых фактах: в противном случае эти разговоры бессмысленны (не имеют семантического значения). Поэтому, используя язык  $Я^2$  (и только его), необходимо воздерживаться от суждений о чистых фактах (принадлежащих миру  $M^1$ ): на языке  $Я^2$  о мире  $M^1$  нужно молчать. Нарушения этого запрета порождают семантические бессмыслицы.

Существует два качественно различных вида бессмыслиц. Один их вид (обозначим его символом  $N^1$ ) – результат использования языка  $Я^1$  в разговоре о мире  $M^2$ . Другой вид бессмыслиц (обозначим его символом  $N^2$ ) возникает в результате использования языка  $Я^2$  в разговоре о мире  $M^1$ . Отношение  $\langle M^1, Я^1 \rangle$  образует дескриптивно-индикативную (формально-логическую) семантику, обозначаемую символом  $S^1$ . Отношение  $\langle M^2, Я^2 \rangle$  образует ценностную (формально-аксиологическую) семантику, обозначаемую символом  $S^2$ . Поскольку первая семантика в настоящее время уже хорошо изучена, а вторая почти неизвестна, далее в статье внимание будет уделяться преимущественно формально-аксиологической семантике, имеющей дело с формально-аксиологическими значениями (обозначим их символом  $Z^2$ ) слов и словосочетаний естественного языка. (Дескриптивно-индикативные значения слов и словосочетаний естественного языка обозначим символом  $Z^1$ .) Нонсенс  $N^1$  не имеет значения  $Z^1$  при описании мира  $M^2$  на языке  $Я^1$ .

Нонсенс  $N^2$  не имеет значения  $Z^2$  при описании мира  $M^1$  на языке  $Я^2$ .

Обсуждаемое «раздвоение» не есть патологический раскол психики метафизического субъекта. «Раздвоение» (мира, языка, семантики, значения, нонсенса) не является абсолютным. «Удвоившиеся» элементы мировоззрения образуют логически организованную систему. Эта система как единое целое может быть графически представлена в виде логического квадрата и содержащего его в себе гексагона. Чтобы осуществить такое графическое представление, введём следующие обозначения.

Пусть символ  $Z(d)$  обозначает утверждение «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) имеет (семантическое) значение, то есть является осмысленным (имеет смысл), или при разговоре о мире  $M^1$ , или при разговоре о мире  $M^2$ ». Символ  $Z^1(d)$  обозначает утверждение «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) имеет (семантическое) значение (является осмысленным, то есть имеет смысл) при разговоре о мире  $M^1$ ». Символ  $Z^2(d)$  обозначает утверждение «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) имеет (семантическое) значение, то есть является осмысленным (имеет смысл), при разговоре о мире  $M^2$ ».  $N^1(d)$  – утверждение «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) не имеет (семантического) значения (представляет собой *нонсенс*) при разговоре о мире  $M^1$ ».  $N^2(d)$  – «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) не имеет (семантического) значения (представляет собой *нонсенс*) при разго-

воре о мире  $M^2$ ».  $N(d)$  – «слово (или словосочетание)  $d$  (естественного языка) не имеет (семантического) значения (представляет собой нонсенс) вообще, то есть не имеет (семантического) значения ни при разговоре о мире  $M^1$ , ни при разговоре о мире  $M^2$ ». Если эти конвенции принимаются, то система

логических взаимоотношений между важными для теории значения семантическими утверждениями  $З(d)$ ,  $З^1(d)$ ,  $З^2(d)$ ,  $N^1(d)$ ,  $N^2(d)$ ,  $N(d)$  может быть представлена в виде следующей ниже графической модели – логического квадрата и содержащего его в себе гексагона (рис. 1).

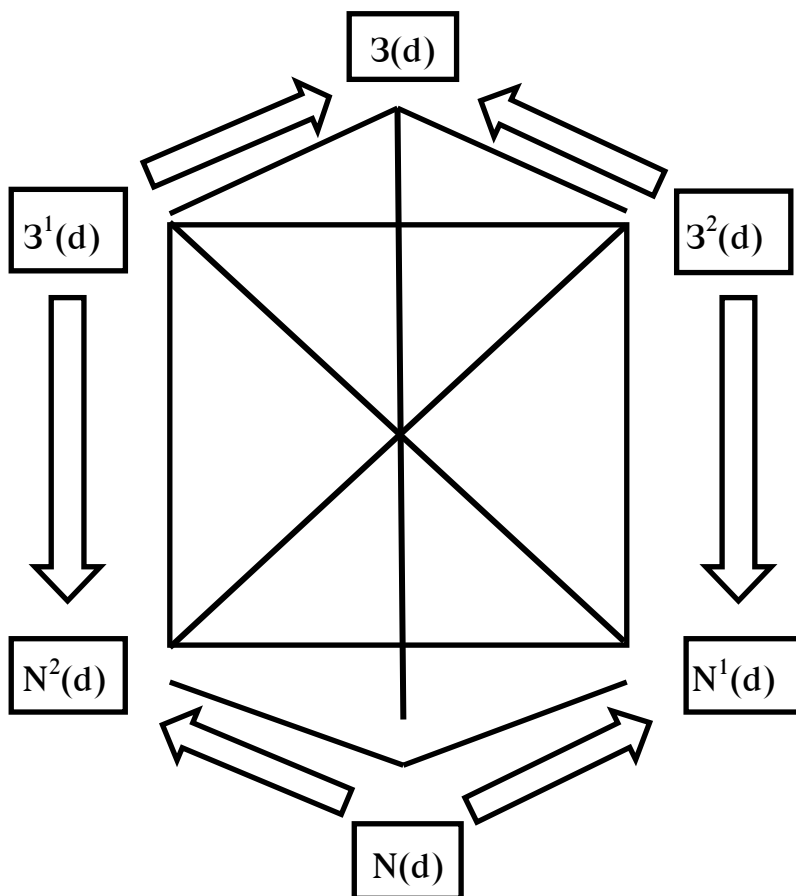


Рис. 1. Логический квадрат и гексагон семантических высказываний.

В порядке напоминания здесь уместно заметить, что на рис. 1 стрелки обозначают отношение логического следования. Линии, пересекающие

квадрат, обозначают отношение контрардикторности. Верхняя горизонтальная линия квадрата – контрарность. Нижняя – суб-контрарность.

Этот квадрат и содержащий его в себе гексагон дают возможность наглядного представления системы логических взаимосвязей между сформулированными выше абстрактными семантическими положениями.

С помощью приведённой выше графической модели нетрудно осознать ошибочность отождествления отсутствия у словосочетания  $d$  семантического значения при разговоре о мире  $M^1$  с отсутствием у словосочетания  $d$  семантического значения вообще. В самом общем виде: высказывания  $(N^1(d) \leftrightarrow N(d))$  и  $(N^1(d) \rightarrow N(d))$  ложны; и высказывания  $(N^2(d) \leftrightarrow N(d))$ ,  $(N^2(d) \rightarrow N(d))$  тоже ложны.

Символы  $\leftrightarrow$  и  $\rightarrow$  обозначают здесь, соответственно, логическую эквивалентность и материальную импликацию.

Поэтому, позитивизм, отвергающий любые богословские и вообще метафизические, то есть формально-аксиологические [6], высказывания (действительно не имеющие семантического значения в мире  $M^1$ ) как *абсолютно* бессмысленные, объявляющий их не имеющими *никакого* семантического значения (то есть *абсолютной* бессмыслицей), *чрезмерно* упрощает ситуацию не только в философии, но и в лингвистике (как теоретической, так и эмпирической).

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В этой статье слова и словосочетания «функция», «переменная», «множество», «отображение», «декартово произведение множеств», «алгебра», «композиция функций» используются в *собственно математических* значениях.

<sup>2</sup> Здесь в одном случае употребляется слово «Бог» (с большой буквы), а в другом – «бог» (с маленькой буквы), но это различие не случайно, а преднамеренно: оно указывает на качественное различие значений упомянутого слова в монотеистических и политеистических религиях. Качественное различие формально-аксиологических значений обсуждаемого слова, то есть ценностных функций  $Gw$  и  $Jw$ , нетрудно заметить, внимательно сравнив их табличные определения (см. табл. 1).

<sup>3</sup> Содержание этого параграфа данной статьи было опубликовано ранее, см.: [19]. Но поскольку оно значительно облегчает понимание представленных в настоящей статье результатов *оригинального* лингвистического исследования формально-аксиологических значений бинарных союзов «с», «без», «в» (и сложных композиций этих значений) в естественном языке, то мы посчитали целесообразным включить его в завершение настоящей статьи, чтобы сделать *теоретическую интерпретацию* новых результатов более понятной читателю.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М. : Изд-во ин. лит., 1958. 133 с.
2. Даль В.И. Пословицы русского народа. М. : Гос. изд-во худож. лит., 1957. 991 с.
3. Из античной мудрости: латинские пословицы и поговорки с русскими соответствиями / сост. Н.А. Гончарова. Минск : Вышейш. шк., 2013. 495 с.

4. *Лейбниц Г.В.* Письмо к герцогу Ганноверскому // Сочинения : в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 491–493.
5. *Лейбниц Г.В.* Об универсальной науке, или философском исчислении // Сочинения : в 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 494–500.
6. *Лобовиков В.О.* Математическая этика, метафизика и естественное право. Екатеринбург : УрО РАН, 2007. 408 с.
7. *Лобовиков В.О.* Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка. Ценностные функции от конечного числа ценностных переменных в двузначной алгебраической системе формальной аксиологии как денотаты слов и сложных словосочетаний естественного языка культуры // Изв. Урал. ун-та. Серия 3: Обществ. науки. 2015. № 2. С. 84–97.
8. *Лобовиков В.О.* Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка диалектической философии // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. 2016. Т. 16, № 3. С. 5–23.
9. *Спиноза Б.* Избранное. Минск : Попурри, 1999. 592 с.
10. Anselm of Canterbury. The Major Works / edited with an introd. by B. Davies and G. R. Evans. Oxford ; New York : Oxford Univ. Press, 1998. 513 p.
11. *Augustine, St.* Letter 187 (to Dardanus “On the Presence of God”) // Letters. Washington, D.C., 1955. Vol. 4 (165–203). P. 221–255. (The Fathers of the Church : vol. 30).
12. *Brom L.J. van den.* Divine Presence in the World: A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence. Kampen, Netherlands : Kok Pharos Publishing House, 1993. 316 p.
13. *Brom L.J. van den.* God's Omnipresent Agency // Religious Studies. 1984. Vol. 20, № 4. P. 637–655.
14. *Grabowski S.* The All-Present God: A Study in St. Augustine. St. Louis ; London : B. Herder, 1954. 327 p.
15. *Hudson H.* Omnipresence // The Oxford Handbook of Philosophical Theology / Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.). Oxford, 2009. P. 199–216.
16. *Leftow B.* Anselm on Omnipresence // New Scholasticism. 1989. № 63. P. 326–357.
17. *Lobovikov V.O.* Algebra of Morality and Formal Ethics // Looking Back to See the Future: Reflections on Sins and Virtues / edited by Katarzyna Bronk. Oxford, 2014. P. 17–41.
18. *Lobovikov V.O.* The Trinity Triangle and the Homonymy of the Word “Is” in Natural Language // Philosophy Study. 2015. Vol. 5, № 7, July. P. 327–341. DOI 10.17265/2159-5313/2015.07.001
19. *Lobovikov V.O.* Two Worlds, Two Languages, Two Semantics, Two Linguistic Principles of Compositionality, and Two Kinds of Nonsenses (Criticizing Wittgenstein's philosophy of morals and of metaphysics by means of discrete mathematical modeling a formal-ethical aspect of his worldview) // Journal of Siberian Federal University. Series: Humanities & Social Sciences. 2015. Vol. 8, № 5. P. 901–911.
20. *Oakes R.* Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism // American Philosophical Quarterly. 2006. Vol. 43, № 2. P. 171–179.
21. *Pruss A.* Omnipresence, Multilocation, the Real Presence and Time Travel // Journal of Analytic Theology. 2013. № 1(1). P. 60–72.



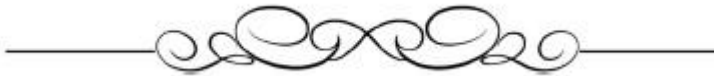
22. *Rucker R.* Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite. New York, NY : Bantam Books, 1983. 342 p.
23. *Stump E.* Eternity, Simplicity, and Presence // Gregory T. Doolan (ed.) The Science of Being as Being: Metaphysical Investigations. Washington, DC, 2011. P. 243–263.
24. *Stump E.* Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal // European Journal for Philosophy of Religion. 2013. № 5(4). P. 63–87.
25. *Stump E.* Presence and Omnipresence // Paul Weithman (ed.) Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn. Notre Dame, IN, 2008. P. 59–82.
26. *Thomas Aquinas, St.* Summa Contra Gentiles. B. 3. Pt. 1. Chap. I–LXXXIII / literally transl. by the English Dominican Fathers from the Latest Leonine Edition. London : Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928. 210 p.
27. *Thomas Aquinas, St.* The Summa Theologica. Vol. 1 / ed. Adler Mortimer. Chicago ; Auckland ; London ; Madrid : Encyclopedia Britannica, Inc., 1994. 826 p. (Great Books of the Western World : vol. 17. Aquinas. Vol. 1).
28. *Wainwright W.* Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence // Charles Taliaferro and Chad V. Meister (eds.). The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology. Cambridge, 2010. P. 46–65.
29. *Wierenga E.* Anselm on Omnipresence // New Scholasticism. 1988. Vol. 52. P. 30–41.
30. *Wierenga E.* Omnipresence // Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.). A Companion to the Philosophy of Religion. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, 2010. P. 258–262.

### *References*

1. *Wittgenstein L.* Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus], Moscow, Izdatel'stvo inostrannoy literatury, 1958, 133 p.
2. *Dal V.I.* Poslovitsy russkogo naroda [Russian People Proverbs], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1957, 991 p.
3. *Goncharova N.A. (comp.)* Iz antichnoy mudrosti: latinskie poslovitsy i pogovorki s russkimi sootvetstviyami [From Antiquity Wisdom: Latin Proverbs and Sayings with Their Russian Correlates], Minsk, Vysheyshaya shkola, 2013, 495 p.
4. *Leibniz G.W.* Pis'mo k gertsogu Gannoverskomu [A Letter to Duke of Hannover], Sochineniya : v 4 t. [Works, in 4 vols.], Moscow, 1984, vol. 3, pp. 491–493.
5. *Leibniz G.W.* Ob universal'noy nauke, ili filosofskom ischislenii [About a Universal Science, or a Philosophical Calculus], Sochineniya : v 4 t. [Works, in 4 vols.], Moscow, 1984, vol. 3, pp. 494–500.
6. *Lobovikov V.O.* Matematicheskaya etika, metafizika i estestvennoe pravo [Mathematical Ethics, Metaphysics, and Natural Law], Ekaterinburg, UrO RAN, 2007, 408 c.
7. *Lobovikov V.O.* Printsip kompozitsional'nosti v formal'no-aksiologicheskoy semantike estestvennogo yazyka. Tsennostnye funktsii ot konechnogo chisla tsennostnykh peremennykh v dvuznachnoy algebraicheskoy sisteme formal'noy aksiologii kak denotaty slov i slozhnykh slovosochetaniy estestvennogo yazyka kul'tury [The Principle of Compositionality in Formal Axiological Semantics of the Natural Language. Evaluation-Functions Determined by a Finite Number of Evaluation-Variables in Two-Valued Algebraic System

- of Formal Axiology as Meanings of Words and Complex Word Combinations in the Natural Language of Culture], *Izvestiya Ural'skogo universiteta. Seriya 3: Obshchestvennyye nauki* [Tidings of Ural Federal University. Series 3: Social Sciences], 2015, no. 2, pp. 84–97.
8. *Lobovikov V.O.* Printsip kompozitsional'nosti v formal'no-aksiologicheskoy semantike estestvennogo yazyka dialekticheskoy filosofii [Principle of Compositionality in Formal-Axiological Semantics of Natural Language of Dialectical Philosophy], *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Research Yearbook of Institute of Philosophy and Law of Ural Branch of Russian Academy of Sciences], 2016, vol. 16, no. 3, pp. 5–23.
  9. *Spinoza B.* Izbrannoe [Selected writings], Minsk, Popurri, 1999, 592 p.
  10. Anselm of Canterbury. The Major Works, edited with an introd. by B. Davies and G. R. Evans, Oxford, New York, Oxford Univ. Press, 1998, 513 p.
  11. *Augustine, St.* Letter 187 (to Dardanus “On the Presence of God”), Letters, The Fathers of the Church, vol. 30, Washington, D.C., 1955, vol. 4 (165–203), pp. 221–255.
  12. *Brom L.J. van den.* Divine Presence in the World: A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence, Kampen, Netherlands, Kok Pharos Publishing House, 1993, 316 p.
  13. *Brom L.J. van den.* God's Omnipresent Agency, Religious Studies, 1984, vol. 20, no. 4, pp. 637–655.
  14. *Grabowski S.* The All-Present God: A Study in St. Augustine, St. Louis, London, B. Herder, 1954, 327 p.
  15. *Hudson H.* Omnipresence, Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.) The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford, 2009, pp. 199–216.
  16. *Leftow B.* Anselm on Omnipresence, New Scholasticism, 1989, no. 63, pp. 326–357.
  17. *Lobovikov V.O.* Algebra of Morality and Formal Ethics, Katarzyna Bronk (ed.) Looking Back to See the Future: Reflections on Sins and Virtues, Oxford, 2014, pp. 17–41.
  18. *Lobovikov V.O.* The Trinity Triangle and the Homonymy of the Word “Is” in Natural Language, Philosophy Study, 2015, vol. 5, no. 7, July, pp. 327–341. DOI 10.17265/2159-5313/2015.07.001
  19. *Lobovikov V.O.* Two Worlds, Two Languages, Two Semantics, Two Linguistic Principles of Compositionality, and Two Kinds of Nonsenses (Criticizing Wittgenstein's philosophy of morals and of metaphysics by means of discrete mathematical modeling a formal-ethical aspect of his worldview), Journal of Siberian Federal University. Series: Humanities & Social Sciences, 2015, vol. 8, no. 5, pp. 901–911.
  20. *Oakes R.* Divine Omnipresence and Maximal Immanence: Supernaturalism versus Pantheism, American Philosophical Quarterly, 2006, vol. 43, no. 2, pp. 171–179.
  21. *Pruss A.* Omnipresence, Multilocation, the Real Presence and Time Travel, Journal of Analytic Theology, 2013, no. 1(1), pp. 60–72.
  22. *Rucker R.* Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite, New York, NY, Bantam Books, 1983, 342 p.
  23. *Stump E.* Eternity, Simplicity, and Presence, Gregory T. Doolan (ed.) The Science of Being as Being: Metaphysical Investigations, Washington, DC, 2011, pp. 243–263.
  24. *Stump E.* Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal, European Journal for Philosophy of Religion, 2013, no. 5(4), pp. 63–87.

25. *Stump E.* Presence and Omnipresence, Paul Weithman (ed.) *Liberal Faith: Essays in Honor of Philip Quinn*, Notre Dame, IN, 2008, pp. 59–82.
26. *Thomas Aquinas, St.* Summa Contra Gentiles. B. 3. Pt. 1. Chap. I–LXXXIII, Literally Transl. by the English Dominican Fathers from the Latest Leonine Edition, London, Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928, 210 p.
27. *Thomas Aquinas, St.* The Summa Theologica. Vol. 1, ed. Adler Mortimer, Great Books of the Western World, vol. 17, Aquinas, vol. 1, Chicago, Auckland, London, Madrid, Encyclopedia Britannica, Inc., 1994, 826 p.
28. *Wainwright W.* Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence, Charles Taliaferro and Chad V. Meister (eds.). *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge, 2010, pp. 46–65.
29. *Wierenga E.* Anselm on Omnipresence, *New Scholasticism*, 1988, vol. 52, pp. 30–41.
30. *Wierenga E.* Omnipresence, Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.). *A Companion to the Philosophy of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, 2010, pp. 258–262.



Сергей Азаренко

## Социально-топологическая методология и топологемы культурного бытия

УДК 101.1

**Шпенглер и Хайдеггер: истоки социально-топологической методологии.** Освальд Шпенглер был едва ли не первым мыслителем, кто взглянул на культуру через призму топологии временного события, вопреки линейным концепциям истории (Древний мир – Средние века – Новое время). Он обратился ко множественности культур, обнаруживая их символическую связь с пространственностью, в которой и через которую они ищут самоосуществление. Правда, при этом ему не удалось избежать некоторых прямолинейных и поэтому ошибочных заключений по поводу механизмов функционирования культуры.

Однако главное им было схвачено. Он писал: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первоизданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своём материале – человечестве – *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воления, чувствования, *собственную* смерть» [13, 151].

Каждая культура, по Шпенглеру, обладает своими возможностями выражения, то есть своим культурным языком. Культуры обладают отличными друг от друга пластикой, живописью, музыкой, математикой, физикой, но каждая культура у него с ограниченной продолжительностью жизни, и каждая в самой себе замкнута. Предваряя построения структуралистов, он писал: «Я ещё не встречал никого, кто принимал бы всерьёз изучение *морфологического сродства*, внутренне связующего язык форм *всех* культурных сфер, кто, не ограничиваясь областью политических фактов, обстоятельно изучил бы последние и глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, смысл их раненного орнамента, их архитектурные, метафизические, драматические, лирические первоформы, полноту и направления их великих искусств, частности их художественной техники и выбора материала, не говоря уже об осознании решающего значения всех этих факторов для проблемы форм истории» [13, 132–133]. При этом каждая культура завершает своё существование *цивилизацией*, в которой Шпенглер видел завершение развития культуры, превращение в неё становления в ставшее, развития в оценку, деревни с душевным детством в умственную старость окаменяющего

мирового города (см.: [13, 164]). Ему прозорливо увиделось, что вместо разнообразного мира начнёт возникать город как некая точка, в которой сосредоточится вся жизнь далёких стран, между тем как оставшаяся часть начнёт отсыхать; вместо являющего многообразие форм, сросшихся с землёй людей появится новый кочевник, обитатель большого города, паразит, оторванный от традиций человек фактов, нерелигиозный, интеллигентный, бесплодный, глубоко равнодушный к крестьянству, делающий шаг к неорганическому миру.

Подобно В. Дильтею и Г. Риккерту, Шпенглер выступит за различие подходов «идиографического» в истории и «номотетического» в изучении природы. В этой связи Шпенглер предлагал: «... вместо того, чтобы в этом случае, где *проблема судьбы* выступает как доподлинная проблема истории (или, что то же, *проблема времени*), со всей серьёзностью делать ставку на научно урегулированную физиогномику и отыскивать ответ на вопрос о действующей здесь необходимости совершенно иного рода, не имеющей ничего общего с каузальностью. Уже одно то, что каждое явление предлагает некую метафизическую загадку самим фактом своей расположенности в *никогда не безразличном* к нему контексту времени, что, ко всему прочему, приходится спрашивать себя, какая ещё *живая* взаимосвязь, наряду с неорганически-законоприродной, существует в картине мира – будучи, конечно же, излучением всего человека, а не только, как

полагал Кант, познающего, – что явление представляет собой не только факт в призме рассудка, но и выражение душевного, не только объект, но и символ, и притом от высочайших религиозных и художественных творений до мелочей повседневной жизни, – это было в философском смысле чем-то новым» [13, 187].

Шпенглер особенно подчёркивает, что обязан Ф. Ницше постановкой вопросов и его прозрениям, из которых он сделал своего рода «обозрение» [13, 126]. Он мало расшифровывает, что конкретно имеется в виду. Думается, что прежде всего он заимствует некоторые элементы генеалогического метода. Генеалогия Ницше в философии истории предлагала неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, особенностью которого явилось отрицание их неизменности и всеобщего основания происхождения. Генеалогия предлагала описание конкретного множества причин их возникновения, включающего определённые условия и реальные проявления человеческой телесности [1, 96]. Что по-своему и было воспринято Шпенглером. Обращение к ландшафтному основанию человеческого существования требовало изображения человека в онтологически чувственно-телесной полноте. Шпенглер пишет: «Готические соборы и дорические храмы суть *окаменевшая математика*. Конечно, именно Пифагор впервые научно осмыслил античное число как принцип миропорядка осязаемых вещей, как

меру или величину. Но именно тогда же оно получило своё выражение и как прекрасное утروение чувственно-телесных единств через строгий канон статуи и дорический ордер» [13, 207]. Мы согласны с тем, что в античности под числом понималась величина самого тела (а не отношения между телами, как у современного человека). Однако трудно согласиться, что эти тела, воплощённые в статуи и архитектуру, лишены жизни. Шпенглер же настаивает: «Чистые числа, сущность которых египтяне с присущей им глубокой робостью перед тайной как бы таили в кубическом стиле своей ранней архитектуры, были и для эллинов ключом к смыслу ставшего, *застывшего и, следовательно, преходящего*. Каменная постройка и научная система отрицают жизнь» [13, 221].

Обратимся к личным впечатлениям от древнегреческого искусства. Я долгое время заглядывал в Греческий Зал Пушкинского музея в Москве. Притягивала какая-то неизъяснимая энергия, которой заряжена древнегреческая скульптура. Особенно это бросалось в глаза в контрасте со статичной, чуть ли не безжизненной римской скульптурой. Римлян интересовал портрет, их мало занимала жизнь тела. Греки же запечатлевали тело в некоем едином порыве. И каждый раз в аннотации к скульптуре в Пушкинском музее я читал, что перед нами – слепок, а подлинник находится в музее Афинского акрополя. Это побудило меня в какой-то момент отправиться в Афины. И там

стало очевидным, что в греческой скульптуре движение обнаруживается во всех её деталях. Даже лишённые каких-либо частей скульптуры источали невероятную динамику жизни! Вот, например, статуя Ники, богини победы – без головы и без рук, а сколько жизни! Камень словно пылает огнём! В музее Афинского акрополя можно увидеть подлинники скульптур кариатид. Они заряжены такой силой движения, что, глядя на них, возникает ощущение – хлопни в ладоши, и они замаршируют. Я был настолько этим взволнован, что когда поднялся на второй этаж музея и зашёл в зал кариатид, меня чуть было не снесло этой энергией движения!.. Потом я долго кружил вокруг акрополя с Парфеноном и театром у его подножия, где ты оказываешься захваченным подвижным переходом от гористого ландшафта к архитектурному сооружению на его вершине и обратно – возвращением назад к подножию акрополя.

Топологическая методология Мартина Хайдеггера позволяет более корректно во временной терминологии говорить о порождении культурной пространственности и места человека в ней. Так, Хайдеггер отмечал, насколько «собирающе» действует мост на речное русло, когда берега только и возникают в качестве берегов в тот момент, когда через реку перекинут мост. Мост притягивает к реке вместе с берегами просторы лежащего за ними ландшафта. Он приводит в соседство друг с другом поток воды, берега и землю. Мост соби-

рает вокруг речного потока землю в ландшафт. Но подобное «собрание» производили и храмы, которые, как творения зодчества, ничего не отображают. Они просто стоят на холмах или долине, изрезанной ущельями и оврагами, несут в себе фигуры богов, олицетворяющие силы мира, позволяя им вступать в священную округу храма. «Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени», – пишет Хайдеггер [11, 75]. Находясь на своём месте, архитектурное творение вместе с тем покоится на каменном основании скалы. И это величавое стояние храма словно черпает из глубин тверди её «не испытывающую напора зиждительность». Стоя на своём месте, архитектурное сооружение способно противостоять обрушивающейся на него буре, тем самым делая стихию подвластной себе. Освещённые солнцем камни творения зодчества впервые в блеске и сверкании во всю силу выявляют широту небес, свет дня и ночной мрак. Только в покое неприступного каменного храма во всю мощь выявляется буйство водной стихии. В результате только в округе храма растения и вещи, люди и звери приобретают свои окончательные очертания и смыслы.

Воздвижение архитектурного сооружения есть выведение наружу сил мира, которое греки называли *фюсисом*,

то есть распусканием-расцветением как таковым. Именно на нём человек основывает своё проживание, которое называется землёй. Действие земли, согласно Хайдеггеру, представляет собой действие сущностно замыкающее. Архитектурное сооружение, выходя на свет, заново замыкается назад в громадность и тяжеловесность камня. «Вычитание», которое совершает архитектура из камня, нисколько не посягает на его «каменную» незыблемость. Мир человека противодействует замыкающему движению земли, своим вскрыванием её недр, устройением обширных связей и коммуникаций. Земля и Мир сущностно отличаются друг от друга и, однако, никогда не существуют раздельно. Мир располагает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нём. Лишённые «прозябания», мир и земля существуют в единстве. «Возлежа» и действуя на земле, мир стремится вывести её за её пределы. Эта естественная «тяжба» земли и мира, пронизанная временной динамикой, порождает традиционный способ созидания архитектурных форм.

В самом деле, время является фундаментальным измерением бытия человека. Не без причины говорится, что у каждой вещи есть своё время. Именно таким образом бытие и время имеют место. Хайдеггер подвергает осмыслению это Место, которое обуславливается отношением между собой бытия и времени [12]. Это Место существует в качестве впускающего места: само себя удерживая и отнимая, оно вместе с тем

предоставляет всему своё место. Отмеченное Место и есть то время, которое возникает в просторах бытия, пребывающего для людского поселения. Поэтому время нельзя сводить к банальному единству прошлого, настоящего и будущего, оно вмещает в себя большие измерения. Ландшафт оказывается той изначальной площадкой, где время взаимодействия людей, опространстливаясь, создаёт Место миру, которым начинают жить люди. Поэтому решающее значение в созидательной деятельности людей оказывается за временем.

Обычно архитектурные сооружения понимаются (и воспринимаются) как пространственные конструкции, но при этом ускользает параметр временности. Между тем они, как и люди, пребывают именно во времени, и не просто существуют во времени, но существуют самим временем, которое обладает способностью простирается, обретая пространственные формы. И поэтому архитектура незаметно подводит нас к тайне порождения пространственности, где временность обретает конечные очертания в камне или каком-то ином материале. Но временность чего, как не тела человеческого, подверженного заболеваниям, старости и умиранию? И человек с древнейших времён, покорённый неизбежным порядком Неба, пытался увековечить себя перенесением небесного порядка в свою жизнь. Стремление забальзамировать тело, сложить его в саркофаг, построив ему несокрушимый временем мавзолей – это стремление противосто-

ять тщете мира. И люди поклонялись этой Логике Неба, побуждающей их к наблюдениям за небесными телами и уподоблению своих тел их порядку. Для претворения процесса «складывания» форм Неба на Земле люди создают астрономию, геометрию, медицину и другие науки, которые являлись составными элементами духовных практик. Без них невозможно создание Ворот Солнца культуры Тиауанаку, египетских или мексиканских пирамид, Мачу Пикчу, Китайской Стены, Ангкор-вата или чудных христианских храмов. Конструирование мира людьми со времён традиционного общества производилось через два основных действия – складывания и вычитания. Так, например, древнегреческий или древнеримский храм строится при посредстве накладывания камня на камень, линейной модели, тогда как восточный храм – с помощью выдалбливания пещеры в геологической породе, то есть по модели вычитания.

У О. Шпенглера и М. Хайдеггера закладываются чрезвычайно важные основы топологического подхода, но его разработка в дальнейшем требовала обнаружения конкретных социальных практик и положения дел, способствующих осуществлению Места времени, где были бы вскрыты все стороны социально-антропологического процесса бытия людей. На этом пути, как нам представляется, особое значение сыграли исследования М. Фуко и М. Деланда. Шпенглеру и его вниманию к тем или иным специфическим мирам людей мы



оказались обязаны введением термина «топологемы», о чём будет говориться ниже.

**Социальная топология русской культуры.** Шпенглеру во многих случаях не удалось избежать некоторых упрощений в своих описаниях. Это, в частности, касается некоторых особенностей русской культуры. Так, например, он отмечает, что равнинный способ существования делал русских однозначно мягкими, покорными и меланхоличными. Полагаем, что требуются более корректные социально-топологические выводы. Ещё Геродот, описывая Скифию, то есть южную Россию, подмечал, что в этой стране ничего необычного нет, кроме рек, где их большое количество, что оказало заметное влияние на жизнь русского народа. В.О. Ключевский подчёркивал, что древняя летопись размещает прямо по рекам на равнине русско-славянские племена. И освоение территории шло вокруг Десны, Днепра, Оки и Верхней Волги. Это центробежное движение речной сети сдерживалось близостью главных речных бассейнов восточно-европейской равнины, которая в условиях однообразной формы поверхности не позволяла людям, размещавшимся по ним, обособляться друг от друга и поддерживала общение между ними, способствуя народному единству и государственному объединению страны.

Иван Ильин писал, что Среднерусская возвышенность представляла собой некий подвижный центр: сначала «волоки» (перешейки между реками,

где переволакивают товар в лодках), затем *каналы*, соединяющие далёкие моря друг с другом, связывающие Запад с Востоком, Европу с Азией, Север с Югом. Мировым призванием России становилось творческое посредничество между культурами и народами и для этого, по выражению Ильина, она должна была сначала одолеть своих внутренних «соловьёв-разбойников», создающих препятствия на дорогах, чтобы затем превратиться во вседоступный культурный простор. А этот простор не может жить одними верховьями рек, не владея их выводящими в море низовьями, поэтому всякий народ на месте русского вынужден был бы повести борьбу за устья Волги, Днепра, Дона, Днестра и других рек. «Хозяйственный массив суши всегда задыхается без моря» [5, 432]. «Массив суши» европейцев несравним с русскими массивами, но не было бы развития немцев без низовья Эльбы и развития австрийцев без Дуная, или развития французов без устьев Сены, Роны, Луары или Одера.

Ильин отмечал, что русская история слагалась не по воле русских государей или простонародья, а в силу факторов объективного характера, с которыми вынужден считаться каждый народ. Этот объективный порядок превращал Россию не в механическую сумму народностей и территорий, а в особое органическое единство. «Это единство было прежде всего *географически предписано и навязано нам землёю*. С первых же веков своего существования

русский народ оказался *на отовсюду открытой и лишь условно делимой равнине*. Ограждающих рубежей не было; был издревле великий “проходной двор”, через который валили “переселяющиеся” народы, – с востока и юго-востока на запад... Возникая и слагаясь, Россия не могла опереться ни на какие естественные границы. Надо было или гибнуть под вечными набегами то мелких, то крупных хищных племён, или давать им отпор, *замирать равнину оружием и осваивать её* [5, 431]. Россия, по Ильину, – это единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный и антропологический. Поддерживая этот тезис, мы хотим остановиться на том обстоятельстве, что равнинное существование в России подразумевает специфическое совмещение различных топологических параметров: особенностей земли, структуры рек, растительности и климата. И при этом равнина задаёт динамику телесного рассеивания, которое может сдерживаться лишь собиранием тел вместе, приводящим к «соборному» телу.

Деревянная изба как архитектурное сооружение служит организации ландшафтного пространства русской культуры. Деревянная изба русских является результатом «совмещения» всех российских топологических параметров. Вначале избы ставили там, где проявляли себя все четыре времени года в известной полноте при преобладании зимы. Не случайно слово «изба»,

согласно В. Далю, проистекает от слова «истопка», поскольку здесь имелаась необходимость тепла огня не только для приготовления пищи, но и для согревания в дни холодной осени или морозной зимы. При строительстве избы планировали сначала установку фундамента печи, а затем возводили вокруг этого места уже саму постройку. Стены избы складывались обычно из ровных сосновых брёвен. В результате дом являлся итогом проекции не только тела человеческого вообще (как думал П. Флоренский, следуя органопроекции Э. Каппа), но и проекцией тел мужских и женских, а равным образом и всех топологических компонентов русского ландшафта.

Возведение деревянной рубленой постройки не требовало исключительной точности, которая была необходима при строительстве каменных домов, и прочности избы добивались при посредстве переплетения всех деталей строения. Из дерева создавались профанные и сакральные постройки. У деревянного здания имелся существенный недостаток – лёгкая подверженность возгоранию, и поэтому в дальнейшем в строительстве стал применяться камень. При этом на Руси появилась своеобразная преемственность деревянного в каменном. С.Д. Кржижановский отмечал, что деревянная Москва сохранилась до сих пор, только она «запраталась под наружную каменную облицовку, под мнимую монументальность и нерушимость». Если «приглядеться к строениям конца XVII, особен-

но XVIII века, то видишь: камни сомкнуты приёмами деревянной стройки: по зодческому замыслу, они – дерево, лишь притворившееся камнем, древняя резь, запрятанная под каменную орнаментацию» [6, 392]. После принятия православия по всей восточно-европейской равнине было построено свыше тридцати каменных храмов, что создавало особую структуру пространственных тяг и скреп, дававшую преодоление склонности к рассеиванию.

Исследователи показали, что развитие греческой архитектуры шло по пути отказа от видимых лабиринтных структур к сохранению только потенциальных. Русская церковная архитектура также эволюционировала от плотных византийских крестово-купольных структур до появления шатровых конструкций и далее – до пышных форм нарышкинского стиля. Православный храм традиционно вытесняет пустоту, порождая высокую плотность телесной протяжённости и удерживая тем самым видимые лабиринтные структуры, которые потом будут воспроизводиться в формах архитектуры последующих эпох. Павел Флоренский тонко улавливал логику становления времени пространством в храмовой организации пространства. Он писал, что пространственная сердцевина храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша и др. Храм как воплощение лестницы Иакова возводит от видимого к невидимому, а алтарь есть уже само место невидимого и умопостигаемого.

Если храм в христологическом толковании знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, а самый храм (то есть неф) – видимого, человеческого. Если истолкование антропологическое, то алтарь означает человеческую душу, а самый храм – тело. Храмовое пространство Флоренскому представляется как единое действие всей окружающей «художественной среды». «Художественное бытие иконы требует неровный, колышущий и отчасти мигающий свет лампы. Тончайшая голубая завеса фимиама, растворённого в воздухе, вносит в созерцание икон и росписей смягчение и углубление воздушной перспективы. В лабиринте православного собора происходит собирание и сплетение всего со всем. В храмовое действие вплетается пластика и ритм движения священнослужителей, игра и переливы складок драгоценных тканей и одежд. В круг действия вовлекаются искусства вокальное и поэтическое. Тут всё подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса духовной драмы, и потому всё, соподчинённое тут друг другу, не существует взятое порознь» [9, 300]. Даже такие действия, как специфические прикосновения к различным поверхностям, к священным вещам, причём губами – одной из чувствительных частей нашего тела, – входят в состав целого действия. Х. Ортега-и-Гассет как-то замечал, что, глядя на Пантеон, не думается об усилиях тех, кто создавал его: белоснежные руины под небесной синевой сияют светом

политической, эстетической и метафизической мощи. И напротив, реализованная энергия в камне монастыря Эскориала являет собой всю волю и усилия испанского народа. Подобно этому, мы находим чувственную теплоту телесной мощи русского человека в православном соборе.

Ж. Деррида так же, как и П. Флоренский, показывает процесс опространствливания времени, что позволяет понять, как в структуре церковного каменного лабиринта можно рассмотреть структуру возможного городского лабиринта [4, 43–46]. В культурной памяти греков хранится история о Дедале, великом кносском архитекторе, выражающая идею порождения определённой второй действительности, созданной человеком, которая помогает ему освободиться от своей изначальной прикованности к природе. В этом положении Дедал открывает в себе творца и посредством лабиринта организует и размечает себе место, позволяющее ему в итоге преодолеть деление на природу и культуру, поскольку деление это происходит непосредственно в этом месте. Сюжет о творении Дедала на первый взгляд выглядит трагичным, поскольку мастер оказывается заключённым своим заказчиком – царём Миносом – в им же сооружённом творении – в лабиринте. В действительности же история показывает, что человек всякий раз оказывается в плену того, что он сооружает, строит и создает, то есть обживаемым им пространством. Оценивая порождение ла-

биринтности положительно, Ж. Деррида отмечает, что она бесконечна сама по себе, не имеет ни начала, ни конца. Человек всё время находится в *пути*. Нужно иметь в виду, что человеку всегда что-то пред-*шествует*, с ним постоянно что-то проис-*ходит*. Этот способ созидания (по Дерриде, это «деконструкция») соединим с действием писания, различения, разбивки и переразбивки. Прокладывание пути лабиринтовым способом – это созидание дороги, ведущей неведомо куда, которая между тем заносит и записывает свои следы. Лабиринт постоянно задаёт некую игру тела и пустоты. Такой путь подразумевает распределение в пространстве, которое не захватывает его, а вписывается в него или приближается к нему. Этот путь нельзя окончательно обрести, но можно лишь наметить. Подобное путешествие соответствует сущности архитектуры, ибо любое архитектурное сооружение находится на таком пересечении пространства и в таком месте, где всегда возможно нахождение и прохождение. Не существует здания без прилегающих к нему улиц – приводящих к нему или ведущих от него. Кроме того, не бывает здания без внутренних переходов, коридоров, проходов, лестниц и дверей. Нахождение в лабиринте вскрывает процесс совместного созидания мира и человека. Поэтому здесь не требуется и выхода из лабиринта. Одновременно с этим способы организации пространства лабиринта зависят от преобладания определённых топологических элементов.

В отношении русской пространственности Василий Розанов отмечал, что в России по улице либо передвигаются, либо работают на ней. Отдых или праздничные события обычно *проходят* дома. С улицы в России человек «или сметается ветром, или разгоняется дождём, или прогоняется морозом домой». Ввиду домоцентричности русской жизни в ней получили развитие «дружба» и «хорошее знакомство», породившие народную «душевность» и «великие преимущества русских» – «психологичность, нервность, углублённость, задумчивость, затаённость» [8, 134–135]. Розанов рекомендует взирать на улицу как «на часть и продолжение своего дома, как на общий, только открытый, коридор, связывающий частные жилища». В «безветренной» Германии доминирует «товарищество», не заходящее особенно глубоко, но зато охватывающее тысячи и десятки тысяч людей с возможностью им слиться на площади в «ферейн», «ассоциацию»... во что угодно, без психологических углублений, но огромное и сильное» [8, 136].

В масштабах своего небольшого пространства, отмечает Николай Бердяев, немец чувствует себя стиснутым, как в мышеловке. «Шири нет ни вокруг него, ни в нём самом. Он ищет спасения в своей собственной организованной энергии, в напряжённой активности. Всё должно быть у немца на месте, всё распределено... Всюду он видит границы и всюду ставит границы. Немец не может существовать в безграничности,

ему чужда и противна славянская безбрежность» [2, 65].

*Дом и топологемы культурного бытия.* В социальной философии современности существует тенденция описания социальности как чисто социально-онтологической структуры с малой долей антропологического содержания. В самом деле, социальность предполагает со-вместное существование друг с другом, отношения со-обща, что соответствует логике «со», но довольно подвижной и неустойчивой, что говорить о каких-то постоянных отношениях не представляется возможным. Справедливо утверждается, что бытия вообще нет, но есть бытие-в-месте. Ж.-Л. Нанси называет такой способ бытия «социацией»: «...оно есть в качестве со-самого бытия (со-бытия бытия), хотя бытие и не идентифицируется *как таковое (как бытие бытия)*, но ставит себя, даётся или происходит, дис-позиционирует себя – делает событие, историю, мир – как своё собственное единичное множественное вместе» [7, 68]. Нанси пишет о социациях как о временных объединениях (подобных пассажирам в купе), а не родственных отношениях. Под «социацией» обычно принято понимать прежде всего связь, объединение. И поэтому в социацию входят и пассажиры, и купе, и поезд, но при этом сообществу людей здесь уделяется первейшее значение. У Нанси подвижная множественность социации противостоит субстантивизму «общества». Находясь в логике «со», социации существуют в становлении и в постоянной изменчивости. Одновременно с этим *другой* –

это всегда тело, которое всякий раз существует в прикосновении и противопоставленности к другому телу. Но всегда ли при этом тела существуют в изменчивости, всегда ли между телами предполагается измена? Мы исходим из того, что имеется такая социально-антропологическая структура, как «дом», которая задаёт индивидам специфический режим существования. Дом представляет собой место сосредоточения для взаимодействующего с миром тела. Дом имеет отношение к такому значительному, без которого невозможно бытие людей. Дом, в конце концов, вообще является началом и условием человеческой активности. Без дома невозможно формирование пространства доверительных и близких отношений. Свести все отношения людей, а в особенности, отношения близких людей к внешним и изменчивым объединениям, как это делает Нанси, представляется затруднительным.

М. Фуко в одном из своих ранних исследований «О других местах» связывает бытие людей с пространственностью, а не с временностью и одновременно с этим вводит понятие «гетеротопии» [14, 241–250]. В каждом сообществе имеются специфические, отличные от других места, формирование которых, по Фуко, шло путём их собирания вокруг одной точки: «Тело – Дом – Сад – Ковёр – Иероглиф (Символ)». Дом – продолжение взаимодействующих тел людей в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира: «неба» и «земли», «инь» и

«ян» – в одном отдельном месте. Ковёр – свёрнутый сад, сложенный и размещённый на ткани в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свёрнутость элементов мира. В результате возникала такая пространственно-временная конфигурация, которая предполагала своего рода расширение тела домом и садом, а затем, наоборот, ковёр, отражающий сад, помещается в дом вместе с иероглифами (символами). Каждая культура создаёт свои уникальные пространственно-временные образования, свои неповторимые «топологемы» (термин, который мы ввели в 2000 году в своей монографии «Топологии культурного воспроизводства»). При посредстве действий складывания и вычитания возникали такие *топологемы*, формирование которых шло путём собирания различных мест вокруг одной точки: «Тело – Дом – Сад – Ковёр – Иероглиф (Символ) – Текст». Старый тезис о том, что человек для достижения счастья должен построить дом, посадить дерево и вырастить ребёнка, приобретает новое звучание, поскольку вокруг всех этих мест происходит собирание индивида в качестве *человека*, что по-старославянски значит существо рода.

Слово «топология» состоит из двух слов: «топос» (в переводе с греч. «место»), и «логос» (можно понимать как «собирание»). Собранное определённым способом место диктует людям способ существования. Каждое собранное место порождает определённое сообщество, которое при-общает людей к

какому-то со-обществу. Следовательно, место тесно связано с языком, с практикующими в нём со-общениями. Люди живут, со-общаясь в со-обществе. Каждая культура создавала свои неповторимые формы («дом-сад-ковёр-символ») в согласии со своей территорией, климатом, водными ресурсами. Нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не формировались *различные места*, возникающие на основе определённой социальной практики – место инициации, школа, церковь и т. п. Переход из одного места в другое во время инициации происходил всегда через строго определённые места. При этом сам переход являлся процессом передела индивида, поэтому его надо рассматривать во временных категориях. В ходе этого процесса происходило обретение телом новых практик, после чего юноши становились способными к социальной жизни. Именно здесь прослеживаются истоки философии как социальной практики, ибо требование «познания себя», как показывает Фуко в более поздних своих исследованиях (в лекциях 1981–1982 годов), было связано с требованием «осуществить заботу о себе». С этим призывом учитель обращался к ученику, содействуя процессу социального воспроизводства.

Согласно Фуко, учитель в западной культуре являлся специалистом по формированию индивида и преобразованию его в субъект, а именно: учитель учил ученика совершать заботу о своём теле в гигиеническом и диететическом плане (техника диететическая); он учил

выполнению семейных и хозяйственных отношений (техника экономическая), – которые в свою очередь предполагали обучению дружбе и любви (техника эротическая). «Заботы о теле, окружение и дом, любовь. Диететика, экономика, эротика. Вот те три обширные области, в которых в эту эпоху осуществляется попечение о себе, непрестанно отсылающие от одной сферы к другой. Заботы о соблюдении режима и диеты побуждают к сельскохозяйственным работам, сбору урожая и т. п., то есть к тому, чтобы заниматься хозяйством. Внутрисемейные отношения, то есть отношения, от которых зависит ведение хозяйства, сталкиваются с проблемами любви. Итак, первое – это наличие этих трёх областей, это их связь, очень интенсивные, очень заметные сдвиги и переходы от одной к другой: от диететики к экономике, от экономики к эротике» [10, 184–185]. Диететика, эротика и экономика в этом случае являются сферами практик себя, благодаря которым совершается «обращение» субъекта.

Исследования М. Деланды в области «восходящей онтологии» можно видеть в качестве продолжения гетеротопологических исследований Фуко. Деланда стремится показать формирование социальной онтологии от взаимодействия «индивидуальных сущих» до взаимодействия их в определённых институциях [3, 44]. Он доказывает следующее: сообразно к социальной онтология индивидуальных сущих каждый раз требует конкретизации того, какой ис-

торический процесс в своей определённости дал начало целому. Деланда отмечает: «...при этом подходе возникновение институтов объясняется взаимодействием индивидов, принимающих решения, появление городских центров – взаимодействиями институтов, образование государств – взаимодействием городов. Как только новое целое возникло, оно сразу же начинает воздействовать на их компоненты, послужившие ему субстратом, ограничивая их первоначальные взаимодействия или способствуя возникновению новых» [там же], а именно: как только возникают социальные институты, им в дальнейшем приходится поддерживать свою идентичность и наряду с этим могут быть востребованы образования разных уровней.

Так, целостность государств до известной степени зависит от городов, придающих им упорядоченность и образующих их территорию, но также и от постоянной работы институтов, имеющих в городах, а в определённых случаях – от действий отдельных индивидов. Деланда заключает, что онтология, исходящая из существования целостностей, соблюдает нисходящий принцип. Новая онтология же несёт в себе восходящий принцип, она открывает происхождение и сохранение сущих на каждом данном уровне в терминах популяций взаимодействующих сущих, относящихся к самым нижним уровням.

Философ отмечает: «Помимо способа, каким рассматриваются единообра-

зие и вариативность, эти два подхода радикально различаются концепциями человеческой истории. Опираясь на нисходящий принцип, нетрудно вообразить общество как целое, развивающееся путём прохождения ряда стадий, таких как феодализм, капитализм и социализм (или же аграрная, индустриальная и информационная эпохи). При восходящем же подходе предполагается, что каждый уровень имеет собственную, протекающую в своём темпе историю, даже если истории различных уровней взаимодействуют. Тем самым вместо единого потока, поделённого на различные эпохи или периоды, мы имеем пучок параллельных историй, каждая из которых характеризуется своими собственными разрывами и непрерывностями» [3, 46]. Деланда предлагает схему вложенного множества индивидуальных сущих, которая передаёт суть предлагаемой им социальной онтологии: «индивиды – институты – города – национальные государства» [3, 45].

Нам представляется необходимым дополнить эту схему такой целостностью, как «дом», полагая, что без него невозможно как взаимодействие индивидов, так и существование той или иной институции. Поэтому схема социального множества индивидуальных сущих будет выглядеть следующим образом: «индивиды – дома – институты – города – государства». По существу, данная схема отражает процесс собирания *антропологического* вокруг различных мест социального бытия



людей, и ввиду своей пространственной конкретности может называться социально-тополого-антропологической. Социальность немыслима без дома, и поэтому сводить «социацию» к временной безучастной связи, как это делает Нанси, представляется недостаточным. Дом накладывает определённые скрепы на отношения людей. Взаимодействие тел мужчин и женщин на уровне «эротической техники» требует энергетической подпитки и потому пер-

воначально было связано с возделыванием земли и с «диетическими техниками»; одновременно оно нуждается в «доме», месте «экономических техник». Именно во внутреннем пространстве дома начинают формироваться теплые и близкие отношения индивидов. При этом люди друг с другом оказываются связанными не только общими схемами поведения, но и действительно человеческими привязанностями.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Азаренко С.А.* Топологии сообщества. Казань : Познание, 2014. 228 с.
2. *Бердяев Н.А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М. : Филос. о-во СССР, 1990. 240 с.
3. *Деланда М.* Новая онтология для социальных наук // Логос. 2017. Т. 27, № 3. С. 35–56. DOI 10.22394/0869-5377-2017-3-35-54
4. *Деррида Ж.* «Жить в языке»: архитектура и философия : интервью / вела Ева Майер // Родник. Рига. 1992. № 1. С. 43–46.
5. *Ильин И.А.* Россия есть живой организм // Русская идея. М., 1992. С. 429–435.
6. *Кржижановский С.Д.* Штемпель: Москва (тринадцать писем в провинцию) // С. Кржижановский. Воспоминания о будущем. М., 1989.
7. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
8. *Розанов В.В.* Среди художников // Сумерки просвещения. М., 1990.
9. *Флоренский П.А.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб. : Мифрил : Рус. кн., 1993. 366 с.
10. *Фуко М.* Герменевтика субъекта : Курс лекций в Колледж де Франс 1981–1982 гг. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
11. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М. : Гнозис, 1993. 464 с.
12. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Время и бытие : ст. и размышления. М., 1993. С. 399–406.
13. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993. 666 с.
14. *Foucault M.* Of other spaces // Visual culture reader / ed. N. Mirzoeff. London ; New York, 1998. P. 241–250.

### *References*

1. *Azarenko S.A.* Topologii soobshchestva [A Topology of Community], Kazan, Poznanie, 2014, 228 p.
2. *Berdyaev N.A.* Sud'ba Rossii: opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti [The fate of Russia], Moscow, Filosofskoe obshchestvo SSSR, 1990, 240 p.
3. *Delanda M.* Novaya ontologiya dlya sotsial'nykh nauk [A new ontology for the social sciences], Logos [Logos], 2017, vol. 27, no. 3, pp. 35–56. DOI 10.22394/0869-5377-2017-3-35-54
4. *Derrida J.* «Zhit' v yazyke»: arkhitektura i filosofiya : interv'yu / vela Eva Mayer [“To live within language”: Architecture and Philosophy: interview], Rodnik [Spring], Riga, 1992, no. 1, pp. 43–46.
5. *Ilyin I.A.* Rossiya est' zhivoy organizm [Russia is a living organism], Russkaya ideya [The Russian idea], Moscow, 1992, p. 429–435.
6. *Krzhizhanovskiy S.D.* Shtempel': Moskva (trinadtsat' pisem v provintsiyu) [The Stamp: Moscow. Thirteen letter to the province], S. Krzhizhanovskiy, Vospominaniya o budushchem [The recollections of the future], Moscow, 1989.
7. *Nancy J.-L.* Bytie edinichnoe mnozhestvennoe [Being Singular Plural], Minsk, Logvinov, 2004, 272 p.
8. *Rozanov V.V.* Sredi khudozhnikov [Among the artists], Sumerki prosveshcheniya [The twilight of enlightenment], Moscow, 1990.
9. *Florenskiy P.A.* Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu [The iconocstasis. Selected essays on arts], St. Petersburg, Mifril, Russkaya kniga, 1993, 366 p.
10. *Foucault P.-M.* Germenevtika sub"ekta : Kurs lektsiy v Kollezhe de Frans 1981–1982 gg. [The hermeneutics of the subject. A course of lectures in the Collège de France], St. Petersburg, Nauka, 2007, 677 p.
11. *Heidegger M.* Raboty i razmyshleniya raznykh let [Essays and Reflections from Different Years], Moscow, Gnozis, 1993, 464 p.
12. *Heidegger M.* Vremya i bytie [Time and Being], Vremya i bytie : stat'i i razmyshleniya [Time and Being: Essays and Reflections], Moscow, 1993, pp. 399–406.
13. *Spengler O.* Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. T. 1. Geshtal't i deystvitel'nost' [The decline of the West. Essays on the morphology of the universal history. Vol. 1. Image and reality], Moscow, Mysl', 1993, 666 p.
14. *Foucault M.* Of other spaces, N. Mirzoeff (ed.) Visual culture reader, London, New York, 1998, pp. 241–250.



## **Параметры и специфика проявлений современной художественной культуры**

УДК 008

Тема «Современная художественная культура» является не просто актуальной, но и необычайно интересной для изучения, поскольку на ней смыкаются стремления зафиксировать и охарактеризовать формы и содержание тех процессов, которые видоизменяют художественную культуру в целом. В работах В.В. Бычкова, одного из самых глубоких исследователей, представляющих современную российскую эстетику, речь идёт о том, что сегодня человечество находится в стадии, на которой «намечился некий глобальный, лавинообразный переход от Культуры к чему-то принципиально иному.

Этот переходный период, который, возможно, продлится не одно столетие, но может свершиться и значительно быстрее, я обозначаю как пост-культура» [4, 404].

Современная культура (пост-культура) создаётся поколением «людей, сознательно отказывающихся от Великого Другого как трансцендентного центра Универсума и стремящихся строить нечто в культурно-цивилизационных полях с ориентацией только и исключительно на свой разум, материалистическое миропонимание и безграничность сциентистски-технократических перспектив» [4, 405]. По мнению Бычкова, пост-культура – это творение «одно-

мерного человека», или «культура нулевого цикла». Она вся «здесь и сейчас», в гуще современной технологической цивилизации, в ней речь не идёт ни о каком «полете духа» [там же].

Современная художественная культура характеризуется им как сложный «конгломерат всё ещё живой Культуры и фрагментов активно нарождающейся и захватывающей жизненное пространство пост-культуры» [3, 310]. В своих работах по современной эстетической теории Бычков использует понятия «Культуры» и «пост-культуры» для более чёткого разграничения классического и неклассического этапов в развитии искусства и эстетической теории: «XX век – это последний век Культуры и первый век переходного периода, который я называю пост-культурой, к чему-то принципиально иному, чем доселе известные культуры» [4, 401].

Мы попытаемся подойти к выделению параметров и своеобразию проявлений художественно-эстетической культуры как важнейшей части всей сферы культуры на последнем этапе развития (вторая половина XX – начало XXI века) для того, чтобы обозначить те качественные изменения, которые происходят в современной художественной культуре, и обнаружить в ней черты пост-культуры.

Обратимся к определению понятия «художественная культура». В понимании его содержания мы будем опираться на ту позицию, которая представлена в работах М.С. Кагана, одного из ярчайших представителей советской и российской философско-эстетической мысли второй половины XX века. Позволим себе полностью процитировать его взгляд на то, что есть художественная культура общества: «Исторический процесс самоопределения искусства как специфического и самостоятельного культурного явления потребовал вычленения в культуре особой её подсистемы, которая должна была создавать оптимальные условия для автономизировавшейся художественной деятельности – и для способов создания произведений искусства, и для их восприятия публикой, и для их хранения, функционирования, изучения, оценки, и для связи всех этих аспектов реальной жизни искусства в новых и постоянно меняющихся социокультурных условиях с другими сферами культуры и социальной практики. Так сложилась в культуре особая её подсистема – художественная культура общества» [7, 347]. Если попытаться кратко выразить смысл приведённого определения художественной культуры, то он заключается в фиксации всех условий, факторов, проявлений, характеризующих реальную жизнь искусства, от стадии создания художественного произведения до момента осуществления им своего предназначения – восприятия его публикой.

В характеристике параметров художественной культуры важно выявить способ её организации, характеризующий статическое и статистическое состояние системы; но, кроме этого, необходимо рассматривать процесс развития системы: «Ибо закономерная смена одних состояний системы другими – например, в цепи “рождение / становление / созревание / расцвет / увядание / старение / смерть” – является структурой процесса (иногда её называют “эволюционной структурой”, или “хроноструктурой”). Её выявление в изучаемом процессе помогает понять объективный его ход» [6, 29]. В приведённом определении уже заложен подход фиксации параметров художественной культуры, намечающий выделение трёх звеньев в цепочке, фиксирующей разные этапы жизни произведения искусства. Это следующие звенья: «художник» – «произведение искусства» – «публика». Первая стадия, обозначаемая термином «художник», будет включать в себя все те необходимые факторы и условия, при наличии которых возникает, «рождается» каждое отдельное произведение и в целом искусство конкретного исторического периода. На этом звене замыкается то в культуре, что создаёт реальные возможности для появления (рождения) произведения искусства. Второе звено – «произведение искусства» – фиксирует следующую стадию жизни искусства, когда произведение начинает самостоятельную жизнь, отдельную от своего создателя. На этой стадии важны

все те факторы и условия, обеспечивающие реальную жизнь произведения искусства, его включение в процесс функционирования в художественной культуре<sup>1</sup>. На этой стадии речь идёт о том, что направлено на сохранение, исполнение, распространение, тиражирование художественных произведений.

И наконец, третье звено – «публика» – это обозначение того этапа жизни произведения искусства, когда осуществляется переход произведения из культуры потенциальной в культуру актуальную: произведение, найдя своего потребителя, осуществляет своё предназначение как явление художественной культуры общества.

Это первичное выделение параметров художественной культуры, фиксирующее разные этапы жизни произведения искусства, нам необходимо как фундамент, на котором будут выстраиваться располагающиеся по вертикали «этажи», «ячейки» художественной культуры.

По мнению М.С. Кагана, изучение художественной культуры выявляет «трёхмерное строение художественной культуры: одно из этих её измерений – организационно-институциональное, другое – духовно-содержательное, третье – морфологическое» [7, 247].

Приняв предложенный подход, мы считаем целесообразным учитывать ещё одно измерение художественной культуры, которое следует назвать субъектно-деятельностным параметром её существования.

Этот ракурс изучения строения и состояния художественной культуры

наряду с остальными позволяет наглядно продемонстрировать те новые качества, которые характерны для современной стадии её функционирования.

Дадим краткую характеристику этих четырёх измерений или параметров художественной культуры.

Смысл первого заключается в том, что на стадии развития искусства, когда оно автономизируется, выделяется в особую, значимую для социума сферу деятельности, обнаруживается необходимость становления «особых способов организации творческого процесса, процесса общения создаваемых произведений с теми, для кого они создаются, специфических способов хранения и распространения этих произведений, способов их оценивания и истолкования, способов обучения мастеров искусства, критиков, искусствоведов, способов воспитания любящей и понимающей искусство публики, наконец, способов эффективного управления всеми этими аспектами жизни и развития искусства» [там же]. Это и определило процесс формирования специфических социальных институтов, институтов художественной культуры, цель существования которых – институционально-организационное закрепление и обеспечение жизни искусства. Безусловно, что изучение истории становления и развития институционального строения художественной культуры требует обширных исторических, а для современной культуры – социологических исследований. Поэтому мы огра-

нимся фиксацией наиболее важных компонентов этого строения.

Даже самый поверхностный взгляд на организационно-институциональное строение художественной культуры позволяет обнаружить его количественное множество и качественное разнообразие: театры и музеи, издательства, Академии изящных искусств, творческие союзы и объединения, консерватории и филармонии, художественные мастерские, киностудии и т. д.

Чтобы упорядочить систему институционального измерения художественной культуры, мы обратимся к трёхзвенному её построению. Это даст нам возможность сгруппировать организационно-институциональное обеспечение жизни искусства по его преимущественной привязанности к одному из трёх звеньев (художник – произведение искусства – публика). Ибо есть учреждения художественной культуры, цель деятельности которых заключается в подготовке специалистов, которые будут профессионально заниматься искусством (консерватория, театральный институт, архитектурная академия и т. д., в том числе и учебные заведения этого же профиля среднего звена). Очевидна явная привязанность к звену «художник». Сюда же следует отнести творческие союзы и художественные объединения.

Есть институты художественной культуры, цель деятельности которых – сохранение, создание и тиражирование произведений искусства (киностудии, музеи с их запасниками и реставрационными мастерскими).

Наконец, имеется система учреждений культуры, задача которых состоит в создании условий для осуществления контакта публики с произведениями искусства (филармонии, театры, музеи с их выставочными экспозициями).

Следует заметить, что относительным и достаточно условным является трёхзвенное разграничение учреждений культуры по формам деятельности и целям функционирования. Понятно, что практически любое учреждение культуры может быть привязано к одному из трёх названных звеньев, это обусловлено многообразием форм деятельности каждого из них.

Консерватория не только готовит будущих профессионалов-музыкантов, но и ведёт музыкально-просветительскую, концертно-исполнительскую деятельность.

Говоря о «привязанности» некоторых учреждений культуры к третьему звену (публике), нужно отметить, что важнейшей их задачей является воспитание такого зрителя, слушателя, у которого есть потребность в общении с искусством, заинтересованное к нему отношение. Сюда следует отнести систему учреждений, основная цель деятельности которых связана с художественно-эстетическим воспитанием.

Институциональное строение художественной культуры является для нас важным ракурсом освещения её существования, ибо именно оно обнаруживает некоторые механизмы реального влияния на художественную культуру факторов политических,

идеологических, экономических, научно-технических и т. д.

Обращение к недавней нашей истории даёт примеры того, как оформление институциональной структуры художественной культуры выявляет её качественную специфику. 30-е годы XX века – очень важная и знаменательная страница в формировании социалистической художественной культуры; в это время обретает зримые очертания институционально-организационная её сторона; именно в этот период возникают многие учреждения культуры, работающие до настоящего времени. В 1933 году начинает работу Литературный институт имени Горького. С 1934 года работает и Уральская государственная консерватория.

В это же время идёт процесс создания творческих союзов. В 1934 году на Первом всесоюзном съезде советских писателей провозглашается создание Союза Писателей СССР. Всё, что власть хотела донести до творческой интеллигенции, было сказано на Первом Съезде советских писателей.

Творческие союзы в советский период для власти были очень удобным и эффективным инструментом осуществления политического, идеологического и финансового влияния на искусство. Существовал институт премирования выдающихся, с точки зрения власти, художников. В присутствии государственных премий, Сталинских, позже Ленинских премий принимало участие руководство творческих союзов.

Говоря о советском периоде, следует заметить, что, начиная с 30-х годов, институциональное строение советской художественной культуры было представлено в структуре иерархически выстроенной системы государственных по своему статусу учреждений и общественных организаций, находившихся в сфере влияния государственных и партийных органов.

В основном через эту структуру осуществлялось и финансирование художественной культуры.

Обращение к современной ситуации позволяет обнаружить существенные изменения институционально-организационного построения современной художественной культуры. В целом она изменяется в направлении умножения компонентов, образующих эту систему.

Мы приведём те примеры, которые явно обнаруживают направленность к умножению и усложнению структуры организационно-институционального строения современной художественной культуры. Свидетельством этого могут быть возникающие в последние десятилетия учреждения, объединения, союзы и другие общества, имеющие разный социально-правовой статус, связанные с обеспечением жизни искусства в современном мире.

Институт Арт-Бизнеса и Антиквариата ведёт подготовку по следующим направлениям: «Искусствоведение. Атрибуция и экспертиза предметов антиквариата», «Менеджмент и маркетинг в антикварном бизнесе», «Менеджмент и маркетинг в современном

искусстве». Весьма показательным является перечень основных курсов, по которым ведётся обучение, например, «Сколько стоит искусство?» [[www.artinstitut.ru](http://www.artinstitut.ru)].

Галерея «Северная Пальмира» определяет следующие основные направления своей деятельности: поиск и продвижение перспективных художников; поиск партнерства и сотрудничества между российскими и зарубежными галереями, коммерческими выставочными площадками, арт-дилерами и т. д. [[www.north-palmira.ru](http://www.north-palmira.ru)].

В российскую художественную жизнь вошла практика продюсирования. Профессиональные продюсеры были и в СССР, только слово «продюсер» не применяли. В советский период государство выполняло функции главного и единственного продюсера, например, в сфере кинопроизводства.

Гильдия продюсеров России – некоммерческое партнерство – была учреждена в 1996 году и на сегодняшний день объединяет более 90 % российских кинопродюсеров. Основными направлениями её деятельности являются представление и защита интересов отрасли в государственных структурах на законодательном и исполнительном уровне, инициирование новых законодательных актов в сфере индустрии кино, регулирование взаимоотношений с другими профессиональными сообществами [[www.kinoproducer.ru](http://www.kinoproducer.ru)].

Существует и Ассоциация музыкальных продюсеров России.

Приведённые примеры позволяют нам говорить о серьёзных изменениях, происходящих в организационно-институциональном построении современной художественной культуры. Следует отметить, что на сегодняшний день важнейшим фактором, который необходим для успешного функционирования этой системы, является совершенствование законодательного обеспечения её деятельности.

Важнейшим показателем существования современной художественной культуры является быстрое умножение числа организаций, ассоциаций, сообществ, составляющих её институциональный слой. Красноречиво об этом говорят цифры: общее количество театров Москвы – свыше 150. Екатеринбург в настоящее время занимает 3-е место в России после Москвы и Санкт-Петербурга по количеству театров: по официальной информации, в городе действует 24 театра. Важно не само по себе количество учреждений культуры одного профиля, сосуществующих в современной культуре, а качество художественно-эстетических параметров их деятельности. Сегодня все они существуют в одном пространстве, которое всё чаще называют арт-рынком, функционирование которого подчинено рыночным законам. В таких условиях коммерческая сторона деятельности любого учреждения культуры становится важным показателем успешности его функционирования в системе современной художественной культуры.



Беглый обзор организационно-институционального построения современной художественной культуры даёт нам возможность говорить о том, что идёт процесс приспособления искусства к существованию в рыночных условиях. В этой связи нам кажется уместным вспомнить, как В. Шкловский почти 100 лет назад (в 1914 году) выразил своё мнение по этому поводу: «Широкие массы довольствуются рыночным искусством, но рыночное искусство показывает смерть искусства» [17, 40].

Следует отметить, что здесь затрагивается ещё одна важная тема, имеющая отношение к обсуждаемым вопросам: культура массовая и культура элитарная как пласты художественной культуры, критерии их разграничения, варианты взаимовлияний и взаимодействий. Перечисленные вопросы могут составить предмет специального исследования. Переход от характеристики институционального построения художественной культуры к субъектно-деятельностному нам представляется логически обоснованным, так как, во-первых, здесь мы имеем возможность конкретизировать то, о чём шла речь выше; во-вторых, выявить в современной художественной культуре такие проявления её функционирования, которые самым непосредственным образом связаны с появлением новых (или видоизменением традиционных) субъектов и соответствующих им форм деятельности, с которыми и ассоциируются черты перехода к пост-культуре.

Итак, субъектно-деятельностный параметр характеристики художественной культуры мы связываем с выделением субъекта – носителя культуры, – в качестве которого выступают группы людей и отдельные представители этих групп, объединённые причастностью к различным видам специфической деятельности, связанной с обеспечением реальной жизни искусства (создания, сохранения, исполнения, восприятия произведения искусства).

Эстетическая теория использует понятие «художник» для обозначения человека (субъекта), деятельность которого непосредственно направлена на создание произведения искусства любой видовой принадлежности (архитектуры, скульптуры, живописи, музыки, поэзии, театра и т. д.). Художник – творец, создатель произведения искусства. История развития каждого вида искусства непосредственно связана с совершенствованием и оттачиванием тех способов деятельности (например, приёмов обработки природных материалов с помощью различных инструментов), владение которыми и даёт возможность создавать произведение искусства. Это объективное условие творческой деятельности в художественной сфере, но её высший смысл всегда связывался с выходом в другое измерение, обозначающее приобщение к Великому Другому. Классическая эстетика видит в художнике избранника, гения, отмеченного высшими силами предназначением служить искусству. Об этом писали многие: Платон,

Н. Буало, И. Кант, Ж. Маритен (см.: [14, 372–385; 2; 10; 11, 171–207]) и др. Смысл этих позиций можно выразить словами В. Соловьёва о Пушкине, для которого творчество было осуществлением главного предназначения его жизни: «Вся высшая идейная энергия исчерпывалась у него поэтическими образами и звуками, гениальным перерождением жизни в поэзию, а для самой текущей жизни, для житейской практики оставалась только проза, здравый смысл и остроумие с весёлым смехом» [15, 277]. «Он понял, что “служенье муз не терпит суеты”, что “прекрасное должно быть величаво”, т. е. что красота, прежде чем быть приятною, должна быть достойною, что красота есть только ощутительная форма добра и истины» [15, 282].

Русские мыслители ещё в начале XX века связывают проявления кризиса в культуре с явным противоречием между установками нарождающейся посткультуры и сложившимся в рамках классической культуры пониманием смысла и сущности творчества. «Трагедия творчества и кризис культуры с особенной остротой переживаются русским гением. В строе русской души есть противление тому творчеству, которое создаёт дурно-бесконечную, буржуазно-серединную культуру, есть жажда творчества, которое создаёт новую жизнь и иной мир» [1, 397].

Эти мысли по поводу творческой деятельности, имеющей целью создание произведения искусства, раскрывают сущностное её наполнение, позво-

ляют нам обнаружить в современной культуре существование другого варианта того, что именуется творческим процессом.

Рассматривая субъектно-деятельностный аспект функционирования искусства, мы обнаруживаем, что помещая и субъект, и содержание его деятельности. Ещё раз обратимся к продюсерству как особому роду деятельности, направленной на реализацию некоего творческого замысла, который чаще представляют как проект. В данном случае основная составляющая этой деятельности связана с достижением главной цели – стать активным участником художественного рынка. Продюсерская деятельность – это сложный и многоуровневый процесс и ряд последовательных действий, которые доводят проект до готовности, востребованной на художественном рынке. Часто продюсер, особенно в России, – это человек, который находит спонсорские, инвестиционные средства для продвижения проекта, также является организатором, директором, имиджмейкером, постановщиком программ и т. д. (В конце XX века профессия «продюсер» внесена в реестр профессий России.) Это яркий пример всё возрастающего влияния рыночных отношений на функционирование современной художественной культуры.

Упоминая новые профессии и формы деятельности, появившиеся в сфере художественной культуры, следует сказать, что своим рождением они обязаны научно-техническому прогрессу,

который активно влияет на искусство. В XX веке возникли новые виды искусства, а вместе с ними и новые художественные профессии, связанные с иными, в сравнении с классической художественной культурой, формами художественно-творческой деятельности. Этот процесс активно обнаруживает себя и в XXI веке.

Наряду с этим технический прогресс оказывает серьёзное воздействие на существование искусств, имеющих богатую историю и величайшие завоевания. Они видоизменяются, при этом затрагиваются те моменты, с которыми связана специфика создания и функционирования данных видов искусств на протяжении многих веков. Например, широкое использование технических средств в современной музыкальной культуре на всех стадиях жизни музыкального произведения, начиная с момента создания произведения композитором и завершая моментом встречи произведения со слушателем, ведёт к тому, что музыка, как особый вид искусства, перестаёт быть живым исполнительским искусством. До появления технических средств, позволивших записывать и воспроизводить звук, музыка в культуре существовала и функционировала только в таком варианте, при котором необходимо было совмещение времени и места, в котором звучала музыка в живом исполнении, со временем и местом её восприятия. Использование техники не просто отделяет момент исполнения и студийной записи произведения от момента встречи

со слушателем; оно ведёт к качественному изменению тех форм деятельности, из которых складывается этот процесс.

Говоря о новых художественных профессиях, нельзя не отметить рождение в XX веке такой профессии, как режиссёр. С именами гениальных режиссёров в прошлом веке связаны достижения и проявления новых возможностей старейшего из искусств – театра – и стремительное развитие киноискусства. Кинематограф даёт богатейший материал, развертывающий историю этого искусства как процесс появления новых кинопрофессий. Появление технической возможности заснять на пленку и воспроизвести на экране движущееся изображение становится художественным фактом тогда, когда этот новый материал (движущееся изображение) начинает сознательно обрабатываться и организовываться особыми способами. Первыми из них являются ракурс и монтаж, именно они закладывают основы киноязыка<sup>2</sup> и объясняют роль и значение таких кинопрофессий, как оператор и монтажёр.

В современных условиях, когда активно развиваются все синтетические искусства (театр, кино, телевидение, эстрада), всё более очевидной становится сложность и многокомпонентность структуры субъектно-деятельностного обеспечения существования и функционирования этих искусств. Эта система объединяет людей не только художественных профессий, но и тех, которые создают материально-техни-

ческую основу для решения художественных задач. Особенно необходимо это тогда, когда снимаются исторические киноэпопеи. Например, художник по костюмам имеет возможность осуществить свои замыслы только при наличии специальных производственных цехов, превращающих эскизы в костюмы и т. д. Поэтому, когда сегодня мы говорим о кинематографе и особенностях его существования в современной культуре, нужно помнить о том, что сейчас он – киноиндустрия, в которой работают люди самых разных профессий, объединённых причастностью к созданию произведения искусства<sup>3</sup>.

XX век обнаружил всё возрастающее влияние материально-технической оснащённости художественного производства на функционирование всей системы художественной культуры.

Важнейшей задачей художественной культуры является сохранение и передача будущим поколениям тех художественных ценностей, которыми она сейчас располагает. Поэтому необычайно важна в современной культуре профессиональная деятельность тех людей, которые продлевают жизнь отдельных творений прошлых эпох, дают второе рождение, казалось бы, навсегда утраченным произведениям. Художник-реставратор – это профессия и сфера деятельности, значение которой с каждым годом возрастает. Время «старит» произведения искусства, разрушая или деформируя материал, с которым когда-то работал художник. Например, такой вечный материал, как

мрамор, имеющий разные оттенки, цвет которых был очень важен для скульпторов и архитекторов прошлых эпох, подвержен воздействию времени. «Пыль столетий», дым и смог современных городов, имеющих многовековую историю и располагающих уникальными художественными творениями прошлого, оседают на них. Безусловно, для художественного образа смена цвета равносильна утрате смысла, который закладывал создатель в своё произведение. Вполне естественны современные требования, предъявляемые к уровню профессионализма и научной оснащённости деятельности реставраторов, поскольку они включаются в величайшую «битву», «битву» искусства со временем, на стороне искусства<sup>4</sup>.

Мы не ставим задачи перечислить и охарактеризовать все профессии, входящие в субъектно-деятельностную структуру современной художественной культуры, но лишь отмечаем те, пример которых обнаруживает новые качества её функционирования. Обратим внимание на художественную критику как особую сферу деятельности и средство влияния на функционирование произведения искусства в системе художественной культуры. Художественная критика, безусловно, продолжает жить и в традиционных формах, когда автор выступает не только с рецензиями на появляющиеся произведения, но и обращается к своему заинтересованному читателю в специальных изданиях с развернутыми творческими

исследованиями, являющимися свидетельством высочайшего уровня современной художественной критики. Но там, где сегодня законы диктует рынок, эта форма деятельности не всегда требуется. Однако современные возможности СМИ дают возможность лучшим представителям современной художественной культуры обращаться к заинтересованным читателям, зрителям, слушателям, доносить до них своё понимание творчества, своё видение и оценку того, что происходит в современном искусстве. В качестве примера приведём практику телеканала «Культура». Обращение к многомиллионной телеаудитории искусствоведа или критика в рамках программы, например, посвящённой обсуждению конкретного произведения, требует лаконичности, яркости, остроты высказывания. Но в данном случае «формат» не предполагает возможности развернутого изложения позиции выступающего, содержащей аргументированный анализ произведения, подводящий к обоснованной оценке или суждению о его достоинствах и недостатках. Такая возможность реализуется в других телепроектах канала «Культура» (чтение циклов лекций, спецкурсов).

Можно обратиться к недавней истории, чтобы показать, каким колоссальным потенциалом обладают современные СМИ, способным пробуждать интерес к подлинному искусству и его представителям у многомиллионной аудитории. Творчество И. Андроникова – писателя, литературоведа, мастера художе-

ственного рассказа, телеведущего, Народного артиста СССР – является ярчайшим тому подтверждением. Его телевизионные циклы «Воспоминания о Большом зале», «Концерт в Ленинградской филармонии», «Слово Андроникова» имели не только успех у публики. В 1976 году он был награждён Ленинской премией. Он умел придавать информации об искусстве, которую доносил до публики в своих устных рассказах с телеэкрана, особый эстетически привлекательный облик, который активно влиял на формирование художественно-эстетического вкуса у телезрителей<sup>5</sup>.

Конечно, нужно иметь в виду, что современная телеаудитория – это не только зрители канала «Культура», но и огромная армия телезрителей, находящихся под постоянным воздействием телерекламы, работающей и в пространстве художественного рынка. Излишне говорить о том, что в качестве художественно совершенного творения реклама может преподнести самую обычную подделку под искусство, ведь главная её цель – сформировать у публики готовность «потребить» предлагаемый арт-продукт.

Рассматривая публику как звено, на котором осуществляется реализация предназначения любого произведения искусства, существующего в системе художественной культуры, и говоря о публике как о субъекте художественной культуры, мы хотим подчеркнуть важность и необходимость той деятельности, которую она осуществляет

как условия существования и функционирования искусства. У каждого вида искусства, жанра, художественного коллектива, исполнителя есть своя публика – субъект, осуществляющий особую деятельность, связанную с восприятием произведения искусства.

Современная практика показывает нам, как важно понимать и учитывать специфику деятельности, направленной на восприятие произведений искусства разной видовой принадлежности и формировать у «потребителей» искусства готовность к этой деятельности. Художественная культура общества характеризуется и тем, насколько воспитана публика, как проявляет она себя в театральном или концертном зале, в выставочно-экспозиционном пространстве и т. д.

С активным внедрением в нашу жизнь технических средств, которые становятся каналом, связывающим произведение искусства и его «потребителя», меняется как субъект восприятия, так и его деятельность. В недалёком прошлом приобщение к искусству предполагало перемещение в особое пространство, предназначенное для восприятия произведения искусства, и все деятельностные проявления были связаны с этой же целью. Любой поход в театр или галерею формирует определённую психологическую установку – готовность к общению с произведением искусства – и создаёт условия для сосредоточенного осуществления этого процесса. Кроме того, здесь каждый отдельный зритель или слушатель

– часть сообщества людей, в данный момент объединённых пространством зала для участия в коллективном восприятии произведения искусства. Интенсивность и глубина художественно-эстетических впечатлений зависит и от возможности пребывать в особой атмосфере соощущений и их проявлений, возникающей в публичном пространстве при одновременном восприятии многими людьми одного произведения.

С современной техникой многое изменяется. Техническая возможность и доступность подключения к художественной информации в любой момент делает процесс общения с произведением всё более пассивным. Говоря о пассивности процесса, мы имеем в виду то, что эта деятельность (восприятие художественного текста), как правило, не является единственной на момент восприятия. Например, сегодня все перемещения в пространстве – с помощью транспортных средств и без них – могут сопровождаться не только прослушиванием аудиозаписей, но и просмотром фильмов. Естественно, что сосредоточенность на этом процессе не должна мешать выполнению основной деятельности: управлению транспортным средством, пешеходному передвижению через перекрёстки автомагистралей и т. д. Процесс общения с искусством в таком варианте всё более «обытовляется», самым активным образом входит в наш повседневный быт, сопровождая его, создаёт определённую атмосферу, содержащую элементы эстетического. Стремление эстетизиро-

вать все формы и проявления реальной деятельности человека в современном мире ведёт к тому, что «эстетический опыт, спустившись с Олимпа высокого искусства, большей частью потерял в качестве, утратил свою уникальность, своеобразный эзотеризм, элитарность, но выиграл в количестве. На уровне массовой культуры, т. е. в элементарных формах, он стал достоянием широчайших масс, большинство представителей которых, может быть, никогда не слышали слово “эстетика” и не знают, что это такое» [4, 727]. Даже чтение книги дома в недавнем прошлом представляло из себя некий ритуал общения с книгой, особенно с любимой книгой. С появлением аудиокниг современный читатель превращается в слушателя, при этом качественно меняется сам процесс, формы его проявлений и результат.

Обратим внимание ещё на один момент. Широкое использование индивидуальных технических средств и способов приобщения к искусству и новым вариантам получения эстетических впечатлений предполагает, что человек остаётся один на один с техникой. Исчезает субъект восприятия как сообщество людей, объединённых привязанностью к этому процессу. Далёким прошлым видится то время, когда техника, приходившая в быт, объединяла людей для совместного просмотра телепрограмм, как это показано в одной из сцен замечательного фильма Н. Михалкова «Пять вечеров».

Характеристика субъектно-деятельностных проявлений современной художественной культуры свидетельствует о том, как стремительно и качественно меняется жизнь искусства в XXI веке. Явно обнаруживается тенденция к изменению статуса и содержательного наполнения всех видов деятельности, связанных с искусством, чему способствует научно-технический прогресс, открывающий новые возможности «обывования» искусства, сближения и слияния его (искусства) с бытовыми и рыночными формами жизнедеятельности современного человечества.

Третьим измерением художественной культуры является её духовно-содержательное своеобразие. В данном случае выявляется то, что объединяет все проявления художественного творчества на каждом этапе истории. В искусстве любого исторического периода есть качество, которое порождается «общими процессами развития общества и культуры – исторически конкретное духовное состояние нации, её мироощущение, миропонимание, мировоззрение, оборотной стороной которых является взгляд на человека, его место в мире. Его положение в природе, обществе, культуре» [7, 248].

В силу детальной разработанности эстетической теорией этого аспекта существования искусства и своеобразия его проявлений в каждую эпоху, мы ограничимся кратким изложением авторитетных позиций признанных авторов. В них явно присутствует понима-

ние того, сколь важно в объяснении искусства его духовно-содержательное измерение. «Ибо нравственное и умственное одни и те же как для общества, так и для художников; они не стоят же ведь совершенно особняком. Один лишь их голос слышим теперь мы, отдалённые от них целыми веками; но в звуках этого гремящего голоса, дрожания которого достигают нашего слуха, мы распознаём сложный гул и как бы необъятное, глухое жужжание – распознаём великий, бесконечный, сложный говор народа, вторившего им вокруг» [16, 9]. Детальное изучение искусства разных исторических эпох лежит в основе «установления следующего правила: понять какое-нибудь художественное произведение, художника или школу художников, необходимо в точности представить себе общее состояние умственного и нравственного развития того времени, к которому они принадлежат. В этом заключается последнее объяснение; здесь таится первичная причина, определяющая всё остальное» [16, 310]. Эта позиция И. Тэна, безусловно, имеет значение методологического основания в изучении духовно-содержательных проявлений современного искусства.

Рассмотрение этого измерения художественной культуры широко представлено в литературе с начала XX века. В 1925 году впервые опубликована работа «Дегуманизация искусства», в которой Хосе Ортега-и-Гассет пишет: «Воистину поразительно и таинственно то тесное внутреннее един-

ство, которое каждая историческая эпоха сохраняет во всех своих проявлениях, единое вдохновение, один и тот же жизненный стиль пульсируют в искусствах, столь несходных между собою. Не отдавая себе в том отчёта, молодой музыкант стремится воспроизвести в звуках в точности те же самые эстетические ценности, что и художник, поэт и драматург – его современники» [13, 219].

Знакомство с историей мировой художественной культуры позволяет ощутить это духовное единство всех форм искусства в каждую эпоху, сохраняющееся при всех индивидуальных особенностях мировоззрения и творчества каждого художника. «Пытаясь определить общеродовую и наиболее характерную черту нового творчества, я обнаруживаю тенденцию к дегуманизации искусства» [13, 233]. Эта тенденция характеризуется вытеснением из творчества «человеческих, слишком человеческих элементов и сохранением только чисто художественной материи» [13, 253], человеческое – «это комплекс элементов, составляющих наш привычный мир» [13, 237]. Усиление этой тенденции в развитии искусства XX века приводит к тому, что качественно меняется художественное видение реальности. Из картины мира, которую рисуют художники, уходит всё привычное и органичное человеку.

Для современных теоретиков наиболее убедительным проявлением перехода к новому варианту духовно-содержательного наполнения культуры



является экзистенциализм. На художественно-эстетическую культуру особое влияние оказало литературное творчество Ж.-П. Сартра и А. Камю, выразившее новый вариант мироощущения и мировосприятия. А. Камю, выражая своё понимание творчества, говорил: «Я не могу жить без моего творчества... оно необходимо мне именно затем, чтобы не отдалиться от людей и, оставаясь самим собой, жить точно так же, как живут все окружающие. В моих глазах творчество не является утехой одинокого художника. Оно – средство взволновать чувства как можно большего числа людей» [8, 358]. А это возможно тогда, когда художник исходит из «признания своего тождества с окружающими» [8, 359] и передаёт ощущения тех, кто реально проживает, «переживает» историю. Камю принадлежит к поколению, получившему «в наследство изуродованную историю – смесь разгромленных революций, обезумевшей техники, умерших богов и выдохшихся идеологий, историю, где нынешние заурядные правители, уже не умея убеждать, способны всё разрушить, где разум опустился до прислуживания ненависти и угнетению. <...> Перед лицом мира, находящегося перед угрозой уничтожения, мира, который наши великие инквизиторы могут навечно превратить в царство смерти, поколение это берет на себя задачу в сумасшедшем беге против часовой стрелки возродить мир между нациями, основанный не на рабском подчинении, вновь примирить труд и культуру и

построить со всеми людьми ковчег согласия» [8, 360]. Художник должен сказать миру о том, что с ним происходит и что его ждёт. «Любой художник обязан сегодня плыть на галере современности. Он должен смириться с этим, даже если считает, что судно насквозь пропахло сельдью, что на нём чересчур много надсмотрщиков и что вдобавок оно взяло неверный курс. Мы находимся в открытом море. И художник наравне с другими обязан сидеть за вёслами, стараясь, насколько это возможно, не умереть, то есть продолжать жить и творить» [9, 362].

Существование (экзистенция) человека этого поколения ощущается и описывается как предельно одинокое, отчуждённое и бессмысленное «бывание» запуганного и отчаявшегося человека в абсурдном и жестоком мире. Глобальное одиночество – участь человека, стремящегося сохраниться как личность в современном мире, избежать которую можно через приобщение к Богу, художественное и философское творчество или через отказ от своей индивидуальности. «В последнем случае человек погружается в “мир объективации” (Бердяев), в некое безличное (das Man, по Хайдеггеру) болото обыденности, в котором безвольно пребывает основная масса людей, подчинённая законам жёсткой необходимости» [3, 314]. В такой ситуации для большинства и возникает искусство, «лишённое какой-либо трансцендентности» [13, 256]. Кроме того, учёт необходимости вписываться в реальные (рыночные)

условия существования искусства привели к тому, «что сам художник рассматривает своё искусство как работу, лишённую какого-либо трансцендентного смысла» [там же]. Это и есть то, что В.В. Бычков называет пост-культурой, в которой искусство утрачивает свой духовный Центр.

Мы выносим за рамки этой статьи материалы, отражающие специфику «духовно-содержательного» смысла современного коммерческого искусства, своеобразие идейно-тематического наполнения советского искусства, как темы, дающие интересные материалы для иллюстрации специфики функционирования современной художественной культуры.

Есть смысл отметить реакцию современной постмодернистской теории на происходящие изменения в жизни искусства, появление в нём новых качеств, описание которых не укладывается в систему традиционных понятий и категорий. Теория активно пополняется новыми понятиями и категориями, либо старые нагружаются иными смыслами. Таково, например, понятие «симулякр» (см.: [12, 727–729]). Утрата современными артефактами духовно-содержательного наполнения характеризует их как симулякры, то есть «не-что, за чем нет смысла и содержания. Это обманка» [5, 439].

Четвёртым измерением художественной культуры является её морфологическое построение. Интерес к разработке этого аспекта жизни искусства в эстетической теории проявился с са-

мых первых этапов её существования и остаётся актуальным по настоящее время. Детальная разработка этой темы представлена в известном исследовании М.С. Кагана «Морфология искусства» (1972) и в дополняющем её разделе Университетского курса лекций «Историческая морфология искусства» [7, 319–376]. Выделение этого среза построения художественной культуры важно постольку, поскольку «для выявления особенностей каждого её исторического типа и закономерностей смены одного типа другим необходимо видеть, как меняется соотношение всех видов, родов, жанров искусства, и понимать, почему это происходит» [7, 249].

Исторические изменения в морфологическом строении художественной культуры обусловлены неравномерностью развития видов и жанров искусства. Общая задача всех искусств конкретной исторической эпохи – выразить её духовное содержание – соотносится со специфическими возможностями, которыми располагает для этого каждый вид искусства. Полное совпадение запроса времени с возможностями конкретного вида искусства даёт ему возможность развиваться в этих условиях наиболее динамично и плодотворно. В системе видов и жанров искусства в каждую эпоху есть свои лидеры – это те из них, которые активно функционируют в данной системе художественной культуры.

Современную художественную культуру характеризует активное

функционирование технических видов искусств. Выше уже шла речь о кино. Кинематограф – это не только искусство, рождённое в XX веке, но и искусство, нашедшее способы художественного воплощения и передачи множественности событийных проявлений этого века, его динамику, драматическую напряжённость и остроту трагических коллизий, человека во всём множестве его взаимоотношений с миром и т. д.

В XXI веке ситуация существенно меняется. Происходит всё более широкое распространение нетрадиционных форм арт-деятельности, претендующих на место в одном ряду с традиционными. Во многих исследованиях по истории искусства XX века содержится большое количество примеров, иллюстрирующих этот процесс. «Промышленное искусство», художественное конструирование, дизайн, энвайронменты и перформансы, ассамбляжи и инсталляции, хэппенинги и т. д. – это всё примеры перестройки морфологической структуры художественной культуры.

Итак, современная художественная культура – это многокомпонентная и многоуровневая система. Все представленные аспекты её построения свидетельствуют о существенных изменениях во всей этой системе. Механизмы функционирования художественной культуры обусловлены воздействием на неё внехудожественных факторов: экономических, научно-технических, политических, идеологических, финансовых и т. д. Через систему художест-

венной культуры и осуществляется «перевод» действия этих факторов в определённые качества искусства. От того, как общество сегодня влияет на разные компоненты художественной культуры, зависят изменения, в ней происходящие. Изучение художественной культуры лежит в основе прогнозирования путей её развития и выработки оптимальных механизмов управления культурой.

Рассматривая художественную культуру, мы опираемся на сложившийся опыт существования искусства в реальном мире. Но последние десятилетия дают обширный и разнообразный материал о новых арт-практиках, возникающих и существующих в виртуальном мире (Internet Art, Computer Art, Web Art, Interactive Art, Digital Art). Современная электронная техника и безграничное пространство интернета даёт современному человеку (пользователю) возможность погружения в особую, эстетизированную среду, быть активным участником различных арт-проектов, осваивать новые формы эстетического опыта. Сегодня искусство живёт и в виртуальном мире. Современная эстетическая теория осваивает эту проблематику, выделенную в особый раздел «Виртуалистика». Изучение эстетической виртуальной реальности необходимо для постижения всего нового, что характеризует современную художественную культуру как посткультуру [4, 733–759].

В современном мире информационных технологий, каким видится

XXI век, российская художественная культурная среда, в которой можно культура нуждается в защите и под- решать глобальные задачи развития держке государства. Только при этом России. условии будет создана та реальная

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Самостоятельная жизнь произведения искусства может характеризоваться его местом и ролью в культуре; когда произведение исполняется, издаётся, транслируется, тогда оно включается в актуальную культуру. Бывает и другая судьба у произведений искусства, когда им приходится ждать своего времени, в этом случае мы говорим о потенциальной составляющей художественной культуры. Это разделение не абсолютно, из жизни искусства мы знаем множество примеров того как в художественную жизнь активно входили произведения, о существовании которых мы и не подозревали. В 1988 году впервые были выставлены полотна Василия Филонова, созданные в 10-е, 20-е и 30-е годы XX века и многие десятилетия хранившиеся в запасниках Русского музея в Ленинграде. Бывает и наоборот. Соотношение и сосуществование в художественной культуре пластов актуальной и потенциальной культуры, специфика их взаимодействия – один из интересных аспектов, раскрывающих специфику функционирования, например, советской художественной культуры. Это может быть темой для специального исследования.

<sup>2</sup> Развитие, обогащение и обновление киноязыка – процесс, активно проявляющийся на всех этапах развития кино как особого вида искусства, включая и современный период. В этом процессе нам важны те моменты, которые выявляют связь между освоением нового приёма в кино и рождением новой кинопрофессии. Открытие и применение всех основных кинематографических художественных приёмов обусловлено качеством и степенью совершенства техники, лежащей в основе рождения и развития искусства кино. Монтаж как художественный приём был открыт, можно сказать, случайно. Несовершенство съёмочных аппаратов и качество пленки приводило к тому, что она часто рвалась, её необходимо было склеивать. Частое склеивание пленки и обнаружило художественный эффект, например, от смены общего плана изображения крупным и т. д. Подробное рассмотрение и системное изложение поставленных вопросов не может быть представлено в рамках нашей статьи, мы обращаем на них внимание для того, чтобы показать, каким многогранным может быть рассмотрение современной художественной культуры.

<sup>3</sup> В этой связи можно зафиксировать ещё одну важную тему, детализирующую рассмотрение функционирования современной художественной культуры – индустриализацию процесса производства художественных произведений как фактора, ведущего к унификации их качеств.

<sup>4</sup> Необычайно актуальной на сегодняшний день является задача, от решения (современного и научно обоснованного) которой зависит сохранение множества произведений живописи, находящихся в запасниках и выставочных залах художественных галерей. Это не просто поддержание определённой температуры и влажности воздуха во всех помещениях, но и его чистка, фильтрация. В галерее нельзя просто открыть окно для проветривания, так как атмосфера современных городов считается очень агрессивной по своему химическому

составу и оказывает разрушающее воздействие на живописный слой старых полотен. По-  
нятно, что для решения этой задачи нужны инвестиции.

<sup>5</sup> Формирование эстетического вкуса, мотиваций выбора определённых художествен-  
ных произведений – необычайно актуальная тема, требующая специального изучения и  
анализа.

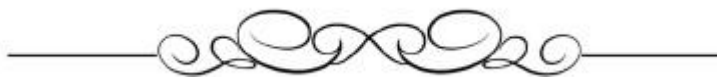
## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н.* Смысл творчества. М., 2006.
2. *Буало Н.* Поэтическое искусство. М. : Гос. изд-во худож. лит., 1957. 232 с.
3. *Бычков В.В.* Эстетика : учебник для вузов. М. : Акад. Проект, 2009. 452 с.
4. *Бычков В.В.* Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. 2-е изд., перераб. и доп. М. ; СПб. : Центр гуманит. инициатив, 2016. 784 с.
5. *Гуревич П.С.* Эстетика : учеб. пособие. М. : КноРус, 2011. 454 с.
6. *Каган М.С.* Философия культуры. СПб. : Петрополис, 1996. 415 с.
7. *Каган М.С.* Эстетика как философская наука : университет. курс лекций. СПб. : Петрополис, 1997. 544 с.
8. *Камю А.* Речь от 10 декабря 1957 года // А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990. С. 358–361.
9. *Камю А.* Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990. С. 362–378.
10. *Кант И.* Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994. 367 с.
11. *Маритен Ж.* Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века / сост. Р.И. Гальцева. М., 1991. С. 171–207.
12. *Можейко М.А.* Симулякр // Постмодернизм : энциклопедия / сост. и ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. Минск, 2001.
13. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Х. Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 218–259.
14. *Платон.* Ион // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. М., 1996. Т. 1. С. 372–385.
15. *Соловьёв В.С.* Судьба Пушкина // В.С. Соловьёв. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 271–299.
16. *Тэн И.* Философия искусства. М. : Республика, 1996. 351 с.
17. *Шкловский В.Б.* Воскрешение слова // В.Б. Шкловский. Гамбургский счёт. М., 1990. С. 35–72.

## *References*

1. *Berdyaev N.* Smysl tvorchestva [The Meaning of creation], Moscow, 2006.
2. *Boileau-Despréaux N.* Poeticheskoe iskusstvo [The poetic art], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1957, 232 p.
3. *Bychkov V. V.* Estetika : uchebnik dlya vuzov [Aesthetics. The university course], Moscow, Akademicheskii Proekt, 2009, 452 p.
4. *Bychkov V. V.* Esteticheskaya aura bytiya. Sovremennaya estetika kak nauka i filosofiya iskusstva [The aesthetic aura of being. Contemporary aesthetics as a science and a philosophy of art], 2<sup>nd</sup> ed., rev. and augm., Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2016, 784 p.

5. *Gurevich P.S.* Estetika : uchebnoe posobie [Manual on aesthetics], Moscow, KnoRus, 2011, 454 p.
6. *Kagan M.S.* Filosofiya kul'tury [Philosophy of culture], St. Petersburg, Petropolis, 1996, 415 p.
7. *Kagan M.S.* Estetika kak filosofskaya nauka : universitet. kurs lektsiy [Aesthetics as a philosophical science. The university course of lectures], St. Petersburg, Petropolis, 1997, 544 p.
8. *Camus A.* Rech' ot 10 dekabrya 1957 goda [An address delivered on December 10, 1957], A. Kamyu. Buntuyushchiy chelovek [A. Camus. The rebellious man], Moscow, 1990, pp. 358–361.
9. *Camus A.* Doklad, sdannyy 14 dekabrya 1957 goda [A paper read on December 14, 1957], A. Kamyu. Buntuyushchiy chelovek [A. Camus. The rebellious man], Moscow, 1990, pp. 362–378.
10. *Kant I.* Kritika sposobnosti suzheniya [The Critics of Judgment], Moscow, Ikusstvo, 1994, 367 p.
11. *Maritain J.* Otvetstvennost' khudozhnika [The responsibility of an artist], Samosoznanie evropeyskoy kul'tury XX veka / sost. R.I. Gal'tseva [The self-consciousness of the European culture in the 20<sup>th</sup> century. Comp. R.I. Gal'tseva], Moscow, 1991, pp. 171–207.
12. *Mozheyko M.A.* Simulyakr [Simulacre]. Postmodernizm: entsiklopediya / sost. i red. A.A. Gritsanov, M.A. Mozheyko [An encyclopedia of Post-Modernism. Comp. and eds. A.A. Gritsanov, M.A. Mozheyko], Minsk, 2001.
13. *Ortega y Gasset J.* Degumanizatsiya iskusstva [The dehumanization of arts], Kh. Ortega-i-Gasset. Estetika. Filosofiya kul'tury [J. Ortega y Gasset. Aesthetics. Philosophy of culture], Moscow, 1991, pp. 218–259.
14. *Plato.* Ion [Ion], Platonov. Sobranie sochineniy: v 4 t. [Plato. Collected works. In 4 vol.], Moscow, 1996, vol. 1, pp. 372–385.
15. *Solovyov V.S.* Sud'ba Pushkina [Pushkin's fate]. V.S. Solov'ev. Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika [V.S. Solovyov. Philosophy of art and the literary criticism], Moscow, 1991, pp. 271–299.
16. *Tain H.* Filosofiya iskusstva [Philosophy of art], Moscow, Respublika, 1996. 351 p.
17. *Shklovskiy V.B.* Voskreshenie slova [The resuscitation of word], V.B. Shklovskiy. Gamburgskiy schet [The Hamburg countdown], Moscow, 1990, pp. 35–72.



## Концепция четырёх главных добродетелей в среднем платонизме

УДК 141.131

**Введение.** Между I веком до н. э. и концом II века н. э. платонизм принял такую форму, которую в науке охарактеризовали как *средний платонизм* [о среднем платонизме и средних платониках см.: 18, 157–173; 19, 653–770; 20; 30]. Платоники этого периода, не будучи ведущей философской школой того времени (такой тогда была стоическая, которая, впрочем, сама испытала на себе влияние платонизма), старались обновить платонизм, вписав его в контекст эпохи. В это время платонизм приобрел весьма пластичную (эклетичную) форму, объединив доктрину Платона с доктринами пифагорейской, стоической и аристотелической [19, 672–675; 26, 90, 96–97]. Важнейшую роль в возрождении платонизма, как принято считать, сыграли «платоник» Антиох из Аскалона (ум. ок. 69 года до н. э.) и стоик Посидоний из Апаimei (130–46 годы до н. э.). Я выделил кавычками слово *платоник*, потому что, по справедливому замечанию проф. Амстронга, в философии Антиоха, формально принадлежащего к платоникам, было «гораздо меньше подлинно платонического, нежели в мысли стоика Посидония», который повлиял на платоническую мысль не менее, чем Филон из Лариссы и Антиох [18, 163]. Но окончательно средний платонизм сформировался под влиянием «неопифагорейца» Евдора из Александрии (I в. до н. э.). Неопифагореец у меня опять в кавычках,

потому что очень трудно, а порой «даже невозможно отличить учение неопифагорейцев от учения средних платоников». Представители обоих направлений были согласны в том, что Платон духовный ученик Пифагора, развивали пифагорейскую мистику чисел в рамках своей философии. В третьем столетии нашей эры пифагореизм «полностью растворился в неоплатонизме» [17, 70–71].

Евдор, будучи уверен, что Платон – духовный ученик Пифагора, заложил фундамент пифагорико-платонического дискурса в среднем платонизме, тогда как Антиох – платонико-стоического. Наконец, нашёл своё законное место в возрождённом платонизме и Аристотель. Правда, отношение к нему было неоднозначным. Евдор, Плутарх и Аттик относились к Аристотелю неблагосклонно. Другие (например, Альбин, Алкиной) были неблагосклонны к стоикам и «находились под глубоким впечатлением от Аристотеля», его логики и метафизики (это более поздняя группа платоников) [18, 165]. Следует учесть ещё один фактор. Средний платонизм, как и все другие философские учения того времени, – это, прежде всего, религиозная философия и религиозный образ жизни. Средний платонизм, у отдельных его представителей, не избежал и страсти ко всякому мистицизму, астрологии и магии, яркий пример этому – платоник Апулей.

Религиозное чувство среднего платоника было в целом свободно от глупого, пустого и лживого мистицизма, и религия среднего платоника заключалась в отстранённом интеллектуальном преклонении перед трансцендентным Высшим, созерцания которого он надеялся достичь в следующей жизни, как и кратких вспышек озарения в этой. С этим религиозным чувством сочеталось и обычное языческое почтение к богам, демонам и героям.

Важным поворотом в этике среднего платонизма следует признать возврат к платоновскому принципу *ὁμοίωσις θεῷ*. Если в Древней и Средней Академии сформировалось учение, согласно которому человеческое счастье определялось, как «жизнь в соответствии с природой (*κατὰ φύσιν*)», и это отразилось в учении стоиков и нашло своё отражение у Антиоха [20, 55], то со времени Евдора стало набирать силу определение смысла жизни или же счастья как уподобление богу. Четыре добродетели Платона, которые осмысливались и академиками, и перипатетиками, и стоиками перешли так же и к средним платоникам.

**1. Антиох из Аскалона.** Антиох родился в Палестинском городке Аскалон, ок. 130 года до н. э., юношей он покидает родной город и в поисках высшего образования приезжает в Афины. Там он становится последователем платоновской Академии. Во главе её стоял Филон из Лариссы, учеником его на долгие годы и стал Антиох. Из-за наступления войск Митридата, Филон и Антиох бегут из Афин в Рим. Там Антиох самостоятельно

читает лекции и приобретает большую популярность в римских интеллектуальных кругах, его лекции посещают Катулл и Цицерон. Его учеником себя считает М. Терентий Варрон. В Риме Антиох сближается с аристократом Лукуллом, который, получив должность квестора Азии, переехал из Рима в Александрию. Антиох в составе его делегации отправляется с ним. Там в руки Антиоха попадают сочинения его бывшего учителя Филона. Их содержание возмущает Антиоха, и он пишет против него опровержение. Таким образом, Антиох открыто заявляет о разрыве с Филоном и образывает свою школу, которую называет Древней Академией (по образу Древней академической школы Платона). Согласно Антиоху, между Платоном, ранней Академией, Аристотелем и ранними перипатетиками нет существенных различий, это две ветви платонической традиции [более подробно о жизни и трудах Антиоха см.: 20, 64–111; 29 (с собранием фрагментов)]. Кроме нескольких кратких упоминаний и фрагментов из трудов Антиоха его сочинения полностью утрачены. Но благодаря Цицерону, который слушал его лекции и читал некоторые его труды, а также тому, что сам Цицерон был неутомимым пропагандистом идей греческой философии<sup>1</sup>, мы находим у него довольно точную передачу основных идей логики и этики Антиоха.

Антиоха, прежде всего, интересовали вопросы этики, довольно подробный очерк которой находится в труде Цицерона «О пределах блага и зла». В пятой книге этого труда мы находим учение и о



четырёх добродетелях, но начнем обзор аретологии Антиоха с краткой и общей заметки Августина. В 19 книге «О граде Божием» Августин, ссылаясь на Варрона, пишет, что наилучшей жизнью Антиох считал ту, которая сочетает в себе и созерцательный, и деятельный (практический) элемент [1, XIX, 3]. Как и Полемон, Антиох учил: поскольку человек состоит из души и тела и живёт в материальном мире, то и базовые принципы этики следует относить к человеку во всей его полноте, а не только к воображаемому уму, как полагал стоик Хрисипп. Теперь обратимся к пятой книге труда Цицерона «О пределах блага и зла». Если Цицерон следует Антиоху точно, то в целом картина получается следующая. Среди «всех проявлений достойного», следует выделить справедливость. Это некое состояние души, которое проявляется в том, чтобы воздавать каждому свое, щедро и благожелательно блюсти общечеловеческое сообщество. Справедливость производит благочестие, доброту, щедрость, доброжелательность, любезность и прочие в том же роде. Они суть неотъемлемые спутники справедливости, в ней они приобретают смысл и значение как в своей основе [10, V, 65]. Справедливость так же связана с каждой из четырёх кардинальных добродетелей, распространяются на них и её родовые добродетели, так же, взаимозависимо, требует себе и родовые добродетели мудрости, мужества и умеренности. Только в этом союзе добродетель приобретает силу. Справедливость связана с мудростью и мужеством, ведь она «может блюстись только силь-

ным и мудрым». Единство и согласие добродетелей, их гармония делает жизнь правильной, «достойной и согласной с природой» [10, V, 66]. Хотя все четыре добродетели соединены и связаны между собой и не могут быть разделены, однако, каждая из них обладает собственными функциями. Мужество (*fortitudo*) обнаруживает себя в трудностях и опасностях, умеренность (*temperantia*) – в пренебрежении удовольствиями, разумность (*prudentia*) – в умении различать добро и зло, справедливость (*justitia*) – в том, чтобы воздавать каждому своё [10, V, 67].

Здесь перед нами классический набор четырёх добродетелей, в котором проглядывается платонико-перипатическая основа. Но к этой основе Антиох «добавляет некоторые стоические формулировки» [20, 86]. Прежде всего, то, что касается взаимного следования и неделимости добродетелей: невозможно обладать одной добродетелью, не обладая какой-либо из трёх остальных. Например, мужественный, но неумеренный, или мужественный, но неразумный не является истинно мужественным, так как в первом случае он представляет собой звериное подобие истинной смелости, а во втором – безрассудную отвагу. У Платона, например, в диалоге «Горгий» и в трудах Аристотеля есть подобные же мысли, но в законченном виде эта идея была сформулирована стоиками. Стоическое влияние обнаруживается и в сфере применения различных добродетелей, а также в стоическом учении «свободы от страстей» – *апатейя*. Дух мудреца, по учению

Антиоха, никогда «не испытывает страсти, никогда не предаётся радости», «не испытывает волнений и страданий» [11, II, 135]. У Антиоха мы находим и утверждение о добродетельной жизни как жизни «достойной и согласной с природой». Учение схожее с учением древних академиков. Современные Антиоху стоики мыслили подобным образом. Многие стоические элементы в философии Антиоха можно объяснить тем, что он мог считать их заимствованиями из философии Платона и древней Академии, которым стоики придали законченную форму, но некоторые моменты ими могли быть и искажены. Это объясняет то, почему Антиох иногда и полемизирует со стоиками, а иногда им следует.

**Евдор и Филон Александрийские.** Евдор определяет высшее благо, как «уподобление богу», тем самым меняет акцент и по праву считается ключевой фигурой в среднем платонизме [20, 119, 127; 27, 247]. Не задерживаясь на скудных данных биографии Евдора и его отношении к пифагореизму и другим философским школам (отметим лишь то, что сам он считал себя пифагорейцем, у Ария Дидима он причисляется к платоникам), перейдём к анализу его этики [18, 165; данные о биографии см.: 20, 118–125]. В «Антологии» Иоанна Стобея имеются выдержки из труда Ария Дидима. Этот труд был посвящён очерку философии и в качестве одного из источников Арий использовал труд Евдора, который называется: διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου (Очерк различных философских учений) [12, 56; рус. пер.: 4].

Книга эта, как говорит Арий, замечательная и достойная того, чтобы её приобрести (βιβλίον ἀξιόκτητον).

Согласно изложению Ария, Евдор подразделяет философию на три части: этику, физику и логику<sup>2</sup>. Этика стоит на первом месте и видимо такой порядок выделял сам Евдор [так же и у Сенеки: 9, 89, 9]. Этика – теория о всяком достойном, стремление к этому и деятельное упражнение в этом (Τοῦ δὲ ἠθικοῦ τὸ μὲν περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ’ ἑκάστον ἀξίας, τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν) [12, 56]. Таким образом, есть три вещи, которые рассматривает этика (τριμερῇ τῆς ἠθικῆς εἶδη). Во-первых, рассматривать то, что достойно и что рождает стремление к благому логосу (τὴν ὁρμήν εὐλογον, то есть стремление к тому, что согласно с требованием разума). Теория здесь играет роль всестороннего рассмотрения (περίσκεψις) и решения, какой следует произвести об этом суд (ἐπικρίσις), соответствующий разумному началу в нас (κατὰ τὸν περὶ αὐτοῦ λογισμόν); во-вторых, сознательное стремление к прекрасному; в-третьих, практическое осуществление теории и стремления<sup>3</sup>.

Профессор Джон Диллон замечает, что подобное трёхчастное деление предмета этики является, вероятно, особенностью Евдора [20, 126]. Действительно, кроме 89 письма Сенеки (который, несомненно, следует Арию), подобная классификация нигде не прослеживается. В одном псевдоэпиграфе, который следует отнести к эллинистическому периоду, в сочинении «О добродетели» приписываемом пифагорейцу *Teagu*, есть похожее

трёхчастное деление добродетели, только части эти иные. Приведём текст:

Есть три начала для всех добродетелей: *знание* (γνῶσις), *сила* (δύναμις; возможность) и *преднамеренный выбор* (προαίρεσις). Знание состоит в том, чтобы с его помощью мы могли созерцать (θεωροῦμεν) и сформировать суждение о вещах (κρίνομεν τὰ πράγματα), сила, поскольку, даёт власть над нашим телом и стабильность в наших действиях, а осознанный выбор, как бы руки души, которыми мы со стремлением держим объекты нашего выбора [греч. текст см.: 31, 190–193; англ. пер.: 32, 59–61].

Далее идёт речь о том, что душа имеет три силы: разум, стремление и желание, их согласованность в добродетели приводит к порядку, а разногласие к беспорядку в душе. Итак, что мы видим? Как и у Евдора, так и у Псевдо-Теага предмет этики трёхчастен, только части эти различные. У Евдора это: *теория* – *стремление* – *праксис* (θεωρία – ὁρμή – πρᾶξις), а у Псевдо-Теага: *знание* – *сила* – *выбор* (γνῶσις – δύναμις – προαίρεσις), но функции их схожие. *Знание* играет ту же роль, что и *теория* у Евдора, роль *силы* почти та же, что роль *стремления*, наконец, *выбор*, основанный на знании и подкрепленный силой, рождает деятельное стремление к объекту, а это похоже на роль *праксиса*, основанного на теории и подкрепленного сознательным стремлением к действию. В целом эти схемы похожи, только у Псевдо-Теага они выражены теоретически, а у Евдора нацелены на практическое осуществление.

Четыре добродетели Евдор перечисляет, когда говорит, что есть два рода суждения о добродетелях, входящих в теоретическую часть этики. Это общее суждение, когда рассматриваются справедливость, мужество, целомудрие, разумение, наряду с другими (Τοῦ μὲν περὶ ἀρετῶν τὸ μὲν κοινόν, τὸ δ' ἴδιον· κοινὸν μὲν, οἷον περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἀνδρείας, σωφροσύνης, φρονήσεως, τῶν ἄλλων) [12, 56]. И частное, цель которого – «лишь указать на добродетель и порочность».

Наконец, следует остановиться на определении Евдором цели или того, что у греков называлось *телос*. Его определение следующее:

Сократ, Платон, согласно с Пифагором, утверждают, что телос заключается в уподоблении богу. Со всей очевидностью и в законченной форме это делает Платон, добавляя: «насколько это возможно (насколько позволяет разумение)», и согласно с добродетелью (Σωκράτης, Πλάτων, ταῦτα τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ. Σαφέστερον δ' αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων, προσθεὶς τὸ κατὰ τὸ δυνατόν, (φρονήσει δ' ἣν μόνως δυνατόν,) τοῦτο δ' ἦν τὸ κατ' ἀρετήν) [12, 59].

Далее Евдор указывает на то, что божие – созидать мир (κοσμοποιῶν) и управлять им (κοσμοδιοικητικόν). А жизнь мудреца является неким подражанием богу, в здравом уме (κατάστασις, или в нормальном душевном состоянии, покое, стабильности) и соразмерности (ζωῆς διαγωγή). Ещё Гомер намекнул о том, что мы должны уподобиться богу, когда сказал: «Иди по следам бога» [Гомер. Одиссея, V, 193], а Пифагор сказал под него:

«Следуй богу». Очевидно, что это сказано не в отношении видимой жизни, а в отношении умопостигаемой и следует земную жизнь устроить хорошо и гармонично в соответствии с мировым целым [12, 59].

Профессор Джон Диллон замечает, что формула Евдора, который использует известный пассаж из платоновского «Теэтета», весьма тонким образом изменена по смыслу [20, 127]. Во-первых, Пифагор здесь – её автор, который вычитал её у Гомера и уразумел её подлинный смысл, выразив более явно. Платон же, следуя Пифагору, сформулировал её ещё более точно.

\* \* \*

Иудейский философ, платоник-эклектик Филон, автор внушительного корпуса сочинений, был родом из Александрии и принадлежал к одному из богатейших и влиятельных родов евреев рассеяния [о нём см.: 22; 26; трактат о добродетелях: 33]. Филон прошёл курс базового греческого образования и является одним из удивительных литературных явлений эллинистического мира [20, 143].

Этика Филона выражена в терминах как платонизма, так и стоицизма, но предпочтение Филон отдаёт Платону. В вопросе о *телосе* Филон, с одной стороны, разделяет учение стоиков о жизни «в соответствии с природой», с другой стороны, он предпочитает идею платоников о цели жизни как «уподобление Богу» [26, 115–116]. Жизнь в соответствии с природой, Филон, похоже, относит к практическому типу добродетельной жизни, а цель жизни как уподобление Богу соотносит с созерцательным типом добродетельной жизни. Но добродетель должна быть совершенна в обоих этих типах. Ведь добродетельный человек и живёт достойно, и созерцает то, что находится за пределами добродетельной жизни, то есть в ноуменальной сфере. Совершенно очевидно, что созерцательную жизнь Филон идеализирует и предпочитает деятельной [26, 116].

Далее, если для Платона κατὰ τὸ δυνατόν значило «насколько это возможно» для смертного, то Евдор понимает это высказывание в смысле «в соответствии с той частью нас, которая способна на это», то есть насколько ум и присущая ему добродетель, разумение, в силах это достичь. Для этого Евдор и вводит уточняющие слова: φρονήσει δ' ἥν μόνως δυνατόν<sup>4</sup>.

Следует сказать, что Евдор тонко уловил связь платонизма с пифагореизмом и развил темы, которые станут в платонизме общим местом, особенно это касается концепции *уподобления богу*.

Четыре основные добродетели в сочинениях Филона упоминаются часто наряду с *благочестием* и *человеколюбием*, которые выше четырёх кардинальных добродетелей и содержат их в себе как в своей основе. Все добродетели проистекают от Бога, заключены в первых двух – благочестии и человеколюбии, из которых рождаются и четыре основные добродетели и все прочие.

Четыре добродетели Филон в духе Платона связывает с тремя частями души.

**Плутарх, Алкиной, Апулей.** Плутарх родился ок. 45 года н. э. в небольшом беотийском городке Херонея. Он сам упоминает о себе, что в 66–67 годах в Афинах он начал изучать философию у Аммония, который заведовал платоновской школой. Плутарх много путешествовал и был известным человеком. Император Траян даровал ему почетные привилегии (консула), а император Адриан в 119 году назначил его прокуратором Ахайи. У него было много друзей в разных городах Империи, но он был верен родному городу, прожив там до конца своих дней. Он занимал в Херонее разные общественные должности, имел много друзей и учеников и образовал там философскую школу наподобие платоновской академии [20, 190–191]. В Дельфах он был избран жрецом храма Аполлона и славился как авторитетный знаток дельфийской истории и ритуалов и как толкователь пророчеств Аполлона. Прожил он долгую жизнь и написал много сочинений. Сохранился внушительный корпус его работ, по-

священных как историческим, так и философским темам. Философские трактаты Плутарха объединены общим названием «Моралии». В этот корпус входят различные сочинения, посвященные вопросам политики, религии, педагогики, литературоведению и этики<sup>5</sup>.

Плутарх – моралист. «Моралистика, – пишет А.Ф. Лосев, – это его подлинная стихия, беззаветная тенденция всего его творчества, никогда не угасающая любовь и какое-то педагогическое наслажденчество». Даже его «Сравнительные жизнеописания» несут на себе отпечаток морально-поучительных целей и, вообще, всё его творчество наполнено пафосом религиозно-нравственной проповеди [23, 22; 25, 187; 24, 21].

Цель человеческой жизни для Плутарха состоит в том, чтобы привести душу в гармоническое устройство и соединить её с божественным началом, другими словами – уподобиться богу. Об этом он пишет в трактате «Почему божество медлит с воздаянием» в следующих выражениях:

*...По Платону, бог, представляющий образцом всякого добра, сам влагает в людей добродетель (πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἐαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν), в некотором отношении уподобляющую божеству всех тех, кто за ним в состоянии следовать (ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἐπεσθαι θεῷ δυναμένοις). Ибо природа всего мира не знает порядка, и чтобы этот мир преобразился в нечто упорядоченное, начинать он должен с уподобления и причастия божественной идее и добродетели (ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ιδέας καὶ ἀρετῆς). И этот же муж говорит далее, что природа дала нам зрение, чтобы, созерцая восхищенно движение небесных тел, наша душа привыкла воспринимать и любить прекрасное и упорядоченное, так же как и ненавидеть беспорядочное и блуждающее, избегать случайного и произвольного, как источника порока и заблуждения. Ведь человек имеет от бога великое благо доб-*

родетели, чтобы, таким образом, воспринимать, подражать и уподобляться его красоте, которое она ему даёт (οὐ γὰρ ἔστιν ὁ τι μείζον ἄνθρωπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμήσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι) [14, 550d-e; см. также: 5].

В целом этот пассаж следует платоновскому диалогу «Теэтет» и развивает сходные темы из диалога «Федр» и пятой книги «Законы» [Plat. Theat. 176 b-e; Phaedr. 247a; Leges, V, 727a]. Перекликается он так же и с тем, что Плутарх говорит в трактате «О спокойствии», фрагмент из которого сохранил Иоанн Стобей: «Спокойствие, как видно, исполнено великой премудрости! Оно наиболее подходит для учёных занятий и достижения разума, не просто умудренности, которая помогает в торговых делах и на рынке, но той великой мудрости, которая делает достигшего его подобным богу» (Σοφὸν ἔοικε χοῦμα τὸ τῆς ἡσυχίας πρὸς τ' ἄλλα καὶ εἰς ἐπιστήμης καὶ φρονήσεως μελέτην· λέγω δ' οὐ τὴν καπηλι κὴν καὶ ἀγοραίαν, ἀλλὰ τὴν μεγάλην, ἣτις ἐξομοιοῖ θεῷ τὸν αὐτὴν ἀναλαβόντα) [15, 143; рус. пер. см.: 20, 198].

Добродетели Плутарх делит на этические и теоретические. Этические добродетели имеют дело с эмоциями, которые должны быть приведены в согласие с разумом, а теоретические только с разумной частью души (см. трактат «О моральных добродетелях»; анализ трактата см.: [20, 198–202]). Четыре добродетели у Плутарха встречаются часто – так, восхваляя Александра Македонского, Плутарх говорит, что он

отличался здравомыслием (συνέσεως), бесстрашием и мужеством (ἀφοβίας καὶ ἀνδρείας, ἀνδραγαθίας), целомудрием (σωφροσύνης), великодушием (μεγαλοψυχίας) и справедливостью (δικαιοσύνην). Плутарх изображает Александра как истинного философа, который философствует деяниями, как ученика Аристотеля, который дал ему больше, чем его отец Филипп (см. «О судьбе и доблестях Александра», речь первая: [5, 11]). Плутарх спрашивает: «Но что показывают сами деяния Александра – произвол судьбы, воинственность, господство силы? Или же большое мужество и справедливость, большое здравомыслие и сдержанность, разумную последовательность, трезвый и проницательный расчет во всех поступках? Ведь я не могу, клянусь богами, сказать, что такой-то [поступок] из них я, рассудив, отношу к мужеству Александра, тот – к человеколюбию, тот – к воздержности: в каждом его действии мы видим смешение всех добродетелей, так что он подкрепляет утверждение стоиков, что во всём, что делает мудрец, он действует сообразно со всеми добродетелями и в каждом действии главенствует одна какая-либо добродетель, но она призывает и прочие и направляет их к той же цели» [там же]. Четыре добродетели с характерными для каждой из них особенно

стями Плутарх перечисляет в трактате «О фортуне», где речь идёт об отношении фортуны к нравственным

поступкам и об отношении разумения к другим добродетелям. Плутарх рассуждает:

*Если существуют целомудрие (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη) и мужество (ἀνδρεία), можно ли таким образом рассудить, что не существует разумения (φρόνησιν), если же нет разумения, то, каким же образом, будет иметь место здоровое суждение (εὐβουλίαν; благоразумие)? А поскольку целомудрие, как говорят, есть вид разумения, то и справедливость требует присутствие разумения. Иначе говоря, здоровое суждение (εὐβουλίαν) и разумение (φρόνησιν), позволяющие сохранить благородство в удовольствиях (ἐν μὲν ἡδοναῖς ἀγαθοὺς παρεχομένην), следует назвать воздержностью (ἐγκράτειαν) и целомудрием (σωφροσύνην), в опасностях и трудах – крепостью (καρτερίαν) и мужеством (ἀνδραγαθίαν), в делах общественных и гражданских – благоустройством (εὐνομίαν) и справедливостью (δικαιοσύνην) [13, 97e].*

Здесь, в сущности, перед нами учение Сократа, развитое стоиками, о том, что все добродетели восходят к разумению. Как и многие средние платоники, Плутарх – эклектик, поэтому не удивительно, что в его учении о добродетелях

сочетаются различные подходы. Терминология скорее перипатетическая, но мысли платонические и стоические. Часто Плутарх полемизирует со стоиками, но согласен с ними в том, в чём они согласны с Сократом и Платоном.

\*\*\*

О платонике II века Алкиное ничего неизвестно, кроме того, что до нас дошло сочинение, надписанное его именем «Учебник платоновской философии»<sup>6</sup>. Одно время это произведение хотели приписать платонику Альбину, предположив, что имя Алкиной произошло в результате искажения имени Альбин. Но сейчас эта гипотеза оставлена и «Учебник» вернули его законному автору [20, 430]. По-гречески он называется *Учебник догматов Платона*, или, как в ряде рукописей *Сокращенное изложение догматов Платона* и состоит из 36 глав, в которых последовательно излагается логика, физика и этика Платона.

«Учебник» составлен в духе эклектического платонизма, принимающего ари-

стотелевскую логику и ряд стоических положений. Рассмотрим раздел «Учебника», посвящённый этике (особенно гл. 27–30), а также общие положения, которые прописаны в начале трактата (гл. 1–2)<sup>7</sup>.

В самом начале трактата Алкиной говорит о том, какими качествами должен обладать философ (согласно Платону). Он должен быть от природы склонен к наукам (μαθήματα), должен любить истину (ἀλήθειαν ἔχειν ἐρωτικῶς), быть умеренным (целомудренным) и спокойным от всяких душевных волнений (σώφρονα εἶναι καὶ κατὰ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς φυσικῶς κατεσταλμένον), направлять все свои устремления к науке о сущем и не гнаться за удовольствиями. Не должен быть мелочным в соображениях

(μικρολογία), так как он будущий созерцатель божества и человека (θεωρεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα). Должен быть справедлив (δικαιοσύνην), правдолюбив (ἀλήθειαν), независим и сдержан (ἐλευθερίαν καὶ... σωφροσύνην), отличаться умеренностью (целомудрием), мужеством и справедливостью (σωφροσύνη τε καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη) [2, 1, 2–4].

Философия являет два рода жизни: созерцательную и деятельную (θεωρητικοῦ τοῦ δὲ πρακτικοῦ). Цель первой – знать истину, второй – поступать в соответствии с разумом. Первая хороша сама по себе, поскольку есть действие ума, мыслящего умопостигаемое (ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά), вторая – поскольку она необходима и есть действие разумной части души через тело (ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινόμενη). Душа, которая созерцает божественное и божественные мысли (νοήσεις τοῦ θεῖου), является душой разумеющей (φρόνησις) и богу уподобляющейся (πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως). Созерцание есть самое главное и важное, то «ради чего мы стремимся к поставленной цели (τέλους)» [2, 2, 1–2].

Как видно, Алкиной устанавливает следующие ориентиры: жизнь философа обращается в области созерцания божественного, сосредотачивая всю свою энергию в уме, тем самым соединяясь с богом. Так же философу следует развивать природные задатки добродетелей: целомудрия, мужества и спра-

ведливости, являющимися образцами подлинных добродетелей, осуществляющихся в области разумной деятельности.

Теперь рассмотрим ту часть «Учебника», где речь идёт о добродетелях. Это главы 27–30. В 27 главе идёт речь о благе, в 28 – о цели, в 29 и 30 главах – о добродетелях.

«Что касается человеческого блага, – пишет Алкиной, – то внимательному читателю его (Платона. – Е. Х.) сочинений ясно, что он считает им науку (ἐπιστήμη) и созерцание первого блага, которое можно определить как бога и первый ум (θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον)». Всё остальное может быть отнесено к благам лишь по причастию к первому благу. Подобием первого блага в нас является ум и способность рассуждения (νοῦν καὶ λόγον) и только благо относящееся к уму прекрасно (καλόν), важно (σεμνόν), стремиться к богу и божественно (θεῖον, δαίμονίως), все прочие так называемые блага: красота, здоровье, сила, богатство и тому подобные могут быть хорошими, если неразрывны с добродетелью, а без неё – лишь материя и порождают только порок (ὑλῆς... πρὸς κακοῦ γινόμενα), это, по Платону, тленные блага (θνητὰ... ἀγαθὰ) [2, 27, 1–2]. Только подлинная добродетель, не тленная, ведёт к благу и доставляет счастье, к тому же полностью она раскрывается не в этой жизни, а в загробной, где философские души становятся сотрапезниками богов и созерцателями истины [2, 27, 3–5].



Целью жизни является посильное уподобление богу (ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). А уподобиться богу, как учит Платон, значит стать разумным, справедливым и благочестивым (τὸ φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον). Далее Алкиной указывает на места из диалогов Платона, где об этом сказано. Во-первых, это, конечно же, пассаж из диалога «Теэтет» (176a-b), который Алкиной подкрепляет пассажами из 10-й книги «Государство» (X, 613a) и диалога «Федон» (82a-b) [2, 28, 1–2]. После этого у Алкиной приводится важное уточнение, оно состоит в следующем: «...благо есть начало всякой пользы, и можно сказать, что оно – от бога; такому началу соответствует цель, состоящая в уподоблении богу. Бога, конечно же, небесного (ἐπουρανίῳ), клянусь Зевсом, не наднебесного (ὑπερουρανίῳ), который и добродетелью не обладает, поскольку он выше её» [2, 28, 3]. Здесь автор поясняет, что можно уподобиться только Демиургу, или второму богу, который сотворил космос, но не тому трансцендентному богу, который находится над космосом. Уточнение существенное, поскольку, если иметь в виду бога, который над небесами, то это бы нарушило его трансцендентность [20, 298–299]<sup>8</sup>.

В заключении 28 главы Алкиной очерчивает образ того, какие условия помогают человеку для уподобления богу в этой жизни. Это хорошие привычки, разумность и усвоение таких знаний, которые помогают удалиться от боль-

шинства людских забот и уйти в область созерцания умопостигаемого, а также посвящение в более высокие науки, приуготовление к которым способствуют музыка, арифметика, астрономия и геометрия, а также гимнастика, закаляющая тело [2, 28, 4].

В следующей главе идёт речь о добродетелях. Алкиной определяет добродетель как божественное стяжание (Θείου δὲ χρήματος τῆς ἀρετῆς), помогающее душе прийти в совершенное и наилучшее расположение (состояние), благодаря чему приобретается благопристойность (εὐσχήμονα), уравновешенность (σύμφωνον; согласованность) и основательность (βέβαιον) в речах и делах. Добродетели делятся на добродетели разума (λογικαὶ) и те, которые противостоят неразумной части души (ἄλογον ψυχῆς μέρος). Неразумная часть души делится на пылкую (страстную; τὸ θυμικόν) и вожделеющую (пожелающую; τὸ ἐπιθυμητικόν), таким образом, совершенство души состоит в том, чтобы в разумной части господствовало разумение, в пылкой – мужество, в вожделеющей – целомудрие. Справедливость же есть некое согласие названных добродетелей друг с другом (δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις τούτων πρὸς ἄλληλα) [2, 29, 1–3].

После этого Алкиной даёт характеристику каждой из четырёх добродетелей. Так, *разумение* есть знание добра и зла и того, что не является ни тем, ни другим. *Целомудрие* есть упорядоченность страстей и влечений и умение

подчинить их ведущему началу – разуму. Мужество – сохранение представления о долге перед лицом опасности и без таковой. Наконец, *справедливость* есть некое согласие названных добродетелей друг с другом, способность, благодаря которой три части души примиряются и приходят к согласию, причём каждая занимает место, соответствующее и подобающее её достоинству. Все добродетели взаимно дополняют друг друга и все находятся под управлением разума (τὸ φύσει δεσποτικόν, τούτέστι τὸ λογιστικόν) [2, 29, 2–4]. Затем излагается платонико-аристотелевское учение о том, что добродетель есть середина между крайностями [2, 30, 1–2]. Добродетели делятся на главные, связанные с разумом, и второстепенные, которые связаны с чувствами. Последние ведут к прекрасному благодаря их связи с разумом, но не сами по себе. Порок может проистекать от преступления меры в добродетели, которую им полагает разум, из-за чего, выступив из-под руководства разума, может возникнуть неумеренность в страсти, которая, в свою очередь, приводит или к недостатку, или к избытку [2, 30, 3–6].

Апулей, профессиональный ритор и философ-любитель, родился в североафриканском городе Мадаур (Мадавр) ок. 123 года н. э. и получил хорошее риторское образование в Карфагене. Около 150 года он отправляется в Афины, чтобы приобщиться к подлинному греческому, классическому образованию.

В 31 главе «Учебника» излагается учение о том, что добродетель должна быть добровольным и упорным стремлением души к благородному и прекрасному, а порочность происходит не по нашей воле, т. к. никто не выбирает порок для достойного и драгоценного для себя стяжания, но вследствие заблуждения или страха перед большим злом. Здесь обнаруживается знаменитый сократический парадокс: «никто не выбирает порок по своей воле», а основным источником служит «Горгий». Но несправедливость и порок, как пишет Алкиной, влекут за собой наказание, которое в свою очередь «есть некое врачевание заблудшей души» [2, 31, 1–3]. Наконец, в 32-ой главе идёт речь о чисто стоическом учении об аффектах (правда, немного изменённом).

«Учебник» в целом представляет собой полезный очерк платонизма, отражающим, по словам Дж. Диллона, по крайней мере, какую-то одну традицию платонизма во II веке н. э. [20, 301]. Впрочем, «Учебник» не был особо популярным, позднейшие платоники на него не ссылаются, но настоящее признание к нему пришло в эпоху Возрождения и новоевропейской традиции.

\* \* \*

Изучает философию, увлекается мистическими учениями, много путешествует по Греции и удостоивается посвящения в различные мистерии (подробнее см. его «Апологию» и «Флориды»: [20, 303–305; 28]). Около 161 года он снова в Карфагене, где приобретает известность ритора, поэта и философа-

платоника. Апулей писал на латинском и греческом языках. Наиболее известная его работа – роман «Метаморфозы, или Золотой осёл», так же ему принадлежит и ряд философских произведений «О демоне Сократа», «О мире» и трактат в двух частях «О Платоне и его учении»<sup>9</sup>.

Трактат «О Платоне и его учении» написан на латинском языке, состоит из двух книг<sup>10</sup> и начинается с очерка жизни Платона, которого Апулей считает учеником не только Сократа, но последователем Пифагора: «Когда Сократ оставил людей, Платон в поисках наиболее совершенного учения обратился к пифагорейскому». В Италии он учится у пифагорейцев *Еврита Тарентского* и *Архита*. А поскольку разные школы выделяли в философии какой-то один главный аспект: пифагорейцы – физику, элеаты – логику, а Сократ – этику, то Платон объединил их вместе «в единое тело», отточив и завершив то, о чём говорили его предшественники [3, I, 3; здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина].

Вторая книга труда Апулей посвящена этике Платона. И, хотя Апулей излагает учение Платона, он всё же волей-неволей вплетает в него аристотелевские и стоические мысли. Но подобное смешение понятий различных философских школ было вообще характерным явлением для той переходной эпохи (анализ сочинения «Платон и его учение» см.: [20, 307–322]).

Предмет этической части философии Апулей определяет следующим

образом: «Главное в этической философии... знать, как можно достичь счастливой жизни (*Moralis philosophiae caput est... ut scias quibus ad beatam vitam perveniri rationibus possit*)». Но достижение счастливой жизни связано, прежде всего, с достижением высшего блага. Согласно Платону, высшее и первое благо суть «бог» и «разум, который Платон называет *пойн*». За ним следуют добродетели души: разумение (*prudentiam*), справедливость (*justitiam*), целомудрие (*pudicitiam*) и мужество (*fortitudinem*). Разумение выше их всех, за ней по порядку следуют целомудрие, справедливость и мужество. Эти добродетели души «суть блага божественные и простые», они относятся к благам первым по достоинству и они отличны от других благ, которые называются внешними (красота, здоровье, богатство и проч.). Эти последние у мудрых людей, которые ими пользуются в сочетании с разумом и добродетелью, приобретают действительную ценность, а для глупых людей «они невольно оборачиваются злом» [3, II, 1–2. Cf.: *Ibid.*, II, 10].

Из изложенного выше можно наблюдать некоторые параллели с «Учебником» Алкиноя (гл. 27). Апулей говорит, что этика – это знание способов достижения счастья, заключающегося в причастии к первому и наивысшему благу, которое по Платону есть бог, а в человеке отражено в той части души, где господствует ум<sup>11</sup>. Четыре добродетели души проистекают из божественного источника и могут уподобить богу (об этом Апулей говорит ниже: гл. 23).

Их следует избирать. Все прочие человеческие блага приобретают ценность лишь в разумном и согласном с добродетелью их использовании, а иначе они, не контролируемые разумом, могут обернуться порочностью [3, II, 10–13].

В 3 главе идёт речь о том, что каждый человек «с самого рождения» имеет в себе импульс к добру и злу и может развить в себе зародыши и того, и другого. Поэтому, чтобы избежать развития порочности, следует с юности искать себе наставников в добродетели и руководителей к справедливой жизни. Платон говорит о том, что есть вид жизни превосходный и выдающийся, а есть другой вид – ничтожный и прескверный, но между ними, он полагает, есть и промежуточное состояние, равномерно сочетающее в себе оба первых. Люди, находящиеся в таком промежуточном состоянии не добродетельны в подлинном смысле, но и не порочны, так как у таких людей всё «так или иначе перемешано» [3, II, 3]. Далее в главах 16–21 Апулей подробно описывает типы закоренелых злодеев, людей обыденной добродетели и совершенно мудреца, очень схожего с мудрецом стоиков.

В главах 4 и 5 Апулей излагает платоновско-аритотелевское учение о μεσότης, правда, несколько оригинально. Апулей развивает это учение в применении к тройственной природе души, говоря о том, что три части души осаждаются тремя пороками, где каждый из них развивается в форме избытка или недостатка. К примеру, разум-

ной части души противостоит *indocilitas* (невосприимчивость и нежелание учиться) в двух формах: *inperitiam* (невежество, или необразованность – враг *sapientiae*: теоретической мудрости) и *fatuitatem* (тупоумие, пустая убеждённость в своём незнании – враг *prudentiae*: практической разумности). Подобным образом обстоит дело и с гневной, и со страстной частью души. Конструкция весьма оригинальная, не встречающаяся ни у Алкиноя, ни у других платоников. Ещё более она усложняется тем, что разумная часть души обладает двумя добродетелями (теоретической и практической мудростью), которым противостоят два порока. Выходит так, что речь идёт не о крайностях, а о двух пороках, противостоящих двум формам разумной деятельности. Д. Диллон подозревает, что Апулей «неточно понял здесь свой источник» [20, 318]. Пятая глава начинается с определения добродетели, которая, по словам Платона, есть наилучшим и благороднейшим образом оформленное состояние ума (*mentis*), делающее человека и в деле, и на словах согласным с самим собой. Достигается тогда, когда разум укрощает и держит в узде вождение и гнев [3, II, 5. Cf.: 2, 29, 1].

В следующей главе Апулей пишет о различии совершенных и не совершенных добродетелей. Так поступает и Алкиной (Дидаскалия, 30, 3). В целом их изложения схожи, хотя и имеются некоторые различия в терминологии<sup>12</sup>. В этой же главе Апулей предлагает очерк

четырёх главных добродетелей, которые соотносятся с тремя частями души и даёт краткую характеристику каждой. Добродетелью разумной части души, которая опирается на разум (*ratio*), за всем наблюдает (*spectatrix*) и всё судит (*regum*), является разумение (*prudentia*) и мудрость (*sapientia*). В мудрости Платон видит науку о божестве и человеке, а в разумении – знание и понимание добра и зла, а также среднего между тем и другим. В яростной части души (*iracundior*) помещается мужество (*fortitudinis*), которое даёт силу строго следовать положенным предписанием и закону, страстной (*cupidinum et desideriorum*) сопутствует воздержание (*abstinentia*), в котором Платон видит «охранительницу согласованности между хорошими и дурными задатками человека», воздержание направляет похоть к умеренности (*mediocritatem*), сдерживая разнузданность разумным и скромным поведением. Наконец, между всеми тремя частями души распределена справедливость (*justitia*). Платон называет её «знанием и причиной того, что каждая часть (души) наилучшим способом и образом покорно исполняет свои обязанности» [3, II, 6–7].

Справедливость Платон иногда именует добродетелью в целом (*universae virtutis*), которая охватывает все добродетели, или при обычном разделении добродетелей на четыре главных, он именует справедливостью ту из добродетелей, которая занимает четвёртое место и связано с благочестием

(*religiositate*) [3, II, 7]. Справедливость – это качество человека божественного, спокойного и счастливого (*divini ac tranquilli ac beati*) [3, II, 8].

Истинный мудрец совершен по справедливости, разумению и мужеству. Мужество, в силу крепости духа, всё переносит. Оно есть хребет духа, тогда как трусость – духовная немощь. Только мудрец истинно богат, т.к. он богат добродетелями, которые драгоценнее всех сокровищ. Философ стремится освободить душу из оков тела [3, II, 21].

Наконец, очерк платоновской этики Апулей завершает указанием того, что целью философии или мудрости является уподобление богу. Возвыситься до божественного достоинства (*ad dei meritum*) и достичь божественной действительности (*aemulatione vitae ad deorum actus*), соревнуя ей в жизни, достигнув совершенной справедливости (*perfecte iustum*; праведности), благочестия (*pium*) и разумности (*prudentem*) [3, II, 23]. Он должен быть совершенным не только в созерцательной, но и в деятельной жизни, следуя тому, что любезно богам и людям. Истинный мудрец – слуга и подражатель бога, он следует богу (Апулей ссылается на высказывание Пифагора: «Ἐποὺ θεῶν») [там же].

В целом, трактат Апулея «О Платоне» отражает некоторую базовую доктрину платонизма во втором столетии н. э., во многом схож с «Учебником» Алкиноя и излагает одни и те же положения.

**Закключение.** Итак, мы рассмотрели период платонизма от первых учеников и преемников Платона до платоников конца II века н. э. Что мы видим? Как развивалась этическая доктрина Платона в течение пяти столетий? Первые преемники Платона – Спевсипп, Ксенократ и Полемон – следуют Платону в том, что с большой серьёзностью говорят о предмете этики, но, в отличие от Платона, нравственный телос усматривают в жизни, *согласной с природой* (κατὰ φύσιν). О ней говорит уже Спевсипп, а Ксенократ и Полемон возводят её к базовой категории, телос для них совпадает с жизнью в согласии с природой. С природой, конечно, разумного существа, каковым является человек. Они изображают жизнь мудреца как человека безмятежного (ἀοχλησία – Спевсипп), обладающего добродетелью (κτῆσιν ἀρετῆς – Ксенократ), которая сообразна с природой человека, для которого добродетель есть достаточное условие для счастья (Полемон). Филипп Опунтский, автор или редактор «Послезакония», в своём (но при этом, как он считает, верном платоновском принципам) изложении этики исходит из несколько иного платонического контекста. Если Спевсипп, Ксенократ и Полемон, как и Аристотель, проводят в этике некий *антропологический принцип* – жить в согласии с собственной природой или с природой наилучшего в нас – ума, – то у Филиппа можно наблюдать некий *космический принцип* – жить в гармонии с Небом, творцом и двигателем космоса. Поэтому для Фи-

липпа важны не столько гражданские добродетели, сколько богоприличные: добродетели божественного порядка. Человек, имеющий знание о Небе, добродетельный и благочестивый, обладающий знанием математических наук, которые помогают в развитии созерцания, истинно мудр. Другой современник и ученик Платона – Аристотель – хотя и образует собственную школу после смерти учителя, однако не перестаёт быть платоником. В этику Платона, сильно теологизированную, находящуюся под влиянием пифагорейцев, Аристотель вносит трезвость, психологизм, отделяет от теологии и вгоняет в рамки исключительно антропологические. Аристотель был исследователем мира зримого, созерцание для него, хотя он его не отрицал и очень высоко ценил, не являлось излюбленной областью научных интересов. Человек как представитель животного мира, животные, небо, земля, космические явления, законы физики, логики, красноречия и прочее – вот область профессиональных интересов Аристотеля, а не желание проникнуть в тайну богов, приблизиться к единому творцу и богов, и людей, что по Платону было истинным любомудрием.

В третьем и втором столетиях до нашей эры платоническая традиция продолжает развиваться, конкурируя с более молодыми философскими школами: стоиками, эпикурейцами, приходя в конце концов к скепсису. В первом столетии до нашей эры на сцену выходят Антиох и Евдор, и намечается но-

вый этап в развитии традиции. Антиох предполагает возможность совмещения в рамках платонизма разных философских школ. Евдор ориентируется на пифагореизм, сопровождая его антиаристотелевской тенденцией. Таким образом, с самого начала развития Среднего платонизма в нём обнаруживаются две тенденции: одна связана со стремлением дать очищенный вариант подлинного платонизма, – она же называется антиаристотелевской и пропифагорейской. Другая традиция продолжает развивать открытый платонический эклектизм Антиоха [27, 248]. Евдор Александрийский меняет акцент в учении о конечной цели и определяет телос как посильное стремление уподобиться богу в той части человеческого существа, которая более всего родна с высшим – умным – миром и его обита-

телями. С этого момента платоники следуют намеченной Евдором тенденции. В первые два столетия нашей эры происходит развитие самого института философской школы, идущей по евдоровской траектории. Учение Платона сакрализуется и прочитывается в духе пифагореизма, а философия Аристотеля становится пропедевтикой к философии Платона.

В III веке платонизм входит в новую фазу. Переходный период в традиции платонизма приводит к тому, что различное видение платонической философии, которое ещё так или иначе наблюдается в среднем платонизме, найдёт для себя новую форму. Неопифагорейцы, средние платоники, платоники стоического и аристотелевского типа сольются в одном течении – неоплатонизме.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Блаженный Августин даёт следующую характеристику Цицерону: «Муж мудрый, хотя и плохой философ» [1, II, 28]. Действительно, Цицерона вряд ли можно назвать оригинальным философом, скорее – знатоком древних философских доктрин.

<sup>2</sup> Удивительная параллель с изложением учения Евдора Арием наблюдается в 89 письме Сенеки, см.: [16, 125, прим. 1; 422].

<sup>3</sup> Ср.: «Итак, поскольку философия трёхчастна, мы начнем с разделения нравственной её части. Было установлено, что и она делится на три: первое в ней – наблюдение, назначающее каждому своё и оценивающее, что чего стоит; дело это чрезвычайно полезное, так как нет ничего более необходимого, чем установить цену каждой вещи. Второй раздел её учит о побуждениях, третий – о поступках. Первая твоя обязанность – судить, что чего стоит; вторая соразмерять и обуздывать в зависимости от этого твои побуждения; третья – заботиться, чтобы побуждения и поступки друг другу соответствовали, а сам ты ни в тех, ни в других не впадал в противоречие с самим собою» [6, 89, 14].

<sup>4</sup> Так же, как и поясняющее выражение: κατὰ τὸν περὶ αὐτοῦ λογισμὸν в том месте, где говорится о роли теории в добродетели.

<sup>5</sup> Всего в корпус «Моралий» входят 78 сочинений, на русский язык переведено только 44, разбросанные в различных изданиях. Основные переводы: [6; 7; 8]. Полный английский перевод «Моралий»: [16]. Из исследований на русском языке следует выделить: [21].

<sup>6</sup> Так как никаких биографических сведений о нём не сохранилось, но жил он и написал свой труд после Ария Дидима (так как гл. 12 «Учебника» идентифицируется цитата из Ария) и до Плотина, поэтому деятельность Алкиной приходится на середину II-го столетия.

<sup>7</sup> Более подробный анализ этого сочинения см.: [20, 276–301]. В первом издании своей монографии *The middle platonists*, которое вышло в 1977 году, Диллон, как и весь научный консенсус (начиная с гипотезы Ю. Фрейденшталя), приписывает «Учебник» платонику Альбину. Но после работ М. Гиуста и, особенно, Дж. Уиттакера, гипотеза Фрейденшталя была оспорена и было доказано, что автор «Учебника» не Альбин, а Алкиной. Дж. Уиттакер в 1990 году подготовил новое издание текста (по изд. П. Луи) и перевод, а Дж. Диллон в 1993 году сделал английский перевод по этому изданию, где автором учебника верно называет Алкиной. Русский перевод был сделан в 1994 году по старому изданию П. Луи (Париж, 1945), соответственно, автор «Учебника» указан ошибочно – Альбин. Русский перевод я использую (с изменениями) по изд.: [2, 437–475]. Греческий текст – по изданию П. Луи.

<sup>8</sup> Других платоников эта проблема, по-видимому, не волновала. Апулей, например, не обращает на это внимание. Позднее – в неоплатонизме – она будет решена, развита и доведена до предела.

<sup>9</sup> Кроме трактата «О мире», сочинения Апулея переведены на рус. яз.: *Апулей*. «Метаморфозы» и другие сочинения / сост. М. Л. Гаспаров; вступ. ст. Н. Григорьевой. М., 1988. Включает новые переводы: «Апология, или О магии» Е. Рабинович (с. 27–108); «Флориды» Р. Урбан (с. 303–332) и «О божестве Сократа» А. Кузнецова (с. 333–349). См. также: [3, 39–66].

<sup>10</sup> Создаётся такое впечатление, что труд Апулея не завершён или часть его не сохранилась. В 3 главе 1-й книги Апулей делит философию на три части: физику (*naturalis*), логику (*rationalis*) и этику (*moralis*). Начинает он с физики (Кн. 1). Конец первой книги утерян, а во второй книге излагается этика Платона. Но где же изложение логики Платона? Возможно, очерк логики был в первой книге (часть которой не сохранилась), или же вообще Апулей до неё не дошёл, и она должна была быть предметом третьей книги, так и не написанной Апулеем.

<sup>11</sup> Я согласен с профессором Дж. Диллоном и думаю, что *нус*, о котором говорит Апулей – это наш ум, который роднит человека с богом и поэтому, после бога, он является первым из благ, ведь благодаря разуму, развитому в правильном направлении и в сочетании с добродетелью, мудрец уподобляется богу.

<sup>12</sup> Д. Диллон предлагает другую точку зрения, см.: [20, 319].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. *Августин Блаженный*. О Граде Божием. Минск; М., 2000. (Классич. филос. мысль).
2. *Альбин* [Алкиной]. Учебник платоновской философии / пер. Ю.А. Шичалина // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 437–475.
3. *Апулей*. Платон и его учение / пер. Ю.А. Шичалина // Учебники платоновской философии. М.; Томск, 1995. С. 39–66.



4. *Арий Дидим*. Этический компендий (академики, стоики, перипатетики) / пер. В.Б. Черниговского // *Человек*. 2005. № 5–6; 2006. № 1–4.
5. *Плутарх*. О судьбе и доблести Александра. Речь первая // *Плутарх*. Сочинения : пер. с древнегреч. М., 1983.
6. *Плутарх*. Моралии: Сочинения. М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 1999. (Антология мысли).
7. *Плутарх*. Почему божество медлит с воздаянием // *Плутарх*. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 128–171.
8. *Плутарх*. Сочинения / пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2008.
9. *Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. (Лит. памятники).
10. *Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. с лат. Н.А. Федорова. М., 2000. (Памятники мировой культуры).
11. *Цицерон Марк Туллий*. Учение академиков / пер. с лат. Н.А. Федорова. М., 2004.
12. *Arius Didymus*. Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum) // *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Vol. 2 / ed. F.W.A. Mullach. Paris, 1867.
13. *Plutarchus*. De fortuna (97c–100a) // *Plutarch's Moralia* / ed. F.C. Babbitt. Cambridge, MA, 1962. Vol. 2. P. 74–88.
14. *Plutarchus*. De sera numinis vindicta // *Plutarchi Moralia* / ed. M. Pohlenz. Leipzig, 1972. Vol. 3. P. 394–444.
15. *Plutarchus*. Fragmenta // *Plutarchi Moralia* / ed. F.H. Sandbach. Leipzig, 1967. Vol. 7.
16. *Plutarch's Morals*. Vol. 1–5 / transl. from the Greek by S. Hands ; corr. and rev. by W.W. Goodwin, with an introd. by R.W. Emerson. Boston, 1878.

*Исследовательская литература*

1. *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
2. *Амстронг А.Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / пер. с англ. В.А. Самойлова. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2006. (Б-ка христиан. мысли. Исслед.).
3. *Бриссон Л.* Традиции платонизма и аристотелизма // *Греческая философия : в 2 т. / под ред. М. Канто-Спербер*. М., 2008. Т. 2. С. 653–770.
4. *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. / пер. с англ. Е.В. Афонасина. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2002. (Мировое наследие).
5. *Елпидинский Я.С.* Религиозно-нравственное мировоззрение Плутарха Херонейского. СПб., 1893.
6. *Иваницкий В.Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
7. *Лосев А.Ф.* Плутарх. Очерк жизни и творчества // *Плутарх*. Моралии: Сочинения. М. ; Харьков, 1999. (Антология мысли). С. 5–40.
8. *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. В 4 ч. Ч. 4. Религия и философия александрийского периода. Киев, 1861.
9. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. Основания идеализма. М., 2000.
10. *Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / пер. с англ. М., 2007. (Современная библеистика).
11. *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
12. *Harrison S.J.* Apuleius: A Latin Sophist. Oxford, 2000.

13. Luck G. Der Akademiker Antiochos. Bern ; Stuttgart, 1953.
14. Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism. The Hague<sup>2</sup>, 1960.
15. Thesleff H. The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965.
16. Uždavinys A. The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy Bloomington. Indiana : World Wisdom, 2004.
17. Wilson W.T. Philo of Alexandria. On virtues / introd., transl. and commentary. Leiden ; Boston, 2011.

### *References*

#### *Sources*

1. *Augustine of Hippo*. O Grade Bozhiem [On the City of Good], Minsk, Moscow, 2000.
2. *Alkinoos*. Uchebnik platonovskoj filosofii [A manual of Platonism], Platon. Dialogi [Plato. Dialogues], Moscow, 1986, pp. 437–475.
3. *Apuleius*. Platon i ego uchenie [Plato and his teaching], Uchebniki platonovskoj filosofii [Manuals of Platonic philosophy], Moscow, Tomsk, 1995, pp. 39–66.
4. *Areios Didymos*. Jeticheskij kompandij (akademiki, stoiki, peripatetiki) [A compendium of ethics (Academicians, Stoics, Peripatetics), Chelovek [Man], 2005, no. 5–6, 2006, no. 1–4.
5. *Plutarch*. O sud'be i doblesti Aleksandra. Rech' pervaja [Plutarch. On Alexander's fate and virtue. The first oration], Plutarch. Sochinenija [Collected works], Moscow, 1983.
6. *Plutarch*. Moralii: Sochinenija [Plutarch. Moralia. Writings], Moscow, Jeksmo, Kharkov, Folio, 1999.
7. *Plutarch*. Pochemu bozhestvo medlit s vzdajaniem [Plutarch. Why a deity delays with retribution], Plutarch. Isida i Osiris [Isis and Osyris], Kiev, 1996, pp. 128–171.
8. *Plutarch*. Sochinenija [Works], St. Petersburg, 2008.
9. *Seneca Lucius Annaeus*. Nравственные пис'ма k Luciliju [Seneca. The ethical letters to Lucilius], Moscow, 1977.
10. *Cicero*. O predelah blaga i zla. Paradoksy stoikov [On the limits of good and evil], Moscow, 2000.
11. *Cicero Marcus Tullius*. Uchenie akademikov [The doctrine of the Academicians], Moscow, 2004.
12. *Arius Didymus*. Liber de philosophorum sectis (epitome ap. Stobaeum), Fragmenta philosophorum Graecorum. Vol. 2. Ed. F.W.A. Mullach, Paris, 1867.
13. *Plutarchus*. De fortuna (97c–100a), Plutarch's Moralia. Ed. F.C. Babbitt. Cambridge, MA, 1962, vol. 2, pp. 74–88.
14. *Plutarchus*. De sera numinis vindicta, Plutarchi Moralia. Ed. M. Pohlenz, Leipzig, 1972, vol. 3, pp. 394–444.
15. *Plutarchus*. Fragmenta, Plutarchi Moralia. Ed. F.H. Sandbach, Leipzig, 1967, vol. 7.
16. *Plutarch's Morals*. Vol. 1–5. Transl. from the Greek by S. Hands, corr. and rev. by W.W. Goodwin, with an introd. by R.W. Emerson, Boston, 1878.

#### *Research literature*

1. *Hadot I*. Svobodnye iskusstva i filosofija v antichnoj mysli [The Liberal arts and philosophy in the ancient thought], Moscow, 2002.
2. *Armstrong A.H*. Istoki hristianskogo bogoslovija. Vvedenie v antichnuju filosofiju [The origins of Christian theology. An introduction to the ancient philosophy], 2nd ed, corr. and augm., St. Petersburg, 2006.

3. *Brisson L.* Tradicii platonizma i aristotelizma [The traditions of Platonism and Aristotelianism], Grecheskaja filosofija : v 2 t. [The Greek philosophy. In 2 vols.], Moscow, 2008, vol. 2, pp. 653–770.
4. *Dillon J.* Srednie platoniki. 80 g. do n. je. – 220 n. je. [The Middle Platonists, 80 B.C. – 220 C.E.], 2nd ed, corr. and augm., St. Petersburg, 2002.
5. *Elpidinskij Ja.S.* Religiozno-nravstvennoe mirovozzrenie Plutarha Heronejskogo [The Religious and Ethical World Outlook of Plutarch of Cheroneia], St. Petersburg, 1893.
6. *Ivanickij V.F.* Filon Aleksandrijskij. Zhizn' i obzor literaturnoj dejatel'nosti [Philo of Alexandria. His Life and the Review of his Literary Activities], Kiev, 1911.
7. *Losev A.F.* Plutarh. Oчерk zhizni i tvorcestva [Plutarch. A sketch of his life and creation], Plutarh. Moralii: Sochinenija [Moralia. Works], Moscow, Kharkov, 1999, pp. 5–40.
8. *Novickij O.* Postepennoe razvitie drevnih filosofskih uchenij v svjazi s razvitiem jazycheskih verovanij. V 4 ch. Ch. 4. Religija i filosofija aleksandrijskogo perioda [The gradual development of the ancient philosophical doctrines in connection with the growth of heathen beliefs. In 4 pts. Pt. 4. Religion and philosophy of the Alexandrian period, Kiev, 1861.
9. *Trubeckoj S.N.* Uchenie o Logose v ego istorii. Osnovaniya idealizma [The Teaching on Logos in its history. The fundamentals of idealism], Moscow, 2000.
10. *Shenk K.* Filon Aleksandrijskij. Vvedenie v zhizn' i tvorcestvo [Philo of Alexandria. An introduction into his life and work], Moscow, 2007.
11. *Shichalin Ju.A.* Istorija antichnogo platonizma v institucional'nom aspekte [A history of ancient Platonism from the institutional viewpoint], Moscow, 2000.
12. *Harrison S.J.* Apuleius: A Latin Sophist. Oxford, 2000.
13. *Luck G.* Der Akademiker Antiochos. Bern, Stuttgart, 1953.
14. *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism The Hague<sup>2</sup>, 1960.
15. *Thesleff H.* The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, Åbo, 1965.
16. *Uždavinys A.* The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy Bloomington, Indiana, World Wisdom, 2004.
17. *Wilson W.T.* Philo of Alexandria. On virtues. Introd., transl. and commentary, Leiden, Boston, 2011.



*София Болтрушевич*

## **Язык платоновского «Тимея» и книги бытия в трактате Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею»**

УДК 1(091)

Александрия... Первоначально – греческий город в Египте, позднее – столица римской провинции, она стала представлять собой своеобразный кипящий котёл культур и народов. К первому столетию город достиг размеров мегаполиса с численностью от 400 000 до миллиона жителей, самыми многочисленными народами из которых были греки, египтяне и евреи. Если же говорить о философской среде Александрии, сформировавшейся к I веку н. э., то она вобрала в себя много дополнительных течений мысли и представляла собой очень сложное явление, особенности которого плохо изучены и по сей день. Будучи почти что «новыми Афинами», город привлекал к себе учёные умы всех народов и всех известных на то время философских школ.

Весьма перспективной для изучения фигурой является один из представителей философских кругов города – Филон Александрийский, или Филон Иудей, во многом соединивший в своих произведениях эллинистический подход к философии с иудейской религией. Традиционные понятия и идеи греческой, по преимуществу платонической, философии, наполнились в его сочинениях религиозным содержанием иудейской веры, породив смыслы и образы, значение которых оказалось очень велико для последующей христианской мысли.

В Александрии Филон находился в непосредственном контакте с эллинистической культурой. Да и сам он и думал, и говорил, и писал на греческом языке. А в центре его мировоззрения находилась Септуагинта – перевод Пятикнижия на греческий язык.

Септуагинта – греческий перевод ветхозаветных текстов – появилась в IV–III веках до н. э. и стала не только новой жизнью иудейского Закона, но и своеобразной точкой отсчета. Отсчет этот говорит о старте включения новых, экзогенных течений в культурную жизнь иудеев. Также можно считать Септуагинту границей, отделяющей век пророков от века экзегетов в иудейской традиции [8, 889].

Вдохновляющий характер Септуагинты давал Филону возможность совместить в себе черты и эллинизированного, и иудейского мира Александрии. Ведь если иудеи могли слушать божественное послание на греческом языке, то и греки могли воспринять его [1, 66].

*De opificio mundi* представляет собой пространный комментарий Филона на первые три главы Книги Бытия.

Основной метод Филона: выявить ключевые термины из фраз Книги Бытия и включить их в свой экзегетический комментарий [5, 15]. Для нашего анализа также важно то, с каким смыс-

лом Филон использует иудейские термины, переведённые на греческий в Септуагинте. Например, хотя бы уже перевод слова תּוֹרָה – «тора», означающего «учение, предписание», дан в Книге Семидесяти как νόμος, то есть закон, обычай [9, 1138], является связующим звеном между эллинистическими и иудейскими течениями [5, 106].

Филон не просто напрямую цитирует текст Пятикнижия, но зачастую передаёт его своими словами, в некоторых местах частично вольно пересказывая Септуагинту. Можно заметить несколько коротких прямых цитат, как, например, в статье 26, где Филон цитирует Gen. 1, 1: «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», а также Gen. 1, 27: «κατ' εἰκόνα θεοῦ». Также присутствуют прямые цитаты в пассажах 32, 36, 72.

Иногда Филон приводит и длинные цитаты, в которых почти нет отличий от первоисточника. Так, например, в 129 он цитирует Gen. 2, 4,5, в 131 – Gen. 2, 6, в 134 – Gen. 2, 7.

Часто Филон перефразирует текст Книги Бытия, меняя грамматические конструкции или места слов в предложении. Такими выступают статьи 30 («τὸ δὲ φῶς... ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν» [2] – цитата из Gen. 1, 4, с добавлением слова ὑπερβαλλόντως – «премного»); 39 («ξηρὰν καλῶν γῆν, τὸ δ' ἀποκριθὲν ὕδωρ θάλασσαν» [2] – «сушу называя землёй, а отделённую влагу – морями», в то время как в Gen. 1, 10 стоит: «ξηρὰν γῆν καὶ τὰ

συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσεν θαλάσσας» – «сушу и собрания вод назвал морями»); 59 («γεγόνασιν εἰς σημεῖα» [2] и «εἰς καιροὺς» [2] в разных частях предложения, в Gen. 1, 14 – «καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς»); 64 («ἐξαγαγέτω ἡ γῆ κτήνη καὶ θηρία καὶ ἐρπετὰ καθ' ἕκαστον γένος» [2] – цитата приведена не полностью, из контекста вырваны слова, а сам Филон даёт ссылку на Gen. 1, 24 вместо Gen. 1, 25).

Филон адаптирует не только текст Септуагинты для эллинов, но и эллинистическую философию для иудаизма – он пересказывает события творения мироздания при помощи концепций платонизма, подстраивая тезисы «Тимея» в текст Бытия.

Один из приёмов, используемых Филоном – подбор такого лексикона трактата, который будет достаточно понятен языческому читателю и не станет противоречить иудейской вере, как можно увидеть, например, в статьях 36–37 в слове στερῆωμα.

Анализируя *De opificio mundi*, нельзя увидеть прямых цитат из Тимея, однако сам Филон ссылается на Платона в двух пассажах [2]. Однако, чаще всего можно увидеть перефразирование текста «Тимея» в удобном для комментирования Септуагинты смысле.

Сам Филон словно бы проводит параллель между Моисеем и основным ритором диалога – Тимеем. Если в пассаже 8 он говорит о том, что Моисей «δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας

ἀκρότητα» («достиг до самой вершины философии») [2], то можно отметить аналогичное высказывание и о Тимее в 20b: «φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν» («по моему мнению, он достиг до вершины всей философии») [3]. Возможно, именно такой критерий – достижение вершин философии – и выступает для Филона обоснованием для объяснения божественного закона, описания устройства мироздания.

В статье 7 [2] он, по сути, говорит о том, что придерживается той же точки зрения на сотворение мира, что указана в «Тимее»: мир является γενητός, ставшим, рождённым, и потенциально φθартός, разрушимым, а кроме того, для своего рождения вселенная нуждается в ποιητὴν καὶ πατέρα – создателе и родителе [3].

Филон рассуждает и о вселенное, как о κόσμος νοητός – «умопостигаемый мир» [2]. Когда Филон говорит о том, что до сотворения чувственного мира Бог вначале сотворил κόσμος νοητός [2], он, по сути, адаптирует концепцию платоновского учения об умопостигаемом существе – νοητὸν ζῷον [3], заимствуя саму идею о том, что демиург или Творец взирают на неизменный образец. Тем не менее, мир Филона становится зависимым от Бога, не теряя «умопостигаемости» и «вечности», которые есть в концепции Платона, становясь уже из отдельного живого существа в мир, который существует как замысел Бога. У самого Платона отношение Творца к миру

идей подробно не объясняется, его умопостигаемый мир существует фактически наравне с демиургом [3]. У Филона же умопостигаемый мир до акта творения не существует.

Платон в «Тимее» говорит о создании четырёх родов живых существ в соответствии со стихиями [3]. Филон же, оставляя текст Пятикнижия без изменений, пользуется платоновскими названиями родов: τὰ ἔνυδρα, τὰ γένη τῶν πτηνῶν, τῶν ἀεροπόρων, τὰ χερσαῖα («водные, роды пернатых, странствующих по воздуху и сухопутные») [2].

В «Тимее» говорится об уме как ο τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος, «главнейшем виде души», который в то же время является δαίμων, духом, божеством, гением [6, 339] в человеке. В пассаже 69 Филон даёт определение ума как «τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν» [2], то есть «являющийся своего рода богом [для] носящего и отображающего его в себе», поддерживая тем самым концепцию ума как водительствующей части души и божественного начала в человеке.

Говоря о том, по какой причине человек, созданный Богом, оказался способен на пороки, Филон вновь использует концепцию Платона в «Тимее» 41a-c, 42d: Бог не является причиной происхождения зла, поскольку в создании человека принимают участие и другие (у Платона – νέοι θεοί, молодые боги, однако у Филона вопрос о «помощниках» не разъяснён) [2].

Таким образом, Филон создаёт своего рода симбиоз Пятикнижия и «Тимея».

Философ пишет экзегетические комментарии к Пятикнижию, становясь медиумом, проводником между двумя уже соприкоснувшимися традициями. В *De opificio mundi* он эллинизирует Книгу Бытия, анализируя её при помощи инструментов, свойственных в большей степени античным философам.

Также (трудно сказать, осознанно или нет) Филон подстраивает свой комментарий под концепции языческих философов, в частности – Платона, так как отголосков платоновского «Тимея»

в трактате можно найти достаточно много.

Таким образом, в данном произведении философа I века н. э., жившего в одном из наиболее развитых центров культуры своего времени, можно увидеть попытку объединения интеллектуальных кругов Александрии на основе религии иудеев и философии эллинов.

В ходе данной работы были созданы сравнительные таблицы, иллюстрирующие использование Филоном текстов Платона и Септуагинты. В них приведены цитаты из трактатов с авторским переводом и указанием соответствующих мест в «Тимее» и Книге Бытия.

### 1.1. Полное цитирование (Книга Бытия)

| Цитата                                                                                                                                                                                          | Перевод                                                                                                                                                                                  | De opificio mundi | Genesis     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|-------------|
| καὶ σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου                                                                                                                                                                 | и тьма над бездной                                                                                                                                                                       | 32                | Gen. 1, 2   |
| καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν                                                                                                                                                         | и назвал Бог твердь небом                                                                                                                                                                | 36                | Gen. 1, 8   |
| κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν                                                                                                                                                              | по образу нашему и по подобию                                                                                                                                                            | 69                | Gen. 1, 26  |
| ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν                                                                                                                                       | Сотворим человека по образу нашему и по подобию                                                                                                                                          | 72                | Gen. 1, 26  |
| Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο, ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι | Эта книга происхождения неба и земли, когда возникли они, в день, в который сотворил Бог небо и землю, и всякую зелень поля до её появления на земле и всю траву поля прежде восхождения | 129               | Gen. 2, 4.5 |

|                                                                                                                     |                                                                                    |     |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----------|
| πηγή δ' ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς<br>καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον<br>τῆς γῆς                                              | Источник же поднимался из<br>земли и орошал всё лицо зем-<br>ли                    | 131 | Gen. 2, 6 |
| καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν<br>ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ<br>τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς<br>τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν<br>ζωῆς | И создал Бог человека, взяв<br>пыль от земли, и вдунул в<br>лицо его дыхание жизни | 134 | Gen. 2, 7 |

## 1.2. Изменённые грамматически цитаты

|   |                    | <b>De opificio mundi</b>                                                                                             | <b>Genesis</b>                                                                                                                                                       |
|---|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Греческий<br>текст | 30. τὸ δὲ φῶς... ὅτι<br>ὑπερβαλλόντως καλόν                                                                          | Gen. 1, 4<br>τὸ φῶς ὅτι καλόν                                                                                                                                        |
|   | Перевод            | Что свет премного хорош                                                                                              | Что свет хорош                                                                                                                                                       |
| 2 | Греческий<br>текст | 39. ξηρὰν καλὼν γῆν, τὸ δ'<br>ἀποκριθὲν ὕδωρ θάλασσαν                                                                | Gen. 1, 10<br>ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν<br>ὕδατων ἐκάλεσεν θαλάσσας                                                                                             |
|   | Перевод            | Сушу назвал землёй, а отде-<br>лённую влагу – морями                                                                 | Сушу назвал землёй, а образования<br>вод – морями                                                                                                                    |
| 3 | Греческий<br>текст | 59. γεγόνασιν εἰς σημεῖα<br>εἰς καιροῦς                                                                              | Gen. 1, 14<br>καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς<br>καιροῦς                                                                                                              |
|   | Перевод            | Стали знаменами<br>ради сроков                                                                                       | И пусть будут для знамений и для<br>времён                                                                                                                           |
| 4 | Греческий<br>текст | 64. ἐξαγαγέτω ἡ γῆ κτήνη<br>καὶ θηρία καὶ ἐρπετὰ καθ'<br>ἕκαστον γένος                                               | Gen. 1, 25<br>καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ θηρία τῆς<br>γῆς κατὰ γένος καὶ τὰ κτήνη κατὰ<br>γένος καὶ πάντα τὰ ἐρπετὰ τῆς γῆς<br>κατὰ γένος αὐτῶν                          |
|   | Перевод            | Пусть произведёт земля скотов<br>и зверей и пресмыкающихся<br>согласно их роду                                       | И сделал Бог зверей земли согласно<br>роду и скот согласно роду и всех пре-<br>смыкающихся земли согласно роду их                                                    |
| 5 | Греческий<br>текст | 134. ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν<br>ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ<br>τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς<br>τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν<br>ζωῆς | Gen. 2, 7<br>καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν<br>ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ<br>ἐνεφύσησεν εἰς τὸ<br>πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς,<br>καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς<br>ψυχὴν ζῶσαν |
|   | Перевод            | Создал Бог человека, взяв пыль<br>от земли, и вдунул в лицо его<br>дыхание жизни                                     | И создал Бог человека, пыль от земли,<br>и вдунул в лицо его дыхание жизни, и<br>сделался человек душой живой                                                        |



## 2. Смысловые параллели и перифраз

|   |                 | De opificio mundi                                                                                                   | Timaeus                                                                              |
|---|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Греческий текст | 7. ...τὸν κόσμον... τὸν μὲν ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίων ἀπεφάναντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο... | 28b-c                                                                                |
|   | Перевод         | Мир нерождённым и вечным сочли, и Богу ложно приписали совершенную бездеятельность                                  | Рассуждение о том, что мир не может быть не создан                                   |
| 2 | Греческий текст | 8. δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα                                                                      | 20b<br>φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν                    |
|   | Перевод         | [О Моисее] первый вершин философии достигший                                                                        | [О Тимее] поднявшийся, по моему мнению, на вершину философии                         |
| 3 | Греческий текст | 16. κόσμος νοητός                                                                                                   | 30, 30c-31a<br>ὁ ἰδανικὸς κόσμος, νοητόν ζῶον                                        |
|   | Перевод         | Умопостигаемый мир                                                                                                  | Идеальный мир, умопостигаемое живое существо                                         |
| 4 | Греческий текст | 16. πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα                                                                                | 34c<br>οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν                   |
|   | Перевод         | Старшего юнейшее отображение                                                                                        | Невозможно, чтобы над старшим младший главенствовал, подавив его                     |
| 5 | Греческий текст | 21. ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν                                                                             | 41a-b                                                                                |
|   | Перевод         | Благ Отец и Создатель                                                                                               | Рассуждение о благодати создателя                                                    |
| 6 | Греческий текст | 26. ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος                                                        | 37d<br>κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι                                                   |
|   | Перевод         | Поскольку время есть отрезок движения мира                                                                          | [Время] движущееся подобие вечности                                                  |
| 7 | Греческий текст | 28. καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ                                                                                       | 30a<br>εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον |
|   | Перевод         | Прекрасного нет в беспорядке                                                                                        | Привел его из беспорядка в порядок, решив, что второе гораздо лучше первого          |
| 8 | Греческий текст | 35. τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν                                                                                       | 31a                                                                                  |

|    |                 |                                                                                                                                      |                                                                                                                                              |
|----|-----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    | Перевод         | Умопостигаемый мир един                                                                                                              | Рассуждение о единстве сотворённого первым и уподобленным демиургу                                                                           |
| 9  | Греческий текст | 37. εἶτ' εὐθέως οὐρανὸν προσεῖπεν αὐτὸν εὐθυβόλως καὶ πάνυ κυρίως, ἥτοι διότι πάντων ὅρος ἢ διότι πρῶτος τῶν ὁρατῶν ἐγένετο          | 32b<br>οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἀπτόν                                                                                                              |
|    | Перевод         | Затем сразу небом называет его точно и совершенно по сущности, поскольку всех предел [небо] и поскольку первым из видимого сделалось | Небо видимое и осязаемое                                                                                                                     |
| 10 | Греческий текст | 62-64. Перечисление<br>1. τα ἑνυδρα;<br>2. τα γένη των πτηνῶν, των αεροπόρων;<br>3. τα χερσαία<br>27. θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν   | 39e<br>Перечисление:<br>1. μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος;<br>2. δὲ πτηνὸν καὶ αεροπόρον;<br>3. δὲ ἑνυδρον εἶδος;<br>4. πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον   |
|    | Перевод         | 1. Водоплавающие<br>2. Род летающих, передвигающихся по воздуху<br>3. Наземные<br>«Божествам видимым и чувственным» [о светилах]     | 1. Небесный род богов, связанный со стихией огня;<br>2. Летающий и передвигающийся по воздуху род;<br>3. Водной формы<br>4. Ходящие по земле |
| 11 | Греческий текст | 69. τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν                                                                     | 90a<br>τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος, δαίμων                                                                                                     |
|    | Перевод         | [Ум] образом некоего бога является у того, кто его содержит и хранит                                                                 | [Ум] главнейший вид души<br>[Ум] дух, божество, гений [в человеке]                                                                           |
| 12 | Греческий текст | 146. κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ                                                                              | 42e-43a                                                                                                                                      |
|    | Перевод         | По телесному устройению человек родствен всему миру                                                                                  | Рассказ о том, как молодые боги сотворили человека из частиц космоса                                                                         |

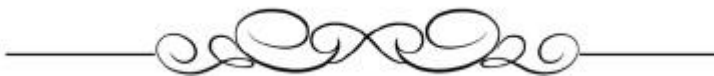
### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М. : Изд-во Моск. ун-та, 2013. 976 с.
2. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. / сост. И.Х. Дворецкий ; под ред. С.И. Соболевского ; с прилож. грамматики, сост.С.И. Соболевским. М. : ГИИНС, 1958. 1904 с.

3. *Hadas-Lebel M.* Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora / trans. by Robyn Fréchet. Leiden : E. J. Brill, 2012. 242 p. (Studies in Philo of Alexandria ; vol. 7).
4. *Philo Judaeus.* De opificio mundi. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/opificig.htm> (11.03.2018).
5. *Plato.* Timaeus. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asection%3D17a> (13.12.2017).
6. *Rahlfs A.* Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart, 1935. URL: <http://manuscript-bible.ru/index.htm> (30.05.2018).
7. *Runia D.T.* Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary. Leiden ; Boston : Brill, 2001. 444 p. (Philo of Alexandria. Commentary Series ; vol. 1).
8. *Runia D.T.* Philo of Alexandria and the Thimeus of Plato. Leiden, 1986. 559 p.
9. Γένεσις. // Septuaginta (LXX). URL: <http://barnascha.narod.ru/biblia/lxx/u/gen.htm> (15.03.2018).

### References

1. *Vevjurko I.S.* Septuaginta: drevnegrecheskij tekst Vethogo Zaveta v istorii religioznoj mysli [Septuagint: the ancient Greek text of the Old Testament in the history of religious thought], Moscow, 2013, 976 p.
2. *Drevnegrechesko-russkij slovar' V 2 t.* / sost. I.H. Dvoreckij [An ancient Greek – Russian dictionary. Comp. by I.Kh. Dvoretzky], Moscow, GIINS, 1958, 1904 p.
3. *Hadas-Lebel M.* Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora. Trans. by Robyn Fréchet, Studies in Philo of Alexandria, vol. 7, Leiden, E.J. Brill, 2012, 242 p.
4. *Philo Judaeus.* De opificio mundi. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/opificig.htm> (11.03.2018).
5. *Plato.* Timaeus. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asection%3D17a> (13.12.2017).
6. *Rahlfs A.* Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart, 1935. URL: <http://manuscript-bible.ru/index.htm> (30.05.2018).
7. *Runia D.T.* Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary, Philo of Alexandria. Commentary Series, vol. 1, Leiden-Boston, Brill, 2001, 444 p.
8. *Runia D.T.* Philo of Alexandria and the Thimeus of Plato, Leiden, 1986, 559 p. Γένεσις., Septuaginta (LXX). URL: <http://barnascha.narod.ru/biblia/lxx/u/gen.htm> (15.03.2018).



*Алексей Пернбаум*

**Гомилия Псевдо-Василия Кесарийского  
как образец византийского торжественного красноречия V века**

*Вводные замечания о рукописной традиции и перевод текста*

УДК 82(091)

**1. Рукописная традиция текста.** В 1948 году Д. Аман опубликовал греческую гомилию на воплощение Христа (CPG 5835 Homilia XXXVI (Proclus Const). De incarnatione Domini) против Нестория, написанную в V веке [7]. Издание основывается на четырёх рукописях, среди которых две сохранены в Риме (Ottob. 1 и Vat. 1982) и две в Париже (Paris. gr. 497 и Paris. gr. Suppl. 211). Создавая текст, Давид Аман даёт предпочтение двум кодексам из Рима. Ему были известны четыре рукописи, представляющие текст данной проповеди: О – Ottobonianus graecus 1, XI века; V – Vaticanus graecus 1982, X век; P – Parisinus graecus 497, X век; S – Parisinus Suppl. graecus 211, X–XI века.

В итальянских и греческих библиотеках Стиг Рудберг [13] отметил ещё пять рукописей, которые содержат обсуждаемую гомилию: M – Marcianus graecus 55, X век; B – Vaticanus graecus 2056, X–XI века; L – Patmius 28, XII век; M<sup>2</sup> – Marcianus graecus 57, XII век; A – Ambrosianus graecus 601, XVI век.

Экземпляр О, почти полностью сохранённый в итало-греческой коллекции, содержит проповеди и агиографические материалы (πανηγυρικομαρτυρολόγιον)

по всему церковному году. На Рождество (25 декабря) этот сборник содержит три проповеди, посвящённые Рождению Христа. Первая из них, под номером 19 – гомилия, приписанная Иоанну Златоусту εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου, и начало которой: Ἐμνήσθην τοῦ θεοῦ (CPG 4636 In illis: Memor fui dei (Пс. 76,9). *Помянух Бога и возвеселихся* [11, т. 61, 689–698; рус. пер.: 3, т. 10, ч. 2, 830–841]). Далее следует другая гомилия под номером 20, Григория Богослова: εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ κυρίου. Она начинается словами: Χρῖστος γεννᾶται (= Слово 38). Наконец, под номером 21 приводится третья гомилия на Рождество, которая является предметом настоящего исследования. Её название начертано в чёрном унциале: τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Incipit: Εἰς βάθος οἰκτιρῶν ἐμπεσῶν τοῦ θεοῦ.

Рукопись V содержит прежде всего произведения Василия Кесарийского: корпус различных бесед (7, 8 и 6) на Шестоднев и корпус бесед на Псалмы. Здесь наша Гомилия на Воплощение является двадцатой частью корпуса различных или духовных гомилий Ва-

силия. Ей предшествует подлинная гомилия Василия, высказанная во время голода и засухи. За нею следуют проповеди, принадлежащие Василию, также подлинные, призывающие ко крещению. Сама гомилия на Воплощение озаглавлена: εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου.

Все девять рукописей единогласно атрибутируют её Василию Кесарийскому, но издатели единодушно отрицают такую атрибуцию. В лесбосском кодексе, описанном Э. Тоньоло (E. Toniolo), она приписывается свт. Василию Селевкийскому<sup>1</sup>. Давид Аман предлагает в качестве вероятного автора свт. Прокла Константинопольского (390–446). Согласно Рудбергу, вряд ли можно оспаривать правильность этого решения. Несомненно, св. Василий Кесарийский не является автором настоящей проповеди. Данное суждение разделяет и Й. Альдама [6].

**2. Сопоставление Гомилии со спорным сочинением Златоуста.** Среди многочисленных бесед, ошибочно приписываемых св. Иоанну Златоусту (ок. 344–407), наше внимание привлекает проповедь на евангельские слова: *Коей властью сия твориши* (CPG 4193) [11, t. 56, 411–428], которое удивительным образом совпадает с текстом изучаемой нами гомилии как в смысловом аспекте, так и стилистически. Слово псевдо-Златоуста входит в небольшой цикл бесед, атрибутируемых епископу Севериану Гавальскому<sup>2</sup>. Приведём наиболее характерные фрагменты этой гомилии. Как и в случае нашего основного источника, здесь порицается излишнее исследование догматов веры, в которые нам повелевается верить, а не исследовать (эта мысль обширно прослеживается в Севериановых сочинениях):

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Πιστεύετε τῇ ἀληθείᾳ, καὶ μὴ ἀντιλέγετε τῇ ἀληθείᾳ.<br/> Μὴ παραγράφου τὴν πίστιν,<br/> μὴ πολυπραγμονεῖ τὴν θεῖαν φύσιν,<br/> μὴ ὑποβάλης λογισμοῖς θνητοῖς τὴν ἀθάνατον ἀξίαν.<br/> Ἐπισφαλὴς ἡ τῶν λογισμῶν ὁδὸς ·<br/> ἀσφαλὴς καὶ βεβαία ἡ ἐννοία τῆς κατὰ τὴν πίστιν ὁμολογίας.<br/> Ἡ ἀληθὴς σοφία ἡ πίστις ἐστίν.<br/> (11, t. 56, 428)</p> | <p>Верьте истине, и не противоречьте истине.<br/> Не искажай веры,<br/> не исследуй Божественного естества,<br/> не подвергай смертным суждениям бессмертного достоинства.<br/> Опасен путь умствований;<br/> безопасно и твердо разумение исповедания веры.<br/> Истинная мудрость есть вера.<br/> [3, т. 6, ч. 2, 732].</p> |
| <p>Τί οὖν; Οἶδα τὸν Θεὸν ὅτι ἐστίν, ὅτι ἀγαθὸς ἐστίν, ὅτι ἀθάνατός ἐστιν, ὅτι ἄφθαρτός ἐστιν, ὅτι ἀπερινόητός ἐστιν, ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν, ἀσώματός ἐστιν, ἀναλλοιωτός ἐστι.<br/> Ταῦτα πάντα οἶδα, καὶ εἰδὼς προσκυνῶ.<br/> Τὸ δὲ πῶς ἐστίν οὐκ οἶδα, οὐδὲ ἐδιδάχθην</p>                                                                             | <p>Что же? Я знаю о Боге, что Он существует, что Он благ, что Он бессмертен, что Он не тленен, что Он необъятен умом, что Он непостижим, бестелесен, неизменяем.<br/> Все это я знаю и, зная, поклоняюсь Ему. Но того, как Он существует, я не знаю, и научен</p>                                                             |

|                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                                                                                           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>πολυπραγμονεῖν τὸ πῶς ἐστίν, ἀλλ' ὅτι<br/>ἔστιν.<br/>Ὡστε ὁ οἶδα σέβω.<br/>Οὐκ ἔμαθον οὐσίαν Θεοῦ<br/>πολυπραγμονεῖν·<br/>πιστεύειν ἔμαθον, ἀδελφοί·<br/>πιστεύειν, οὐ πολυπραγμονεῖν.</p>       | <p>не исследованию того, как Он существует, а<br/>тому, что Он есть.<br/><br/>Таким образом, я почитаю то, что знаю;<br/>я не научился исследовать существо Божие;<br/>я научился веровать, братия,<br/>- веровать, а не исследовать.</p> |
| <p>Οὐ χωρεῖ ποθοῦμενον ἢ τῶν ποθούντων<br/>δύναμις,<br/>οὐ φέρει θνητὴ ὄψις τὴν ἀθάνατον φύσιν.</p>                                                                                                 | <p>Сила желающих не может обнять Желаемо-<br/>го;<br/><br/>смертное око не может перенести видения<br/>бессмертного естества.</p>                                                                                                         |
| <p>Ποτὲ μὴ διάβαλε τὸ ὄνομα τῆς<br/>πίστεως.<br/>Οὐ γὰρ ὁ παντὶ πιστεύων πιστὸς,<br/>ἀλλ' ὁ Θεῷ πιστεύων,<br/>οὗτος μόνος καὶ ἔστι καὶ λέγεται.<br/>Κατάλειπε ζητήσεις, καὶ ἄσπασαι<br/>πίστιν.</p> | <p>Не унижай же названия веры.<br/><br/>Ведь верующий – не тот, кто верит всему,<br/>но кто верует Богу,<br/>тот только и есть и называется таковым.<br/><br/>Оставь исследования и прими веру.</p>                                       |
| <p>Ὅπου πίστις, ἐκεῖ καὶ δύναμις·<br/>ὅπου ἀπιστία, ἐκεῖ καὶ ἀσθένεια.<br/>Ἀρχὴ τῶν ἀγαθῶν πίστις· πηγὴ τῶν<br/>ἀγαθῶν πίστις.</p>                                                                  | <p>Где вера, там и сила; а где неверие, там и<br/>немошь.<br/><br/>Вера – начало благ; вера – источник благ<sup>3</sup>.</p>                                                                                                              |

Как и наша гомилия, Слово построено в виде повторяющихся диалогов, которые состоят из обмена вопросами и ответами между известными всем созданиями – небесными, земными и преисподними, разъясняющими мысли проповедника о вере.

Так же и наша гомилия последовательно опрашивает известных библейских персонажей, подкрепляя вопросы ответами. Эти ответы указывают аудитории на то, что ни одно из созданий Божиих не преступило пределов Моисея и Павла<sup>4</sup>.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Ἐρώτησον καὶ φύσεως νόμους, καὶ<br/>ἐξουσίας ὅρους, καὶ λογισμῶν<br/>ἀκολουθίαν, ποία ἐξουσία δύναται νε-<br/>κροὺς ἐγείραι, ἀνθρώπων ἢ Θεοῦ ;<br/>Ἐρώτησον τὸν παραλυτικόν, διὰ ποίας<br/>ἐξουσίας εἰς ῥῶσιν ἀνακλίνεται·<br/>ἐρώτησον θαύματα, καὶ μὴ<br/>πολυπραγμόνει τοῦ θαυματοποιοῦ τὴν<br/>ἐξουσίαν.</p> | <p>Спроси и законы природы, и пределы (зем-<br/>ной) власти, и здравый смысл, какою вла-<br/>стью можно воскрешать мёртвых, челове-<br/>ческой или Божией?<br/>Спроси расслабленного, какою властью он<br/>встает здоровым;<br/><br/>спроси чудеса, и не спрашивай о власти То-<br/>го, Кто творит чудеса.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ἐρώτησον τοὺς ἀγγέλους · ἐρώτησον ὅταν ἴδῃς αὐτοὺς ἐπὶ γῆς χορεύοντας ἢ ἀνυμνοῦντας. Εἰπὲ αὐτοῖς· Τί καινὸν διδάσκετε; τί ξένον ἀπαγγέλλετε ; καὶ εὐθέως ὁ θεῖος χορὸς ἀποκριθήσεταιί σοι διὰ τῶν θείων Εὐαγγελίων · Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. | Спроси ангелов, спроси тогда, когда видишь их на земле ликующими, или воспевающими. Скажи им: чему новому вы учите? Что дивного вы возвещаете? И божественный лик тотчас ответит чрез божественные Евангелия: <i>слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение</i> (Лк. 2,14). |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Также обращает на себя внимание и почти совершенная симметрия фраз как в приведённых выше, так и в помещённых ниже случаях. Вот несколько примеров:

|                                                                                             |                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Πῶς εἰσῆλθε κεκλεισμένων τῶν θυρῶν;<br>πῶς ἀνῆλθε κεκλεισμένων τῶν οὐρανῶν;                 | Как же Он вошёл чрез затворённые двери?<br>Как он вознёсся чрез заключённые небеса? |
| Ὡ τῆς ἀτοπίας τῶν ταῦτα (421)<br>τολμούντων !<br>ὦ τῆς εὐσεβείας τῶν πάντα<br>πιστευόντων ! | О, безумие дерзающих исследовать это!<br>О, благочестие верующих всему этому!       |

Автор и в этом слове использует редкую игру слов, которая проходит по всему тексту:

со словом σώματα:

|                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Οὐ γὰρ ἦν ἡ ἀσώματος φύσις,<br>ἡ πάντων τὰ σώματα τέμνουσα·<br>ἀλλ' ἦν μετὰ τῆς ἀσωμάτου τὸ σῶμα ·<br>καὶ τοῦτο ἦν τῆς ἀσωμάτου φύσεως<br>ὄργανον. | Он не был бестелесным естеством,<br>проникающим чрез всякие тела,<br>но вместе с бестелесной природой было и<br>тело;<br>и оно было органом бестелесной природы; |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

со словом πιστεύσας:

|                                                                                                      |                                                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Μὴ γὰρ ἔδειξας, ὅτι<br>Θεῷ πιστεύσας ἀπώλετο;<br>Διαβόλῳ πιστεύσας ἔπεσε,<br>Θεῷ ἀπιστήσας ὠλίσθησε. | Разве ты доказал, что первый человек погиб,<br>поверив Богу?<br>Он пал, поверив диаволу;<br>он подвергся гибели, не поверив Богу. |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

со словом ἐνέργεια:

|                                                                                                                                        |                                                                                                                                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ὅπου Υἱὸς διαλέγεται, Πατὴρ αὐθεντία·<br>ὅπου Πατὴρ αὐθεντεῖ, Υἱοῦ ἐξουσία·<br>ὅπου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνεργεῖ, τοῦ Πατρὸς ἡ ἐνέργεια. | Где говорит Сын, там и власть Отца;<br>[где власть Отца, там и власть Сына]<br>где действует Дух Святой, там действует и Отец. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Можно указать ещё и на следующее соответствие приведённого слова с разбираемой нами гомилией:

Οὐ ναυαγεῖ παρ' ἡμῖν τὸ τῆς διδασκαλίας σκάφος, οὐ τύπτεται, οὐ ταραττέται, οὐ χειμάζεται · ἀλλ' ὡς εὐδιον λιμένα εἰς τὰς ψυχὰς τῶν τὸν Κύριον ἀγαπώντων ὁρμίζεται.

«У нас ладья учения<sup>5</sup> не подвергается кораблекрушению, не разбивается, не тревожится, не обуревается, но, как в тихую пристань, стремится в души любящих Господа».

Проведённый анализ севериановой беседы неожиданно обнаружил в ней поэтическую обработку евангельского слова, подобную той, с которой мы встречаемся в переведённой нами гомилии псевдо-Василия Кесарийского. В

заключение отметим, что другим сочинением, в котором ясно прослеживается тот же уникальный стиль речи, является работа *De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos* («О Воплощении Бога-Слова и против ариан»)<sup>6</sup>, на которую впервые обратил внимание М. Симонетти в 1955 году [15]. В этой проповеди видный итальянский патролог усмотрел особый, характеризующийся стилистической симметрией стиль, не похожий на подлинные произведения свт. Афанасия Великого.

Автор выражает свою благодарность Дмитрию Бирюкову за предоставленные редкие материалы, за само побуждение к написанию этой статьи и за проявленную многолетнюю благожелательность.

## СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ, ЕПИСКОП КЕСАРИИ КАППАДОКИЙСКОЙ

### «На Рождество Господа нашего Иисуса Христа»<sup>7</sup>

Русский перевод текста А.Г. Пернбаума

Погрузившись в глубину милосердия Божия и созерцая спасительную бездну Его человеколюбия, я страшусь, о слушатели, и мой разум смущается. Как на вверенном мне маленьком плоту я осмелюсь переплыть это девственное и непостижимое море?<sup>8</sup> Пророческие трубы воспевают безвестное зачатие, и первый из Ангелов вопиет целование. Я разде-

ляю в то же самое время страх и радость, ибо вижу, как Господь мой и Бог мой воплотился меня ради, как Он и восхотел. Я содрогаюсь перед этим добровольным снисхождением, но, как раб, я убегаю от любого взыскания пытливого исследования. Сможет [человек, который является] травой, грязью, землёй и пеплом, разыскивать Тайну Бо-



жию<sup>9</sup> и желание Горшечника<sup>10</sup>? Поистине, Бог, если мы ищем Бога [разумом], Он остаётся непостижимым (ἀκατάληπτος) для нас, становясь понятным через веру. Поэтому те, кто Его ищут [человеческими средствами,] а не верой, становятся врагами Того, Кого они ищут как злые и пытливые взыскатели и не избегают страшного приговора Судьи: *«Взыщут Мене злии, и не обрящут»* (Притч. 1,28). Напротив, те, кто не ищет Бога с любопытством, но верою приемлет Божественную Тайну, содержат Меня в их сердце, Меня, Которого само небо не смогло содержать». Они будут признаны достойными услышать из уст Владыки эту блаженную речь: *«Явлен бых Мене не вопрошающим»* (Ис. 65,1). «Я, действительно, – говорит Слово, – был явлен и до Моего воплощения. Все те, кто с верой прибегали ко Мне, смогли Меня и понять, и увидеть. И ныне, воплотившись поистине, как Я восхотел, Я являюсь всецело, сохранив непорочность и чистоту Моей Матери». Итак, пусть никто по неразумию не презирает благодать! Пусть никто не оскорбляет Его дар поношением! Пусть никакая речь не старается никогда описывать Слово! Но пусть, скорее, поёт с пророком в духе веры: *«Яко возвеличаша дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси»* (Пс. 103,24)! Ибо кто увидел очами или кто смог объяснить рождение бессмертное (ἄρρευστον) и рождение вневременное (ἄχρονον) и свободное от всякой болезни, и Сына, совечного (συνᾱΐδιον) Отцу, и Ветвь, от

корня собезначальную (συνάναρχον), и Бога из Девы, и Младенца, у Которого нет Отца, и Рождающую, Которая без напрасного любопытства, глаголемым [к Ней словам] верила и сказала: *се, Раба Господня. Да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1,38)? Это – торжество любви [Божией] к грешным человекам. Именно здесь – спасение, которое превосходит пределы всякой меры. Здесь [воплощается] природа, которая превосходит понимание самих Ангелов. Отныне бесполезны и умозаключения, и сроки вещей (Гал. 4,10), излишни любое искусство и любые софизмы. Только вера представляет Вневременного (τὸν ἄχρονον)<sup>11</sup>; только поклонение видит Невидимого, по слову Писания: *«Удивися разум Твой от меня, утвердися, не возмогу к нему»* (Пс. 138,6).

Если я попрошу небесные Силы, Начальства и Власти объяснить мне ясно, каков Сын [по природе], они мне непременно скажут: «Нам приказано предстоять престолу Божию в служебном [чине]; нам не позволено выяснять лоно Отца».

Если я вопрошу небо, оно мне, конечно, ответит: «Если ты можешь исчислить хоры, которые образуют мои звезды, то и я также смогу тебе объяснить силу Творца».

Если я исследую землю, она, безусловно, даст такой ответ: «Ты вначале скажи мне, как Горшечник взял из меня прах, как, украсив вещество, придал ему форму, как Его вдохновением Он сделал из грязи и воочию явил Свой

образ? И тогда научись у меня сущности Того, Кто меня образовал».

Если я хочу научиться у моря, то, разумеется, и оно ответит мне следующее: «Мне было приказано подстилать свой хребет [как основание] для пречистых Его ног, но у меня нет разумения того, чтобы постигать Того, Кто меня создал».

Если я вопрошу реки о природе [Создателя], то Иордан мне скорее ответит: «Того, перед Кем я вострепетал как Крестившимся долу и Кто восседает горé, изъяснить не могу».

Если спрошу я знаменитого Авраама: «Какие ноги ты вымыл, когда оказал гостеприимство Самому Богу?», он, безусловно, ответит: «Постольку, поскольку Он Сам этого восхотел, я обрёл Его благоволение из-за моей веры».

Ведь сколько веры может содержать вместилище души, столько же в нём стекается благоухание Божие». В самом деле, *веровал Авраам Богови, и вменился ему в правду* (Иак. 2,23).

Если я спрошу Исаака: «Кому ты повиновался, когда ты был связан, чтобы принестись в жертву? Почему ты не отклонился от меча?», он, несомненно, ответит: «Отец мой пытался меня убить, но Бог тому воспрепятствовал. Тот, кто тогда привязал овна рогами к кусту, чтобы им заменить меня, Тот же в последние времена явился как Агнец, за всех был распят на Кресте, [это такой Агнец,] который стал искуплением для всех, как Сам и предусмотрел».

Если я вопрошу Иакова: «Кто боролся с тобой, когда некогда ты путешествовал?», он, конечно, ответит: «Я полагал, что борюсь [против человека], будучи обманут Его видом. Когда моё бедро онемело, тогда мой ум проснулся. Я понял, что это был Сам Бог. Что Он желает, то и происходит, и если Он чего-либо хочет, то может это осуществить. Ибо *невозможное у человек, возможно у Бога* (Мф. 19,26; Мк. 10,27; Лк. 18,27)».

Если я спрошу Моисея, как он увидел Неопалимую купину, он, разумеется, ответит: «Заинтересовавшись странным зрелищем, я приближался к тому месту, чтобы его хорошенько рассмотреть, но Бог свыше остановил мой порыв. Что сказал Он? *Моисее, Моисее, не приближайся семо: иззуй сапоги твоих ног, место бо, на немже ты стоиши, земля свята есть* (Исх 3,5)». О вещи истинные Божественные! Моисей, слуга Божий, не получил разрешения видеть и само место [страшного Богоявления], а некоторые пытливые хвалятся своей дерзостью вникать в божественные тайны возвышеннее Херувимов!

Если я спрошу Илию: «Прежде, когда ты взошёл на всецело сжигающую огненную колесницу, как ты отважился не обжечь себе руки, чтобы вести коней, подобных огню и дышащих<sup>12</sup> пламенем?», то он мне непременно ответит: «Именно Бог повелел, и огонь был лишён своего природного действия». Но так же, как Илия не был истреблён соприкосновением с огнём, и Дева не бы-

ла сожжена, когда Она приняла в Себя огонь Божества.

Если я спрошу у пророка Ионы: «Как во чреве кита ты смог говорить и составить песнь?», он мне ответит, разумеется: «Тот, Кто вторично повелел киту обо мне и Кто изначально представил во мне образ Своего собственного погребения, Сам, как захотел, жил в гробнице и лишил ад своих жертв. Непостижимый Бог, Он направляет по Своему благоволению исход событий».

Если я осмелюсь спросить Саму Богородицу: «Как Ты стала Матерью, не зная брака?», то Она мне, во всяком случае, ответит: «Некогда нетленный и целомудренный Ангел дерзнул предстать передо Мной<sup>13</sup>. Я услышала речь, Я зачала Слово, Я произвела на свет Слово. Я родила Свет, но как, Я не знаю. У Меня есть Младенц, и, однако же, Я не знаю брака. Я несу в Себе источник молока, и вместе с тем обладаю нерасхищаемой пажитью Моего девства. Я ношу в Моих объятиях Младенца, но Я не могу сказать, как Я стала Матерью. Что касается Меня, Я Его признаю в качестве Моего Собственного Сына, Он – Мой Творец и Мой Демиург, [исповедую Его] как Младенца, так и как старшего всех возрастов».

Если я спрошу Иоанна Крестителя: «Знаешь ли ты, какой главы ты коснулся, когда ты крестил Христа?», он мне, конечно, ответит: «Зная о моём недостойнстве, отступал я от такого служения. Но потом вспомнил о неверии, в котором Ангел упрекнул отца моего Захарию, и убоился, дабы, когда ко мне

обратятся тем же гласом, я также не был поражён немотой. Таким образом я представил только мою руку, повинуюсь Повелевшему, и хотя я коснулся Огня, нисколько не был сожжён. Между тем Он как Бог подтвердил прощение моих грехов».

Если я вопрошу Петра, держателя небесных ключей, и у него осведомлюсь, как он увидел Христа преображённым на горе Фавор, каким Он был в то время, как разговаривал с Моисеем и Илией, апостол мне ответит, разумеется: «я Его почитаю за Бога и Сына Божьего, засвидетельствованного от Отца; и я услышал, как Отец сказал: *В Нем же благоволих; Того послушайте* (Мф. 17,5). Я услышал также, как Христос послал нас всех и нам сказал: *Шедше убо, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28,19). Он ведь не сказал: «Научите их испытывать, как Я воплотился, как был распят, как был взят на небеса, как Я приду опять».

Если я спрошу жену, исцелённую от кровотечения: «Чьего края одежды, скажи мне, ты коснулась украдкой?», она непременно ответит: «Для меня именно вера предоставила мне Врача Христа – я Его признаю Сильным Богом, потому что Он без труда преследовал мою болезнь, которая длилась уже давно, и меня, скрывшуюся, ища, похвалил: *Дерзай, дщи, вера твоя спасе тя* (Лк. 8,48; Мк. 5,34)».

Если я захочу спросить блудницу: «Чьи, жена, ты осмелилась держать ноги?», она мне, так или иначе, ответит:

«Я Его знаю как Бога, Который очищает грехи. Моими грешными слезами я измыла Сам Источник [прощения], в Котором почерпнула очищение».

Если я вопрошу слепого от рождения: «Кто перстом и грязью обновил окна твоего света?», он мне непременно ответит: «Часто до моего выздоровления я собирался измыться в купели Силоам, но так как Он Сам ещё не повелел, я всё возвращался домой слепым. Однажды очами моей души я увидел, как там проходил Бог, дающий свет. По Его повелению я измылся в том же источнике. Черпая в водах зрачки своих глаз, я отбросил далеко мой посох как слепое руководство. Ибо я признал, что Христос был жезлом Иисея, который процвёл (Числ. 17,8)».

Если я испытаю Лазаря, исторгнутого из мёртвых: «Кем ты считаешь Того, Кто призвал тебя ко второй жизни?», то он мне, конечно, ответит: «Я узнал, что Он – Бог, из Его слов, из дел, из власти, из Его самовластия. Домостроительно Он плакал обо мне, но Своею силою воскресил меня четверодневно. И сказанное во Псалмах тогда в Вифании нашло своё исполнение: *Бог богов Господь глагола и призва землю* (Пс. 49,1). Что же Он сказал? *Лазаре, гряди вон!* (Ин. 11,43) И неразделённая вера моих сестёр Марфы и Марии была причиной того, чтобы я был вызван из могилы, дабы посреди живых провозгласить<sup>14</sup>: *Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа* (Ос. 13,14)?»

Если я стану вопрошать благоразумного разбойника: «За Кого ты принял Висевшего обнажённым?», то он, естественно, ответит: «Всё создание и моя вера меня научили провозглашать и славить Его Богом, признавать в Распятом Царя и Господа. Ибо из-за смерти простого человека солнце бы не омрачилось, и для простого смертного завеса храма бы не разорвалась, и если бы Он был простым мёртвым, Он не пребывал бы в Раю и меня не перенёс бы туда. Но, бессмертный Бог, Он принял на Себя добровольно [желание за меня] пострадать и умереть, и прежних мертвецов без труда воскресил».

Если я вопрошу из апостолов Фому, прозванного Дидимом: «Кого после Воскресения ты осмелился осязать?», он непременно скажет: «Неверие повергло мой разум в недоумение. Но Он – Бог, испытующий сердца, Он захотел доставить моей любви полное удостоверение и уверение: Он мне показал язвы гвоздей, и рану копья, откуда для нас, как из источника, источилась [вода], символ крещения. Поэтому, исправляя верой моё неверие, я возопил: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20,28), Который после рождения сохранил неповреждёнными печати девственности Своей Матери, Кто гробницу запечатлённую, как благоволил, прошёл, Кто дверьми затворёнными к Своим ученикам вошёл, как восхотел. *Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103,24)».

Если я буду, наконец, спрашивать Павла, премудрого учителя вселенной:

«Скажи мне, Кто тебя связал перед Дамаском молнией, гласом и ослеплением, в то время как ты продолжал своё течение?», он обязательно ответит: «*Понеже искушения ищите глаголющего во мне Христа* (2 Кор. 13,3), то имеете для себя мои послания, оправдания, которые не терпят никакого спора. Я проповедал благую весть Евангелия не в премудрости слова, но в силе Божией (ср. 1 Кор. 2, 1–2). Поэтому, побеждённый превосходством бедности её [малого

слова], которая нас обогащает<sup>15</sup>, измеряя во всех отношениях мою собственную слабость и не чувствуя дерзновения близко созерцать [божественные тайны], меня освобождающие от любопытства, я вопию: *О глубина богатств и премудрости и разума Божия!* (Рим. 11,33) *Яко возвеличишася дела Твоя Господи, вся премудростию сотворил еси!* (Пс. 103,24)».

Ему слава, честь и поклонение, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Cod. 27 B. Ioannis острова Лесбос. См.: [17].

<sup>2</sup> Проблема как всего корпуса его творений, которая всё более привлекает внимание множества исследователей, так и самого его авторства ещё ждёт своего разрешения.

<sup>3</sup> Ср.:

Ὅπου πίστις, ἐκεῖ ἀκολουθεῖ δύναμις,  
ἐκεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (536) κατοικεῖ·  
ὅπου ἀπιστία, ἐκεῖ ἀσθένεια,  
ἐκεῖ τὸ πονηρὸν πνεῦμα.

Ἀρχὴ τῶν ἀγαθῶν, πίστις· πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ἡ ἐπὶ Θεὸν πίστις.

Где вера, там и сила;

там Дух Святой живёт;

а где неверие, там и немощь,

там и дух лукавый.

Вера – начало благ;

вера в Бога – источник благ.

(Иоанн Дамаскин, прп. *Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Berol. B.N. gr. 46 [= parallela Rupefucaldina])*; см.: [11, т. 96, 536].

<sup>4</sup> Ср. у Златоуста (авторство этой проповеди также сомнительно): «По мере наших сил мы научили, что пределов славы Божией невозможно превзойти ни людям, обитающим на земле, ни ангелам небесным, ни архангелам, ни началам, ни херувимам, ни серафимам» [3, т. 6, ч. 2, 818–819; 11, vol. 56, 499].

<sup>5</sup> Выражение св. Григория Богослова: «Скудный в слове и знании, опирающийся на простых речениях и спасающийся на них, как на малой ладье, выше борзого на язык глупца, который с невежеством доверяет доводу ума, а крест Христов, который выше всякого слова, упраздняет силой в слове, где слабость доказательства служит умалением истины» [2, т. 1, 403].

Ср. и ещё одно место из творений святителя: «Знаю, что на непрочной ладье пускаюсь в дальнее плавание или на малых крыльях уношусь к звёздному небу – я, в котором родилась мысль открыть Божество, или определения великого Бога, и ключ для всего, тогда как и небесным умам недостаёт сил возблагодарить пред Богом, сколько должно» [2, т. 2, 11].

<sup>6</sup> *De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos* (CPG 2806) [1, т. 1, 363–364]. Греческий текст имеет следующее название: Περί τῆς ἐνσαρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου, καὶ κατὰ ἀρειανῶν (*О явлении во плоти Бога Слова и против ариан*). Однако сирийский текст этого сочинения сохранил надписание, более соответствующее сути работы, а также отражает много важных особенностей, которые, видимо, исчезли из греческого текста: *Сочинение Афанасия, епископа великой Александрии, о воплощении Господа нашего и о Троице* [8, 1]. Примечательно, что, согласно Г. Опицу, эта работа по многим иным греческим спискам отражена именно как сочинение «О Троице», например: Concilium Lateran. 649 Actio V. (Mansi 10, 1088): ἐκ τοῦ περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως Λόγου κατὰ Ἀπολλιναρίου. См.: [10, 177].

В 1964 году протестантский немецкий богослов М. Тец приписывает эту работу Маркеллу Анкирскому [16]. Однако атрибуция этой работы Маркеллу не была принята. Уже в 1973 году Манлио Симонетти убедительно изложил причины, по которым указанный трактат не может быть приписан Маркеллу [14]. Не согласился с этим мнением М. Теца и тюбингенский богослов Алисдер Хирон [9]. См. общий обзор: [12].

<sup>7</sup> Перевод выполнен по: [7]. Греческая неизданная гомилия против Нестория 5-го века на воплощение Господа. Разн. На вочеловечение Господа; того же на неизреченное Домостроительство Господа.

<sup>8</sup> Ср. у Златоуста: «Церковь есть море благочестия, не волнами избилующее, но исполненное веры. У нас ладья учения не подвергается кораблекрушению, не разбивается, не тревожится, не обуревается, но, как в тихую пристань, стремится в души любящих Господа» (*Св. Иоанн Златоуст. Беседа на слова: «Какой властью Ты это делаешь?» (Мф. 21,23)*) (CPG 4193) [3, т. 6, ч. 2, 731–732; 11, т. 56, 428].

<sup>9</sup> Ср. у Дидима Слепца, ещё одного богослова конца IV века: «Потому что [рождение Божие] не было бы непостижимым, если бы оно постигалось умом, и не являлось бы Тайной, если бы было познаваемо, [потому и Создатель] не был бы [самим] Божеством, если бы Он содержался, и не был бы Творцом всяческих, если бы у Него было временное начало, Он не был бы простым и неделимым, если бы причислялся к материальным существам» (*Дидим Слепец [атрибуция спорна]. О Троице. Кн. 1. Гл. 15; см.: [11, т. 39, 312]*).

<sup>10</sup> См.: [4, 66; 5, 42].

<sup>11</sup> См., опять же, у Дидима: «...И Он был бы провозглашен во всём этом [достоинстве Бога], и [уверился нами], что Он есть Тот, Который воссиял из невыразимого Света вневременно (ἀχρόνως), в поздние времена из Приснодевы, ради Его любви к человекам, невыразимо родился, причём Он показывал всё существо Отца в Себе, и Тот, Кто всё содержит, вознёсся во славе, в которой Он всегда пребывает с Богом [Отцом]». См.: [11, т. 39, 404].

<sup>12</sup> Дословно – фыркающих.

<sup>13</sup> Разночтение Рудберга: Ἐὰν δὲ καὶ αὐτὴν τὴν Θεοτόκον τολμήσω ἢ θαρρήσω ἐπερωτῆσαί: « Πῶς γέγονας μήτηρ γάμου χωρίς; » πάντως ἐρεῖ: « Ἄγγελός με πρῶην ἀφθάρτως ἐνυμφοστόλησεν ἐπιστάς. κτλ. «Некогда Ангел стоял передо Мною, и Меня одел как невесту нетленно» [13, 196–197].

<sup>14</sup> Μάρθας γὰρ καὶ Μαρίας τῶν ἐμῶν ἀδελφῶν ἡ ἀδιάκριτος πίστις ἐκ τάφου με μετὰ ζώντων κηρύττειν παρεσκεύασεν. («Неразделённая вера моих сестёр Марфы и Марии заставила Христа, чтобы я проповедал из могилы посреди живых») (пер. Д. Амана). Согласно Рудбергу, ΟΥ имеют κηρύττειν, любые другие рукописи – κηρύττεσθαι [13, 197].

<sup>15</sup> «Решившиеся злонамеренно разуместь Божественные Писания в подкрепление хулы своей выставляют относящиеся к человечеству выражения об обнищании Сына Божия. Но в этих-то уничижительных выражениях и действиях усматривается вся точная суть христианства. Поэтому если бы они слушали блаженного Павла, который пишет к коринфянам: *вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою* (2 Кор. 8,9), то никак не осмелились бы называть Сына неподобным Отцу, если бы познали, какого рода обнищание Его и какова сила Креста Его» (Афанасий Александрийский. *О явлении во плоти Бога Слова и против ариан*; см.: [1, т. 1, 360]).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Афанасий Александрийский, свт.* Творения. Т. 1. Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. М. : Сибир. Благовонница, 2015. 864 с.
2. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. В 2 т. Репр. изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
3. *Иоанн Златоуст, св.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. (24 кн.). Репр. изд. 1898 г. М. : Православ. кн., 1991–1995.
4. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово первое на четверодневного Лазаря. 2.7.4-6 // *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* / ed. M. Aubineau. Bruxelles, 1978. Vol. 1.
5. *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово первое на четверодневного Лазаря / пер. Е. Ткачева // Встреча. 2008. Т. 2 (27).
6. *Aldama J.A. de.* Investigaciones recientes sobre las homilías de Proclo // *Estudios Eclesiásticos*. 1964. Vol. 39. P. 239–276.
7. *Amand D.* Une homélie grecque inedited antinestorienne du v<sup>e</sup> siècle sur l'Incarnation du Seigneur // *Revue bénédictine*. 1948. Vol. 58. P. 223–263.
8. *De incarnatione contra arianos* / transl. by R.W. Thomson. (CSCO, 325. Athanasiana Syriaca, pt. 3). Leuven, 1972.
9. *Heron A.* The Pseudo-Athanasian Works De Trinitate et Spiritu Sancto and De Incarnatione et Contra Arianos: A Comparison // *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* / ed. G.D. Dragas. Athens and London : Thyateira House, 1985. P. 281–298.

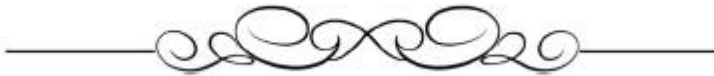
10. *Opitz H.G.* Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius von Alexandrien. Berlin, 1935.
11. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca [PG] / accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1863. T. 1–161.
12. *Riebe A.* Marcellus of Ancyra // Marcellus of Ancyra in modern research. Durham, 1992. P. 50–66.
13. *Rudberg S.Y.* Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur // Revue Bénédictine. 1952. Vol. 62. P. 189–200.
14. *Simonetti M.* Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira // Rivista di storia e letteratura religiosa. 1973. Vol. 9. P. 313–329.
15. *Simonetti M.* Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos // Nuovo Didaskaleion. 1953–1955. Vol. 5. P. 5–19.
16. *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra. I. Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos» // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. Bd. 75. S. 215–270.
17. *Toniolo E.* Nuove postille alla “Bibliotheca Hagiographica Graeca” // Marianum. 1970. Vol. 32. P. 590–597.

### *References*

1. *St Athanasius of Alexandria*. Tvorenija. T. 1 [Writings. Vol. 1], Moscow, Sibirskaya Blagovonnitsa, 2015, 864 p.
2. *St Gregory the Theologian*. Sobranie tvorenij. V 2 t. [Writings. In 2 vols.], repr., Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994.
3. *St John Chrysostom*. Tvorenija svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousto, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode. V 12 t. (24 kn.) [Writings. In 12 vols. (24 b.)], repr., Moscow, Pravoslavna kniga, 1991–1995.
4. *St Hesychius of Jerusalem*. Slovo pervoe na chetverodnevno Lazarla. 2.7.4–6 [The First oration on the Resuscitation of Lazarus. 2.7.4–6], Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Ed. M. Aubineau, Bruxelles, 1978, vol. 1.
5. *St Hesychius of Jerusalem*. Slovo pervoe na chetverodnevno Lazarla / per. E. Tkacheva [The First oration on the Resuscitation of Lazarus, trans. by E. Tkachev], Vstrecha [Encounter], 2008, vol. 2 (27).
6. *Aldama J.A. de*. Investigaciones recientes sobre las homilias de Proclo, Estudios Eclesiasticos, 1964, vol. 39, pp. 239–276.
7. *Amand D.* Une homélie grecque inédite antinestorienne du v<sup>e</sup> siècle sur l'Incarnation du Seigneur, Revue bénédictine, 1948, vol. 58, pp. 223–263.
8. *De incarnatione contra arianos*. Transl. by R.W. Thomson, (CSCO, 325. Athanasiana Syriaca, part III), Leuven, 1972.
9. *Heron A.* The Pseudo-Athanasian Works De Trinitate et Spiritu Sancto and De Incarnatione et Contra Arianos: A Comparison, Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain. Ed. G.D. Dragas. Athens, London, Thyateira House, 1985, pp. 281–298.



10. *Opitz H.G.* Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius von Alexandrien, Berlin, 1935.
11. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca [PG], Accurante J.-P. Migne, Parisiis, 1857–1863. T. 1–161.
12. *Riebe A.* Marcellus of Ancyra, Marcellus of Ancyra in modern research, Durham, 1992, pp. 50–66.
13. *Rudberg S.Y.* Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur, *Revue Bénédictine*, 1952, vol. 62, pp. 189–200.
14. *Simonetti M.* Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1973, vol. 9, pp. 313–329.
15. *Simonetti M.* Sulla paternità del *De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*, *Nuovo Didaskaleion*, 1953–1955, vol. 5, pp. 5–19.
16. *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1964, Bd. 75, pp. 215–270.
17. *Toniolo E.* Nuove postille alla “*Bibliotheca Hagiographica Graeca*”, *Marianum*, 1970, vol. 32, pp. 590–597.



Тимур Шукин

**Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой»  
в сочинениях Михаила Пселла**

УДК 1(091)

Целью данной статьи является демонстрация того, каким образом византийский энциклопедист XI века Михаил Пселл воспринимал и интерпретировал конвенциональное для поздневизантийской традиции отождествление понятий «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία)<sup>1</sup>.

Иоанн Дамаскин, чей «Источник знания» в послеиконоборческий период, наряду с «Путеводителем» Анастасия Синаита, репрезентировал богословско-философскую традицию в Византии, формулируя логический инструментарий для догматики, выдвинул сущность в качестве универсального понятия для обозначения лю-бого «общего» — как относящегося к Божеству, так и к тварному миру<sup>2</sup>. Так, в 4-й главе своей «Диалектики»<sup>3</sup>

он говорит: «Сущность есть нечто самое важное (τὸ κυριώτερον), так как она имеет существование (ὑπαρξιν) в себе самой, а не в другом...» [Dial. 4, 6–10; 3, 57–58]; «Сущность есть вещь самосущая (πρᾶγμα αὐθύπαρκτον) и не нуждающаяся для существования в другой» [Dial. 4, 62–64; Ibid., 58].

Ниже отмечается, что «сущностью, стало быть, является Бог и всякое творение (πάν κτίσμα), хотя Бог есть и "пресущественная сущность" (ὑπερουσίος οὐσία)» [Dial. 4, 67–69; Ibid., 59]<sup>4</sup>. В 31-й главе он также оговаривает, что, в отличие от языческих философов, для христианской мысли не свойственно различение сущности и природы как «бытия вообще» и «качественно определённого бытия»:

*Внешние философы... различали сущность и природу. Сущностью они называли бытие вообще (τὸ ἀπλῶς εἶναι), природой же — сущность, определённую в виде её существенными отличиями (εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν) и соединявшую с бытием вообще именно вот такое бытие (τὸ τοιῶσδε εἶναι): разумное или неразумное, смертное или бессмертное, или... само неизменное и непреложное начало, причину, силу, вложенную в каждый вид Творцом для движения... Это они называли природой, то есть самые низшие виды (τὰ εἰδικώτατα εἶδη), например, ангела, человека, лошадь и тому подобное, — как более общие (καθολικώτερα), чем ипостаси, и обнимающие их и в каждой обнимаемой ими ипостаси равным и неизменным образом существующие.*

*Таким образом, ипостасью они называли более частное, более общее и обнимающее ипостаси — природой, а существование вообще (τὴν δὲ ἀπλῶς ὑπαρξιν) они называли сущностью. Но святые отцы, отказавшись от многих препирательств, общее и о многом высказываемое, а именно, низший вид называли сущностью, природой и формой [Dial. 31, 3–9, 16–25; Ibid., 93–94].*

По Иоанну Дамаскину, понятие универсального включает два аспекта. Во-первых, оно авторитарно, то есть не предполагает какого-либо источника бытия за пределами себя. Во-вторых, охватывает все ступени бытия без исключения. Нет нужды вводить отдельный терминологический ряд для Бога, а также гипостазировать различные моменты универсального.

Для Иоанна Дамаскина само наличие данных различных понятий, функционировавших в античной (языческой) философии, и аргументация в пользу их различения представляются не очень важными. При этом «Диалектика» построена на адаптации языческого логического наследия, и отдельные ссылки на авторитет внешних философов только подчёркивают это. В некоторых местах Иоанн Дамаскин дополняет сказанное философами, например, в 9-й главе он говорит, что помимо разбираемых ими значений слова «род» существует ещё «отношение одного ко многим, происшедшим от него: например, все ведущие своё происхождение от Израиля называются израильтянами» [Dial. 9, 17–19; Ibid., 72–73]. В других сочинениях Иоанн Дамаскин дополняет языческую логику отсылкой к метафоре, которая описывает то, что не может описать философский язык: «И если скажет тебе сарацин: «Как сошёл Бог во чрево женщины?», говори ему... Знай же и то, что исходя из того, что нам свойственно, о нисхождении и восхождении Писание говорит в пере-

носном, а не в собственном смысле. Ведь в собственном смысле нисхождение и восхождение у философов говорится применительно к телам, а Бог всё содержит и никаким пространством не содержится» [Sarac. 7, 1–2, 7–11; 4, 435]. В целом для Иоанна Дамаскина крайне нетипично вступать в прямую полемику с языческой философской мудростью: он либо дополняет сказанное ей, либо отсылает к инородному для неё нефилософскому дискурсу. Потому к аргументации Иоанна Дамаскина в 31-й главе следует присмотреться пристально.

Собственно, аргументы язычников он принимает без всякой критики: действительно, и дихотомия «природы» и «сущности», и описание области их применения даётся им в форме, вполне приемлемой и для него самого. Ничего в системе Иоанна Дамаскина не противоречит тому, что существует некое бытие вообще и то же самое бытие, обособленное с помощью сущностных признаков<sup>5</sup>. Так, говоря о сущности в 4-й главе, он рассматривает её как высший род, свободный от конкретизирующих признаков, и далее, описывая «процесс» родовидовых отношений, показывает, что сущность может быть и определённой сущностью в рамках обычных отношений более высокого и более низкого рода в логической иерархии. Вопрос: почему бы для этих двух модусов бытия не использовать различные термины? Иоанн Дамаскин объясняет, почему он этого не делает, ссылкой на святых отцов. Но не только:

Слово «сущность» происходит от [глагола] «быть» (εἶναι), а слово «природа» — от «становиться» (πεφύκέναι), а εἶναι и πεφύκέναι означают одно и то же. Равным образом слова «вид» (εἶδος) и «форма» (μορφή) означают то же, что и «природа» [Dial. 31, 26–28; 3, 94].

Тем самым, ключевой для Иоанна Дамаскина аргумент — чисто языковое тождество двух слов: если тождественны по смыслу слова естественного языка, от которых происходят научные термины, то и сами научные термины обозначают одно и то же. Важно, что Иоанн Дамаскин отсылает к значениям слов, которые по определению имеют конвенциональный и строго не фиксируемый объём. Естественный язык подвижен, с ним невозможно «договориться о терминах», и потому отсылка к тому или иному значению в этом языке есть отсылка к некому общепринятому значению. Допустим, оно является состоявшимся в некоем языковом социуме (например, говорящих на византийском греческом), но почему это значение должно приниматься наравне с тем, что является результатом научной рефлексии? С одной стороны, Иоанн Дамаскин нивелирует эволюцию данных понятий в науке, указывая на то, что и без этой эволюции язык сам знает, что эти слова значат. С другой, результатом его доказательства является строгое (отрефлексированное) тождество «сущности» и «природы», не допускающее какого-либо, сколь угодно тонкого, различия. В итоге чисто языковой факт — тождество словоупотребления — оказывается философским фактом — тождество терминов.

*Сущность и природа применительно к святой и единосущной Троице — одно и то же, и то и другое является общим и всецелым и тем, что сказывается о трёх ипостасях. Ибо у них одна природа и сущность. Опять-таки ипостась и лицо — одно и то же. Например, Отец — лицо и ипостась, Сын — лицо и ипостась, Святой Дух — лицо и ипостась. Итак, следует исповедовать три лица или три ипостаси, природу же единую и ту же самую сущность. Конеч-*

Это нелогично в логико-философском контексте, но «логично» в религиозном, когда предание отцов, традиция, функция тех или иных слов не в научном, а в паралитургическом тексте (каковым является для монаха святоотеческий текст) оказывается важнее философской рефлексии, даже вполне приемлемой с точки зрения интеллектуального благочестия и внутренне непротиворечивой. «Так принято» для религиозного сознания выше, чем «так логично». Другое дело, что «так принято» базируется на «так надо», то есть имеет своим основанием конкретную исторически сложившуюся нужду (например, отмежевание от монофизитства в VI веке). Иоанн Дамаскин, однако, использует иную аргументацию, основанную на естественном словоупотреблении, которое, впрочем, легко стыкуется с религиозной мотивацией. Религиозный язык развивается по законам, схожим с развитием языка в собственном смысле.

В любом случае, именно такая трактовка понятий «сущность» и «природа» для XI века была нормативной, и Михаил Пселл, на чьём понимании данных терминов мы бы хотели остановиться, в своих важнейших сочинениях, например, в трактате «О всеобщем учении», опирался на «Источник знания» Иоанна Дамаскина. Именно ориентируясь на последнего, Михаил Пселл даёт определение природы в данном трактате:

но, святые отцы к одному и тому же прилагают имя сущности и природы и формы. И опять-таки к одному и тому же – «лицо», «ипостась» и «характер». Тем самым, единое божество, единая природа, единая сущность, единая форма. И опять-таки, три лица, три ипостаси, три характера, три свойства. Свойство же есть применительно к Отцу – нерождённость, применительно к Сыну – рождение, применительно к Святому Духу исхождение.

Как нам однажды уже приходилось показывать на примере первой главки трактата «О всеобщем учении» [11; 12], Михаил Пселл, опираясь на «Источник знания» Иоанна Дамаскина, при всём том, что заимствование идёт на уровне последовательности речевых оборотов и порядка слов, всё же редактирует свой источник и адаптирует его к своей концепции. Даже в этом небольшом отрывке можно уловить несколько моментов, в которых точка зрения Михаила Пселла отличается от точки зрения Иоанна Дамаскина.

Отождествление сущности и природы производится мыслителем XI века только «применительно к Святой и единосущной Троице». Мы видели, что для Иоанна Дамаскина базовой характеристикой терминологического тождества был его универсализм: сущность и природа – это одно и то же на всех уровнях бытия, не может быть одного словоупотребления для тварных вещей и другого – для Бога. Для Михаила Пселла эта логика, кажется, неприем-

лема. Дело в том, что, с его точки зрения, на уровне божественном сущность и природа совпадают, поскольку совпадает их значение. И то, и другое является «всеобщим и всецелым», и то, и другое сказывается о трёх ипостасях. На уровне космологическом вполне возможен вариант, когда сущность является «всеобщим и всецелым» не в том же смысле, в каком и природа, и именно потому, что сущность, абстрагированная от своих свойств, не может сказываться об ипостасях иначе, чем будучи «частью» природы. Но поскольку абстрагирование сущностных свойств на уровне нетварном невозможно, то невозможно и различение сущности и природы.

Чтобы проверить это предположение, нужно спуститься на тварный уровень бытия и посмотреть, как на этом уровне функционирует понятие «природы». Вот какое определение даёт тварной природе Михаил Пселл в 57-й главе трактата «О всеобщем учении»:

*Природа есть сила, незримая для глаз, созерцаемая же умом, распределённая (рассеянная: ἐγκατεσπαρμένη) Богом в телах, начало движения и покоя. Ибо она движет природные тела, а с другой стороны, приводит их в покой. Ведь все тела, как-то: стихии и то, что из них сложено, хотя и от Бога движение и отдых получают, но непосредственно движимы природой. Ибо тех, что движут тела, много: сначала Бог, далее Ум, далее Душа. Но окончание есть природа, которая именно и есть словно бы инструмент Бога. Ибо человека и неразумные существа движут и Душа, и природа, а тела и простые, и сложные движет только природа, и опять-таки она же останавливает движение [De omn. doct. 57, 1–11; 6, 40]<sup>6</sup>.*

В данном контексте речь идёт о природе в узком значении «общего для тварных единичностей». Она не только присутствует в телах и существует только в качестве тел, но и является одновременно причиной и конечной целью их движения. Тем самым, природа – это то общее, которое одновременно и умопостигаемо, и реально, поскольку не существует отдельно от того, для чего оно является общим. С другой стороны, природа не является универсальным понятием даже для тварной сущности. То есть, например, из этого контекста следует, что ум и душа не подпадают под власть природы, а поскольку не являются также и нетварными реальностями,

должны трактоваться как нечто, что не имеет общности, которую корректно, с точки зрения Пселла, было бы называть природой. На наш взгляд, это обусловлено тем, что в системе координат Михаила Пселла «природа» – это термин, который описывает только те реальности, которые являются общими для реально существующих единичностей. А в случае ума и души не существует ни общей интеллектуальной и психологической универсалии, которые существовали бы в единичных душах, ни самих единичных умов и душ, которые являлись бы воплощением общих.

В том же трактате содержатся ясные характеристики ума:

*Не всякий ум допускает причастие [со стороны] всякой души. Первый Ум не допускает причастия никакой души. Ибо каким образом превышающий всё Ум и Творец всего допускает причастие некой души? Ведь некий Ум предшествует множеству всего мыслящего и множеству умов. Именно этот Ум и есть, и называется непричастуемым и первым. После непричастуемого Ума следует причастуемый – не внутримировой, но премирный и отделённый от мира, а потом уже внутримировой. Поскольку, по словам эллинов, и сам мир является одушевленным и разумным. И внутримировая душа не прямо причастует премирному уму, но сперва – внутримировому. Таким образом, существуют порядок, число и имена этих умов: непричастуемый Ум, премирный ум и ум внутримировой [De omn. doct. 21, 1–13; 6, 26].*

Интеллектуальная реальность организована иерархически, причём более высокий уровень, который предполагает более высокую степень единства и, следовательно, более высокую концентрацию «умности», специфичных для ума свойств (например, способности мыслить себя и созерцать сущее в его цельности), всегда обнаруживает обособленность от более низкого уровня и не присутствует в нём в том смысле, в каком природа присутствует в единичных физических объектах. Проще говоря, «более общее» всегда обособлено от

«более частного». Тем самым, закономерно, что на уровне ума нет какого-то общего, объединяющего все, верхнее и нижнее, а также умов одного бытийного уровня. Верхнее и нижнее не могут иметь общего, поскольку общим в смысле наибольшей свободы от разделения и множественности является то, что отделено от частного. Более же частные умы одного уровня не имеют общего, поскольку то, что в наиболее чистом виде содержит свойственное им, никоим образом в них не присутствует. В итоге каждый ум оказывается реаль-

ным общим только для самого себя, а общность многих умов между собой обнаруживается лишь на уровне формально-логическом (все они относятся к роду «умов») и метафорическом, бу-

дучи рассматриваемая по аналогии с физическими объектами. Терминологически обособленное бытие отдельного ума оформляется с помощью термина «сущность»:

*Всякий ум имеет вечную сущность, силу и энергию. В то же время сущность ума является цельной, не прибавляется, не увеличивается, и не такова, что сегодня она есть, а вчера – не было. И мышление его подобно сущности. Преисполненное и цельное, оно вместе с тем всё мыслит, но оно не видит преходящего и не знает будущее как то, что будет, но всё ведаёт в единстве, не двигаясь, не рассуждая, не строя предположений и не делая выводов, как душа, но всё в одном познавая. Будучи неподвижным, ум не измеряется временем, ни по сущности, ни по энергии. Если и сущность Его, и энергия являются вечными, то и сила, которая есть посредница между ними, определено вечное существование [De omn. doct. 23, 1–12; 6, 27].*

Несколько иначе устроен психологический уровень. С одной стороны, душа «далеко отстоит от природы и... существует отдельно намного раньше всех этих тел» [De omn. doct. 47, 1–3; 6, 36]. Благодаря этому, видимо, частные души, помня о своём божественном происхождении, могут пребывать в ней [De omn. doct. 26, 9–11; 6, 28]. Душа в таком состоянии сближается с умом: собственно говоря, высшую силу души Михаил Пселл называет «мышлением» [De omn. doct. 31, 1–2; 6, 30]. С другой стороны, душа, забывая о себе и своём достоинстве, может попасть в рабство к телу [De omn. doct. 47, 9–12; 6, 36]. Душа, тем самым, амбивалентна: она «не является ни подлинным бытием, ни подлинным небытием» (οὐτε ὄντως ὄν ἔστιν οὐτε ὄντως μὴ ὄν). «Поэтому мы говорим, что душа является посредницей между вечными и чувственными вещами, будучи в строгом смысле ни вечной, ни чувственной, но смешанной из того и другого, и словно составлен-

ной из крайностей» [De omn. doct. 53, 7–10; 6, 39]. Душа вторично содержит все виды, которые ум содержит первично, а значит, она и отделена от единичностей (содержит обособленные виды), и не отделена от них (лишь подражает совершенно обособленному уму). Она является всеми вещами: *парадигматически* (выступая в качестве образца) – чувственными, *иконически* (подражая) – умопостигаемыми [De omn. doct. 30, 10–12; 6, 30]. Следовательно, душа одновременно и не является общим для частных душ, поскольку совпадает с умом, и в то же время выступает как универсалия, поскольку соприкасается с чувственным. Думаю, этим обусловлено свободное применение к душе употребление терминов «природа» и «сущность». Например, в 30-й главке Михаил Пселл пишет, что сущностью души является живое и жизнь [De omn. doct. 30, 12; 6, 30], а в 31-й главке, явно имея в виду душу, говорит о природе, существующей в бо-

жественном уделе [De omn. doct. 31, 7–8; 6, 30].

Я не настаиваю на том, что на всём протяжении трактата «О всеобщем учении» можно проследить четкую корреляцию между термином «сущность» и описанием интеллектуальной реальности, с одной стороны, и «природой» и описанием реальности единичных вещей, с другой. Например, в De omn. doct. 32, 12–13 Михаил Пселл употребляет термин «умопостигаемая природа» (νοητὴ φύσις), явно заимствованный, как и весь текст данной главки, из «Энеад» Плотина (Enn. I, 1. 8, 9)<sup>7</sup>. Однако данные «отклонения» всё же не отрицают общей тенденции в словоупотреблении.

Еще более внятно не-универсальность понятия сущности Михаил Пселл утверждает в небольшом трактате на слова Иоанна Дамаскина (восходящие к псевдо-Архиту<sup>8</sup>) «Сущность есть самосушая вещь» [Opusc. 7; 8, 22–28]. Само определение вполне принимается Пселлом в логическом контексте. В «Синописе десяти категорий» он пишет, что сущность есть самодостаточная вещь, не нуждающаяся в ином для составления. Эта сущность как таковая или всеобщий род является высочайшим родом и имеет три подлежащих вида, на которые и разделяется: тело, бестелесное и смешанное из того и другого. Также сущность имеет шесть особенностей: не содержаться в подлежащем, как привходящее; синонимично сказываться о частных сущностях; обозначать нечто единичное; не быть ничему противопо-

ложным; не иметь лучшей и худшей степени; а также сохранять тождество по числу, воспринимая качественные противоположности [Opusc. 52, 93–111; 8, 221–222]. То есть, в чисто логической плоскости сущность есть, вполне в рамках аристотелевской парадигмы, во-первых, универсальный род для единичных вещей и, во-вторых, собственно единичная вещь. Михаил Пселл не акцентирует внимания на том, к какому уровню относится данное понимание сущности. Вероятно, в данном, чисто логическом, контексте она может приниматься как универсальная, что следует из заголовка трактата: «Учение краткое и яснейшее о десяти категориях... прежде познав которые, некто ко всякому знанию и искусству... двинется» [Opusc. 52, 1–5; 8, 218].

Однако при переходе от логики к онтологии определение получает новое звучание. С точки зрения Михаила Пселла, Бог не является в строгом смысле сущностью. Точно так же, как Он не является, например, вечным, ведь вечен тот, кто причастен вечности, а Бог, скорее, выше вечного [Opusc. 7, 68–71; 8, 24]. Действительно, Бог не является самодостаточным или полным, поскольку самодостаточность предполагает восполнение недостатка, что для Бога невозможно. Нет, Бог сверхсамодостаточен и сверхполон, благодаря чему может служить источником самодостаточности и полноты для того, что располагается ниже Его [Opusc. 7, 92–95; 8, 25]. «Итак, – резюмирует Пселл. – Первым идёт Единое, далее сущее, которое



разум и познаёт в качестве самодостаточного, после него же следует третье – самодвижное» [Opusc. 7, 95–97; 8, 25]. Таким образом, хотя Михаил Пселл прямо об этом и не говорит, в строгом смысле автаркичность и, следовательно, право называться «сущностью» принадлежит только той бытийной сфере, что следует непосредственно за единым (или Троицей), то есть сфере Ума<sup>1</sup>. То, что выше данной сферы (Бог) и то, что ниже (душа, материально-телесная реальность) может называться сущностью лишь в несобственном смысле. Бог – метафорически, правда, ровно в той же степени, как и «природой» (за счет чего и возможно принятие в случае божественной реальности отождествления сущности и природы, предложенной Иоанном Дамаскиным). А душа и материально-телесная реальность – по частию, причём как мы видели выше, для данного уровня бытия более адекватным является термин «природа».

Таким образом, для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина, которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны, в трактате «О всеобщем учении» он говорит о них как о сино-

нимичных. С другой стороны, в этом же трактате он даёт определение природы как сугубо тварной реальности, которая невидима для глаз, однако созерцается умом, внедрена в тела Богом, является началом движения и покоя и т.д. ещё более усложняет дело обращение к тем главам трактата «О всеобщем учении», где речь идёт об уме и душе: оказывается, что на этом уровне термин «сущность» применяется к сфере ума, словопотребление в случае души не отличается чёткостью (что обусловлено самим статусом души в квази-неоплатонической онтологии Михаила Пселла). Далее, в «Синописе десяти категорий» Михаил Пселл воспроизводит определение сущности, данное Иоанном Дамаскиным. Однако из достаточно подробного толкования этого определения следует, что оно не приложимо к Богу, поскольку Он не нуждается в Себе Самом, чтобы получить бытие. Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации. Тем самым модель, в которой сущность и природа оказываются синонимичными терминами, пригодными для описания Божества, Михаилом Пселлом манифестируется, но де факто отвергается.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Насколько нам известно, так вопрос исследователями ранее не ставился. Небольшой обзор релевантной философской терминологии Михаила Пселла даёт Г. Карахалиос [14]. Фундаментальный труд [13] даёт представление и о системе Михаила Пселла в целом (р. 445–560), и разбирает отдельные ключевые для нашей темы тексты: «Синопис десяти категорий» (р. 530–537) и толкование на слова «Сущность есть самосущая вещь» (р. 546–552).

<sup>2</sup> См. новейший (небольшой, но содержательный) обзор: [18]; а также: [13, 288–302].

<sup>3</sup> Здесь и далее мы цитируем пространную версию «Диалектики»; за основу взят перевод: [1, 53–122], однако с существенной корректурой в сторону большего буквализма.

<sup>4</sup> Совокупно данные определения повторяются в 40-й главе: [3, 106].

<sup>5</sup> Альберто дель Кампо Эччевария полагает, что Иоанн Дамаскин усвоил терминологическое различие неоплатонической философии и в его системе оно имеет сотериологический смысл: термин «природа» указывает на то, что каждый тварный род имеет свой собственный смысл и предназначение [13, 302–304]. На наш взгляд, подобного рода интерпретация данного отрывка требует доказательств, основанных на иных местах из сочинений Иоанна Дамаскина (а их-то испанский ученый и не приводит). Эксплицитно из отрывка следует отрицание данной терминологической дихотомии. Однако даже если удастся доказать, что различие «сущности» и «природы» действительно существует в системе Иоанна Дамаскина, оно относится не к иерархии бытия, не к различным его уровням, а к структуре индивидуума, как это имело место, по нашим предположениям, в философии Леонтия Византийского, см.: [17].

<sup>6</sup> Благодаря недавно изданному Л. Бенакисом комментарию Михаила Пселла на «Физику» Аристотеля мы гораздо больше узнали о соответствующих взглядах философа: издание [7], перевод некоторых отрывков [2], предисловие [10]. Определение же природы, которое Пселл даёт в данном трактате, уточняет то, что присутствует в трактате «О всеобщем учении»: «Итак, заключаем, что природа есть начало движения и покоя. Ибо вещь не всегда движется, но бывает, что и останавливается, завершившись. [Она движется], пока не [существует] первично, сама по себе, а не по совпадению. Первично, потому что дерево будет двигаться к возрастанью, и навоз, принимая в себя и воду и иное что-либо извне, но эти вещи во вторую очередь. Ибо если дерево не от природы получило движение, ничто из этого его не завершит. И на примере плащей ясно: ибо они тогда греют, когда накидываются на тело, и не делают этого, когда [накидываются] на камень. А сама по себе, а не по совпадению, потому что врачом является, когда сам себя врачует, и могло бы показаться, что движение из него самого, однако врачу случилось быть немощным и исцеляемым. Что это так, ясно и из того, что эти вещи – врач и выздоровление – многократно разделяются. Конечно, не так природа движется, но в самой себе имеет начало движения и сама по себе, а не по совпадению» (192b 8, 15–29; [7, 64–65]); также интересным представляется различие сущности и природы, как формы и материи тварных вещей, о котором Пселл говорит, толкуя Phys. (191a 11 [7, 54]). Соотношение этих понятий в физике Михаила Пселла, а также соотношение физических, логических и онтологических контекстов словоупотребления нуждаются в отдельном исследовании.

<sup>7</sup> См. подробнее о заимствованиях Пселла у Плотина: [16].

<sup>8</sup> [9, 3, II. 12–15]. Дирк Краусмюллер [15] обращает внимание на то, что данное определение присутствует в «Толковании на молитву Господню» Максима Исповедника [5, col. 892, C13–D14] именно применительно к Божеству, которое называется «подлинно самосушей сущностью» (οὐσία κυρίως αὐθούπαρκτος) и что Максим имеет в виду именно определение псевдо-Архита [15, 644–648]. Мы, во-первых, можем констатировать, что оно вошло в богословский обиход к VII веку (дель Кампо Эччевария указывает на Леонтия Византийского как самого раннего «пользователя» данного определения: [13, 292]. И, во-вторых, ма-

нифестировало богословское мировоззрение, противоположное тому, носителем которого был Пселл (см. примеч. 9).

<sup>9</sup> Дель Кампо Эччевария, анализируя толкование Пселла, приходит к ровно противоположным выводам. Он полагает, что провозглашая сверхсущность Божества, Михаил Пселл делегитимизирует в своей системе сущность как обособленную от мира реальность неоплатонизма и повышает онтологический статус единичных сущностей [13, 551–552]. На наш взгляд, из того, что понятие автаркичности и, следовательно, подлинного бытия в качестве сущности закрепляется за интеллектуальной сферой, как раз следует принижение сферы единичного. Кроме того, делая акцент на антиплатонической полемике в данном трактате, дель Кампо Эччевария не замечает, что Михаил Пселл вводит точку зрения, существенно разнящуюся с точкой зрения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### *Источники*

1. *Иоанн Дамаскин*. Дialeктика // Иоанн Дамаскин. Источник знания / пер. с древнегреч. А.И. Бронзова, Д.Е. Афиногенова. М. : Индрик, 2002. С. 53–122.
2. *Михаил Пселл*. Комментарий на “Физику” Аристотеля / пер. с греч. Т. Щукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. 2017. Т. 2, № 1/2 (3/4). URL: <http://esse-journal.ru/?p=3126> (12.10.2018).
3. *Joannis Damasceni*. Dialectica // Joannis Damasceni. Die Schriften / Besorgt von B. Kotter. Berlin ; New York, 1969. Bd. 1.
4. *Joannis Damasceni*. Contra saracenorum // Joannis Damasceni. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin ; New York, 1981. Bd. 4.
5. *Maximi Confessoris De oratione Dominica* // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1857. Vol. 90.
6. *Michael Psellos*. De omnifaria doctrina / ed. L.G. Westerink. Utrecht, 1948.
7. *Michael Psellos*. Kommentar zur Physik des Aristoteles / einleitung, text, indices von Linos G. Benakis. Athenis : Akademia Atheniensis, 2008 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina ; vol. 5).
8. *Michaelis Pselli*. Opuscula theologica / ed. J. Duffy, D. O'Meara. Leipzig, 1992. (Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana).
9. *Pseudo-Archytas*. Fragmenta // Thesleff H. The Pythagorean texts of the Hellenistic period. Abo, 1965.

### *Научная литература*

1. *Варламова М.* Предисловие к переводу Комментария Михаила Пселла на I книгу «Физики» Аристотеля. URL: <http://esse-journal.ru/?p=3122> (12.10.2018).
2. *Щукин Т.А.* «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINAi: Проблемы философии и теологии. Т. 2, № 1/2. С. 389–406.
3. *Щукин Т.А.* Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении») // Вест. Рус. христиан. гуманитар. акад. 2011. № 12. Вып. 4. С. 262–266.

4. *Echevarría A. del C.* La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V–XI): Principios, Desarrollos e Inversión Final de la Ontología Clásica. Doctorate Thesis in Classical Philology, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
5. *Karahalios G.* The philosophical trilogy of Michael Psellos. God – Cosmos – Man. Diss. Heidelberg, 1970.
6. *Krausmüller D.* Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God // *Journal of Theological Studies*. 2017. Vol. 68. P. 625–649.
7. *Lauritzen F.* Psellos and Plotinus // *Byzantinische Zeitschrift*. 2014. Bd. 107 (2). P. 711–724.
8. *Shchukin T.* Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings // *Scrinium*. 2016. № 12 (1). P. 308–321.
9. *Zhyrkova A.* John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // *The Cambridge Intellectual history of Byzantium* / ed. A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2017. P. 435–441.

### *References*

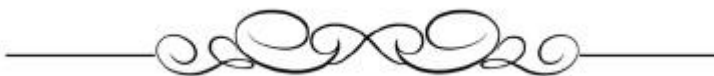
#### *Sources*

1. *St John of Damascus.* Dialektika [The dialectics], St John of Damascus. Istochnik znaniya [The Font of Knowledge], Moscow, Indrik, 2002, pp. 53–122.
2. *Michael Psellos.* Kommentarij na "Fiziku" Aristotelja [A Commentary on Aristotle's Physics], ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovanija, 2017, vol. 2, № 1/2 (3/4), URL: <http://esse-journal.ru/?p=3126> (12.10.2018).
3. *Joannis Damasceni.* Dialectica, Joannis Damasceni. Die Schriften, Berlin, New York, 1969, vol. 1.
4. *Joannis Damasceni.* Contra saracenorum, Joannis Damasceni. Liber de haeresibus. Opera polemica, Berlin, New York, 1981, vol. 4.
5. *Maximi Confessoris De oratione Dominica,* Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Ed. J.-P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 90.
6. *Michael Psellos.* De omnifaria doctrina, Ed. L.G. Westerink, Utrecht, 1948.
7. *Michael Psellos.* Kommentar zur Physik des Aristoteles, Einleitung, Text, Indices von Linos G. Benakis, Athenis, Akademia Atheniensis, 2008, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5).
8. *Michaelis Pselli.* Opuscula theologica, Ed. J. Duffy, D. O'Meara, Leipzig, 1992. (Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana).
9. *Pseudo-Archytas.* Fragmenta, Thesleff H. The Pythagorean texts of the Hellenistic period, Abo, 1965.

#### *Scientific literature*

1. *Varlamova M.* Predislovie k perevodu Kommentarija Mihaila Psella na I knigu «Fiziki» Aristotelja [A foreword to the Russian transl. of Psellos' Commentary on the Book 1 of Aristotle's Physics], URL: <http://esse-journal.ru/?p=3122> (12.10.2018).

2. *Shhukin T.A.* “Pravoslavnyj” bogoslov Mihail Psell i ego uchenie o Troice [The ‘Orthodox’ Theologian Michael Psellos and his Doctrine on the Trinity], *EINAI: Problemy filosofii i teologii* [Problems of Philosophy and Theology], vol. 2, № 1/2, pp. 389–406.
3. *Shhukin T.A.* Triadologija Ioanna Damaskina v interpretacii Mihaila Psella (na primere 1-j glavy traktata «O vseobshhem uchenii») [John Damascene’s Triadology as Interpreted by Michael Psellos: the case of the Latter’s On Universal Doctrine, pt. 1], *Vestnik russkoj hristianskoj humanitarnoj akademii* [The Messenger of the Russian Christian Academy of Humanities], 2011, no. 12, iss. 4, pp. 262–266.
4. *Echevarría A. del C.* La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V–XI): Principios, Desarrollos e Inversión Final de la Ontología Clásica, Doctorate Thesis in Classical Philology, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
5. *Karahalios G.* The philosophical trilogy of Michael Psellos. God – Cosmos – Man. Diss., Heidelberg, 1970.
6. *Krausmüller D.* Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God, *Journal of Theological Studies*, 2017, vol. 68, pp. 625–649.
7. *Lauritzen F.* Psellos and Plotinus, *Byzantinische Zeitschrift*, 2014, vol. 107 (2), pp. 711–724.
8. *Shchukin T.* Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium’s Writings, *Scrinium*, 2016, no. 12 (1), pp. 308–321.
9. *Zhyrkova A.* John of Damascus’ Philosophy of the Individual and the Theology of Icons, *The Cambridge Intellectual history of Byzantium*, Ed. A. Kaldellis, N. Siniossoglou, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 435–441.



Дмитрий Макаров

**«Слово об образованности» византийского мыслителя XIV века Феодора  
Метохита: манифест традиционализма (главы 7–9)<sup>1</sup>**

УДК 1(091)

Цель данной публикации – представить вниманию русскоязычного читателя перевод трёх глав из сочинения византийского мыслителя и общественного деятеля первой трети XIV века Феодора Метохита (ок. 1270–1332) «Слово № 10. О нравственных проблемах, или Об образованности» (1305). Занимаясь комментированным переводом данного источника, мы уже опубликовали о нём ряд работ, к которым и отсылаем читателя [3–6]. Здесь же отметим, что главы 6–9 представляют собой «концептуальную» часть трактата. В них Метохит излагает те принципы, которыми руководствуется на протяжении последующего изложения (гл. 10–63). Поэтому тот *традиционализм* в области богословия, о котором пойдет речь в нижеследующих главах, очень важен как сознательная мировоззренческая установка – хотя сам автор, и как раз в сфе-

ре богословия, и отходил от неё [3]. Это несовпадение консервативной программы и новаторского по своей сути рассуждения тем более любопытно и открывает собой всю панораму борений в общественно-политической мысли Византии XIV века (ведь ещё И.Ф. Мейендорф называл учение антипаламитов «богословием повторения»). Отметим также небезынтересное для музыканта негативное отношение к сцене и актерам, отразившееся в главе 8 (впрочем, типичное для христианской древности и Средневековья, начиная с Тертуллиана).

Перевод источника выполнен по новейшему критическому изданию Я. Полемиса [2, 28–42]. Примечания издателя широко использовались нами при составлении собственных комментариев к тексту; это оговаривается в соответствующих примечаниях.

**ФЕОДОР МЕТОХИТ**

**Слово № 10. О нравственных проблемах, или Об образованности  
Главы 7–9**

*Перевод со среднегреческого языка Д.И. Макарова*

**Глава 7**

Так вот, тот, кто уверует внемлющим рассудком и без тени сомнения, что сказанное выше – сущая правда, без сомнения, обретет твердую почву под ногами. А ещё от него потребуется в полном объёме (καθ'ᾧπαξ) признать все

те постановления, которые всякий раз и по каждому делу, в каждом конкретном случае выносились древними предстоятелями и Отцами [Церкви] и которым придаёт законную силу (τὸ πιστὸν) немалое время, протекшее с тех пор, а

также усвоить себе навыки поведения (πολιτεύματα), сообразные с церковными обычаями и нравами, как и с прочим священным благочинием (τὴν... διακόσμησιν)<sup>2</sup>. Он должен будет следовать этим [постановлениям и обычаям] в высшей степени точно, беспрекословно и без излишнего любопытства (чтобы их принятие сопровождалось для него радостью), ничего в них не меняя и ни в коем случае не пытаюсь их анализировать (καταλογίζεσθαι) и судить. Ибо, поистине, лучше и надежнее всего вести благочестивую жизнь в совершенной простоте и свободе, не умствуя зело (ἐν ὀλιγότῃ γνώμῃ) и не пытаюсь заниматься чем-либо экстраординарным<sup>3</sup>, а заодно и не предаваясь философии больше, чем это свойственно не столь образованному большинству. Так что я назвал бы глубоко несчастным и в высшей степени неразумным того, кто, невзирая на возможность столь безопасным образом почитать Бога, всё же добровольно предпочитает погружаться в такого рода вопросы и силится на манер софистов рассуждать о том неизреченном и ещё более изумительном (καίνότερα), что сопряжено с вещами Божественными, и выведывать эти вещи – занятие, лишённое какой бы то ни было необходимости и не приносящее никакой пользы! Такого человека я бы не уподобил даже тем купцам, которые, обуреваемые жадной прибылью, пренебрегают уже загруженными ими товарами и постоянно подкладывают к ним ещё и еще, тем самым пуская свои суда ко дну. Ведь на них навлекают гибель,

прежде всего (τέως)<sup>4</sup>, жажда (ἔρως) и ожидание прибыли. Про этого же человека я бы сказал, что он, как в поговорке, «срывает вонючий куст»<sup>5</sup>, что он подобен зайцу, гонящемуся за льном, или козлу, несущему кинжал, что он разжигает костер руками – и вспомнил бы аналогичные выражения, содержащиеся во всех прочих малопрстойных речениях (δυσφημίαις).

Я мог бы сказать ему: о человеке, ты безумствуешь и, сам того не зная, подвергаешь себя величайшей из всех опасностей, хотя никакой необходимости в этом нет. Возможно ли, чтобы люди не подивились, глядя на тебя? Или не покрыли величайшим презрением такого рода труд, в котором, даже если кто и преуспеет, то не приобретет себе какой бы то ни было выгоды, а если потерпит неудачу, то тотчас же навлечет на себя величайшее бедствие? Полагаю, что даже если ты справишься с этой работой, ни разу не споткнувшись и оставшись совершенно невредимым (ἀλώβητος) (что само по себе – дело до невероятности трудное), это не принесет тебе никакой пользы, которая превосходила бы пользу тех, кто не начинал и не заканчивал заниматься такого рода вещами, но ведёт благочестивую жизнь, свободную от излишних попечений (ἀπράγμονα). Если же ты не достигнешь цели, хотя бы чуть-чуть отклонившись в сторону, то горе твоему дерзанию, горе неразумию, горе падению! Не знаю, что и молвить: или то, что ты бросился в бездну, или же – что удушил сам себя? И не своими собственными крыльями ты себя уловил [в

ловушку], но, воспользовавшись крыльями Икара, подобно этому несчастному, с такой вот огромной высоты, будучи

неразумным (ἄλογιστος) по своей собственной воле, самочинно низверг себя вниз.

### Глава 8

У пифагорейцев есть одно наставление (λόγος) из книги Златых речений<sup>6</sup>, которое советует [философу] не ходить по оживленным улицам, но избрать для себя стезю непривычную (ἀήθη) и нехоженую. Я думаю, что смысл речения заключается в следующем: не нужно ни увлекаться заезженными (τετριμμένοις) учениями, ни погружаться в них вообще, коль скоро ими (по-видимому, в силу привычки) и так уже пренебрегают многие. В то же время ни в коем случае не следует ни подавлять свой ум [старыми] изречениями, ни связывать способность познания (τὴν ἐπιστήμην) уж не знаю, какого рода узами, ни ходить одним строем (τεταγμένα... βαδίζειν), согласно поговорке<sup>7</sup>, ни бояться прыгнуть чуть дальше, чем дозволено. Напротив, в соответствии с интересующим нас речением, подобает во всяком деле поспешать вперед с дерзновением, изведывать новое (γυμνάζεσθαι) и словно бы вносить свой вклад в общее пиршество (ἔρῳον) (причём желательно, чтобы этот вклад был больше, чем у остальных), тем самым привлекая к себе многих. А они при этом смогут подивиться нашей находчивости.

Так вот, для тех, кто изо всех сил стремится к славе<sup>8</sup>, нет ничего, на что бы они не решились – а важнейшая причина этого состоит, пожалуй, в сле-

дующем. Некоторые из них сочли, что окрест Божественного нет ничего, что не могло бы – без особых затруднений с их стороны – стать предметом исследования, так что невозможно, чтобы кто-нибудь либо помыслил, либо высказал вообще на эту тему что-либо дурное. Напротив, именно тем, что тот или иной [философ], быть может, полагает наилучшими [рассуждениями о Боге], он убеждает сам себя, а затем пытается убедить в этом и других. Эти люди говорят, что их мнения являются наилучшими и что этими мнениями (когда их держат в голове или высказывают вслух) практически невозможно прогневать ни Его, ни кого-либо еще.

А если для нас даже отклонение хотя бы от одной из истин о Боге, как, впрочем, и о любом другом предмете (что бы мы ни рассматривали), пусть и самое незначительное, – величайшее бедствие и тягчайшее обвинение, то что нам за резон и что за нужда подвергать себя столь великой опасности, бросаясь в неё с головой? И особенно в теперешние времена, когда у большинства готово сорваться с языка обвинение в инакомыслии (δόγματος ἀλλοτριότητα) и зломыслии (κακοδοξίαν) прежде любого другого<sup>9</sup> – скорее, чем какая-нибудь насмешка из тех, что и яйца выеденного не стоят (τῶν οὐδενὸς λόγου)? И правда, я думаю, что молва, тотчас же подхватив такого рода клевету, сразу же и



разносит её, как говорят, проворными крылами<sup>10</sup>, тем самым демонстрируя, насколько преуспевание носителей порока и распространяемая ими брань превосходят доброе имя живущих сообразно добродетели (τὴν τῶν ἀγαθῶν εὐφημίαν), а заодно сие явить и то, что многие из людей (я имею в виду тех, кто порочен и менее образован), в такого рода вопросах гораздо могущественнее иных, сохранивших благую репутацию. Словно пиявки, которые в силу своей природы питаются кровью больных, эти клеветники присасываются (προσανάκεινται) к людям добродетельным и разнохивают, какими бы гнусностями запачкать и покрыть тех, кто благороден и располагает к себе (χαριέντων), чтобы тем самым доставить

себе не знаю уж, какого рода пищу для своего омерзительного торжества. Дурные они софисты, дурные и фигляры (ἀγύρται), что паче сцены и сценического действия способствуют огрублению нравов (ἀγροικίαν ἐργολαβοῦντες δήμου), притворяясь, будто обладают тем, чего напрочь лишены, и высмеивая (εἰρωνευόμενοι) всё и вся. Сколь велика меткость их насмешек, столь сильны и злонравие, и злокозненность (βασκανία), что околдовывает окружающих и вечно желает зла тем из людей, что слыли образованными и обладающими умом. Злокозненность эта заходит очень далеко и полностью подчиняет их себе (κατεργαζομένη).

### Глава 9

И в самом деле, Платон, желая сделать явной силу добра, говорит о том, как он заметил, что в природе противоположности сражаются друг с другом и оказывают друг на друга негативное воздействие, до такой степени стремясь исключить всякое сосуществование, что готовы и вовсе уничтожить друг друга<sup>11</sup>. Не так в случае добра и противоположного ему: дурное в человеческой жизни всегда преизобилует, обилие зла сохраняется постоянно, так что ещё и сейчас столь огромное множество порока не перестаёт сражаться [с добром] за превосходство, как это ему свойственно. Именно это, по мнению Платона, и служит наиболее явным признаком его мощи.

Это замечание (Ὅ... λόγος), похоже, и сегодня сохраняет свою силу, и если его

высказать в более *утонченной* манере, то оно ничуть не перестанет быть *истинным*. Впрочем, мы сегодня наблюдаем таковую власть этих мерзких (βδελύρων = βδελυρῶν?) людишек, растлителей и скудоумных, над людьми блестящими (ἀστείων), которых совсем немного, что эти растлители обладают практически абсолютной силой (τὰ μέγιστα... ἰσχύειν), словно бешеные собаки, что кусают всех подряд, или, скорее, подобно испускающим яд животным, что тайным и коварным образом разят наповал [неосторожно] к ним приближающихся. И в самом деле, стоит людям порочным или часом обмолвиться, или всерьёз выдвинуть против кого-либо такого рода обвинение, как они тут же и преуспеют в своём дурном деле, а их порочащий навет столь

прочно прилепится к человеку, что проще будет, по поговорке, вычерпать кувшином море, чем обвиняемому – отмыться и избавиться от их поношения, хотя бы он посвятил этому всю оставшуюся жизнь.

А кто в силах пересказать тот вздор, что эти людишки несут по поводу священного (τῶν ἱερῶν), в который и вслушиваться человеку серьёзному – большое отвращение, граничащее с тошнотой (и ведь этот вздор они проговаривают не только в своём кругу, но чаще – в присутствии многих)? Эти несчастные<sup>12</sup> высмеивают неизреченное, дурно и крайне невежественно декламируя о нём нечто в трагическом стиле (ἐκτραυφδοῦντες) и тем самым фальсифицируя священное, если можно так выразиться, с напускным величием – с тем, чтобы безумствовать ради услаждения себя самих, поскольку никто не идёт им вослед и уж тем более никто им не противодействует<sup>13</sup>. Я убеждён, что никто им и не завидует, но одни не удостоивают таковых горе-учителей и взора и не внимают разносимому ими вздору, тогда как другие просто не в силах понять, о чём идёт речь. Ведь эти последние содрогаются<sup>14</sup> от одной лишь молвы, которая бессильна против тех не-

счастливых, о ком у нас идёт речь, зато в полной мере бьет по людям разумным и пользующимся уважением (τῶν ἐλλογίμων), словно копья (αἱ... ἀφέσεις) и дротики, выпускаемые в противников.

Итак, я утверждаю следующее. Прежде всего, подобает избегать разглаговльствований о Божественном. Во-первых, было бы дипломатичнее, поступив так, избавить себя от затаившейся вокруг зависти, а во-вторых, и вообще гораздо лучше и выгоднее молчанием почтить недостижимое<sup>15</sup> и, заранее обеспокоившись той опасностью, что нависнет над нами в случае промаха в такого рода делах, миновать её. Ведь ты не знаешь, что ты этим приобретёшь<sup>16</sup>, зато тебе известно наверняка, что в случае хотя бы небольшого промаха или заблуждения в каком-нибудь слове или понятии ты сей же час не то что пропадешь, а совершенно погибнешь. А твоя ревность жить по Богу вкупе с благоговением станут видны не из того, что ты возьмёшься опрометчиво разглаговльствовать на любую тему, изливая всё, что придёт тебе в голову, но, напротив, благодаря тому, что ты не скажешь ничего, хотя бы предмет речи и был тебе прекрасно известен.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10202 «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

<sup>2</sup> Термин Псевдо-Дионисия Ареопагита (конец V века), прилагаемый к чинам ангельским.

<sup>3</sup> Досл. «превосходящим общедоступный [уровень]» (πλέον τοῦ προχειροῦ).

<sup>4</sup> 5-е значение по Димитракосу [8, 14, 7189].

<sup>5</sup> τὸν δ' ἀνάγυρον – букв. «вонючую трепфоль» [7, s.v.]. Старинная греческая поговорка.

<sup>6</sup> Соответствующие данные почерпнуты из трудов Филона Иудея (I век до н. э. – I век н. э.) [2, 33, прим. 28]. Также Метохит мог прочесть это у Ямвлиха (IV век) [Ibid.]

<sup>7</sup> Источник поговорки – Элий Аристид (117–181), оратор и виднейший представитель Второй софистики (см.: [2, 35, прим. 29]).

<sup>8</sup> В отличие от Полевиса, который переводит ἀμιλλᾶσθαι 1-м значением по LSJ («соревнуются между собой из-за славы»), мы переводим 2-м («усиленно помогать чего-либо») [7, 83, 2: πρὸς τι 'to obtain a thing'] (ср.: [2, 35]).

<sup>9</sup> То есть любого другого обвинения.

<sup>10</sup> Выражение Аристофана и, возможно, Нонна из Хмима (V век), автора «Деяний Иисуса» (христианского парафраза Евангелия от Иоанна) и «Деяний Диониса» (см.: [2, 37, прим. 31]).

<sup>11</sup> Plat. Theat. 176 ab. Как указывает Я. Полевис, Метохит мог также воспользоваться цитатой из этого места в труде Филона «О бегстве и обретении» [2, 39, прим. 32]. Девятая глава трактата «Об образованности» представляет собой, по сути, диатрибу на заданную Платоном тему – и, в любом случае, блестящий комментарий по злободневному во все времена вопросу.

<sup>12</sup> Или «жалкие», «презренные» (κακοί).

<sup>13</sup> В данном рассуждении, как кажется, точно передана психология псевдорелигиозных расстройств. В последней части фразы отмечается такая черта мирозерцания сектантов, как «психология осаждённой крепости», жажда войны и противодействия. Такого рода люди, как правило, строят свою идентичность на отрицании чьей-то иной.

<sup>14</sup> Или «вздрагивают», «сотрясаются» (ἐπτόηνται).

<sup>15</sup> Ср. мысль Ареопажита, исходную для Метохита и цитируемую им в данном рассуждении: в разговорах о богословии подобает осознавать свою немощность и смиряться, ...τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφίότητα σιγῇ τιμῆσαντες («...ту потаённую, что превыше нас, почтив молчанием») (Ps.-Dion. Ar. De coel. hier. XV, 9) [1, 59.8–13; 2, 43, прим. 34].

<sup>16</sup> Занимаясь богословием.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Corpus Dionysiacum*. Bd. 2 / Hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin ; New York, 1991. (Patristische Texte und Studien ; no. 36).
2. Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἠθικὸς ἢ περὶ παιδείας / Εἰσαγωγή – Κριτικὴ ἔκδοσις – Μετάφρασις – Σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη / Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἀθήνα<sup>2</sup>: Κανάκη, 2002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας, 1).
3. Макаров Д.И. Безупречная догматика? Плотин, Феодор Метохит и 6 глава трактата «Об образованности» // Вестн. Екатеринбург. духовной семинарии. 2018. Вып. 3(23). С. 24–43.
4. Макаров Д.И. Исихазм и внимание к классическому прошлому: две заметки о чертах своеобразия византийского гуманизма XIII–XIV вв. // Диалог двух культур Востока и Запада через призму единства и многообразия: древний мир, Средневековье, Новое и новейшее время: сб. науч. ст. / отв. ред. В. Н. Вдовин. Алматы; Екатеринбург, 2018. С. 217–229.
5. Макаров Д.И. Трактат «Об образованности» Феодора Метохита и некоторые аспекты понятия созерцания у позднего Бергсона: к проблеме переключек // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Серия 4: История. Регионоведение. Междунар. отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 48–59.

6. Μακαροβ Δ.Ι. Φεοδор Μετοхит о двух видах созерцания // Византийский мир: реалии и интерпретации : тез. докл. XIV науч. Сюзюм. чтений, Екатеринбург, 10–12 окт. 2018 г. / под ред. Т.В. Куш. Екатеринбург, 2018. С. 35–37.
7. *A Greek – English Dictionary* / comp. by H. G. Liddell and R. Scott with the assistance of H. S. Jones. Oxford : Oxford Univ. Press, 1996. 2436 p.
8. Δημητράκου Δ. Μέγα λεξικόν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. Τ. ΙΔ'. Αθήναι, 1954.

### References

1. *Corpus Dionysiacum*. Bd. II, Hrsg. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, New York, 1991, (Patristische Texte und Studien, 36).
2. Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἠθικὸς ἢ περὶ παιδείας / Εἰσαγωγή – Κριτικὴ ἔκδοσις – Μετάφρασις – Σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη / Θεόδωρος Μετοχίτης. Αθήνα<sup>2</sup>: Κανάκη, 2002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας, 1).
3. *Makarov D.I.* Bezuprechnaja dogmatika? Plotin, Feodor Metohit i 6 glava traktata «Ob obrazovannosti» [An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the 6<sup>th</sup> Chapter of the Latter's *On Education*], Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary], Ekaterinburg, 2018, iss. 3 (23), pp. 24–43.
4. *Makarov D.I.* Isihazm i vnimanie k klassicheskomu proshlomu: dve zametki o chertah svoeobrazija vizantijskogo gumanizma XIII–XIV vv. [Hesychnasm and the Attention to the Classical Past: Two Notes concerning Some Peculiar Traits of Byzantine Humanism in the Thirteenth and Fourteenth Centuries], Dialog dvuh kul'tur Vostoka i Zapada cherez prizmu edinstva i mnogoobrazija: drevnij mir, Srednevekov'e, Novoe i novejshee vremja: sb. nauch. st. [The dialogue of the two cultures of the East and of the West seen through the prism of unity and diversity: the Ancient world, the Middle Ages, the Modern and contemporary epoch], Almaty, Ekaterinburg, 2018, pp. 217–229.
5. *Makarov D.I.* Traktat «Ob obrazovannosti» Feodora Metohita i nekotorye aspekty ponjatija sozercanija u pozdnego Bergsona: k probleme pereklichek [Theodore Metochites' *On Education* and some aspects of the notion of contemplation in the late works of Henri Bergson: On Reminiscences], Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of the Volgograd State University]. Serija 4, Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnoshenija [History. Regional Studies. International Relations], 2018, vol. 23, no. 5, pp. 48–59.
6. *Makarov D.I.* Feodor Metohit o dvuh vidah sozercanija [Theodore Metochites on the two kinds of contemplation], Vizantijskij mir: realii i interpretacii: Tezisy dokladov XIV nauchnyh Sjuzumovskih chtenij, Ekaterinburg, 10–12 oktjabrja 2018 g. [The Byzantine World: Realia and Interpretations. Abstracts of papers read during the 14<sup>th</sup> Scientific Sjuzumov Readings], Ekaterinburg, 2018, pp. 35–37.
7. *A Greek – English Dictionary*, Compiled by H.G. Liddell and R. Scott with the assistance of H. S. Jones, Oxford, 1996.
8. Δημητράκου Δ. Μέγα λεξικόν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. Τ. ΙΔ'. Αθήναι, 1954.



Линии развития монадологических идей  
от античной к раннехристианской мысли<sup>1</sup>

УДК 1(091)

Учение о Монаде и беспредельной Диаде как определяющих принципов для сущего восходит к пифагорейским кругам и «неписанному учению» Платона<sup>2</sup>. Эта тема получила развитие в первой Академии, а затем в среднем платонизме и у неоплатонических авторов.

В платонической традиции имели место различные линии в плане монистического или дуалистического понимания соотношения Монада и Диады как первооснов сущего; согласно первому пониманию, единственным истинным началом всего является Монада, согласно же последнему пониманию, Монада и Диада рассматриваются как два равноправных начала. Для самого Платона, вероятно, была характерна умеренно монистическая позиция, согласно которой Диада понимается не как активное независящее от Монады начало, но как начало, существующее после Монады и понимаемое как условие существования всего множества сущего<sup>3</sup>. Спевсипп в этом плане продолжал линию Платона<sup>4</sup>. Однако уже у Ксенократа имели место дуалистические тенденции. Эти тенденции были развиты в I веке Плутархом Херонейским, для которого беспредельная Диада, ограничиваемая Монадой, представляет собой злое начало, лежащее в основании всяческого беспорядка и неопределенности<sup>5</sup>.

Дуалистическая позиция характерна и для Нумения Апамейского. В платони-

чески-пифагорейских спорах о том, следует ли постулировать один исходный принцип, из которого происходит все, – Монаду, которая производит и Диаду, или два принципа – Монаду и неопределенную Диаду-материю, из которых происходит остальное сущее<sup>6</sup>, Нумений занял дуалистическую позицию и критиковал т. н. «стоизирующих пифагорейцев» – Модерата из Гадеса и Евдора Александрийского<sup>7</sup> за то, что в их учении Диада происходит из Монады; по мнению Нумения, это значило бы, что Монада перестала существовать, в то время как Диада стала из не-сущей чем-то сущим, а также, что материя произошла бы из Божества, что, по мнению Нумения, нелепо<sup>8</sup>.

Тематику, связанную с учением о Монаде и беспредельной Диаде, затрагивал также Ямвлих. Ямвлих различал два Единых: одно, которое является Началом сущего и, таким образом, соотносится с тем, что происходит из него, другое, – превышающее первое Единое, – является абсолютно непознаваемым, невыразимым и никак не связанным со своими следствиями. Первое Единое есть Единица и Троица; Троица, в которую Единица через Двоицу разворачивается в умозрении, как имеющая начало, середину и конец<sup>9</sup>. Этим трем аспектам соответствует также предел, беспредельное и смешанное, или члены триады *бытие*–

жизнь–ум<sup>10</sup>. Таким образом, Ямвлих ведет речь о том, что имеется нечто превосходящее Единицу (Монаду), Двоицу (Диаду) и Троицу, которое представляет собой принцип, не находящийся в одном ряду с ними, но превосходящий их и конституирующий единичность каждого из них, в качестве членов числового множества данной триады.

В христианской литературе о Боге как Монаде (Μονάς), или Единице (Ενάς), идет речь у Оригена<sup>11</sup>, и в дальнейшем эта тема развивается таким образом, что говорится о Боге как Единице (Монаде) и Троице (Триаде). Так, Афанасий Александрийский приводит изречение Дионисия Александрийского: «Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумоляемую Троицу опять сводим в Единицу»<sup>12</sup>; также в одной из семей рукописей «Символа» Григория Чудотворца используется эта тема: «...Троица совершенная, славою, и вечностью, и царством неразделяемая и неотчуждаемая... Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, и ни Единица не возросла в Двоицу, ни Двоица в Троицу, но Одна и Та же Троица всегда [существовала]»<sup>13</sup>, однако, возможно, фраза про Единицу и Двоицу была добавлена в «Символ» Григория позднее, в IV веке.

Важную роль играл язык Монады–Диады–Триады в арианских спорах, где он был задействован для утверждения о

бытии Сына (и Духа) в Его неразрывной соотнесенности с бытием Отца (в рамках ортодоксального дискурса), либо для выражения противоположного понимания (в рамках арианского учения).

Когда споры об учении Ария стали охватывать народ Александрии, Александру Александрийскому был сделан донос на Ария. Сначала Александр не воспринял это обвинение всерьез и занял нейтральную позицию, считав учение Ария одним из тех вопросов, которые могут обсуждаться в Церкви и относительно которых возможны публичные диспуты<sup>14</sup>. Затем, когда Арий обвинил Александра в савеллианстве из-за слов, произнесенных последним: «Святая Троица есть в Троице Единица», утверждая в противовес Александру, что было, когда не было Сына, – Александр окончательно встал на сторону осуждающих учение Ария и запретил ему проповедовать свое учение<sup>15</sup>. Отметим, что Марио Симонетти<sup>16</sup> указывает в качестве источника для выражения Александра: «Святая Троица есть в Троице Единица», приводимого у Сократа<sup>17</sup>, изречение о Единице и Троице Дионисия Александрийского<sup>18</sup>.

Сам Арий формулирует свое учение о тварной природе Сына и, соответственно, Святого Духа, на языке монадологии в «Талии»<sup>19</sup>:

Таким образом, есть Троица [Триады], но славы неподобны, и несмесны между собою их ипостаси, одна до бесконечности преславнее другой по славе. Отец по сущности чужд Сыну, потому что существует безначально. Разумей, что была Монада, Диады же не было, пока не осуществилась<sup>20</sup>.

Как справедливо отмечает К. Стэд<sup>21</sup>, Диада в данном случае не означает совокупности двух единичностей – Отца и Сына, подобно тому, как «Троица» обозначает три единичности – Отца, Сына и Духа. Но Диада указывает здесь именно на Сына, Которого не было, когда Монада пребывала одна. Как мы видели, в платоническо-пифагорейском контексте Диада может указывать на неполноту, несовершенство, материю. В частности, Филон отождествляет Диаду со «становящимся», в противовес Монаде, которая является в отношении нее «содействующей»<sup>22</sup>. К. Стэд<sup>23</sup> сближает понимание «Диады» в данном фрагменте из «Талии» Ария с местом из Нумения, которое приводит Евсевий Кесарийский: «Второй Бог, будучи двойным, как демиург творит сам свои идеи и мир»<sup>24</sup>, считая, что космоцентричность нумениевского «двойного» второго Бога сближает его с Сыном-Диадой, являющимся творцом космоса, в учении Ария. Однако навряд ли стоит сближать монадологию Ария с Нумениевой. Как я отмечал, в платоническо-пифагорейской полемике о началах сущего Нумений занял дуалистическую позицию, в то время как Арий исходит, разумеется, из монистических предположений. Скорее всего, монадология Ария, так же как и его софиология, – плод влияния Филона, которой принадлежал к той платоническо-пифагорейской традиции, в рамках которой Диада понимается как второе начало после единого начала всего Монады, не противопоставленное ей<sup>25</sup>. В любом случае, очевиден отсыл Ария в его монадологии к среднеплато-

ническому философскому языку, отсылающему к монистическому пониманию Первоначала, используемому для утверждения важнейшего арианского тезиса о том, что «было, когда Сына не было».

Коснемся теперь монадологии в сочинениях одного из значительнейших ортодоксальных авторов, полемизировавших с арианством, Григория Богослова (325/330–389/391 гг.).

Говоря о Святой Троице, Григорий отталкивается как от единства, так и от тройственности в Троице – это равноправные принципы<sup>26</sup>. В первом случае Григорий может использовать язык Монады-Диады-Триады, либо говорить, что Лица Троицы, «в Которых» Божество, – суть «от» Причины (= Божества)<sup>27</sup>. Во втором случае Григорий сравнивает Лица Троицы с тремя солнцами, заключенными одно в другом и имеющими одно растворение света<sup>28</sup>, и говорит о бесконечной сращенности Трех бесконечных<sup>29</sup>. Язык Монады Григорий использует в Слове 23: «Монада [или: Единица] подвиглась по причине богатства, Диада [или: Двоица] же была преодолена (потому что [Божество] выше материи и формы, из которых состоят тела), и Триада [или: Троица] определилась вследствие совершенства»<sup>30</sup>, а также в Слове 29: «...Поэтому Монада [или: Единица], от начала подвигнутая в Диаду [или: Двоицу], [дойдя] до Триады [или: Троицы], остановилась. И это у нас – Отец, Сын и Святой Дух»<sup>31</sup>. Согласие этих двух мест не столь очевидно. В самом деле, если в последнем говорится, что Монада подвиглась «к Диаде», и фаза, соответствующая «Диаде», вполне опреде-

ленно обозначена, то в первом отрывке идет речь том, что «Диада была преодолена», само же понятие «Диады» соотносится отнюдь не с Отцом и Сыном, но с материальной двоичей – материей и формой. Позже в истории византийской богословско-философской мысли отрывок из Слова 29 Григория неоднократно комментировался, и в первую очередь обсуждался вопрос: следует ли понимать его в том смысле, что в нем говорится о движении Бога в Себе, либо речь идет о движении ума человека относительно Бога<sup>32</sup>.

Итак, в арианских спорах тема монадологии совсем по-разному преломлялась у арианских и у ортодоксальных авторов. Арий исходит из монистических предпосылок, характерных для определенной линии в рамках античной философии, принимая Монаду началом Диады, как того, что является подчиненным Монаде, и без чего Монада существует сама по себе. В свою очередь, ортодоксальные христианские авторы, и в частности Григорий Богослов, выходят за рамки основных принципов античной философской монадологии

(как средне-, так и неоплатонической), используя дискурс, согласно которому высшие Монада, Диада и Триада взаимно предполагают друг друга, и не может быть такого, чтобы один член этой триады (одно Лицо Троицы) существовал, а другие нет. При этом богословско-философский язык Григория формально противоречит монадологической позиции, выраженной во фразе, приписываемой тексту «Символа» Григория Чудотворца; очевидно, во фразе из «Символа» отвергается представление о развитии Монады во времени, в то время как у Григория Богослова идет речь о внутрибожественной жизни, для которой невозможно временное изменение.

Отметим также, что философский монадологический язык, используемый Григорием, находится в определенном плане и внутри античного философского дискурса, а именно, когда свт. Григорий – для того, чтобы показать, что Божество превосходит Монаду и Диаду – ставит в соответствии с Диадой материю<sup>33</sup>, а значит, область беспредельного.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-01243 «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III–IV вв.». Материал печатается в авторской редакции. – *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> См. особенно: Аристотель. Метафизика 987b21–27. Как отмечает Д. Диллон, «как только вы признаете, что первые начала Платона были именно такими (сколько бы превратным не было Аристотелево их описание в Метафизике А 6, 927a29 сл., и др. местах), они довольно легко угадываются за Пределом и Беспредельным Филеба 26a сл. и вычитываются из Тимея 48a сл, 53b и др.» [1, 12, прим. 5; 6, 25, п. 5].

<sup>3</sup> См.: [2, 229–233].



<sup>4</sup> См.: Прокл. Комментарий на Парменид 7: 38.32–40 (Klibansky).

<sup>5</sup> См.: Плутарх. Об упадке оракулов 428F, Об Исиде и Осирисе 369E.

<sup>6</sup> См.: Секст Эмпирик. Против физиков 2.282.

<sup>7</sup> Термин Г. Кремера, см.: [11, 77, Anm. 198].

<sup>8</sup> Fr. 52 (Des Places). См.: [3, 357].

<sup>9</sup> Ямвлих. Об этической и теологической арифметике: 70–73 (O'Meara).

<sup>10</sup> Эту триаду Ямвлих заимствовал у Порфирия. См.: Дамасский. О первых началах 1.86–87.

<sup>11</sup> Ориген. О началах 1.1.6; об этом месте Оригена в контексте последующей христианской платонической традиции см.: [12, 56–57].

<sup>12</sup> Афанасий Александрийский. Об изречениях Дионисия 17.2.4 (Opitz).

<sup>13</sup> Об этой семье рукописей «Символа» Григория Чудотворца см.: [9, 260–261].

<sup>14</sup> Созомен. Церковная история 1.15.

<sup>15</sup> Сократ. Церковная история 1.5.

<sup>16</sup> [13, 113, n. 11].

<sup>17</sup> Церковная история 1.5.7 (Bright).

<sup>18</sup> См. выше.

<sup>19</sup> Как считает Грильмайер, специфика монадологии Ария связана с полемикой с монадологическим динамизмом Савеллия, см.: [10, 227].

<sup>20</sup> Афанасий. О соборах 15. Ср. также место из послания Ария к Александрийскому: «Бог есть Монада и начало всего...» (Афанасий. О соборах 16).

<sup>21</sup> [14, 19].

<sup>22</sup> См.: О сновидениях 2.70; Об особенных законах 3.180.

<sup>23</sup> [14], см. также позднейшее исследование К. Стэда, в котором он более подробно говорит о среднеплатонической основе монадологии Ария: [15, 45–46].

<sup>24</sup> Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию 11.22.

<sup>25</sup> Филон. Об Аврааме 120ff.

<sup>26</sup> Ср. знаменитые слова Григория из Слова 40 (на Святое Крещение): «Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею различить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым» (Слово 40.41, цит. по изд.: *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*: в 6 т. М., 1889. Т. 3. С. 260).

<sup>27</sup> «Когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие, тогда представляемое нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины и Сущих от Нее до временно и равночестно, тогда Поклоняемых – три» (Слово 31.14). Анализ этого места Григория см. в статье: [5]. Полемизируя, в частности, с авторами, которые считают, что в Григорий под «Божеством» здесь имеет в виду Бога-Отца и, соответственно, что он в этом месте утверждает, что Отец есть причина Себя (см.: [8; 16, 163, note on line 6]), – Ричард Кросс пытается показать, что интенция Григория в данном случае состоит в том, чтобы, используя неоплатонический язык, сделать акцент на том, что Божественная сущность является общей для Лиц Троицы (см.: [5, 112–113]).

<sup>28</sup> Слово 31.13.

<sup>29</sup> Слово 40.41.

<sup>30</sup> Слово 23.8.

<sup>31</sup> Слово 29.2.

<sup>32</sup> См. схолию 5 А.М. Шуфрина к 7-й трудности прп. Максима Исповедника в изд.: [4, 301–305], а также до сих пор не утратившую актуальность статью: [7].

<sup>33</sup> Разумеется, речь идет о материи именно как о философском принципе – о том, что оформляется формой, а не о материи как вещественности (т. е. о том, что дано нам в ощущениях).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Диллон Д.* Мониристическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина // SCHOLE. Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2, № 1. С. 11–20.
2. *Диллон Д.* Наследники Платона : исслед. истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.). СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 280 с.
3. *Диллон Д.* Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб. : Алетеия : Изд-во Олега Абышко, 2002. 447 с. (Мировое наследие).
4. *Максим Исповедник.* Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 564 с. (Византийская философия ; т. 1).
5. *Cross R.* Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus // *Journal of Early Christian Studies*. 2006. Vol. 14, № 1. P. 105–116.
6. *Dillon J.* Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus // *Dillon J. The Roots of Platonism. The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*. Cambridge, 2019. DOI 10.1017/9781108584906
7. *Dräseke J.* Neoplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre // *Byzantinische Zeitschrift*. München, 1906. Bd. 15. S. 141–160.
8. *Egan J.* Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14 // *Studia Patristica*. 1993. Vol. 27. P. 21–28.
9. *Esbroeck M. van.* The Credo of Gregory the Wonderworker and Its Influence through Three Centuries // *Studia Patristica* / ed. E. Livingstone. 1989. Vol. 19. P. 255–266.
10. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2<sup>nd</sup> ed. London ; Oxford : Mowbrays, 1975. 599 p.
11. *Krämer H.J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam : Schippers, 1964. 480 S.
12. *Perczel I.* «Théologiens» et «magiciens» dans le Corpus Dionysien // *Adamantius*. 2001. Vol. 7. P. 54–75.
13. *Simonetti M.* Studi sull' Arianesimo. Roma : Studium, 1965.
14. *Stead G.C.* The Platonism of Arius // *The Journal of Theological Studies*. 1964. № 15. P. 16–31.
15. *Stead G.C.* Was Arius a Neoplatonism? // *Studia Patristica*. 1997. № 32. P. 39–52.
16. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus* / ed. A. J. Mason. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1899. 212 p.

### References

1. *Dillon J.* Monisticheskaya i dualisticheskaya tendentsii v platonizme do Plotina [Monistic and dualistic tendencies in Platonism before Plotinus], SCHOLE. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya [Studies in ancient philosophy and the classical tradition], 2008, vol. 2, no. 1, pp. 11–20.
2. *Dillon J.* Nasledniki Platona : issled. istorii Drevney Akademii (347–274 gg. do n. e.) [The Plato's heirs. A study in the history of the Ancient Academy, 347 – 274 B.C.], St. Petersburg, Izd-vo S.-Peterburg. un-ta, 2005, 280 p.
3. *Dillon J.* Srednie platoniki. 80 g. do n. e. – 220 g. n. e. [The middle Platonists. 80 B.C. – 220 C.E.], St. Petersburg, Aleteyya, Izd-vo Olega Abyshko, 2002, 447 p.
4. *St Maximus the Confessor.* Polemika s origenizmom i monoenergizmom / sost. G.I. Benevich, D.S. Biryukov, A.M. Shufrin [St Maximus the Confessor: his Polemics against Origenism and Monotheletism], St. Petersburg, Izd-vo S.-Peterburg. un-ta, 2007, 564 p.
5. *Cross R.* Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus, *Journal of Early Christian Studies*, 2006, vol. 14, no. 1, pp. 105–116.
6. *Dillon J.* Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus, *Dillon J. The Roots of Platonism. The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge, 2019, DOI 10.1017/9781108584906
7. *Drüseke J.* Neoplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre, *Byzantinische Zeitschrift*. München, 1906, vol. 15, pp. 141–160.
8. *Egan J.* Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14, *Studia Patristica*, 1993, vol. 27, pp. 21–28.
9. *Esbroeck M. van.* The Credo of Gregory the Wonderworker and Its Influence through Three Centuries, *Studia Patristica*, ed. E. Livingstone, 1989, vol. 19, pp. 255–266.
10. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451), 2<sup>nd</sup> ed., London, Oxford, Mowbrays, 1975, 599 p.
11. *Krämer H.J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam, Schippers, 1964, 480 p.
12. *Perczel I.* «Théologiens» et «magiciens» dans le Corpus Dionysien, *Adamantius*, 2001, vol. 7, pp. 54–75.
13. *Simonetti M.* Studi sull' Arianesimo, Roma, Studium, 1965.
14. *Stead G.C.* The Platonism of Arius, *The Journal of Theological Studies*, 1964, no. 15, pp. 16–31.
15. *Stead G.C.* Was Arius a Neoplatonism?, *Studia Patristica*, 1997, no. 32, pp. 39–52.
16. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, ed. A. J. Mason, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1899, 212 p.



Дмитрий Бирюков

**К вопросу о структуре универсума в паламитской доктрине:  
возникновение и развитие учения об энергиях-началах сущего<sup>1</sup>**

УДК 1(091)

Тема иерархии сущего в паламитских спорах – в её преломлении у обеих спорящих партий – восходит к парадигме, заданной в корпусе *Ареопагитик*. А именно, в Ареопагитском корпусе развивается учение не только об иерархии тварного сущего, имевшееся в предшествующей патристической традиции, но и – вслед за Проклом – учение об иерархии начал-универсалий, к которым это сущее причастует. В этом принципиальное отличие дискурса Ареопагита от общей линии предшествующей византийской традиции, в которой могла идти речь о логосах сотворённых существ или об иерархии сущего, но, насколько можно судить, не был распространён дискурс иерархии начал-универсалий.

Хотя Дионисий признаёт, что когда говорится о множестве начал сущего, речь идёт о том, что каждая из них разъясняет различные аспекты промысла Единого Бога [12, V, 2]<sup>2</sup>, он реально различает начала, сущие до вещей, по причастию к которым существует всё тварное сущее: (*Самоблагость*)–*Самобытие*–*Саможизнь*–*Самомудрость*–*Самоподобие* и др., и указывает, что эти начала образуют иерархию по старшинству, причём, Самобытие, как самое старшее начало, является началом остальных начал<sup>3</sup>. Ареопагит уподобляет Самобытие единице, в каковой объеди-

нены остальные числа, чем дальше от неё, тем более разделённые и множачиеся [12, V, 6], и говорит об иерархии существ, причастных соответствующим началам [12, V, 3]. Дионисий следует Проклу как в плане использования самой парадигмы иерархии универсалий – начал сущего, высшие из которых обнимают низлежащие, так и в описании самих этих начал. А именно, Прокл, ведя речь об иерархии начал (причин), к которым причастует сущее соответствующего вида, говорит о том, что начало этой иерархии, после Единого, составляют *Бытие*, *Жизнь* и *Ум* [10, 101; Cf.: 11, 3(3), 131].

Итак, тема иерархии сущего стала активно обсуждаться в паламитских спорах, как мы предполагаем, в связи с учением антипаламита Григория Акиндина, который, в отличие от своего предшественника по полемике с защищаемым Григорием Паламой учением о различении в Боге нетварной сущности и энергий и о божественности Фаворского света, Варлаама Калабрийского<sup>4</sup>, – учил о причастуемости Божественной сущности; а именно, согласно Акиндину, Божественной сущности причастны все существа иерархии тварного сущего. Свидетельство о том, что это предположение высказывалось Акиндином ещё летом 1341 года, имеется в отрывке из сочинения «История вкратце о том,

как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина», написанным другом и соратником Григория Паламы монахом Давидом Дисипатом. Этот отрывок, содержащийся в рукописи Охон. Misc. gr. 120, был не учтён издателем «Истории вкратце» о. Мануэлем Кандалем<sup>5</sup>; он был обнаружен Робертом Браунингом и издан в его публикации *Ямбов против Акиндина* Давида Дисипата. Приведём текст отрывка:

«Опасаясь же, как бы ему не пришлось испытать участь Варлаама<sup>6</sup>, ибо он проповедовал то же самое богохульное учение, [Акиндин] прибег к иной хитрости – он не желал отвечать прямо, но говорил: “Оставь это! Не об этом сейчас речь, а о двубожии”, – и тем самым совершенно утаивал своё нечестие. Если ему удавалось таким образом убеждать и ускользнуть, то его скверна оставалась не изболоченной. Если же кто-нибудь продолжал настаивать и спрашивал: “Скажи мне откровенно и правдиво, как ты об этом мыслишь, ибо речь сейчас ни о чём ином [как именно об этом]”, то тогда он пускал в ход ещё один приём: утверждал, что [мыслит], “как учит Писание и святые”, но это – не ответ, а явный и очевидный обман. Если бы эти [слова] были благовидным оправданием, то они пришлись бы по душе всем еретикам, когда святые отцы принуждали их выступать с оправданием их учений. Однако же, мы нигде такого не находим – еретики излагали свои учения ясно и отчётливо. Если Акиндину всё же удавалось хотя бы так обмануть [оппонента] и избежать отве-

та, то его нечестие оставалось скрытым и неочевидным. Если же кто-нибудь принуждал его [ответить], говоря: “Скажи мне, что, по твоему мнению, говорится в Писании о свете Преображения<sup>7</sup>, и вообще, о Божественной благодати – тварна она или нетварна?” – то, теснимый [этим вопросом], несчастный вынужден был бы признать, что она (увы!) тварна, как он, в действительности, и полагал; однако, боясь, что христиане, услышав [это], тотчас побьют его камнями – ведь им известно, что за это был осуждён сперва Варлаам, а затем и он сам, – говорил, что благодать и явленный апостолам свет нетварны, но думал при этом, что этот свет есть Божия сущность, как он многократно исповедовал и письменно, и устно. Ведь только сущность он признавал нетленной, а следовательно, он представлял Божественную сущность причастуемой и видимой – а это согласуется с учением мессалиан, давно Божией Церковью отвергнутым и преданным анафеме, – и причастуемой, при этом, не только разумным тварям, но также и неразумным, и даже неодушевлённым, что превосходит не только учение мессалиан, но и вообще всякое безбожие и нечестие»<sup>8</sup>.

Из этого отрывка можно сделать вывод, что описываемые в нём события относятся ко времени между Константинопольскими соборами июня и июля 1341 года, когда Варлаам был уже осуждён<sup>9</sup> (в этом, очевидно, и заключается «участь Варлаама» в связи с его проповедью «богохульного учения», о которой

упоминается в отрывке), а Акиндин – ещё нет<sup>10</sup>.

Имеющееся здесь свидетельство о том, что Акиндин учил о том, что Божественная сущность является видимой, представляют собой, как нам кажется, риторический приём рассказчика, не более, утверждение же о том, что Божественная сущность является причастной для всего тварного сущего, достойно доверия, так как оно вписывается в богословское учение Акиндина, засвидетельствованное в других источниках. Так, в трактате *Большое опровержение Диалога православного с варлаамитом* 3.91: 305–306 (Cañellas) Акиндин обсуждает, каким образом может пониматься причастность сущности, и после упоминания о неприемлемом в богословском контексте понимании – в смысле восприятия причастующим сущим в свою природу природы причастуемого, он говорит о приемлемом понимании причастности сущности, в смысле того, как, например, тело причастствует душе, при том что каждое из них не принимает природы другого. Поэтому душа является одновременно причастуемой по своей природе и непричастной для тела; так же и Бог одновременно сущностно причастуем и непричастуем<sup>11</sup>.

В свою очередь, в противовес тезису Акиндина, согласно которому тварные сущие в меру своих природных способностей (у каковых, согласно Акиндину, имеется определённая иерархия) причастствуют Божественной сущности, Григорий Палама развивал учение о

том, что тварные сущие причастствуют не Божественной сущности и не просто Богу, но нетварным Божественным энергиям (благодати). Причём, Палама выделял два рода энергий: энергиям одного рода причастствуют все тварные сущие в зависимости от места в иерархии природных способностей; энергии другого рода – «боготворной энергии» – причастствуют сверхприродным способом обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны причастствовать, помимо иных энергий, этой «энергии боготворения».

Григорий Палама наметил эту тему в трактате *Диалог православного с варлаамитом* (1342) и более отчётливо проговорил в *Антирритиках против Акиндина* (1342–1345) [8, ch. 46–49, 115–118]. Дискурс иерархии природных способностей тварного сущего, согласно которым тот или иной индивид (или вещь) причастствует к Богу, Палама развивал также в трактатах *О Божественном соединении и различении* (лето 1341) и *О Божественном и боготворящем причастии* (зима 1341/1342).

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает – по нисходящей в плане меры общности (в направлении к человеческому существу<sup>12</sup>) – природную причастность следующих видов: бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную (или *мудростную*, ср.: [6, ch. 27; 116.23]) и духовную (для ангельских сил)<sup>13</sup>. Каждой из этих способностей соответствует определённая Божественная энергия, к которой причастствует существо, обла-

дающее этими способностями, – сущностнотворная энергия, жизнетворная и т. п.

Согласно Паламе, одно тварное существо может обладать по своей природе различными видами природной причастности. Так, все тварные существа причаствуют к Богу согласно бытию. Определённый вид тварей, говорит Палама, совмещает в себе бытийную, жизненную и чувственную природные способности и соответствующие виды причастности (вероятно, имеются в виду животные). Человеческие же существа совмещают в себе бытийную, жизненную, разумную и умную способности и причастность [Cf.: 7, ch. 16]; учение Паламы предполагает, вслед за *Ареопагитским корпусом*, что обладание каждой последующей природной способностью, позволяющей причаствовать соответствующей Божественной энергии, предполагает обладание предыдущими<sup>14</sup>.

Следуя парадигме Ареопагита, Палама развивает учение, согласно которому, Бог со Своей стороны причащается тварью полностью, весь, однако любое тварное сущее со своей стороны может причаствовать Ему полностью либо частично [Cf.: 6, ch. 27, 115] (в зависимости от направления воли разумных тварных сущих); причём, согласно Паламе, полнота причастности к Богу не зависит от вида или количества видов природной причастности к Нему тварного сущего; однако, причастность Ему хотя бы в каком-то одном отношении подразумевает причастность всему

Богу: «...так что одни причаствуют одной только сущностнотворной Божественной энергии, хотя и через неё они причаствуют всецелому Богу (ὅλου τοῦ Θεοῦ)» [Ibid., 116.20–21].

Интересное преломление тема иерархии сущего в рамках паламитской литературы находит также в *Ямбах против Акиндина* (2-я половина 1343 года) Давида Дисипата, который, как и Палама, развивал её в качестве противодействия учению Акиндина.

Согласно Дисипату, с одной стороны, всё тварное сущее природно причаствует Богу через благодать (Божественные энергии) как своему Творцу (причастность по сотворённости). В этом отношении Богу-Творцу причастны и люди, как разумные существа, и, в частности, те из них, которые используют свою способность разума растленно и противятся Богу. Другой способ причастности к Богу – уже не как Творцу, но как Отцу, – возможен для тех людей, которые очистили свою умную природу; они просвещаются выше-разумным Божественным сиянием (энергией), и Бог делает их подобными Себе. Однако ни в одном из способов причастности Божеству не происходит причастности к Божественной сущности [Cf.: 3, lines 453–493]. Определённое отличие дискурса Дисипата от дискурса, используемого Григорием Паламой, как кажется, заключается в том, что Дисипат различает причастность всего тварного сущего к Богу как к Творцу и причастность обоживаемых людей к Богу как к Отцу, в то время как Григо-

рий не делает этого различения в именовании Бога как двояко причастуемого тварным сущим.

У Дисипата мы находим также интересную трактовку темы иерархии сущего, отличную от тех, про которые мы говорили выше. Если у Паламы так же, как у его предшественников, используется восходящая к философии Прокла парадигма, предполагающая ограниченное количество причастуемых начал, и соответственно, природных способностей, согласно которым тварные сущие причастуют этим началам, то дискурс Дисипата, как кажется, подразумевает отход от этой парадигмы. Дисипат пишет:

*Но может быть различное причастие,  
Поскольку есть в природах различие:  
Имеются совсем души лишённые,  
Есть те, что возрастают на питании,  
Есть те, что также и умеют чувствовать,  
Но лишены способности к движению,  
Иные бегают, летают, плавают,  
А мы наделены и даром разума.  
И каждое из них до беспредельности  
Мы снова разделяем нашим разумом.*

*Но есть у всех творений нечто общее:  
Ведь все Творцу причастны до единого,  
Природа вся – свершение сей причастности,  
Пускай она от Бога отвращается,  
Растленная лукавыми суждениями  
(Природу мы сейчас берем разумную)<sup>15</sup>.*

Дисипат выделяет множество природных способностей, согласно которым тварное сущее может причастовать к Божественным энергиям, и в конце концов, он говорит, что мы можем до беспредельности различать такие способности. Однако нельзя сказать с уверенностью, относится ли это беспредельное различение только к гносеологическому порядку как возможности бесконечно различать разумом новые и новые различия в тварном сущем, при том, что для самого тварного сущего эта беспредельность не является характерной<sup>16</sup>, или же, согласно Дисипату, эта беспредельность имеет также и онтологический смысл, как ухватываемая разумом беспредельность различия видов сущего в рамках природы согласно их естественным способностям.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-011-00952 «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ». Материал печатается в авторской редакции. – *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Дионисий Ареопагит утверждает, что эти причины не есть самосущие творческие сущности, независимые от Бога [12, XI, 6].

<sup>3</sup> «Ему всё причастует (πάντα αὐτῷ μετέχει), и не от чего из сущего [Предсущий] не отступает; и Сам существует до всего, и всё в Нём стоит (ср.: Кол. 1, 17); и вообще, если что бы то ни было есть, то – в Предсущем, и мыслится, и сохраняется; и бытие представляется прежде других его причастий (μετοχῶν); и Само-по-себе-бытие старше бытия Саможизни, бытия Самомудрости и бытия Божественного Самоподобия; и остальное, чему причастно сущее, прежде всего причастно Бытию; более того, всё то, чему причастно сущее, причастно Самому-по-себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы Самим-



по-себе-бытием. Таким образом, прежде всего Бог по праву воспевается от самого старшего (τῆς πρεσβυτέρας) из своих даров как Сущий. Ибо, предымея и сверхимея предбытие и сверхбытие, Он сначала создал Бытие вообще – имею в виду Само-по-себе-бытие, а затем с помощью самого Бытия создал всё, что только есть из сущего. И все начала сущего причастуют Бытию (τοῦ εἶναι μετέχουσαι) и суть; и сначала суть, а потом – начала. И если хочешь назвать начало живых как живых, то это Саможизнь, подобных как подобных – Самоподобие, единящихся как единящихся – Самоединение, упорядоченных как упорядоченных – Самоупорядоченность, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, – то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что Самопричастные (τὰς αὐτομετοχάς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более – те, что им причастны» (Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах* V, 5 [12, col.820A–C; пер. Г. М. Прохорова [1, 413–417] с существ. изм.).

<sup>4</sup> О том факте, что для Варлаама была неприемлемо учение о причастности Божественной сущности, см. свидетельство Дисипата: История вкратце: 39–41 (пагинация по изд. в публ.: [4]), о том же говорится в деяниях собора июня 1341 года.

<sup>5</sup> См. указание на издание в примеч. выше. Это интересное свидетельство о роли Григория Акиндина в паламитских спорах не было учтено также издателем сочинений Акиндина и исследователем его жизни и учения Хуаном Надалем-Каньельясом, см.: [4; 5].

<sup>6</sup> То есть осуждение Варлаама Калабрийского в июне 1341 года.

<sup>7</sup> То есть Фаворском свете Преображения Христа.

<sup>8</sup> Перевод А. В. Маркова по: [3, 744].

<sup>9</sup> То есть осуждён на Константинопольском соборе 10 июня 1341 года.

<sup>10</sup> Григорий Акиндин был осуждён на соборе в Константинополе, собранном в июле 1341 года.

<sup>11</sup> Позицию, подобную той, что разделял Акиндин относительно причастности Божественной сущности для всего тварного сущего, позднее высказывал и следующий после Акиндина важнейший представитель антипаламитского движения – Никифор Григора: «Видишь, как отцы разнообразно говорят, что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причастуется всеми (ὅλο πάντων μετέχεσθαι), всё просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией и действовала бы не от Бога?» (1-й *Антирритик* 2.1; пер. Т. А. Щукина по: [9, 231.17–20]).

<sup>12</sup> Мы делаем эту оговорку, поскольку ангельские существа, в отличие от человеческих существ, согласно общехристианскому и паламитскому дискурсу, очевидно, не обладают чувственной природной способностью; однако эта тема, как кажется, не раскрывалась подробно Паламой.

<sup>13</sup> Об этом виде природной причастности Палама ясно говорит только в *Диалоге православного с варлаамитом* [8, ch. 46–47].

<sup>14</sup> «По неизреченному преизбытку благодати Производитель и Устроитель сделал всё многообразным, одним [Своим творениям] изволив [даровать] только бытие, а другим – вдобавок к бытию получить и жизнь; и одним [из этих последних] – быть причастными

жизни умной (νοεράς), а другим – наслаждаться одной лишь чувственной. Есть же и такие, которым [позволил Он] обладать и смешанной из того и другого жизнью; а из получивших от Него разумную (λογικήν) и умную (νοεράν) жизнь – те, которые добровольным наклоном к Нему сподобились единения с Ним и того, чтобы таким образом жить божественно и вышеестественно, будучи удостоены Его богосоделяющей благодати и энергии» [7, ch. 16; пер. архим. Нектария (Яшунского), с изм.].

<sup>15</sup>[3, lines 465–480], пер. З.А. Барзах и А.В. Маркова с изм.

<sup>16</sup>Из современников Дисипата такая позиция разделялась Никифором Григорой, который в своём небольшом трактате «О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом» (его изд.: [2, 183]) проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира – эйдосов и их порождений; согласно Григору, последнее является беспредельным для нас, но не по природе.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2002.
2. *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1971. Bd. 20. S. 171–191.
3. *Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos // *Byzantion*. 1955–1957. Vol. 25–27.
4. *Candal M.* Orígen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato // *Orientalia Christiana Periodica*. 1949. Vol. 15. P. 85–124.
5. *Gregorius Acindynus*. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam // *Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas*. Turnhout, Leuven, 1995. Turnhout, 1995. (Corpus Christianorum. Series graeca 31).
6. *Gregorii Palamae*. Anirrheticus 5 contra Acindynum // Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα / επιμ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1970. Т. 3.
7. *Gregorii Palamae*. De divina unione et distinctione // *Ibid.* Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2.
8. *Gregorii Palamae*. Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam // *Ibid.*
9. *Nikephoros Gregoras*. Antirrhetika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (Wiener Byzantinische Studien, XII).
10. *Procli Diadochi*. Elementa theologica / Ed. E.R. Dodds. Oxford, 1963.
11. *Proclus*. Théologie Platonicienne / Ed. H.-D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1997. Т. 3.
12. *Pseudo-Dionysii Areopagitae*. De divinis nominibus [=DN] // *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* [= PG] / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857. Т. 3.

### *References*

1. *Dionisij Areopagit*. Sochinenija. Maksim Ispovednik. Tolkovanija / per. s grech. G.M. Prohorova [Ps.-Dionysius the Areopagite. Writings. Maximus the Confessor. Commentary, trans. By G.M. Prokhorov], St. Petersburg, 2002.
2. *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 1971, Vol. 20, pp. 171–191.

3. *Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos, Byzantion, 1955–1957, vol. 25–27.
4. *Candal M.* Orígen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato, *Orientalia Christiana Periodica*, 1949, vol. 15, pp. 85–124.
5. *Gregorius Acindynus.* Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam, Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas, Turnhout, Leuven, 1995, Turnhout, 1995, (Corpus Christianorum. Series graeca 31).
6. *Gregorii Palamae.* Anirrheticus 5 contra Acindynum, Gregoriou tou Palama Syggrammata, epim. P.K. Chrestou, Thessalonike, 1970, vol. 3.
7. *Gregorii Palamae.* De divina unione et distinction, *Ibid.*, Thessalonike, 1994, vol. 2.
8. *Gregorii Palamae.* Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam, *Ibid.*
9. Nikephoros Gregoras. *Antirrhetika I*, Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer, Wien, 1976, (Wiener Byzantinische Studien, XII).
10. *Procli Diadochi.* Elementa theologica, Ed. E.R. Dodds, Oxford, 1963.
11. *Proclus.* Théologie Platonicienne, Ed. H.-D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, 1997, vol. 3.
12. *Pseudo-Dionysii Areopagitae.* De divinis nominibus [=DN], *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca [= PG], Accurante J.-P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3.



*Дмитрий Возчиков*

## **Два капитана, три тирана и четыре короля: образ империи Виджаянагар 1560-х годов в сообщении венецианского купца**

УДК 94

В 1502 году видный португальский интеллектуал, купец, издатель и переводчик Валентим Фернандиш (по происхождению он был, по-видимому, или немцем из Моравии, или чехом [2, 59–61]) выпустил в переводе на португальский три главных на тот момент европейских труда об Индии, Юго-Восточной Азии и Китае: книгу Марко Поло, отчёт Николо Венецианца (Николо Конти) и письмо Иеронимо ди Санто Стефано [6, 188]. Все три автора XIII–XV веков были выходцами из итальянских морских республик – двое венецианцев и один генуэзец. На заре эпохи великих географических открытий португалцы отмечали особую информированность венецианских авторов и мореходов о восточных делах, в том числе, об области «трёх Индий», и, начиная с принца Энрике Мореплавателя (1394–1460), рассматривали свидетельства венецианских путешественников как ценный материал для заморских экспедиций Лиссабона. В первой половине XVI века ситуация стала уже принципиально иной: после открытия морского пути в Индию и начала бурной колониальной экспансии Португалии в Азии среди трансконтинентальных колониальных империй «Светлейшей синьории» не нашлось места. Теперь венецианские купцы останавливались в португальских Гоа и Малакке. Однако идея особой искушённости в мореходстве и открытии новых

земель оставалась одной из важных составляющих венецианского мифа и сохранялась даже в венецианских нарративах второй половины XVI века. Исследование западного образа империи Виджаянагар – крупнейшей индуистской державы Южной Индии в позднее Средневековье – в эпоху заката её могущества на примере сочинения венецианского современника позволяет рассмотреть ряд общих особенностей восприятия государств и культур Востока европейцами раннего Нового времени.

Жизнь купца и путешественника из Венецианской республики Чезаре Федеричи (ок. 1521–1601) очень скудно освещена в источниках. В 1563 году он, вложив в разные товары 1200 дукатов, отбыл на корабле «Граденига» из Венеции на венецианский Кипр, откуда, в свою очередь, отправился в сирийский Триполи, стремясь «повидать страны Леванта», а после тяжёлой болезни в османской Сирии с небольшим капиталом поехал в Индию [10]. Восемнадцать лет (1563–1581) он провёл на Ближнем Востоке, в государствах Индии и Нусантары, а также в Бирме. Чезаре Федеричи оказался во владениях виджаянагарских государей в 1566 году и пробыл там семь месяцев [5, 36]. Его отчёт «Путешествие мессера Чезаре де Федеричи в Восточную Индию и другую Индию» был опубликован в Венеции в 1587 году. Повествование Феде-

ричи отличается простым и ясным стилем, однако существенную трудность представляет определение времени пребывания автора отчёта в каждом из городов: точную дату прибытия в то или иное место он практически никогда не сообщал [4, 149].

Если знаменитый венецианский купец и путешественник Николо Конти, побывавший в Виджаянагаре в 1420-х годах, давал исключительно описание двора, повседневной жизни и религиозных практик империи [3, 128, 144], то Чезаре Федеричи располагал сведениями о недавней истории державы и включил в своё «Путешествие...» повествование, рассказ о политической борьбе в самом Виджаянагаре и его противостоянии с соседними мусульманскими державами. Венецианец писал: «Город Бедзенеджер (Bezeneger) был осаждён в 1565 году четырьмя королями-маврами, притом могучими, коими были: Диалкан, Дзамалук, Котамалук и Вериди (коалиция мусульманских государств: Ахмаднагара, Биджапура, Берара, Бидара и Голконды. – *Д. В.*), и, как говорят, мощи эти четырёх королей-мавров не хватало, чтобы сокрушить короля Бедзенеджера, который был язычником, если бы не предательство. У этого короля среди прочих военачальников (*capitani*) были двое капитанов-мавров, каждый из которых командовал семьюдесятью-восемьюдесятью тысячами человек. Сговорились эти два капитана с королями-маврами (ведь с ними были одного и того же закона) предать своего короля. А король языческий, который недооценил силы врагов, вышел

из города, чтобы вести с врагом бой в поле» [5, 32–33]. Битва продлилась не более четырёх часов, и, по мнению венецианского купца, именно переход двух видных военачальников-мусульман на сторону коалиции внёс сумятицу в войско Виджаянагара.

Далее венецианский купец кратко изложил событийную историю державы за несколько десятилетий, предшествовавших разгрому Виджаянагара мусульманской коалицией в битве при Таликоте (январь 1565), с описания которой он и начал свой рассказ об этом государстве: «Уже тридцать лет было это королевство занято тремя братьями-тиранами, которые держали истинного короля в темнице и лишь один раз в году показывали его народу; и они правили целиком по собственному произволу. Были эти три брата капитанами отца короля, содержавшегося ими в тюрьме [предыдущего короля], который оставил после своей смерти королём маленького ребёнка. И они поставили себя во главе королевства. Старший из этих трёх братьев звался Рамараджо (Рамараджа), он восседал на королевском троне и величал себя королём; второй носил имя Тимараджо и занял должность управителя (*l'ufficio di Governatore*); третий брат по имени Бенгататре (Венкатадри) был капитан-генералом ополчения (*capitano general della militia*). Все трое братьев участвовали в этой битве, в которой старший и младший из них пропали и не были найдены ни живыми, ни мёртвыми, а Тимараджо бежал с одним оставшимся глазом» [5, 34]. Далее в отчёте следует описание бегства номинального

монарха и семей «трёх тиранов» из столицы и триумфального вступления в неё мусульманских войск, которые, впрочем, всего через полгода после разграбления города покинули Виджаянагар из-за невозможности контролировать столь удалённый от их собственных столиц район [5, 34–35]. Затем Тирумала (Тимораджо) решил вернуться в оставленный «маврами» город и вновь заселить его, а также объявил португальским купцам в Гоа о своей нужде в лошадях, суля щедрую плату. Сам Федеричи прибыл в Виджаянагар, сопровождая торговцев лошадьми, «тиран» сначала обнадёжил купцов, но в итоге так и не заплатил им, причём беде торговцев посочувствовали бедняки столицы [5, 35–36]. У Федеричи были вполне личные основания для неприязни к династии временщиков Виджаянагара. Братья Рамараджа, Тирумала и Венкатадри из рода Аравиду вершили судьбы державы Виджаянагар к моменту битвы. Рамараджа, старший из них, фактически правил страной с 1542 года при последнем из государей династии Тулува – Садашиварае. Существенную долю в доходе Виджаянагара играли пошлины с многочисленных портов и торговых городов. Рамараджа, одарённый государственный муж, воин и дипломат, располагал мощным войском с артиллерийским парком, пушкарями которого были португалцы и мусульмане, и с максимальной выгодой для Виджаянагара использовал разногласия между соседними мусульманскими государствами (см.: [1, 135; 9, 117–119]). По мнению американского индолога Б. Стайна, к 1564 году «большая игра»

Рамараджи, которому было уже восемьдесят лет, едва ли могла продолжаться далее, хотя коалиция мусульманских держав во главе с Хусейн Низам-шахом, правившим в Ахмаднагаре, и голкондским Ибрагим Кутб-шахом против Виджаянагара складывалась с большим трудом [9, 119].

В 1567 году столицу империи, быстро терявшей влияние, Тирумала перенёс в крепость Пенугонду, в окрестностях которой добывались алмазы. Федеричи сообщал о смене династии в державе: «...Сын Тимараджо, король-тиран, умертвил законного короля, которого держал в тюрьме, и могущественные бароны королевства не пожелали признавать его королём, и получается, что в этом королевстве много королей и великий раскол. Город Виджаянагар не разрушен, даже дома стоят на своих местах, но, как известно, в них не живёт ни одна живая душа, кроме тигров и других зверей» [5, 42]. Но даже в таком виде столица представлялась Федеричи пышным и великолепным городом с огромными дворцами «тиранов» и «пагодами» из известняка и мрамора, к тому же безопасным от воров, ведь португальские купцы безбоязненно ложились спать прямо на улицах [5, 43]. «Я повидал, – говорил путешественник, – много королевских дворов, но не видел такого величия, какое поддерживает король Виджаянагара...» [5, 42]

Федеричи застал империю Виджаянагар в период политического упадка и внутренней смуты вскоре после битвы при Таликоте в 1565 году. Путешественник красноречиво описывал запустение,

охватившее ещё недавно несметно богатую столицу могущественной державы, наводнение её дикими зверями. По мнению Х.-П. Рубьеса, Федеричи, побывав в Виджаянагаре спустя всего год после битвы при Таликоте, опирался в своём отчёте на версию самих жителей города, переживших разграбление мусульманской коалицией, в чём одновременно и его ценность, и его ограниченность [7, 304]. Итак, главную причину поражения империи и последующего её упадка Федеричи видел непосредственно в отстранении законного государя от власти «тремя братьями-тиранами» а после гибели Рамараджи и переноса столицы – в смене династии, после которой империя погрузилась в ожесточённую борьбу между «баронами».

Мотивация военачальников, изменивших империи Виджаянагар, в отчёте Федеричи изображена сугубо религиозной, а сама война показана противостоянием «мавров» (мусульман) и «язычников» (индусов). В действительности, в богатой событиями истории Декана XVI века политические интересы обычно одерживали верх над религиозной идентичностью: так, в битве при Таликоте среди 56 высших военачальников, павших сражаясь за мусульманскую коалицию, было 27 индуистов, а среди павших со стороны Виджаянагара – 4 мусульманина [1, 136–137]. Как подчёркивал Б. Стайн, хотя государство Виджаянагар возникло, казалось бы, под знаменем антимусульманской идеологии, уже спустя менее чем век после его образования в войске могущественного Деварайи II

(1424–1446) служили воины-мусульмане [9, 109].

Жители Виджаянагара, с которыми имел возможность общаться Федеричи, очевидно, считали погибшего Рамараджу узурпатором. Для венецианца главная характеристика братьев Аравиду и, главным образом, старшего из них – именно «тирания», узурпация власти. Несмотря на краткость изложения, образ самонадеянного и снедаемого гордыней узурпатора вырисовывался в отчёте венецианского купца достаточно чётко. Представление о Рамарадже как о крайне горделивом правителе сохранилось также в хронике историка Мухаммада Касима Феришты (ок. 1570–1612), подвизавшегося при дворе биджапурских султанов [8, 196]. Федеричи утверждал, что Рамараджа пропал без вести в ходе боя, полагаясь, возможно, на рассказы горожан, не участвовавших непосредственно в битве. По свидетельству же Феришты, Рамараджа был захвачен воинами правителя Ахмаднагара Хусейн Низам-шаха в плен и немедленно обезглавлен, а его голова была насажена на длинную пику, после чего индусы обратились в паническое бегство; португальский хронист Диогу де Коуту, видевший в Рамарадже рыцарственного монарха, подчёркивал, что голову ему с радостным возгласом отрубил сам Хусейн Низам-шах [8, 205].

Чезаре Федеричи был настроен категоричнее к индийскому «идолопоклонству», чем Николо Конти, и прямо именова́л индуистские обычаи, включая саможжение вдов, «зверством» (*bestialità*). «В это время я, – сообщал Федеричи, – видел

странные и зверские дела этого язычества: во-первых, принято у них сжигать мёртвые тела знатных мужчин и женщин, а если умерший мужчина женат, жена обязана быть сожжённой заживо с телом своего супруга...» [5, 36]. Федеричи также расспросил индийцев о происхождении такого обычая и якобы получил ответ, что обычай возник в древности из-за того, что женщины часто травили своих мужей при малейшем недовольстве ими [5, 41].

Чезаре Федеричи, следуя традиционной для современного ему западного дискурса схеме, делил население Южной и Юго-Восточной Азии по конфессиональному признаку только на «мавров» и «язычников». Различий между буддизмом и индуизмом, как и различий между суннитами и шиитами, венецианец не проводил. Федеричи не был в империи Мин, но его рассказ содержал краткое описание Гуанчжоу (Кантона) – «красивейшего города огромной важности», которое включало сетования купца Респуб-

лики св. Марка на «подозрительность» китайцев, чем он объяснял заградительные меры минских властей: «Эти язычники (Gentili) столь ревнивы и робки, что не желают, чтобы какой-либо чужеземец приезжал в страну, и, когда едут португальцы, дабы заплатить пошлины и закупить товары, то не соглашаются, чтобы те спали в городе, но отправляют их в предместья» [5, 81].

Чезаре Федеричи был свидетелем конца могущества и международного престижа империи Виджаянагар. Отчёт Федеричи гораздо историчнее, чем отчёт Николо Конти: купец XVI века рассматривал державу Виджаянагар в её недавнем историческом прошлом, подчёркивал различия между её прошлым и настоящим состояниями. Федеричи описывал индуизм с явным отторжением, однако поражался красоте и величию индуистских храмов. В целом, «Бедзенеджер» Федеричи – наглядная иллюстрация идеи брэнности любого мирского могущества, величия и богатства.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб. : Алетейя, 2003. 304 с.
2. Куббель Л.Е. Сонгайская держава: Опыт исследования социально-политического строя. М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1974. 433 с.
3. Bracciolini P. Historiae de varietate fortunae libri quatuor. Paris : Typus Antonii Urbani Coustelier, 1723. XXX, 294 p.
4. Charpentier J. Cesare di Federici and Gasparo Balbi // Geografiska Annaler. 1920. № 2. P. 146–161.
5. Federici C. Viaggio di M. Cesare dei Federici, nell' India orientale & oltra l'India: nel quale si contengono cose dilettenoli dei riti, & de i costumi di quei paesi. Venezia : Andrea Muschio, 1587. 174 p.
6. Rogers F. The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumor in the Age of Discovery. Minneapolis : Univ. of Minnesota Press, 1962. XII, 221 p.
7. Rubiés J.-P. Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2000. XXII, 443 p.



8. *Sewell R.* A Forgotten Empire (Vijayanagar). A Contribution to the History of India. London : Swan Sonnenschein & Co., Ltd., 1900. XX, 427 p.
9. *Stein B.* The New Cambridge History of India. Vol. 1, № 2: Vijayanagara. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1989. XIV, 156 p.
10. *Tucci U.* Federici Cesare // Dizionario Biografico degli Italiani. 1995. Vol. 45. URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici_%28Dizionario-Biografico%29/) (15.09.2018).

### References

1. *Alaev L.B.* Srednevekovaja Indija [India in the Middle Ages], St. Petersburg, Aleteya, 2003, 304 p.
2. *Kubbel' L.E.* Songajskaja derzhava: Opyt issledovanija social'no-politicheskogo stroja [The Songayan state: An essay in its social and political order], Moscow, Nauka, 1974. 433 p.
3. *Bracciolini P.* Historiae de varietate fortunae libri quatuor. Paris, Typus Antonii Urbani Coustelier, 1723, XXX, 294 p.
4. *Charpentier J.* Cesare di Federici and Gasparo Balbi, Geografiska Annaler, 1920, № 2, pp. 146–161.
5. *Federici C.* *Viaggio di M.* Cesare dei Federici, nell' India orientale & oltra l'India: nel quale si contengono cose dilettenoli dei riti, & de i costumi di quei paesi, Venezia, Andrea Muschio, 1587, 174 p.
6. *Rogers F.* The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumor in the Age of Discovery, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1962, XII, 221 p.
7. *Rubiés J.-P.* Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000, XXII, 443 p.
8. *Sewell R.* A Forgotten Empire (Vijayanagar). A Contribution to the History of India, London, Swan Sonnenschein & Co., Ltd., 1900, XX, 427 p.
9. *Stein B.* The New Cambridge History of India. Vol. 1, № 2: Vijayanagara, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989. XIV, 156 p.
10. *Tucci U.* Federici Cesare, Dizionario Biografico degli Italiani, 1995, vol. 45, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici_%28Dizionario-Biografico%29/) (15.09.2018).



## **II. МУЗЫКОЗНАНИЕ, ФИЛОЛОГИЯ**

**Светлана Петухова**

### **Дистанционная научная полемика в отечественном музыковедении: опыт постановки проблемы<sup>1</sup>**

УДК 781

В настоящее время сложилась традиция определения музыковедами полемического текста прежде всего как противоречивого, имеющего перспективу спровоцировать множество возражений. Есть возможность озвучить подобный текст на предварительных обсуждениях как диссертаций, так и ученических дипломов, рефератов, курсовых в рамках заседаний кафедр и отделов, однако гораздо реже – в коллегиальных обсуждениях работ специалистов, чей метод и стиль давно установились. И даже в этом последнем случае полемические высказывания, как правило, не выходят за пределы устного изложения и остаются в лучшем случае на страницах внутрикорпоративных протоколов.

Учёным хорошо известны достаточно длительные периоды, когда в отечественном музыковедении считалась нормой практика бытования острых споров: это, во-первых, время становления науки о музыке как отдельной профессии (почти весь XIX век), а во-вторых, десятилетия зарождения и закрепления советской (не только сталинской) доктрины (1920–1970-е годы). Возможно, в генной памяти нынешнего музыковедческого сообщества, причём не столько представителей старших поколений, сколько более моло-

дых, остались некие психологические отголоски ситуаций, связанных именно с идеологической критикой; отголоски, диктующие её восприятие как обусловленной и потому – независимо от подачи – некорректной. Во всяком случае, названная причина не хуже любой другой подходит для осмысления сложившейся сейчас проблемы: утрата основ стиля полемики, изложенной не устно и кулуарно, а в письменном виде на страницах рецензий, статей и исследований, безусловно является одним из истоков возникновения двух качественно различных и даже полярных типов отечественного музыковедения.

Первый из них – традиционный, давно известный – определяется как научный поиск. Вокруг этого основного пути, необходимого для развития любого специального знания, во все времена базировались «вторичные» ответвления, в большей или меньшей степени маргинальные.

По отношению к музыковедению Татьяна Науменко в своей монографии назвала их «второй наукой», которая «не открывает новых путей и не производит новых знаний, её тексты бесцветны, а выводы однообразны», и которая «представляет собой продукт вторичной пере-

работки оригинальных исследований» [11, 240–241].

Однако на современном этапе, при перспективном увеличении количества областей, тем, предметов, так или иначе подвластных музыковедческому изучению, уже не всегда легко разобраться, какие именно изыскания попадают в сферу действия первичного знания, а какие – его маргинальных (вторичных или десятиричных) отражений. Причина очевидна: при невозможности ознакомления со *всеми* недавними работами по какой-либо теме очередную её интерпретацию нередко приходится воспринимать как «вещь в себе», обращая внимание преимущественно на стиливые черты текста – манеру мышления и систему доказательств автора, его владение языком, гладкость слога и умение выстроить порядок рассуждений. С этой точки зрения необходимо констатировать, что многие «вторичные» работы написаны достаточно крепко, ибо в России родной язык изучают с детства, а алгоритмы и схемы изложения аналитических изысканий проходят в вузах.

Между тем по-настоящему новаторский текст в большинстве случаев полемичен, не гладок, нередко отличается повторами и непривычными выражениями, не может похвастаться буквалистской логикой развития. Крайний случай – когда текст даже не сразу понятен по причине значительной удалённости от обывательных контекстуальных толкований. В исследованиях подобного рода задор и восторг первооткрывателя, счастливая гордость обладателя никому пока

не доступного знания и, разумеется, раздражение от того, что в процессе приходилось доделывать и переделывать (а иногда – и «перечёркивать») работу предшественников, нередко не позволяют выстроить повествование в рамках, привычных среднестатистическому восприятию. С одной стороны, методам грамотной подачи «неудобных» рассуждений и способам ведения полемики с коллегами необходимо учиться, как и всему остальному. С другой же – в настоящее время некоторые преподаватели вместо того, чтобы этому обучать, напротив, чаще всего предпочитают подобные разделы просто купировать, исходя из древнего постулата «как бы чего не вышло» и в любом случае предъявляя автору требование во что бы то ни стало добиться безэмоциональной нейтральности выражения.

В июне 2014 года в Московской консерватории был защищён диплом Алексея Любимова «Опера “Каменный гость” А. С. Даргомыжского: редакторские версии Н. А. Римского-Корсакова в сопоставлении с авторским текстом»<sup>2</sup>. Появление и защита данного исследования, безусловно, являются событиями, важными как для статуса вузовского музыкального обучения, так и для отечественного музыковедения в целом. На протяжении ряда предшествовавших лет Любимов скрупулёзно сравнивал автограф клавира-дирекциона оперы Даргомыжского с двумя её редакциями, принадлежащими перу Римского-Корсакова (1871 и 1906 годы). В результате молодой учёный пришёл к выводу, что редактор безжалостно

стно исправил в оригинальном тексте все те, с его точки зрения, мелодические, фактурные и в особенности гармонические «неправильности», которые в совокупности и делают неповторимым музыкальный стиль этой оперы.

Обсуждение диплома ведущими преподавателями Московской консерватории было положительным и отчасти даже восторженным. Однако насторожило, что Лариса Кириллина – высококлассный специалист, замечательный учёный – обнаружила в тексте Любимова свидетельства «полемической тенденциозности». С точки зрения Ларисы Валентиновны, это иронические замечания, от которых не смог удержаться дипломник, комментируя метод и мотивации работы классика с чужим художественным материалом<sup>3</sup>. Оппонент призвала автора к сдержанности, приведя в пример – ни много ни мало – беспристрастность Корнелия Тацита.

Между тем стиль отмеченных замечаний логично вписан в современный метатекст особой области российского музыковедения. Существование дистанционной полемики ряда специалистов с гениальным (и давно умершим) композитором сейчас является единственным в нашей музыкальной науке случаем такого рода. Редакторский подход Римского-Корсакова к чужим произведениям заслуживал критические замечания на протяжении более чем столетия<sup>4</sup> и продолжает заслуживать ныне. Здесь проявляется закономерная тенденция: чем ближе учёный соприкасается с результатами этого подхода, чем более *практиком* работы с музыкальным материалом ста-

новится теоретик, – тем полемичнее выглядит вербализация выводов.

Прискорбно, что она редко доживает до письменной фиксации. Нетрудно припомнить устные выступления Е. М. Левашёва, В. И. Скуратовского, Р. Э. Берченко, однако сослаться как на *источники*, широко доступные для изучения и цитирования, можно лишь на тексты Анны Булычёвой, посвящённые редактированию Римским-Корсаковым сочинений Бородина [4, 20]. Имеет смысл добавить, что в «случае Римского-Корсакова» устные сообщения при перенесении на бумагу иногда не только утрачивают свою полемичность, но зачастую оборачиваются полной её противоположностью – оправданием того, что ещё недавно остро критиковалось<sup>5</sup>.

Иные примеры дистанционной полемики ожидаемо связаны с деятельностью коллег-исследователей. И здесь необходимо также отметить печальную специфику: предшественников, в разные времена ушедших из жизни, а в особенности тех, кто выдвинулся при так называемом сталинизме, письменно критиковать уже становится правилом хорошего тона, как и – с противоположной стороны – *не* критиковать тех, с кем есть вероятность встретиться лично в ближайшее время. Установка «только работа – и ничего личного» сейчас (и уже давно) воспринимается многими лишь в ироническом ключе. Возможно, потому, что постепенно утрачивается навык отделять «бытовое» от «профессионального», который в любой сфере общения специалистов по идее должен являться одним из основопола-

гающих. Наконец, излишне напоминать о том, что лишь в ситуации множественности мнений и суждений, наличия сомнений, споров и противоречий может гармонично развиваться любая человеческая деятельность.

Тем не менее музыковед, публично выступивший в печати с обоснованной и профессиональной критикой трудов ближайших коллег, чаще воспринимается в качестве скандалиста, которому «больше всех надо». Как правило, его полемические выпады в сообществе стараются не замечать, не упоминать и, разумеется, не цитировать на страницах изданий, полагая, по-видимому, такую реакцию показателем «хорошего тона». Однако давно известно, что подобные замалчивания нередко приводят к противоположному результату, и традиционный критический отклик начинает восприниматься в качестве героического деяния. Степень его отваги напрямую зависит от жанра и цели публикации, в которой помещены такого рода отзывы, потому что последствия нелицеприятно-го выступления на страницах рядовой статьи – или, скажем, диссертационного исследования могут быть кардинально различными.

24 ноября 2006 года в Государственном институте искусствознания была успешно защищена докторская диссертация Марии Богомоловой «Русское безлинейное многоголосие (на материале певческих рукописей XV–XVII вв.)». Автореферат Марии Владимировны в основном написан в полемическом стиле, причём уровень полемичности уже в первом

разделе текста постепенно возрастает: от принятых выражений «недостаточная степень изученности» и «нет однозначной оценки» – через констатации «не составлены, не разработана, не соотнесены, не определены» – к утверждениям типа «ошибочное мнение М. В. Бражникова было воспринято всеми последующими исследователями без малейшего сомнения» и, наконец, – к выводу о «пересмотре ошибочной концепции типологии многоголосия», вынесенной в раздел задач исследования [2, 3–5, 8, 11]. В изложении содержания глав диссертации острота высказываний снижается, но не исчезает вовсе, в частности, в разделе «Анализ авторских расшифровок безлинейного многоголосия», более трети которого [2, 29–30] также изложено в критическом ключе.

Текст данного автореферата и диссертации подробно обсуждались на заседаниях отдела музыки ГИИ; разумеется, материал целиком был скрупулёзно прочитан оппонентами (З. М. Гусейновой, Ю. К. Евдокимовой, Н. В. Рамазановой), а автореферат – членами Диссертационного совета по музыковедению, позже единогласно вынесшими положительное решение. Однако *НИКТО* и словом не обмолвился о вышеуказанной острой полемичности. Прежде всего потому, что собственные достижения диссертанта в данном случае нивелируют подобные вопросы. Богомолова не только прочитала все имеющиеся исследования, тематические и контекстуальные, но и проанализировала *все* источники, сохранившиеся в архивах, библиотеках, монастырских и

иных собраниях, а это сотни рукописей. Прделанная работа позволила учёному составить различные классификации отдельных манускриптов и их больших корпусов, репертуарные списки храмов, реконструировать азбуку казанской нотации и с её помощью впервые расшифровать одну из служб, известную с последней четверти XVII века.

Не только диссертация, но и в целом научная деятельность Богомоловой представляет собой образец (и не особенно популярную ныне разновидность) первого, традиционного типа научного бытования, определённую выше как научный поиск. Новаторство текстов специалиста обуславливает наличие в них энергетики, о которой уже говорилось, однако здесь нет ни логических сбоев, ни сложнотаемых мест – работы написаны качественным и стильным русским языком, которому может позавидовать и современная художественная проза.

А главное, что исследователь-теоретик в данном случае выступает в амплу музыкального практика, и именно предметная уверенность профессионала порождает тот апломб, что позволяет высокой науке выходить на полемический уровень.

При написании авторефератов и вводных разделов диссертаций, если номинант ставит перед собой цель быть точным и честным, невозможно обойтись без рецензирования работ, нередко принадлежащих весьма маститым учёным. Образцы же адекватного рецензирования по идее можно отыскать в печатных выступлениях старших коллег<sup>6</sup>. Однако будем

откровенны: с одной стороны, примеров скрупулёзного вчитывания в тексты уже вышедших изданий досадно мало, поскольку легче поверхностно похвалить, не тратя времени на упорное осмысление. С другой же стороны выходит, что для появления по-настоящему критического отзыва, по-видимому, необходимо сильное раздражение его автора, а оно, в свою очередь, не даёт возможности принять такие рассуждения в качестве тех, что отвечают тезису о беспристрастности Корнелия Тацита.

В 2007 году опубликована рецензия Вячеслава Щурова [20] на учебник «Народное музыкальное творчество», выпущенный в ГИИ двумя годами ранее [10]. В данном отзыве подчёркнуты противоречия между практикой преподавания и исследовательскими аспектами подходов к русскому фольклору. Учебник написан скорее с общемировоззренческих позиций – философско-эстетических и культурологических, разумеется, вырастающих в концепцию авторов. Однако никакая концепция не может стать безусловным фактом, в то время как при обучении всё-таки необходимо ориентироваться не на интерпретации, а на конкретные сведения. Давно и хорошо известно, что в совокупности они, как правило, чрезвычайно редко укладываются в концепции, не разрушая их. Обратные же ситуации типичны настолько, что иногда приходится задумываться над тем, не продиктован ли нынешний расцвет интерпретологии среднестатистическим снижением уровня предметных знаний.

Рецензия Щурова, бесспорно, является собой образец резкой отповеди: в ней примерно 4/5 от общего объёма текста заполнено уничижительными и язвительными высказываниями. Общее их направление легко прочитывается в двух плоскостях. Во-первых, рецензируемое издание, по существу, – не учебник, по нему невозможно научиться, на что рецензентом указывается многократно. Вторая претензия серьёзнее: Щуров, приводя многочисленные примеры народного творчества, прямо говорит о некомпетентности авторов издания. Рассуждения рецензента изобилуют выражениями «доходит до абсурда», «глубокое заблуждение», «ошибочное суждение», «в корне неверно», «атрофия музыкальных чувств», «нелепо комментируется», «крайне ограниченная позиция», «ещё один “перл”», «ну и ну!» и «это нужно же придумать такую глупость!» В коде поставлена жирная точка: «...Назвать эту в основном безграмотную книгу учебником – это должно быть на совести УМО, не пожелавшего, очевидно, здесь пораскинуть умом» [20, 428].

На фоне приведённых высказываний рецензия Левона Акопяна [1] на сборник статей Ричарда Тарускина о русской музыке, вышедший в 2009 году [21], может восприниматься в качестве попытки «беспристрастного» подхода, но, прямо выражаясь, лишь внешне. Стиль Акопяна, в сопоставимой степени изящный и ироничный, в принципе не предполагает выражений типа «ну и ну!», и тем сильнее их воздействие в тех случаях, когда они всё-таки появляются, даже с прили-

чествующими оговорками<sup>7</sup>. По существу же критериям подобных оценок здесь отвечают если не 4/5, то 3/4 текста. Подчёркну, что «человеческие, слишком человеческие» пристрастия Тарускина – капризы «большого художника» – прекрасно известны в мировом музыковедческом сообществе. В зарубежной музыкальной русистике Тарускин – *persona grata* и, с одной стороны, он, по видимому, может позволить себе высказывания разной степени некорректности, а с другой – коллеги к ним давно привыкли и прощают, так как на фоне достижений учёного такого рода высказывания образуют незначительный процент.

Однако с рецензируемым изданием ситуация получилась иная. Даже если предположить, что в отзыве Акопяна упомянуты не все тамошние «ляпы», а только самые основные, приходится констатировать, что их значимость недопустимо велика, и понятно, почему рецензент этого «не простил». Обратимся к развёрнутому фрагменту его отклика:

«Приведём пассаж из текста 1991 года, направленного против попыток некоторых дирижёров и концертных организаций США реанимировать этого “неподлинного” Прокофьева, который, по мнению автора, заслуживает не реанимации, а забвения. “В феврале 1948 года [Прокофьев] вместе с остальными крупнейшими советскими композиторами подвергся публичному разному в позорном постановлении о музыке Центрального комитета коммунистической партии. Как самый знаменитый из всех, он возглавил список... На протяжении ждановского

пятилетия практически единственной его официально одобренной вещью оставался... “Александр Невский”. Композитор, в конце концов, возненавидел [это произведение], ибо оно непрерывно звучало по радио, в то время как практически вся остальная его музыка не исполнялась. Мы узнали об этом из позднесоветских мемуаров его сына Святослава. Ростроповичу (в то время главному дирижёру Национального симфонического оркестра в Вашингтоне. – Л. А.) следовало бы помнить об этом и хорошенько подумать, прежде чем включать данный, и именно данный опус Прокофьева в программу концерта, посвящённую его памяти”.

Вдумаемся в последнюю фразу: Ричард Тарускин обвиняет Мстислава Ростроповича в недостаточном понимании сути творчества Прокофьева и в недостаточно тактичном отношении к его памяти. Это само по себе довольно смешно и не позволяет до конца всерьёз отнестись ко всему остальному. Если же мы дадим себе труд проверить информацию, сообщённую в остальной части пассажа, наш скептицизм возрастет. Во-первых, список композиторов, осуждённых постановлением 1948 года, возглавил не Прокофьев, а Шостакович (на тот момент действительно самый знаменитый из всех). Во-вторых, “ждановского пятилетия” не существовало, ибо Жданов умер в августе 1948-го, через полгода после постановления. О таком пятилетии трудно говорить даже в расширительном смысле, так как после смерти Жданова политика в области музыки начала постепенно меняться,

и к 1953 году атмосфера вокруг осуждённых композиторов заметно разрядилась. Наконец, Тарускин слишком смело препарирует “позднесоветские мемуары” Прокофьева-младшего. Соответствующий отрывок этих мемуаров выглядит так...: “Я помню, как он огорчился, что по радио, например, постоянно звучал набор одних и тех же сочинений – из тех, что были официально признаны и считались лучшими: “Ромео и Джульетта”, “Александр Невский”. “Как будто я ничего другого не написал!” – говорил он тогда” [16, 229]. Как видим, ни о какой “ненависти” композитора к “Александру Невскому” здесь речи нет. И уж совсем нехорошо было со стороны Тарускина умалчивать в данном контексте о «Ромео и Джульетте». В действительности же “разрешённый” Прокофьев последнего сталинского пятилетия не ограничивался этими двумя опусами. Начиная с 1949-го круг серьёзных (не конъюнктурных) работ Прокофьева, допущенных к исполнению в СССР, расширялся и к 1953 году включал, в частности... “Увертюру на еврейские темы”... Во имя чего, ради какой “художественной правды” понадобилось это нагромождение тенденциозности и дезинформации – большой и малой – на столь сжатом отрезке? Чтобы лишний раз подчеркнуть неуместность музыки с такой позорной историей в концертных залах США? Но стоит ли игра свеч?» [1, 130–131].

Всё это и правда было бы смешно, если бы закономерно не привело Акопяна к заключению, до сих пор звучащему чрезвычайно актуально:



«Риторика Тарускина своей социальной непримиримостью и отсутствием чувства иронии местами живо напоминает РАПМовскую... Если Тарускин почему-либо не согласен с тем или иным “постсоветским” деятелем, он вполне по-РАПМовски, хотя и с обратным знаком, попрекает его советским прошлым и порицает за советский стиль мышления» [1, 131].

Фальсификаций, умалчиваний, грубых ошибок Акопян насчитал в рецензируемом тексте десятки – и почти все они связаны с тонкими и сложными аспектами творчества, самосознания, советского и постсоветского мировоззрения российского индивида. Однако не забываем, что в данном случае мы находимся в поисках образца критического – и, одновременно, беспристрастного – отзыва. И спросим себя: а возможно ли в принципе беспристрастно написать о подобных вещах? Ведь российские исследователи не берут на себя ответственность вскрывать «идеологические нарывы» бытования североамериканской музыки XX века. Они не вмешиваются в «коллективное бессознательное» заокеанских композиторов во времена, например, маккартизма и «охоты на ведьм» (1950–1957). Может быть, потому, что подобные изыскания (и подобные обвинения), выстроенные на «неродном» материале, неизбежно окажутся не только неточными и ошибочными, но в какой-то части и оскорбительными для служителей искусства другого государства. В таком случае о какой беспристрастности рецензента может идти речь в ситуации, однозначно

напоминающей о модели дискуссии, которая ещё не так давно называлась «руки прочь от советской страны»?

В нынешнем российском музыковедении совсем не много отрицательных рецензий подобного рода. Все они имеют как минимум три отличительные качества:

1) реакцию на раздражение при чтении работы, затронувшей проблематику, метафорически выражаясь, относящуюся для рецензента к числу сакрализованных областей – любимой и превосходно освоенной профессии, дорогих воспоминаний либо персон, ценных научных доктрин и/или механизмов самосознания;

2) ситуацию, в которой «равный разговаривает с равным»: профессиональный уровень критика и критикуемого, их ориентация в обсуждаемых вопросах сопоставимы;

3) ясно прочитываемое «между строк» утверждение о том, что рецензент, независимо от резкости тона высказывания и при всех оговорках, тем не менее, готов служить (и служит) «делу, а не лицам» – и смелость таких выступлений гораздо более их стиля свидетельствует о беспристрастности высшего порядка.

Однако дистанционная полемика может оказаться чрезвычайно плодотворной и в других условиях – тогда, когда полемисты находятся на разных уровнях специального знания.

Такая ситуация сложилась относительно недавно (уже в нынешнем тысячелетии) в сфере осмысления творчества Рахманинова прежде всего с позиций теоретического музыкального анализа.

По истечении почти столетия со времени издания первой развёрнутой статьи о музыкальном языке композитора [15] учёные окончательно осознали необходимость *защиты* гения от до сих пор раздающихся констатаций его «простоты», неглубины и однозначности (подробнее см.: [13, 69–83]). Недоумение и даже раздражение именно теоретиков по поводу названных характеристик, ещё недавно остававшиеся в стенах лекционных аудиторий, в последние десятилетия всё чаще начинают появляться на страницах опубликованных работ. И этот факт чрезвычайно значим как для бытования наследия композитора, так и для развития отечественной музыкальной науки. В приводимых далее цитатах прежде всего обращает внимание резкий и напряжённый тон высказывания.

«Рахманинов? Да у него ничего нет! <...> А ведь действительно! Что-то есть, пожалуй, только во “Всенощной”...» Мысль о том, что в музыке Рахманинова-композитора нет ничего, заслуживающего внимания, высказывалась и в далёком прошлом. Среди музыковедческой рахманианы весьма редко обнаруживаем исследования теоретико-аналитического характера. В большинстве своём направленность их синтетическая, нашедшая преимущественно выражение в эстетических обобщениях и с явным уклоном от необходимости коснуться «кухни» творческого процесса композитора [7, 366–368].

На Западе музыка Рахманинова воспринимается многими теоретиками и музыковедами как нечто безнадежно ус-

таревшее, как образец отсталости и эмоциональной несдержанности мышления композитора, а следовательно и страны, в которой он родился. Как-то сразу Рахманинов попал в категорию музыкантов с очень трогательной биографией, но его музыка представлялась неинтересной для анализа и теоретического осмысления. Только людям, не получившим должного музыкального образования в парадигме педагогики XIX века, может показаться «простой» или «эклектичной» гармония Рахманинова. Во всяком случае, при всех жалобах и критике никто из них ещё не отважился проанализировать хотя бы одно небольшое произведение Рахманинова целиком (см.: [18, 5–6, 93]).

Неудивительно, что за столетие исследования музыки Рахманинова градус и недоумения, и раздражения профессионалов естественно возростал. Полемику с уничижительными точками зрения на творчество композитора, в подавляющем большинстве случаев приходится спорить с устными кулуарными высказываниями, ответственность за которые рассредоточена в околomuзыкальной атмосфере. Взору специалиста такая ситуация нередко представляется полем сражения с ветряными мельницами, но тем ценнее тот наивный донкихотский напор, что заставляет вступать в эту борьбу. Он есть показатель истинности и актуальности мышления науки, которую ныне нередко считают лишней и ненужной.

Тем не менее, при чтении некоторых иных полемических текстов не удаётся отделаться от мысли, что критики нашей

дисциплины иногда бывают до обидного правы.

Так, двойственное впечатление оставляет рецензия Юрия Бочарова на объёмную докторскую монографию Марины Чебуркиной «Французское органное искусство Барокко: Музыка, Органостроение, Исполнительство», вышедшую в Париже в 2013 году [19]. В рецензии однозначно положительными являются только два первых («ритуальных») предложения:

«Появление в нашей стране любой новой книги о музыке западноевропейского барокко... всегда событие. <...> Не мог остаться незамеченным и опубликованный совсем недавно капитальный труд о французском органном искусстве» [3, 26].

Критикуя далее результаты изысканий специалиста, Бочаров последовательно продвигался от крупных проблем – аспектов содержания, формы книги, периодизации органного искусства – до более локальных: толкования и перевода оригинальных французских текстов и отсутствия в библиографии некоторых, как посчитал рецензент, значительных изданий. Публикации этого отзыва предшествовал ряд выступлений Юрия Семёновича 28 ноября 2013 года на заседании Диссертационного совета Московской консерватории, вынесшего положительный вердикт в отношении труда и защиты Чебуркиной.

Устные высказывания Бочарова не отличались корректностью, и это как раз тот случай, когда утрированные пассажи полемики практически без изменений прочитываются в изданном тексте. Нет

сомнения, что для принципиальных замечаний, сделанных Бочаровым – авторитетным московским исследователем французского инструментального барокко, – имеются веские причины и основания. Но на фоне серьёзного и скрупулёзного прочтения текста коллеги неприятное впечатление оставляют утверждения, явно выходящие за рамки корректной критики:

«А с русским языком у М. Н. Чебуркиной, действительно, не всё гладко. Складывается впечатление, что подчас она словно забывает, что пишет по-русски. Так, явно не по нормам русского языка ею нередко используется глагол “апеллировать”... На страницах книги М. Н. Чебуркиной можно встретить... весьма неожиданные его “интерпретации”. Например, Жан-Жак Руссо, оказывается, “систематически апеллирует в “Музыкальном словаре” (1750/1768) к категориям “страсть”, “страстный” (с. 56)”, а Марен Мерсенн “апеллирует к категориям “цвет” (“couleur”) и “нюанс” (“nuance”)” (с. 90). Но им, конечно же, далеко до “присутствующих в процессе “прелюдирования”... “нерегулярных” форм”, которые “апеллируют к идее “порочной” жемчужины “нерегулярной формы”, которая лежит в основе всей концепции французского Барокко (с. 338)» [3, 27].

С одной стороны, в завершении цитаты приведён действительно не самый удачный оборот речи. С другой стороны, рецензент намеренно усиливает это впечатление, добавляя второй союз «которые», без *которого* вполне мог обойтись,

подавая пример чистоты стиля. С третьей стороны, на всём протяжении столь объёмного текста практически невозможно удержаться на одинаково ровном стилистическом уровне высказывания. Наконец, с четвёртой стороны, глагол «апеллировать» в актуальной музыковедческой литературе очень часто используется в критикуемых значениях, причём не только в русских текстах, но и, например, в англоязычных. Подобная же ситуация – с цитированием Чебуркиной ряда трудов «по вторичным источникам», которое рецензент называет противоречащим «всем нормам, принятым в гуманитарных научных исследованиях» [3, 28]. Между тем, в правилах оформления диссертаций и авторефератов, выпущенных ВАКом примерно за год до появления книги Марины Николаевны, нет никаких упоминаний о требованиях цитирования именно по первичным источникам [12], а не по французским, к примеру, переводам английских изданий, что встречается в разбираемой работе.

Перечисление мелких «блошек» подобного рода – украшение любой рецензии, свидетельство знаний и острой наблюдательности её автора. Но всё это идёт на пользу тексту лишь в том случае, когда описание их изложено в доброжелательном, а не уничижительном ключе. Наконец, помимо манеры высказывания, в научной беспристрастности критика заставляют усомниться два обстоятельства.

Первое может восприниматься в качестве субъективного. Главный тезис рецензии: в книге Чебуркиной нет ничего

принципиально нового и потому она не соответствует искомой степени доктора искусствоведения. С констатации «следует признать, что, с точки зрения научной новизны, ценность работы М. Н. Чебуркиной более чем сомнительна» начинались оба выступления Бочарова – как устное, так и письменное [3, 26]. В аспекте поисков скрытого смыслового посыла эти начала напоминают традиционные претензии специалистов, которых, по идее, могли пригласить, но не пригласили в качестве официальных оппонентов.

Второе обстоятельство объективнее. Номер журнала «Старинная музыка», где опубликован цитированный отзыв, открывает статья доктора искусствоведения Дины Кирнарской «Секреты популярности Антонио Вивальди» [5]. Статья яркая и увлекательная, ясная по форме, только вот рассчитана она максимум на учащихся детских музыкальных школ. В ней не только «нет ничего принципиально нового», но даже цели такой автор себе явно не ставил. Конечно, здесь можно предвидеть возражение в том смысле, что небольшой и рядовой текст отнюдь не должен содержать научные открытия. Однако всё-таки он помещён в авторитетном научном журнале, позиция главного редактора которого в отношении новизны и академичности профессионального высказывания, казалось бы, строга и бескомпромиссна. Тем не менее, в данном случае Юрия Бочарова, знатока тонкостей перевода, не смутили русскоязычные выражения «огненный темперамент барокко» и «позорная снисходи-

тельность к своей персоне», утверждения «и только Вивальди смог стать желанным музыкальным собеседником каждого», «невозможность исполнить публично свои произведения свела в могилу Шуберта в тридцать один год», «кто же не любит попеть, потанцевать, сыграть что-нибудь несложное на гитаре или клавише» [5, 3–4] и т. д.

Страшно представить, что могло бы произойти, если бы этот текст оказался подписанным не доктором наук, а лишь недавним номинантом – Мариной Чебуркиной. Выходит, что в цитированном выше отзыве при наличии двух первых профессиональных качеств – раздражения и сопоставимости уровней критика и критикуемого – отсутствует третье: стремление служить не лицам, но делу, и в публикации *всегда* читать не имя автора, а текст.

Но что же с основным вопросом, формирующим проблематику данной статьи? На каких образцах учиться дистанционной музыковедческой полемике? Для данного материала специально ото-

браны в качестве примеров тексты авторитетных исследователей – первооткрывателей, высоких специалистов своего дела. Нелишним будет адресовать и к работам представителей предшествовавших периодов, выдающихся учёных, например, Тамары Ливановой. В её критических отзывах традиционно не наблюдается искомой ровности стиля<sup>8</sup>. Скорее всего, в любые времена именно острые и принципиальные несогласия невозможно выразить в нейтральной форме.

Это означает, что вопрос о допустимой степени полемичности научного высказывания остаётся открытым. Критерии оценок здесь не устоялись за минувшие столетия, прежде всего, потому, что внутри традиции субъективные предпосылки преобладают над объективными. Так, в подавляющем большинстве случаев уровень и градус полемики напрямую зависят от статуса учёного, её развернувшего. В итоге, начинающему специалисту практически невозможно высказаться откровенно, не заслужив упрека в «полемической тенденциозности».

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Научный доклад с таким названием был сделан автором на Международной научной конференции «Искусствоведение в контексте других наук в России и за рубежом: параллели и взаимодействия», состоявшейся в Российском государственном социальном университете 13–18 апреля 2015 года. В настоящем варианте текст исправлен и дополнен.

<sup>2</sup> Науч. рук. проф. И.А. Скворцова, рецензенты проф. Л.В. Кириллина и доц. Д.Р. Петров.

<sup>3</sup> Такого рода замечания сохранены в тексте публикации, появившейся задолго до написания обсуждаемого здесь диплома. Поскольку статья доступна в цифровом виде, приведу лишь один развёрнутый пример:

«Когда младший участник творческого объединения “Могучая кучка”, рассуждая о границах дозволенного в искусстве, употребляет выражение “музыкальная совесть”, становится понятным, что именно сыграло злую шутку в отношении “многострадальных” опер

Даргомыжского и Мусоргского и почему эти оперы долгое время воспринимали как “недоношенный приплод”, сохранённый для полноценной жизни заботливым акушером.

Свод правил – своего рода подотчётный орган Цензуры, который осуществляет жёсткий контроль за всякого рода высказываниями на священном, табуированном гармоническом языке, крайне неохотно впитывающем всяческие неологизмы. Доброхоты-активисты этого негласного цензурного комитета рассматривают разного рода посягательства на “неприкосновенность” оберегаемого идола, на незыблемость первоизданных (с их точки зрения) основ как непростительное кощунство. И когда Римский-Корсаков старательно подчищает все “описки” в рукописях Даргомыжского и Мусоргского и “конфузливо” смягчает гармонические “остроты”, он вольно или невольно причисляет себя к членам этого воображаемого комитета» [8].

<sup>4</sup> Одно из первых замечаний такого рода в очень дипломатичной и мягкой форме высказал Евгений Петровский, солибрист «Кашея», уже в 1904 году: «Если возможность ущерба, причиняемого подобными переделками *своеобразной* красоте подлинника, выясняется в ту или другую сторону лишь при детальном сравнении обоих изданий, то ущерб, причиняемый цельности и непосредственности авторской индивидуальности, представляется уже сразу как бы несомненным. А индивидуальность высоко ценится в искусстве...» [17, 1115–1116]. Выделение курсивом в тексте цитаты принадлежит его автору.

<sup>5</sup> В приведённой выше статье А.В. Булычёва рассматривает подобного рода несурезицы также с большой долей иронии, подчёркивая противоречие между «благодетельными» ритуальными формулами, помещаемыми обычно учёными в начальные разделы исследований, и конкретными выводами, которые продолжают изложение [4, 12, 21–22].

<sup>6</sup> Более ранний случай полемики в процессе обсуждения диссертационного исследования [6] не описан в настоящей статье именно по той причине, что чрезвычайно критический отзыв оппонента Ю.Н. Холопова был высказан в форме устного сообщения в закрытом заседании кафедры теории Московской консерватории (подробнее см.: [9, 379–380]).

<sup>7</sup> В обсуждаемой рецензии можно отметить лишь один такой случай: «...Мы реагируем на коммунистическую фразеологию без особых эмоций. После бездарного краха коммунизма она даже перестала быть смешной – теперь на неё, грубо говоря, наплевать» [1, 131].

<sup>8</sup> Об этом подробнее можно будет прочесть в моей статье, которая вскоре выйдет [14].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акопян Л.О. Взгляд на русскую музыку // Муз. акад. 2009. № 3. С. 129–132.
2. Богомолова М.В. Русское безлинейное многоголосие (на материале певческих рукописей XV–XVII вв.) : автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. М., 2006. 36 с.
3. Бочаров Ю.С. Об органном искусстве Франции и не только // Старинная музыка. 2013. № 3. С. 26–30. URL: <http://stmus.ru/Archive%20files/starmus-2013-3.pdf> (12.09.2018).
4. Булычёва А.В. Тайные игры: хождение по кругам. История восстановления авторской редакции Второй симфонии Александра Порфирьевича Бородина и проблема последней авторской воли // Искусство музыки: теория и история. 2014. № 10–11. С. 5–35. URL: <http://imti.sias.ru/upload/iblock/d31/bylicheva.pdf> (12.09.2018).
5. Кирнарская Д.К. Секреты популярности Антонио Вивальди // Старинная музыка. 2013. № 3. С. 2–9. URL: <http://stmus.ru/Archive%20files/starmus-2013-3.pdf> (12.09.2018).

6. *Косякин Е.А.* Логические основы тонально-гармонической системы позднего творчества Скрябина : дис. ... канд. искусствоведения. М., 1995. 252 с.
7. *Кравцов Т.С.* Ещё раз о гармонии Рахманинова // Сергей Рахманинов: история и современность / ред.-сост. Н.В. Бекетова, А.М. Цукер. Ростов н/Д., 2005. С. 366–378.
8. *Любимов А.* Соотношение гармонической нормы и вольности в контексте музыкальной эстетики русского реализма. «Каменный гость» А.С. Даргомыжского: оригинал и редакции Н.А. Римского-Корсакова, 16 февраля 2009 // *Musica theórica* 13. URL: <http://rmusician.ru/archives/3298.htm> (12.09.2018).
9. *Медушевский В.В.* Гармония как сторона синергийной организации музыки // Искусствоведение в контексте других наук в России и за рубежом: параллели и взаимодействия : сб. материалов Междунар. науч. конференции 14–19 апр. 2014 г. / ред.-сост. Я.И. Сушкова-Ирина, Г.Р. Консон. М. ; Edinbrough, 2014. С. 376–382.
10. *Народное музыкальное творчество* : Учебник / отв. ред. О.А. Пашина. СПб. : Композитор, 2005. 568 с.
11. *Науменко Т.И.* Текстология музыкальной науки. М. : Памятники ист. мысли, 2013. 584 с.
12. *Национальный стандарт Российской Федерации. ГОСТ Р 7.0.11–2011.* Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Диссертация и автореферат диссертации. Структура и правила оформления. М. : Стандартинформ, 2012. 12 с.
13. *Петухова С.А.* Библиография как данность и источник (на примере обращения к некоторым теоретическим аспектам изучения творчества Рахманинова) // Искусство музыки: теория и история. 2018. № 19. С. 67–122. URL: [http://imti.sias.ru/upload/iblock/1ca/imti\\_2018\\_19\\_65\\_122\\_petuhova.pdf](http://imti.sias.ru/upload/iblock/1ca/imti_2018_19_65_122_petuhova.pdf) (12.09.2018).
14. *Петухова С.А.* Тамара Ливанова и её диссертация (1934–1938) // Русская музыкальная историография: прошлое, современность, перспективы : сб. ст. по материалам Междунар. конф. к 80-летию Каф. ист. рус. музыки Моск. гос. консерватории. М., 2019. Рукопись.
15. *Прокофьев Гр.[П.]*. Певец интимных настроений. (С.В. Рахманинов). Опыт характеристики // Рус. муз. газ. 1909. № 48, 29 нояб. Стб. 1133–1137; № 49, 6 дек. Стб. 1161–1167; № 50, 13 дек. Стб. 1197–1200; № 51–52, 20–27 дек. Стб. 1230–1233.
16. *Прокофьев С.С.* О моих родителях. Беседа сына композитора с Наталией Савкиной // Сергей Прокофьев. 1891–1991. Дневник. Письма. Беседы. Воспоминания / сост. М.Е. Тараканов. М., 1991. С. 212–231.
17. *П-ский Е. [Петровский Е. М.]* Обновление «Бориса» // Рус. муз. газ. 1904. № 47, 21 нояб. Стб. 1113–1120.
18. *Ханнанов И.Д.* Музыка Сергея Рахманинова: семь муз.-теор. этюдов. М. : Композитор, 2011. 288 с.
19. *Чебуркина М.Н.* Французское органное искусство Барокко: музыка, органостроение, исполнительство : монография. Paris : Natives, 2013. 847 с.
20. *Щуров В.М.* Некоторые вопросы в современном преподавании курса «Народное музыкальное творчество» // Научные чтения памяти А.И. Кандинского : материалы науч. конф. / ред.-сост. Е.Г. Сорокина, И.А. Скворцова. М., 2007. С. 417–428. (Науч. тр. Моск.

гос. консерватории им. П.И. Чайковского : № 59).

21. *Taruskin R.* On Russian music. Berceley ; Los Angeles ; London : Univ. of California Press, 2009. 407 p.

### *References*

1. *Akopyan L.O.* Vzglyad na russkuyu muzyku [The viewpoint at Russian music], *Muzykal'naya akademiya*, 2009, no. 3, pp. 129–132.
2. *Bogomolova M.V.* Russkoe bezlineynoe mnogogolosie (na materiale pevcheskikh rukopisey XV–XVII vv.) : avtoref. dis. ... d-ra iskusstvovedeniya [Russian non-linear polyphony (on the material of singing manuscripts of XV–XVII centuries: abstr. of diss.], Moscow, 2006, 36 p.
3. *Bocharov Yu.S.* Ob organnom iskusstve Frantsii i ne tol'ko [On the organ art of France and not only], *Starinnaya muzyka* [The old music], 2013, no. 3, pp. 26–30. URL: <http://stmus.ru/Archive%20files/starmus-2013-3.pdf> (12.09.2018).
4. *Bulycheva A.V.* Taynye igry: khozhdenie po krugam. Istoriya vosstanovleniya avtorskoy redaksii Vtoroy simfonii Aleksandra Porfir'evicha Borodina i problema posledney avtorskoy voli [Secret games: circling around. A history of reconstruction of the author's version of the Second Symphony by Aleksandr Borodin and the problem of the author's last will], *Iskusstvo muzyki: teoriya i istoriya*, 2014, no. 10–11, pp. 5–35. URL: <http://imti.sias.ru/upload/iblock/d31/bylicheva.pdf> (12.09.2018).
5. *Kirnarskaya D.K.* Sekrety populyarnosti Antonio Vival'di [Secrets of Antonio Vivaldi's popularity], *Starinnaya muzyka*, 2013, no. 3, pp. 2–9. URL: <http://stmus.ru/Archive%20files/starmus-2013-3.pdf> (12.09.2018).
6. *Kosyakin E.A.* Logicheskie osnovy tonal'no-garmonicheskoy sistemy pozdnego tvorchestva Skryabina : dis. ... kand. iskusstvovedeniya [The logical basis of the tone-harmonic system of Scriabin's late creativity: dissertation], Moscow, 1995, 252 p.
7. *Kravtsov T.S.* Eshche raz o garmonii Rakhmaninova [Once again about Rakhmaninov's harmony], *Sergey Rakhmaninov: istoriya i sovremennost'* [Rachmaninov: history and contemporary epoch], Rostov-on-Don, 2005, pp. 366–378.
8. *Lyubimov A.* Sootnoshenie garmonicheskoy normy i vol'nosti v kontekste muzykal'noy estetiki russkogo realizma. «Kamennyy gost'» A.S. Dargomyzhskogo: original i redaksii N.A. Rimskogo-Korsakova [The correlation of harmonic norms and liberties in the context of the musical aesthetics of Russian realism. A.S. Dargomyzhsky's "Stone Guest": original and editions by N.A. Rimsky-Korsakov], *Musica theoria* 13. 2009. 16 February. URL: <http://rmusician.ru/archives/3298.htm> (12.09.2018).
9. *Medushevskiy V.V.* Garmoniya kak storona sinergiy noy organizatsii muzyki [Harmony as a side of synergistic music organization], *Iskusstvovedenie v kontekste drugikh nauk v Rossii i za rubezhom: paralleli i vzaimodeystviya : sb. materialov Mezhdunar. nauch. konferentsii 14–19 apr. 2014 g.* [Art studies within the context of other sciences in Russia and abroad: parallels and interactions], Moscow, Edinburgh, 2014, pp. 376–382.
10. *Narodnoe muzykal'noe tvorchestvo* : Uchebnik [Folk musical creativity. Textbook], St. Petersburg, Kompozitor, 2005, 568 p.
11. *Naumenko T.I.* Tekstologiya muzykal'noy nauki [Textology of music science], Moscow, Pamyatniki ist. mysli, 2013, 584 p.



12. *Natsional'nyy standart Rossiyskoy Federatsii*. GOST R 7.0.11–2011. Sistema standartov po informatsii, bibliotechnomu i izdatel'skomu delu. Dissertatsiya i avtoreferat dissertatsii. Struktura i pravila oformleniya [National standard of the Russian Federation. GOST R 7.0.11–2011. System of standards on information, librarianship and publishing. Dissertation and thesis of dissertation. Structure and rules of registration], Moscow, Standartinform, 2012, 12 p.
13. *Petukhova S.A.* Bibliografiya kak dannost' i istochnik (na primere obrashcheniya k nekotorym teoreticheskim aspektam izucheniya tvorchestva Rakhmaninova) [Bibliography as a reality and as a source (exploring some theoretical aspects of Rakhmaninov's oeuvre)], *Iskusstvo muzyki: teoriya i istoriya* [The art of music: theory and history], 2018, no. 19, pp. 67–122. URL: [http://imti.sias.ru/upload/iblock/1ca/imti\\_2018\\_19\\_65\\_122\\_petuhova.pdf](http://imti.sias.ru/upload/iblock/1ca/imti_2018_19_65_122_petuhova.pdf) (12.09.2018).
14. *Petukhova S.A.* Tamara Livanova i ee dissertatsiya (1934–1938) [Tamara Livanova and her dissertation], *Russkaya muzykal'naya istoriografiya: proshloe, sovremennost', perspektivy : sb. st. po materialam Mezhdunar. konf. k 80-letiyu Kaf. ist. rus. muzyki Mosk. gos. konservatorii* [The Russian musical historiography: Past and Present], Moscow, 2019, ms.
15. *Prokofiev Gr.[P.]*. Pevets intimnykh nastroyeniy. (S.V. Rakhmaninov). Opyt kharakteristiki [Intimate mood singer. (S.V. Rakhmaninov). The experience of characteristic], *Russkaya muzykal'naya gazeta* [The Russian Musical Newspaper], 1909, no. 48, 29 Nov., col. 1133–1137; no. 49, 6 Dec., col. 1161–1167; no. 50, 13 Dec., col. 1197–1200; no. 51–52, 20–27 Dec., col. 1230–1233.
16. *Prokofiev S.S.* O moikh roditelyakh. Beseda syna kompozitora s Nataliey Savkinoy [About my parents. The interview of the composer's son to Natalia Savkina], *Sergey Prokofiev. 1891–1991. Dnevnik. Pis'ma. Besedy. Vospominaniya* [Sergey Prokofiev. The diary. The letters. The talks. Recollections], Moscow, 1991, pp. 212–231.
17. *P-skiy E.* [Petrovskiy E.M.] Obnovlenie «Borisa» [Renewal of “Boris”], *Russkaya muzykal'naya gazeta* [The Russian Musical Newspaper], 1904, no. 47, 21 Nov., col. 1113–1120.
18. *Khannanov I.D.* Muzyka Sergeya Rakhmaninova: sem' muz.-teor. etyudov [Serge Rakhmaninov's music: seven musical theoretical studies], Moscow, Kompozitor, 2011, 288 p.
19. *Cheburkina M.N.* Frantsuzskoe organnoe iskusstvo Barokko: muzyka, organostroenie, ispolnitel'stvo : monografiya [The French Baroque organ art: the Music, Organ engineering, Performing art. Monograph], Paris, Natives, 2013, 847 p.
20. *Shchurov V.M.* Nekotorye voprosy v sovremennom prepodavanii kursa «Narodnoe muzykal'noe tvorchestvo» [Some questions in the modern teaching of the course “Folk musical creativity”], *Nauchnye chteniya pamyati A.I. Kandinskogo : materialy nauch. konf.* [The scientific symposium in memoriam of Alexey I. Kandinsky], Moscow, 2007, pp. 417–428. (Nauch. tr. Mosk. gos. konservatorii im. P.I. Chaykovskogo : № 59).
21. *Taruskin R.* On Russian music, Berkeley, Los Angeles, London, Univ. of California Press, 2009, 407 p.

Олег Мурзин

## Лексическая лакуарность в аспекте межкультурной коммуникации русских и немцев

УДК 81

Можно только сожалеть о том, что в настоящее время нет единого словаря, покрывающего всё разнообразие трудностей перевода. Имеются общезыковые немецко-русские и русско-немецкие двуязычные словари, словари ложных друзей переводчика, лингвострановедческие словари, отраслевые (терминологические) словари, словари разговорной лексики, аббревиатур, жаргонизмов. Однако проблемы, с которыми человек сталкивается при переводе, особенно при переводе на неродной язык, словарями решаются лишь отчасти, а во многих случаях не решаются вовсе. Главным инструментом для перевода является двуязычный или многоязычный словарь. Принято подразделять все двуязычные словари на такие, которые рассчитаны на перевод с иностранного языка на родной (по-русски их называют пассивными словарями, по-немецки – *Herübersetzungswörterbücher*, или *passive Wörterbücher*), и такие, которые предназначены для людей, переводящих с родного языка на иностранный (активные словари, *Hinübersetzungswörterbücher*, *aktive Wörterbücher*). Немецкий лексикограф Франц-Йозеф Хаусман, занимающийся, в частности, проблематикой двуязычных словарей, отмечает, что подавляющее большинство словарей относится к категории пассивных, помогающих пе-

реводить на родной язык и рассчитанных на языковую компетенцию носителей языка. Последняя позволяет тем, кто переводит, восполнять те или иные словарные пробелы: «*Herübersetzende Wörterbücher sind deshalb hochgradig leistungsfähig und selbst kleine und schlechte Wörterbücher können dank der Hilfe durch Kontext und muttersprachliche Kompetenz des Benutzers durchaus hilfreich sein. Anders bei den hinübersetzenden Wörterbüchern, bei denen dem Benutzer die Kompetenz in der Zielsprache fehlt. Das Gesetz der textlichen Unendlichkeit der Äquivalenz wirkt sich hier auf die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der mit dem hinübersetzenden Wörterbuch gefundenen Äquivalenzlösung verheerend aus. In der Praxis werden die Funktionsunterschiede zweisprachiger Wörterbücher meist ignoriert*» [9, 377–378].

Пассивное назначение словарей специально в предисловиях к ним не оговаривается, а в предисловии к русско-немецкому словарю (РНС), например, в качестве адресатов данного словаря указываются русские, а не немцы, то есть косвенным образом содержится ссылка на то, что это словарь активного типа, хотя и оговаривается, что его использование ограничивается «текстами средней степени сложности». Эксперимент показывает, однако, что с помо-

щью РНС нельзя правильно перевести на немецкий даже такие простые короткие фразы, как *На улице слышится плач. – Draußen weint jemand; Я ненавижу этим заниматься. – Ich hasse diese Beschäftigung; Diese Beschäftigung ist mir verhasst.* Человек, изучающий язык, не сможет перевести эти предложения по той простой причине, что в двуязычных словарях принята традиция сохранять части речи оригинала: для слова *плач* РНС предлагает переводы *Weinen, Klage*, а для слова *заниматься* только глагольный перевод *sich beschäftigen*. Данные же примеры требуют перевода иными частями речи, нежели те, что включены в исходный текст.

По вопросу о том, способны ли тексты одного языка быть полностью или частично переведены на другой язык, существуют три точки зрения: не могут (абсолютная непереводимость), могут (абсолютная переводимость), могут лишь отчасти (относительная переводимость).

Первой позиции придерживаются приверженцы радикальной версии так называемой гипотезы лингвистической относительности (ГЛО), или неогумбольдтианства. Согласно этой гипотезе, каждый язык творит своеобразную картину мира и народ – носитель этого языка – является её узником, не способным выйти за её пределы. Между человеческим сознанием и реальностью существует промежуточная реальность, порождаемая языком (*Zwischenwelt* – в терминологии Лео Вайсгербера). Непе-

реводимость обусловлена самой природой языка: его назначением служить промежуточной реальностью, уникальной для каждого языкового сообщества (*Sprachgemeinschaft*). Попытки выйти за границы этого промежуточного мира обречены на неудачу. Язык непосредственно воплощает в себе «дух народа». Поэтому взаимопонимание между народами – иллюзия. Если следовать логике ГЛО, то придётся признать принципиальное отсутствие билингвизма, принципиальное отсутствие синонимии, принципиальную непереводимость.

Возникает явный конфликт между теорией и практическим опытом человечества, которое располагает и образцами мастерски выполненных переводов, и примерами полного билингвизма, и синонимическими рядами в рамках одного языка.

Противоречие между ГЛО и явлением свободного владения двумя и более языками многие сторонники этой теории замалчивают; другие же пытаются разрешить его рассуждениями о раздвоении личности билингвов: при переходе с одного языка на другой их мысли, чувства и поведение меняются. «У билингвов одновременно сосуществуют две языковые картины мира, у специалистов по иностранным языкам вторичная языковая картина мира накладывается на первичную, заданную родным языком», – резюмирует С.Г. Тер-Минасова [7, 63]. «...Изучение иностранного языка (особенно на начальном, достаточно продолжительном

этапе, дальше которого, к сожалению, многие изучающие язык не продвигаются), сопровождается своеобразным раздвоением личности» [7, 48]. В качестве доказательства приводятся обычно признания самих билингвов – научных подтверждений раздвоения личности у людей, свободно владеющих несколькими языками, нет.

Гипотеза лингвистической относительности не может признавать и наличие синонимии. Ведь если допустить возможность преобразования одного и того же смысла в разные формальные представления, то потребуются признать наличие смыслового инварианта вне его конкретного языкового воплощения, а это противоречит основной посылке неогумбольдтианства.

Сторонники гипотезы лингвистической относительности утверждают, что эквивалентность перевода – иллюзия: «Социокультурный фактор, то есть те социокультурные структуры, которые лежат в основе структур языковых, окончательно подрывает идею «эквивалентности» слов разных языков, совпадающих по значению, то есть по соотносённости с эквивалентными предметами и явлениями окружающего мира» [7, 63]. Тезис о принципиальной непереводаемости есть и в книге А.О. Иванова, посвящённой безэквивалентной лексике: «Ни в отношении формы (плана выражения), ни даже в отношении значения (плана содержания) тексты ИЯ и ПЯ (исходного языка и языка перевода) и единицы этих текстов не могут быть тождественны в принципе» [4, 8].

А.В. Корниенко также постулирует глобальную непереводаемость: «Давно осознан факт, что значения слов в разных языках не совпадают (даже если они, за неимением лучшего, искусственно ставятся в соответствие друг другу в словарях). Значения слов отражают и передают образ жизни и образ мышления, характерные для языковой общности» [6, 23].

Существует противоположная радикальная точка зрения: всё переводимо. Концепция абсолютной переводаемости была разработана в первую очередь философами – Декартом, Лейбницем. Эта же концепция отстаивается во Всеобщей и рациональной грамматике Пор-Рояля 1660 года. Поскольку человеческие языки, и в первую очередь их грамматики, имеют аналогичный строй и поскольку нет оснований считать, что логические операции протекают в сознании людей по-разному в зависимости от их национального языка, то и выразить любой смысл можно на любом языке. Позиции универсализма языков и полной переводаемости придерживаются Н. Хомский, Л. Ельмслев, Э. Кошмидер. Тезис полной переводаемости – это, скорее, тезис философский или логический. Вряд ли сторонникам универсалий неясно, что в каждом языке существуют обозначения специфических для культуры соответствующего народа реалий или что слова нередко обладают особыми стилистическими и/или ассоциативными коннотациями, которых нет у их эквивалентов в другом языке и что уже поэтому неправо-

можно вести речь о полной эквивалентности, если включать в значения слов коннотации.

Наконец, есть позиция промежуточная, или умеренная. Она принята в настоящее время в большинстве работ о теории и практике перевода. Её излагает в своей ставшей уже хрестоматийной книге о переводе „Einführung in die Übersetzungswissenschaft“ Вернер Коллер (Werner Koller). В противовес гипотезе лингвистической относительности с её представлением о непереводаемости, Коллер называет свою позицию концепцией «относительной переводаемости» (relative Übersetzbarkeit) [10, 173–174].

Прилагательное женский будет переводиться в зависимости от сочетаний с ним как *weiblich*, *Damen-*, *Frauen-* или *Mädchen-*: женский монастырь – *Frauenkloster*; женский пол – *weibliches Geschlecht*; женская гимназия – *Mädchengymnasium*; магазин женской одежды – *Damenkonfektion*. Можно утверждать, что любая сочетаемость влияет на перевод.

Встречаются почти курьёзные случаи, которые требуют специального запоминания и особого внимания: так, словосочетания *gute drei Jahre*, *gute zehn Minuten*, *gute fünf Stunden* переводятся на русский дословно: *добрых три года*, *добрых десять минут*, *добрых пять часов*, – а в сочетаниях *gut ein Jahr*, *gut eine Stunde* слово *gut* как добрый не переводится, можно сказать только *целый год*, *уже год как и целый час*, *битый час*, *уже час как*.

Неясно, как словарь должен помочь человеку переводить конструкции, которые в принципе могут быть заполнены почти любыми словами. Если кому-либо исполнилось сорок один, пятьдесят один и т. д. год, то русские скажут о таком человеке: ему перевалило за сорок, за пятьдесят (при этом не говорят ему перевалило за двадцать или за тридцать, поскольку люди до сорока по традиции считаются молодыми, то есть людьми, которым лет ещё немного, а в значении глагола «перевалило» присутствует сема «много»), немцы же говорят в таких ситуациях: *Er ist in die Vierziger, in die Fünfziger gekommen* (а также и *In die Zwanziger, in die Dreißiger*) – есть ли у словаря возможность отразить эти расхождения?

Немцы говорят: *Es gibt Lehrer und Lehrer; Es gibt Länder und Länder; Es gibt ...* – в тех ситуациях, когда русские скажут: *Учителя разные бывают; Страны разные бывают; ... разные бывают*. На месте многоточия может стоять практически любое существительное во множественном числе, допускающее мыслительную операцию сравнения своих референтов.

Глагол *лечь* переводится РНС как *sich legen*, *sich hinlegen*. Если же в условиях обстрела кто-то кричит: *Ложись!* – призывая кого-то другого броситься на землю или на пол, то *sich legen*, *sich hinlegen* к такой ситуации не подойдут. По-немецки прозвучит команда:

*Runter!* Но из двуязычного словаря этой информации не почерпнуть. *Поздравлять*, согласно РНС, – *gratulieren*,

*beglückwünschen*. В ситуации с днём рождения или с получением приза на конкурсе или на соревнованиях эти немецкие глаголы, действительно, годятся. Но с Рождеством или Пасхой немцы вообще не поздравляют, они только желают друг другу *Frohe Weihnachten, Frohe Ostern*. Русские, не знающие об этом, часто попадают впросак, формулируя свои поздравления с этими праздниками как *\*Ich gratuliere dir zu Weihnachten*.

Русский эквивалент слова *Schnapszahl*, означающего в немецком языке число, состоящее из двух или более одинаковых цифр (например, 22 или 333), в русско-немецкой части словаря никто искать не станет: для русских такие числа не представляют интереса как номинативные единицы, и вероятность, что подобное явление встретится в каком-либо русском тексте, равна нулю.

В.П. Берков указывает в этой же связи, что выражение *С лёгким паром!* не войдет ни в один иноязычно-русский словарь, потому что только в России принято приветствовать человека, побывавшего в бане, специальным приветствием [2, 23].

Никто из людей, владеющих иностранным языком, не испытывает затруднения при ответе на вопрос «Что означает такое-то слово?» или «Как переводится такое-то слово?», если только они не сталкиваются со случаем явной лакуны, то есть отсутствием переводного эквивалента. Обычно все же ответом на вопрос, как по-немецки новый, будет

слово *neu*, старый – *alt*, смеяться – *lachen*, *denken* – думать, стол – *Tisch*. Но стол заказов уже не *Tisch*, а *Abteilung Kundendienst*, и паспортный стол – тоже не *Tisch*, а *Passbüro*. Отменяет ли тот факт, что стол заказов – не *Tisch*, принципиальную возможность перевести слово *стол* на немецкий язык вне контекста?

Слово *Haar* означает *волосы*, даже несмотря на то обстоятельство, что простейшее словосочетание *Haare waschen* должно переводиться на русский язык не как *мыть волосы*, а как *мыть голову*. В большинстве конкретных употреблений это слово всё-таки переводится как *волосы*, и, если изобразить *Haare* в виде простого рисунка, то русская подпись под рисунком будет именно *волосы*, а не *голова*. Для усвоения многозначного слова необходимо выучить все его значения с их переводами, разумеется, в том минимальном контексте, в котором проявляется то или иное значение в отличие от всех прочих. Обычно таковым является словосочетание. Употребление слова в идиомах диктует необходимость заучивать идиомы как отдельные единицы перевода, в том числе представленные целыми предложениями (например, пословицы). То, что некоторые значения двуязычными словарями упускаются, или то, что в определённых контекстах слово приходится переводить совсем иным способом либо вообще не переводить, не отменяет необходимости запоминать его вне текстового употребления, потому что лексический состав языка обычно усваивается не на

уровне связанных текстов. Слова учат с тем минимальным контекстом, который необходим, чтобы выявить их конкретное значение.

Бывает, что слово в прямом значении обладает эквивалентом в другом языке, а переносное значение того же слова ничего общего не имеет с переносными значениями его эквивалента в языке перевода. Например, настольная лампа – *Tischlampe*, но вот настольная книга – не *\*Tischbuch*, а *Lieblingsbuch, das meist gelesene Buch*.

Так, *чадо* можно перевести только как *Kind, Sprössling*; стилистические же особенности слова *чадо* (шутливый оттенок или архаичность) остаются при переводе неучтенными, пропадают самым досадным образом.

Иногда слово или словосочетание имеет прямой эквивалент, но он неупотребителен: говорящего или пишущего поймут, однако цели такой перевод не достигнет, если она заключается не только в том, чтобы адекватно донести смысл, но и в том, чтобы удачно сформулировать что-либо в соответствии с общепринятой нормой, то есть не только понятно, но и стилистически точно. А.Д. Швейцер приводит пример нескольких попыток перевода знаменитых строк из «Фауста»: *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie // und grün des Lebens goldner Baum*. Вот перевод А. Фета: *Теория, мой друг, сера везде, // А древо жизни ярко зеленеет*; вот – Н. Холодковского: *Суха, мой друг, теория везде, // А древо жизни пышно зеленеет*; а вот – Б. Пастернака: *Теория,*

*мой друг, суха, // Но зеленеет жизни древо*. Добавим ещё к этому сравнению трёх переводов четвёртый – перевод В. Брюсова: *Сера, мой друг, теория везде, // Златое древо жизни зеленеет*. Прямое значение прилагательного *grau* как *серый* (цвет) сохраняют в своих переводах Фет и Брюсов. Причём Брюсов – единственный, кто передаёт и золотой цвет дерева жизни, но в его переводе пропадает вербальное выражение противопоставления – видимо, по причинам чисто ритмическим. Швейцер признаёт переводы Холодковского и Пастернака более удачными, так как «противопоставление серого цвета зеленому не воссоздаёт подразумеваемого в оригинале противопоставления нежизнеспособности расцвету, энергии» [8, 113]. Можно добавить к этому комментарию, что для русского читателя *сухая теория* – более привычный и потому более понятный образ, чем словосочетание *серая теория*. Не случайно именно в этом варианте гётевское двустипшие прочно вошло в крылатые слова лексикона русского языка.

Выразительный пример «неадекватной эквивалентности» приводит Е.В. Бердникова. В переводе романа «Три товарища» Ремарка на вопрос: «Интересно, как бы ты выглядел в цилиндре?» следует ответ: «Как трубочист». Немецкое *Schornsteinfeger* – трубочист – ассоциируется у немцев с человеком в высоком цилиндре; встретить на улице трубочиста – добрая примета. Для носителей русского языка трубочист ассоциируется с сажеей, грязью.

Поэтому перевод диалога можно рассматривать как формально эквивалентный, но функционально неадекватный замыслу автора [1, 17–18].

Слово *разлука* объявляется специфически русским, непереводаемым словом, воплощающим в себе особое, характерное лишь для русских, видение мира: «быть в разлуке – значит быть врозь физически, но вместе эмоционально» [3, 234]; его западноевропейские аналоги считаются переводами не *разлуки*, а *расставания*: «слово *Trennung* оказывается не просто неточным эквивалентом русского *разлука*, но в некотором смысле его противоположностью – обозначая вынужденную пространственную соединенность людей, эмоционально друг от друга отдалившихся» [3, 234].

Согласно стереотипным представлениям о немцах, они точны, аккуратны, пунктуальны, добросовестны, сентиментальны, холодны, формальны, вежливы [5, 129–130]. Они рачительные хозяева, но слово *рачительный* не имеет эквивалента в немецком. В России – стране созерцателей – говорят о ком-либо или о чём-либо *дельный* человек, *дельное* замечание, вот это уже дельный разговор, а в Германии – стране деятелей – в подобных ситуациях употребят слово *gut*, потому что эквивалента слова *дельный* попросту не существует. В языке народа-созерцателя имеется выражение *работа спорится*, а у народа-деятеля в языке ничего похожего нет.

В немецком языке имеется слово *ge-signiert*, а в русском его эквивалент отсутствует, хотя как раз смысл немецкого слова, согласно стереотипам, отражает *покорное смирение*, приписываемое русскому национальному характеру.

Немцам, изучающим русский язык, требуется знать, что, когда русские приглашают их «на чай», это означает «на ужин». А русским, изучающим немецкий, стоит объяснить, что, когда немцы приглашают их „*zum Kaffee und Kuchen*“, то им предложат именно кофе и торт, а не ужин. Но связано это не с различиями ментальности или мышления и не с тем, что немцы не отличаются гостеприимством, а с тем, что *Kaffee und Kuchen* – эквивалент русского полдника, а не ужина. А русские обычно пьют чай после ужина, поэтому приглашение «на чай» автоматически включает в себя ужин.

Культура шире языка, а язык шире культуры. У русских принято дарить друг другу нечётное количество цветов, а чётное число цветов приносят обычно на кладбище. Для немцев различие чётного и нечётного количества цветов в букете незначимо. Язык не играет в этой традиции русских никакой роли.

Конечно, когда русский, слышав крик кукушки в лесу, произносит: «Кукушка-кукушка, сколько лет мне осталось жить?» – то эта фраза является фактом русского языка, но источник её лежит вне языка – он коренится в суеверии. Немец в такой же ситуации может молча вытащить из кармана кошелёк и потрясти его: по народному пове-



рю, если в нём есть мелочь, то она от крика кукушки в течение года преумножится. Это другое суеверие. Язык, как мы видим, прямого отношения к этим культурным традициям не имеет.

В примере *Lass mich meinen Kaffee in Ruhe genießen*. – Позволь мне насладиться (моим) кофе в тишине и покое – русская фраза формально корректна, но по-русски так никто не скажет. Скорее всего, мы скажем *Дай мне спокойно выпить (допить) кофе*. Это не значит, однако, что *genießen* переводится как допить на словарном уровне. Более того, это не значит, что *genießen* переводится как допить на уровне контекстно-связанном. Здесь вообще допить появляется не как перевод *genießen*, а как наиболее подходящий перевод сказуемого в контексте всей фразы в целом.

Носитель русского языка может ошибаться в выборе перевода для глагола *надевать*, если ему неизвестно, что в связи с пальто, платьем или рубашкой требуется выбрать глагол *anziehen*, в связи с шапкой – *aufsetzen*, а про перчатки чаще скажут *überstreifen*.

В современных российских учреждениях и на предприятиях не принято проводить один день в году с коллегами на природе или совершать экскурсию за счет работодателя, поэтому слово *Betriebsausflug* может быть переведено только описательно (хотя несколько десятилетий тому назад это слово можно было бы перевести как День здоровья – советская реалья, ушедшая в прошлое).

Слово *Hütte* обычно переводится как хижина, но те *Hütten*, которые расположены в горах Шварцвальда или Тироля, можно назвать хижинами лишь условно: речь идёт о двух- или трёхэтажных домах, являющихся одновременно гостиницей и рестораном или закусочной. Немецкая акушерка – *Hebamme* – в отличие от представительницы соответствующей профессии в России, помогает женщине не только при родах, но и дома, пока ребёнок маленький, то есть совмещает функции российской акушерки и патронажной сестры.

Не совпадают и представления о том, что такое сыр и творог. *Käse* – это и сыр, и творог, а *Quark* – это только специфический полужидкий творог. *Weißer Käse* – просто творог. *Schichtkäse* – тоже творог. *Käsekuchen* – это не пирог с сыром, а пирог с творогом, творожный пирог. Русские сырники тоже готовятся из творога. А вот *Emmentaler Käse* – это для русских эментальский сыр. И наоборот, то, что русские называют творог, немцы могут назвать *Käse* или *Quark* в зависимости от его консистенции и способа изготовления.

Ещё можно упомянуть *Na здоровье!* – якобы русский эквивалент застольных тостов *Prost! Zum Wohl!* В расхожем представлении немцев, *Russischer Zupfkuchen* – пирог из песочного теста, с вкраплениями какао, которого в России никто не печет, *Russisches Ei* (яйцо в желе) – блюдо, для русских нетипичное, *Russischer Kaffee* (кофе с водкой) – напиток, который русские не употреб-

ляют, *Russischbrot* – печенье (в форме латинских букв), русским не знакомое.

Но есть и такие лакуны, которые объясняются, по всей вероятности, случайностью; во всяком случае, причина лакуарности неясна. Например, в немецком есть *Analphabet* как эквивалент *неграмотный*, но нет эквивалента слова *грамотный*. Имеется, правда, немецкое слово *schriftkundig*, но его семантический объём лишь отчасти покрывает значение слова *грамотный* и эквивалентом его считать нельзя. В русском языке есть словосочетание *гранёный стакан*, а в немецком его перевода нет, хотя гранёные стаканы в быту тоже имеются.

В немецких школах отсутствует (школьный) дневник; учитель проставляет отметки только в тетради – за письменные работы – или в таблице в конце полугодия, а домашние задания ученики записывают в специальные тетради – *Hausaufgabenheft*. Перевести текст, в котором упоминается школьный дневник, можно, скорее всего, только подменив дневник таблицей (*Zeugnis*). Вспомним стихи Маршака о нерадивом ученике, который принес домой в дневнике шесть «единиц»: «Пришёл из школы ученик / и запер в ящик свой дневник». В немецком переводе здесь было бы вполне уместно слово *Zeugnis*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердникова Е.В. Лексическая лакуарность в аспекте межкультурной коммуникации : автореф. дис. ... канд. филолог. наук. СПб., 2006. 23 с.
2. Берков В.П. Двухязычная лексикография : учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Астрель : Аст : Транзиткнига, 2004. 240 с.
3. Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М. : Яз. славян. культуры, 2005. 554 с.
4. Иванов А.О. Безэквивалентная лексика : учеб. пособие. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 192 с.
5. Коптякова Е.Е. Германия в национальных стереотипах русских и американцев // Политическая лингвистика. 2008. Вып. 1 (24). С. 129–132.
6. Корниенко А.В. Дискурсивный анализ : учеб. пособие. СПб. : ИВЭСЭП, 2008. 37 с.
7. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация : учеб. пособие. М. : Слово/Slovo, 2000. 262 с.
8. Швейцер А.Д. Теория перевода: статус, проблемы, аспекты. 2-е изд. М. : ЛИБРОКОМ, 2009. 215 с.
9. Hausmann F.J. Lexikographie // Handbuch der Lexikologie / Ch. Schwarze, D. Wunderlich (Hrsg.). Königstein/Ts., 1985. S. 367–411.
10. Koller W. Einführung in die Übersetzungswissenschaft. 5. Aufl. Wiesbaden : Quelle und Meyer, 1997. S. 343.

### References

1. *Berdnikova E.V.* Leksicheskaja lakunarnost' v aspekte mezhkul'turnoj kommunikacii [Lexical lacunarity from the viewpoint of intercultural communications], St. Petersburg, 2006. 26 p.
2. *Berkov V.P.* Dvujazychnaja leksikografija [Bilateral lexicography], 2<sup>nd</sup> ed., rev. and augm., Moscow, Astrel, Ast, Tranzitkniga, 2004, 240 p.
3. *Zaliznjak A.A., Levontina I.B., Shmelev A.D.* Ključevye idei russkoj jazykovoj kartiny mira [The key ideas of the Russian linguistic picture of the world], Moscow, Jaziki slavianskoj kultury, 2005. 554 p.
4. *Ivanov A.O.* Bezjekvivalentnaja leksika [Lexics without equivalents], St. Petersburg, Izdatelstvo C.-Peterburg. universiteta, 2006. 192 p.
5. *Koptjakova E.E.* Germanija v nacional'nyh stereotipah russkih i amerikancev [National Russian and American Stereotypes of Germany], Politicheskaja lingvistika [Political linguistics], 2008, iss. 1 (24), pp. 129–132.
6. *Kornienko A.V.* Diskursnyj analiz. Ucheb. Posobie [Analysis of discourse: A manual], St. Petersburg, IVESEP, 2008, 37 p.
7. *Ter-Minasova S.G.* Jazyk i mezhkul'turnaja kommunikacija [Language and intercultural communication], Moscow, Slovo, 2000, 262 p.
8. *Shvejcer A.D.* Teorija perevoda: Status, problemy, aspekty [A theory of translation: Its present state, problems and viewpoints], 2<sup>nd</sup> ed., Moscow, LIBROCOM, 2009, 215 p.
9. *Hausmann F.-J.* Lexikographie, Handbuch der Lexikologie, Ch. Schwarze, D. Wunderlich (eds), Königstein/Ts., 1985, pp. 367–411.
10. *Koller W.* Einführung in die Übersetzungswissenschaft. 5. Aufl, Wiesbaden, Quelle und Meyer, 1997, pp. 343.



*Сергей Горяев, Ирина Солнцева*

## Ассоциативный фон православного музыкального эргонима

УДК 81

Представленное исследование выполнено в рамках ономастики – науки о собственных именах. Вынесенный в заголовок термин «эргоним» традиционно употребляется в значении «Разряд онима (собственного имени. – С. Г., И. С.). Собственное имя делового объединения людей, в том числе союза, организации, учреждения, корпорации, предприятия, общества, заведения, кружка» [8, 151]. Мы полагаем, что этот термин можно толковать расширительно – как названия коллективов, объединённых творческой деятельностью, и в рамках нашего исследования применяем его по отношению к музыкальным группам. Таким образом, мы будем далее употреблять терминологически выражение *музыкальный эргоним* в значении «название музыкального коллектива».

В русской ономастике последних десятилетий эргонимы рассматриваются как вид «рекламных имен» [4], связанных, прежде всего, с экономической, коммерческой сферой деятельности. Однако точная внутренняя форма термина «рекламное имя» позволяет отнести его и к названиям некоммерческих объединений и организаций. Среди музыкальных коллективов могут быть и профессиональные ансамбли, для которых концертная деятельность является источником дохода, и любительские группы, занимающиеся музыкой на непрофессиональной основе, и даже, например, детские кол-

лективы, деятельность которых имеет прежде всего педагогическое значение. В любом случае даже у некоммерческих ансамблей и групп название выполняет рекламную роль, поскольку именно оно репрезентирует творчество таковой группы, фигурирует, например, в объявлении о выступлении, в концертной программе, то есть выполняет аттрактивную, рекламную функцию.

В то же время, музыкальный эргоним выполняет не только рекламную, но и репрезентативную функцию. По названию можно, до определённой степени, судить о музыкальном направлении, особенностях творчества, мировоззренческих установках музыкантов. Нам показалось интересным рассмотреть, как название музыкального коллектива выражает православное мировоззрение, соответствующие идеи и ценности, и насколько православный характер творчества коллектива «читается» адресатом. Для этого мы подошли к эргонимическому материалу с экспериментальной стороны и провели два разнонаправленных эксперимента – ассоциативный и номинативный, результаты которых будут представлены далее.

Музыкальные эргонимы не часто становятся объектом ономастических исследований, однако некоторые работы уже были им посвящены. В частности, вопросы отражения ценностей традиционной культуры в названиях музыкальных

коллективов рассматривались в работе [7]. Отметим также, что автор обозначает этот разряд собственных имен термином «эргоним», хотя и без определения «музыкальный», как это делаем мы, и что редакторы помещают данную публикацию в рубрику «эргонимия». В ономаσιологическом ключе названия музыкальных коллективов рассмотрены Д.В. Пьянковой [9], на примере групп направления хеви-металл. Ассоциативный эксперимент по отношению к названиям отечественных рок-групп представлен в работе [1].

Для нашего исследования мы также воспользовались методикой ассоциативного эксперимента.

Из собранного нами корпуса православных музыкальных эргонимов (63 названия на 2018 год, включая профессиональные, любительские и детские коллективы хоровой и инструментальной музыки) мы отобрали 10 названий, отражающих, с нашей точки зрения, различные аспекты православной и музыкальной культуры и, шире, церковной жизни. В частности, были отобраны следующие названия: 1. *Благая Весть*, 2. *Благовест*, 3. *Горлица*, 4. *Древнерусский распев*, 5. *Живоносный Источник*, 6. *Исихия*, 7. *Камертон*, 8. *Православные певчие*, 9. *Радость*, 10. *Уральский ковчег*.

К участию в эксперименте был привлечён 51 респондент. Краткая характеристика состава испытуемых такова: по возрасту 16 респондентов от 18 до 35 лет, 28 респондентов от 35 до 50 лет, и 7 респондентов свыше 50 лет; по образованию: с высшим образованием – 37 респонден-

тов, включая одного с учёной степенью, со средним – 14. Все респонденты отметили, что являются лицами православно-го вероисповедания (просьба указать вероисповедание была включена в анкету). Испытуемым было предложено в течение десяти минут записать слова-реакции, с которыми у них ассоциируется музыкальный эргоним-стимул, предусматривалась также возможность отказа от указания ассоциативной реакции. Количество реакций не ограничивалось. Дополнительно мы попросили испытуемых оценить название как понравившееся, так и не понравившееся или оставить эргоним без таковой оценки.

Полученный набор реакций по каждому стимулу мы рассмотрели как ассоциативное поле. Вслед за [5; 6] мы рассматриваем как ядерные участки поля реакции с частотностью 3 и выше, как промежуточный участок поля – реакции с частотой 2, поскольку повторение одной реакции у двух испытуемых говорит о потенциальной системности, проявившейся бы в случае большего количества участников эксперимента; как периферийные мы рассматриваем единичные реакции.

Рассмотрим наполнение ассоциативных полей всех указанных музыкальных эргонимов. При указании конкретных массовых реакций на стимул мы даем в скобках их общее количество.

**1. Благая Весть.** Всего реакции 51, отказов 0. Различных массовых реакций на стимул – 7, единичных реакций на стимул – 7. Ядро: *Евангелие (15)*, *хорошая весть (9)*, *радость (8)*, *Ангел (6)*, *Благове-*

щение (4). Промежуточный участок составили реакции: вести (2). Единичные реакции: газета, голубь белый, доказательство, жизнь, интерес, спокойствие, яркий свет. Положительно оценил данное название 1 респондент, отрицательно – 3 респондента.

**2. Благовест.** Всего реакций 51, отказов 0. Различных массовых реакций на стимул – 7, единичных реакций на стимул – 7. Ядро: колокольный звон (28), добрая весть (10), колокол (9), радость (7). Промежуточный участок составили реакции: благо (2), Евангелие (2), храм (2). Единичные реакции: Богородица, газета, книга, лёгкий бриз, праздник, эхо. Положительно оценили данное название 26 респондентов, отрицательных оценок нет.

**3. Горлица.** Всего реакций 51, отказов 0. Различных массовых реакций на стимул – 5, единичных реакций на стимул – 3. Ядро: птица (26), хор Миссионерского института (18), голубь (10), красота (3). Промежуточный участок составили реакции: радость (2). Единичные реакции: горло, домашний уют, небо. Положительно оценили данное название 25 респондентов, отрицательно 4 респондента.

**4. Древнерусский распев.** Всего реакций 49, отказов 2. Различных массовых реакций на стимул – 11, единичных реакций на стимул – 6. Ядро: Русь (10), старина (8), знаменный распев (7), народное пение (7), особая интонация (5), песни (5), молитва (3), мужской хор (3). Промежуточный участок составили реакции: Аффон (2), тепло (2), три богатыря (2). Единичные реакции: глубина ду-

ши, гусли, «Играй гармонь», изба, храмовая служба, широкая степь. Положительно оценили данное название 2 респондента, отрицательно 9 респондентов.

**5. Живоносный Источник.** Всего реакций 51, отказов 0. Различных массовых реакций на стимул – 8, единичных реакций на стимул – 6. Ядро: икона Божией Матери (19), родник со святой водой (14), вода (7), жизнь (5), Христос Спаситель (5), Евангелие (4). Промежуточный участок составили реакции: ключ (2). Единичные реакции: арфа, монастырь, песчаный берег, причастие, умиротворение, чистота. Положительно оценили данное название 9 респондентов, отрицательно 3 респондента.

**6. Исихия.** Всего реакций 48, отказов 3. Различных массовых реакций на стимул – 10, единичных реакций на стимул – 8. Ядро: молчание (19), умная молитва (12), что-то хитрое (5), монахи (4), аскетика (3), монастырь (3). Промежуточный участок составили реакции: Греция (2), святой Григорий Палама (2), единение с Богом (2), спокойствие (2). Единичные реакции: богиня, гармония, книга, мелодия, погружение, стихи, тайна, рыба. Положительно оценили данное название 3 респондента, отрицательно 22 респондента.

**7. Камертон.** Всего реакций 51, отказов – 0. Различных массовых реакций на стимул – 5, единичных реакций на стимул – 3. Ядро: инструмент (22), мелодия (13), настрой (7), звук (6). Промежуточный участок составили реакции: симфонический оркестр (2). Единичные реакции: металл, скоба, строгость. Положи-

тельно оценили данное название 5 респондентов, отрицательно 8 респондентов.

**8. Православные певчие.** Всего реакций 51, отказов – 0. Различных массовых реакций на стимул – 8, единичных реакций на стимул – 4. Ядро: *поющие женщины в храме (29), церковное пение (10), хор (9), песни (4), хорошие работники (4)*. Промежуточный участок составили реакции: *монахи (2), регент (2), храм (2)*. Единичные реакции: *благочестие, канон, мир, схима*. Положительно оценили данное название 2 респондента, отрицательно – 7 респондентов.

**9. Радость.** Всего реакций 51, отказов – 0. Различных массовых реакций на стимул – 9, единичных реакций на стимул – 10. Ядро: *Благодарение Богу (8), состояние позитива (8), счастье (8), солнце (7), восторг (6), дети (6)*. Промежуточный участок составили реакции: *Пасха (2), радуга (2)*. Единичные реакции: *гнев, дежурная эмоция, добродетель, интерес, небо, любовь, плод Святого Духа, полет, праздник, светлая, труба*. Положительно оценили данное название 11 респондентов, отрицательно – 5 респондентов.

**10. Уральский ковчег.** Всего реакций 51, отказов – 0. Различных массовых реакций на стимул – 9, единичных реакций на стимул – 7. Ядро: *Корабль спасения на Урале (17), что-то не понятное (15), храм (7), Ноев ковчег (5), Урал (4)*. Промежуточный участок составили реакции: *история (2), камень (2), клад (2), молитва (2), малахит (2), холод (2)*. Единичные реакции: *горы, журнал, Ной, сундук, суровый, холод, хор*. Положительно оцени-

ли данное название 5 респондентов, отрицательно – 8 респондентов.

В целом следует отметить, что основу ядерных ассоциативных реакций составили своего рода «семантические отклики». Ядро ассоциативного поля формирует два типа реакций. Во-первых, это пересказ, то есть подбор синонима (*Горлица – птица*), реже, гиперонима (*Камертон – инструмент*) для входящих в музыкальный эргоним апеллятивов. В этом случае базой для ассоциации становится словарное значение слова. Во-вторых, это уточнение семантики, более глубокое раскрытие смысла апеллятивов, требующее определённого уровня компетенции в христианской культуре (*Живоносный Источник – Икона Божией Матери*, с отсылкой к иконографическому типу). В этом плане показательны два музыкальных эргонима, почти совпадающие по внешней и по внутренней форме – *Благая весть* и *Благовест*. Так для стимула *Благая весть* поверхностным пересказом оказывается *хорошая весть*, а более глубоким раскрытием смысла – *Евангелие*. *Благовест* даёт почти такую же «пересказывательную» реакцию *добрая весть*, но и более точную по значению – *колокольный звон* (напомним, что в словарях полумековой и более давности это лексическое значение даётся с пометой *устар.* [10, 92], а в более поздних изданиях, например [11, 593], эта помета снимается). Отметим также, что ставший музыкальным эргонимом богословский термин *исихия* получил в качестве реакции более-менее точный перевод *молчание*, хотя такое

семантическое наполнение неожиданно для названия музыкального коллектива.

В двух случаях испытуемые проявили знакомство не только со словарным или культурным смыслом входящих в эргоним апеллятивов, но и знание конкретных реалий. Так, для названия *Горлица* второй по частотности стала реакция *Хор Миссионерского института*, что соответствует реалии, а для *Православные певчие* первой реакцией – *поющие женщины в храме*, что отражает гендерный состав среднестатистического приходского клироса.

В большинстве названий есть одна реакция («синонимичная» или «семантическая»), по частотности превосходящая все остальные, иногда с довольно значительным отрывом. Эту реакцию можно считать центром ассоциативного поля. Но в одном случае такого ярко выраженного центра нет. Стимул *Радость* даёт три одинаковых по частотности реакции: синонимическую – *счастье*, религиозно значимую – *Благодарение Богу*, и нерелигиозное значение *состояние позитива*. Напомним, испытуемым было известно, что они воспринимают название православного музыкального коллектива, но «светские реакции» победили «религиозную», несмотря на значимость концепта *радость* в православном мировоззрении.

Только одно название не дало чистых «синонимичных» реакций. Для эргонима *Древнерусский распев* основными реакциями стали *Русь* и *Старина*. Религиозные ассоциации, – *знаменный распев*, *молитва* – хотя и вошли в ядро ассоциативного поля, но не стали самыми час-

тотными. Возможно, включение высокопоэтического названия России в состав музыкального эргонима снижает силу православных ассоциаций, более актуализируя патриотические. Интересно отметить, что ещё одно название, включающее топонимическую отсылку, а именно, *Уральский ковчег* ожидаемо получило в качестве первой реакции религиозно-значимую – *корабль спасения на Урале*, но в качестве второй, почти совпадающей по частотности – *что-то непонятное*, предположительно потому, что в православном учении спасение не может быть географически детерминировано. Топонимические отсылки в музыкальном эргониме, скорее, противоречат религиозным.

Таким образом, частотные реакции реализуют основное словарное или терминологическое значение стимула (по отношению к апеллятивным ассоциативным стимулам Ю.Н. Караулов употребил, с отсылкой к К.В. Виноградову, выражение «семантический стержень слова» [2, 754]). В целом, ассоциативное поле каждого стимула составляют тематические реакции. За исключением названия *Камертон*, все остальные ассоциативные поля содержат отсылки к православной, христианской тематике, хотя не всегда эта тема содержится в словарном значении производящего апеллятива (например, *Радость*), пусть и не всегда они входят в ядерную зону. Таким образом, православные мировоззренческие основы творчества музыкальных коллективов достаточно наглядно проявляются в музыкальных эргонимах.



Конечно, поскольку участники нашего небольшого эксперимента являются православными (то есть они способны прочесть христианский подтекст заданных в качестве стимула названий) по отношению к более случайной выборке респондентов, постольку результаты могут не иметь ярко выраженного религи-

озного содержания. Но и сами создатели названий осознанно декларируют православные мировоззренческие основы своего творчества, поэтому можно сказать, что в современном обществе формируется группа людей, объединённых единомыслием в церковнославянском значении этого слова.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Григорьева Н.И. Образ музыкальной группы в сознании носителя русского языка (экспериментальные данные) // Урал. филолог. вестн. Серия: Язык. Система. Личность: Лингвистика креатива. 2015. № 1. С. 48–54.
2. Караулов Ю.Н. Русский ассоциативный словарь как новый лингвистический источник и инструмент анализа языковой способности // Русский ассоциативный словарь : в 2 т. М., 2002. Т. 1: От стимула к реакции: Около 7000 стимулов. С. 749–782.
3. Клименко А.П. Вопросы психолингвистического изучения семантики. Минск : Выш. шк., 1970. 206 с.
4. Крюкова И.В. Рекламное имя: от изобретения до прецедентности. Волгоград : Перемена, 2004. 288 с.
5. Мартинович Г.А. Опыт комплексного исследования данных ассоциативного эксперимента // Вопр. психологии. 1993. № 2. С. 93–99.
6. Мартинович Г.А. Вербальные ассоциации в ассоциативном эксперименте. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. 72 с.
7. Першина К.В. Имена собственные и народная культура: названия музыкальных коллективов : (на материале рус. яз.) // Логос ономастики. 2012. № 4. С. 45–49.
8. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. М. : Наука, 1988. 192 с.
9. Пьянкова Д.В. Названия музыкальных коллективов рок- и «хеви метал»-направлений в ономастическом аспекте // Ономастика и диалектная лексика : сб. науч. тр. / под ред. М.Э. Рут. Екатеринбург, 2007. Вып. 6. С. 161–173.
10. Словарь современного русского литературного языка. В 20 т. Т. 1. А–Б / гл. ред. К.С. Горбачевич. М. : Рус. яз., 1991. 864 с.
11. Словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. А–Й / гл. ред. А.П. Евгеньева. 2-е изд., испр. и доп. М. : Рус. яз., 1981. 696 с.

### References

1. Grigorieva N.I. Obraz muzykal'noy gruppy v soznanii nositelya russkogo yazyka (eksperimental'nye dannye) [An image of a musical group in the Russian linguistic consciousness: the experimental data], Ural'skiy filologicheskiy vestnik. Seriya: Yazyk. Sistema. Lichnost': Lingvistika kreativa [The Urals Philological Bulletin. Series: Language. System. Personality: the linguistics of creation], 2015, no. 1, pp. 48–54.

2. *Karaulov Yu.N.* Russkiy assotsiativnyy slovar' kak novyy lingvisticheskiy istochnik i instrument analiza yazykovoy sposobnosti [A Russian associative dictionary as a new linguistic source and a tool of language ability analysis], *Russkiy assotsiativnyy slovar' : v 2 t.* [From a stimulus to a reaction, in 2 vols.: ca. 7000 stimuli], Moscow, 2002, vol. 1, pp. 749-782.
3. *Klimenko A.P.* Voprosy psikholingvisticheskogo izucheniya semantiki [Problems of psycholinguistic study of semantics], Minsk, Vyssh. shk., 1970, 206 p.
4. *Kryukova I.V.* Reklamnoe imya: ot izobreteniya do pretседentnosti [A name in advertisement: from invention to the formation of precedents], Volgograd, Peremena, 2004, 288 p.
5. *Martinovich G.A.* Opyt kompleksnogo issledovaniya dannykh assotsiativnogo eksperimenta [An essay in the complex investigation of the data obtained during an associative experiment], *Voprosy psikhologii* [Problems of psychology], 1993, no. 2, pp. 93-99.
6. *Martinovich G.A.* Verbal'nye assotsiatsii v assotsiativnom eksperimente [Verbal associations in an associative experiment], St. Petersburg, Izd-vo S.-Peterburg. un-ta, 1997, 72 p.
7. *Pershina K.V.* Imena sobstvennyye i narodnaya kul'tura: nazvaniya muzykal'nykh kollektivov : (na materiale rus. yaz.) [Proper names and the popular culture: on the data of Russian language], *Logos onomastiki* [The logos of onomastics], 2012, no. 4, pp. 45-49.
8. *Podolskaya N.V.* Slovar' russkoy onomasticheskoy terminologii [A dictionary of the Russian onomastic terminology], Moscow, Nauka, 1988, 192 p.
9. *Piyankova D.V.* Nazvaniya muzykal'nykh kollektivov rok- i «khevi metal»-napravleniy v onomasiologicheskom aspekte [The names of musical collectives playing rock and heavy metal from the onomasiological point of view], *Onomastika i dialektnaya leksika : sb. nauch. tr.* [Onomastics and the dialectal lexics], Ekaterinburg, 2007, iss. 6, pp. 161-173.
10. *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka.* V 20 t. T. 1. A-B [A dictionary of contemporary Russian language, in 20 vols.], Moscow, Rus. yaz., 1991, vol. 1, 864 p.
11. *Slovar' russkogo yazyka.* V 4 t. T. 1. A-Y [A dictionary of the Russian language, in 4 vols.], 2<sup>nd</sup> ed., rev. and augm., Moscow, Rus. yaz., 1981, vol. 1, 696 p.



### III. ВОПРОСЫ МЕТОДИКИ

*Любовь Кручинина*

#### **Роль иностранных языков в профессиональном становлении музыканта**

УДК 372.8

С возрастанием глобализации общественных процессов наше время вынуждает нас на новые формы общения с другими народами, и без знания иностранных языков плодотворная коммуникация невозможна. С помощью иностранных языков мы многократно обогащаем наше образование, расширяем культурно-гуманитарный кругозор, углубляем научные познания, знакомимся с чужой культурой, восходим по карьерной лестнице и по-новому смотрим на окружающий мир. Знание языков помогает также в быту (например, успешная переписка в социальных сетях), путешествиях, понимании дорожных указателей, посещении театров, музеев, кафе и прочего.

В неязыковых вузах цель освоения языков в обобщенном виде сводится к тому, что студенту предстоит овладеть общекультурными компетенциями (ОК), определяющими способность молодого человека к профессиональной коммуникации и деловому общению. Формирование ОК, установленных Федеральным Государственным Образовательным Стандартом высшей школы (ФГОС ВО), предопределено необходимостью и внутренним потенциалом гуманитарной направленности, где важная роль отводится дисциплине «Иностранный язык».

Отраслей применения иностранных языков существует бесчисленное множество; одна из них – музыкальная наука и практика: выступления музыковедов в международных конференциях, симпозиумах и участие исполнителей в фестивалях, конкурсах, мастер-классах – везде необходимо знание разных, но прежде всего английского языка. С нашей точки зрения, изучение иностранных языков в музыкальном образовании должно быть интегрировано с изучением зарубежной музыки, фольклора, культовых обрядов разных стран, оперных либретто, баллад, лирических песен и многого другого. Чтение на иностранном языке – лучший путь развития духовной культуры, познания мира и распространения духовных ценностей.

Моделирование новой действительности должно стать основной задачей культурного и профессионального воспитания музыканта. Это не только формирует у молодого музыканта способность рационального использования приёмов и способов профессиональной деятельности, но и создаёт надежный плацдарм для его дальнейшего движения и самовыдвижения в рамках своей профессии. В период «жёсткого прагматизма» молодежи, гипертрофированного рационализма, часто ведущих даже к

бездуховности, нужен разносторонне образованный музыкант-специалист, интересная личность, способная вести научно-творческую и музыкально-образовательную деятельность, а также воспитательную работу с детьми и подростками в самых различных формах.

Учитель музыки, исполнитель должен обладать компетенциями в области музыки и педагогики. Ибо постоянная потребность в познании искусства как основы жизненного творчества отражает уровень культуры народа! Понимание компетенций в качестве образовательных результатов в контексте ФГОС для музыкальных вузов несколько меняет подход к организации учебного процесса. Отличительная особенность такого подхода заключается в переходе от формирования традиционных знаний, умений и навыков к формированию общекультурных и профессиональных компетенций, которые требуются выпускнику консерватории в его дальнейшей взрослой жизни.

Компетенция в переводе с латинского языка – круг вопросов, в которых человек хорошо осведомлен, обладает познаниями и опытом. Компетенция включает совокупность взаимосвязанных качеств личности. Страны Европы и США, входящие в состав Болонского объединения, выделяют примерно один и тот же набор компетенций: ответственность, коммуникативность, самообучение, личностность, этичность, умение работать в команде.

Эффективному формированию ОК в образовательном процессе значительно

способствуют педагогические условия, то есть содержание социально-педагогического пространства в вузе, сложившаяся образовательная среда. Следовательно, задача формирования ОК выпускника должна решаться комплексно. На её решение должна быть направлена как общая система организации воспитательной и внеучебной работы, так и содержание учебной работы в виде программ, в нашем случае – программы преподавания дисциплины «Иностранный язык».

Общекультурные компетенции имеют двойственную природу. С одной стороны, они не являются профессионально обусловленными, ими должны обладать все специалисты независимо от сферы деятельности. С другой, они образуют базу для учебных и в дальнейшем профессиональных компетенций, что позволяет им более полно реализоваться именно в профессиональной деятельности.

Являясь базовым компонентом общекультурные компетенции представляют собой соединение нескольких компонентов, главный из которых – когнитивный компонент. Но важно отметить и необходимость других компонентов:

1. Знание первоисточников культуры – произведений музыки, научной и художественной литературы, изобразительного и театрального искусства, музейных экспозиций.
2. Способность ориентироваться в источниках информации: отбирать их для решения познавательных задач

по определённым критериям, в том числе по критерию достоверности информации.

3. Необходимость понимать явления действительности, с которыми люди встречаются в повседневной жизни, и способность объяснять их другим людям.
4. Способность ориентироваться в актуальных проблемах общественной жизни, сути, причинах их возникновения и иметь мнение о путях их решения.
5. Способность ориентироваться в мире социальных, нравственных и эстетических ценностей и формировать собственную систему ценностей.

Не менее важным компонентом ОК для музыканта является его культура.

ОК в отличие от других имеют постоянный характер так, если профессиональные компетенции могут быть недолговечными, то базовые компетенции музыкант проносят через всю жизнь, при этом они помогают специалисту в приобретении новых компетенций.

Поскольку в современном мире происходят глобальные социальные, политические и экономические изменения, а в нашем государстве усиливается роль международных отношений, возникает интерес к национальным корням, пробуждается национальное самосознание народов. Всё это актуализирует потребность в высококультурном специалисте. Происходит смена приоритетов, усиливается культуuroобразующая роль образования, появляется новый «идеал

студента» – человека культуры. И здесь роль гуманитарных дисциплин, в том числе иностранных языков, в формировании ОК – исключительна.

Преподавателям иностранных языков, чтобы правильно помочь формированию ОК, следует учитывать общеметодические принципы, основными из которых являются:

- принцип коммуникативности: язык используется в естественных для общения целях или функциях;
- принцип взаимосвязанного обучения видам речевой деятельности;
- принцип аутентичности использования источников;
- принцип интенсификации учебного процесса;
- принцип совместного изучения языка и культуры страны.

Соблюдение этих принципов даёт возможность развивать у музыкантов умения и навыки, которые являются неотъемлемой частью ОК – такие, как культура мышления, то есть умение формулировать мысли, логически построенных последовательных аргументов и ясной устной речи на иностранном языке. Умение учиться, объяснять явления действительности и их сущность, определять духовные ценности, выполнять своё социальное предназначение. Сам внутренний потенциал дисциплины «Иностранный язык» помогает формировать понятийно-категориальный аппарат, развивает память, абстрактное мышление, умение выразить свои чувства словами, а речь, как мы знаем, есть визитная карточка человека.

Практика свидетельствует о том, что несформированность общекультурных компетенций тормозит личностный рост студентов и влияет на эффективность всего образовательного процесса вуза.

Процесс формирования ОК желательно строить как на традиционных, так и на инновационных технологиях обучения языкам. Можно порекомендовать некоторые методы:

- метод создания проектов, индивидуальных и групповых, краткосрочных и долгосрочных – мультимедийные презентации, их защита по темам, при этом лучшие работы размещать на сайтах и т. д.;
- метод использования аутентичных видеоматериалов по страноведению во время аудиторных занятий;
- метод использования аудиоматериалов на иностранном языке в виде СД носителей и аудиоприложений к лингвистическим курсам, мультимедийные средства, когда тексты высвечиваются на экранах и т. п.;
- метод игровых технологий: ролевые игры по темам деловой и повседневной жизни, когда предлагается системное и проблемное обсуждение вопросов;
- метод творческих заданий по различным вопросам для индивидуальной подготовки студента. Здесь открывается простор для межличностного, межнационального общения с целью воспитания толерантности восприятия различных культур и традиций. Таким творческим зада-

нием может явиться проведение интернационального концерта, приуроченного к 25 декабря под названием «Славим Рождество». Подобные концерты стали ежегодной традицией в Уральской консерватории, где звучат стихи, песни, баллады, разыгрываются сценки на иностранных языках. В концертах принимают участие студенты из разных стран, они представляют культуру своих народов для всеобщего внимания и, думается, это укрепляет интернациональное воспитание обучающихся.

- метод беседы. Рассказ о целях темы с учётом творческих интересов студента, при ситуативном подходе вырабатывается положительная мотивация студента к решению коммуникативных задач. Здесь есть возможность закрепить экзаменационные темы, как, например, «Любимый композитор», «Любимый исполнитель», «Музыкальная жизнь страны изучаемого языка», «Музыкальный конкурс», «Моя профессия», «Музыкальный гид по Екатеринбургу» и др.

При чтении оригинальной литературы на 2-3 курсах метод беседы проявляется в полной мере: преподаватель беседует со студентом о прочитанном материале, давая ему возможность высказать своё мнение и понимание информации.

Особенную роль в формировании общекультурных и общепрофессиональных компетенций играют студен-

ческие научно-практические конференции на иностранных языках в рамках Студенческого Научного общества (СНО). Такие конференции имеют целью формирование у студентов навыков и умений поиска, отбора, анализа информации по конкретной тематике, её осмысления и компрессии для подготовки устного публичного сообщения. Так, на кафедре Общих гуманитарных дисциплин Уральской консерватории сложилась традиция представления научной темы сначала на уровне секционной, а затем и на высоком уровне общевузовской конференции.

Ежегодное проведение конференции секцией иностранных языков под названием «Иностранный язык в помощь музыканту» ставит целью поддержать и развивать научный потенциал студенчества и успешно решать общеобразовательные, воспитательные и развивающие задачи, а именно: логически и аргументированно строить устную и письменную речь, работать с литературой и источниками интернета на иностранных языках, учиться навыкам ведения научного дискурса по специальности, а также правилам ведения научной дискуссии. При этом появляется возможность формирования студенческого научного общества с вовлечением в него новых членов и укреплением профессиональных связей.

Собственно, проведение конференций на иностранных языках является кульминационным этапом практической и научной работы в учебном процессе. Для устного сообщения-доклада

на конференции определяются временные и содержательные требования: 5-10 минут на изложение информации, обоснование актуальности проблемы, формирование и раскрытие главной темы и изложение аргументированного отношения к ней докладчика.

Пожалуй, уместно в этой связи говорить о стилевых и жанровых особенностях статьи, над которой предстоит работать студенту. В данном случае научный стиль речи используется в научно-учебной сфере. Студента ориентируют на запретность нарушения жанровой определённости, нормативности, что будет свидетельствовать об отсутствии научно-речевой культуры у автора и подвергать сомнению его научные выводы в целом.

Научная статья, в нашем понимании, является сочинением небольшого размера, в котором излагаются результаты обзора литературы с элементами собственного научного исследования. Основной целью статьи (доклада) является сообщение объективной информации в отвлечённой, обобщённой и подчёркнуто логичной форме изложения. Для научного стиля не характерно использование личных местоимений, удобнее «авторское мы», а логичность повествования требует большого количества вводных слов и предложений, выражающих отношения между частями текста, так называемых, слов-связок. В английском языке для выражения отвлечённости изложения часто используется страдательный залог, что не характерно для русского

языка. Научно-учебный подстиль (назовём его так) определяется, в первую очередь, целями обучения, овладения основами знаний и терминологии в музыкальной области.

Композиция научного текста является чётко стандартизированной, включающей четыре пункта представления текстовой информации: заголовок, введение, основная часть и заключение. Прежде всего автором обдумываются четыре вопроса: Кому адресована статья? Что нового он собирается написать в статье? Есть ли другие сообщения в этой области? В чём он хочет убедить адресата?

Заголовок – информационная единица, выражающая тему исследования, соответствующая содержанию текста; наиболее часто форма научного заголовка – номинативное словосочетание.

Во введении обосновывается выбор темы исследования, основной логический тезис текста и формируется цель работы. Введение должно быть кратким и точным. Рекомендуются владение некоторыми словесными связками, характерными для введения.

Основная часть даёт детализацию приёмов исследования: своего рода аналитическую модель интерпретаций имеющихся публикаций или мнений крупных музыковедов по определённому вопросу, классификацию, с использованием точных терминов и оригинальных названий музыкальных произведений, чёткое деление на параграфы.

Заключение научной работы имеет форму выводов, краткого резюме, которые должны быть ясными, убедительными и не содержать мнений других исследователей или какую-либо новую информацию.

При подготовке к выступлению на конференции студент знакомится и овладевает специальными учебно-методическими пособиями, разработанными на кафедре, встречается с преподавателем и обсуждает с ним содержание, способы оформления и презентации материала. Очень важно, чтобы преподаватель поддерживал студента и рекомендовал, как держаться и вести себя, на что обратить внимание при выступлении на иностранном языке. Студенту предлагается написать полностью текст устного выступления. Написанный текст доклада (2-3 печатные страницы) должен быть проверен ведущим преподавателем и исправлен с объяснением ошибок. Не лишена смысла запись выступления студента на диктофон, а затем его прослушивание, что создаёт образец оформления эмоционально-оценочной и дискурсивно-коммуникативной рамки сообщения: элементы языковых средств, обеспечивающих ситуацию общения, единицы установления контакта с участниками конференции, риторические вопросы, вводные слова и предложения, способы выражения эмоций и оценок, то есть связного перехода от одной мысли к другой, что формирует у студента языковое чутьё и основные навыки



переводческой деятельности. Можно заранее подготовить краткий конспект сообщения на иностранном языке, раздать его участникам конференции с целью снятия трудностей при восприятии сообщения на слух, в устной речи.

Выступившие студенты получают сборник материалов конференции, имеющий издательские реквизиты.

После проведения конференции наступает время переживания успеха или неудачи выступления и оценка результатов, которые вывешиваются на сайте консерватории.

Участие в конференции помогает студенту в дальнейшем при подготовке к защите музыковедами дипломной работы и исполнителями курсовой работы.



**Жанна Ситникова**

## **Компьютерная семиотика и интерфейс нотных редакторов**

УДК 004

Компьютерная семиотика – сравнительно недавно появившаяся область исследований. Вопросы, решаемые в рамках компьютерной семиотики, достаточно многообразны. В первую очередь это вопросы взаимодействия человека и компьютера, а также использование визуальных объектов в процессе данной коммуникации.

Взаимодействие человека с компьютерной системой осуществляется с помощью внешнего и внутреннего диалога. Внутренний диалог направлен на взаимодействие между управляющей программой и другими программами компьютерной системы. Внешний диалог обеспечивает диалог между компьютерной системой и человеком, он реализован с помощью пользовательского интерфейса. Пользовательский интерфейс – это та среда, посредством которой осуществляется взаимодействие человека с программными приложениями.

От того, как организован интерфейс программного приложения, будет зависеть успешность коммуникации человека с компьютерной системой. В основе взаимодействия человека с компьютерной системой лежит диалог, состоящий из отдельных процессов ввода (ввод информации и её изменение, запрос операции, запрос помощи и др.) и вывода (сообщения об ошибках, сообщения, требующие ответа или действия от пользователя).

По способу взаимодействия человека и компьютеров выделяют три вида пользовательских интерфейсов: командный, WIMP интерфейс и SILK интерфейс. Командный интерфейс реализован в виде пакетной технологии и технологии командной строки. SILK интерфейс наиболее приближен к обычной, человеческой форме общения. WIMP интерфейс построен на диалоге человека с компьютерной системой с помощью графических образов – меню, окон, пиктограмм. Команды в WIMP интерфейсе также подаются через графические образы. Данный интерфейс представляет собой сложную визуальную систему. WIMP интерфейс на сегодняшний день является наиболее распространённым видом интерфейса, в том числе и для нотных редакторов.

Для создания сложной компьютерной визуальной системы её разработчикам, наряду с традиционными для данной области знаниями теории информации, необходимы знания из компьютерной семиотики – семиотический анализ. Семиотический анализ компьютерной визуальной системы позволяет изучать существующие компьютерные визуальные системы и систематизировать проектирование новых визуальных сред. Так, при разработке интерфейса программного приложения необходимо учесть следующие эргосемиотические требования: прагматические, семантические, синтаксические. К прагматическим требовани-

ям относятся скорость изучения интерфейса программы, удобство его восприятия и соответствие конкретным профессиональным потребностям и задачам пользователей. Семантические требования включают в себя устойчивость к семантическим ошибкам, учёт системообразующих связей, существующих в той или иной предметной области, наличие обратной связи о результатах деятельности пользователя с максимальным учётом предметного языка пользователей. Для нотных редакторов – это музыкальный язык. Синтаксические требования – это гибкость и вариативность при работе с информацией, с учётом особенностей предметной области.

WIMP интерфейс – это иконический интерфейс, поскольку файлы, обозначаемые объекты и действия с объектами представлены в виде значков-иконок. При открытии иконки превращаются в окна. Иконические знаки часто называют – пиктограммами. Разработкой иконических знаков занимается наука иконика – одно из направлений компьютерной семиотики. Иконический интерфейс на сегодняшний день является преобладающим для большинства нотных редакторов. Сами пиктограммы в иконическом интерфейсе подразделяются на четыре типа, в зависимости от того, как графическое изображение соотносится с объектом или явлением, которое оно представляет. Первый тип – это пиктограммы, которые являются изображениями обозначаемых объектов. Второй тип – это пиктограммы, указывающие на характер выполняемых действий, для

чего используются изображения предметов, ассоциируемых с этими действиями. Третий тип – это пиктограммы, использующие функциональную аналогию предметов, которые применяются в быту или профессиональной деятельности для тех же целей. Четвёртый тип – это пиктограммы, обозначающие результат выполнения операции. На пиктограмме этого типа могут быть изображены характерные признаки объекта после применения к нему той или иной операции. Как правило, для этого используются группы пиктограмм.

Итак, в процессе коммуникации человека и компьютера, посредством иконического интерфейса, большую роль играют визуальные объекты. Умберто Эко отмечал, что в процессе визуальной коммуникации иконический знак обретает значение по мере получения сообщения и является зависимым от контекста. Поэтому, подбирая или создавая знаки-пиктограммы для иконического интерфейса, необходимо учитывать контекст, в который они будут помещены. Этот контекст во многом определяется той предметной областью, для которой создаётся программа. В частности, для нотных редакторов таким контекстом является исторически сложившаяся система музыкальной нотации, чаще всего линейная.

Поскольку в системе музыкальной нотации были сформированы символические знаки музыкального языка в визуальной форме, постольку они и стали знаками-пиктограммами в нотных редакторах. По сути, перейдя из категории символических знаков в иконические<sup>1</sup>. В

связи с этим хотелось бы отметить, что У. Эко отмечал наличие в иконических знаках конвенциональных элементов. Это связано с тем, что иконический знак отражает не фактически существующий объект, а модель объекта, относящегося к определённому классу. Эта модель объекта создаётся разумом человека и всегда является порождением культуры. Кроме того, У. Эко показывает, что иконический знак не столько воспроизводит свойства отображаемого предмета, сколько условия его восприятия. Феномен восприятия заключается в том, что человек, при соотнесении знака с объектом, пользуется кодом узнавания. Код строится по свойству изоморфического подобия знака своему объекту. На языке математики две системы **A** и **B** называются изоморфными, если между их элементами, функциями, свойствами и отношениями, имеющими смысл для этих систем, существует или может быть установлено взаимно-однозначное соответствие. Иконический знак представляет собой модель, которая позволяет человеку увидеть в графической схеме (системе **A**) соответствие с объектом (системой **B**). Ключевым во всей этой цепочке является «*наличие смысла*» в свойствах, отношениях, функциях, элементах данных систем. Поэтому основной задачей для разработчиков WIMP интерфейсов становится выявление связи между смыслом некоторой ситуации в выбранной предметной области и его графическим представлением.

Задача выявления связи между смыслом некоторой ситуации в выбранной

предметной области и его графическим представлением делится на два класса. Прямая задача – построение графического образа на основе вербального описания ситуации, имеющий содержательно значимый смысл. Обратная задача – это описание ситуации, имеющей содержательно значимый смысл в терминах конкретной предметной области, на основе предъявленного графического образа. И хотя обратная задача, как правило, решается в области искусственного интеллекта, обычный пользователь компьютерной программы также сталкивается с ней. Так, в начале работы в нотном редакторе пользователь сталкивается с графическим образом партитуры, которую ему необходимо набрать. Поэтому первое, что ему необходимо сделать, это осуществить выбор тех параметров, которые составляют основу большинства нотных текстов: инструменты, тональность, размер и другие. С этой задачей легко справляется большинство пользователей, поскольку у них имеет практический не компьютерный опыт решения данной задачи и параметров немного. Для задач с большим количеством параметров – решение затруднено. Интуитивно найти решение сложно, поскольку визуализации объектов нет.

Итак, скорость изучения интерфейса нотного редактора, удобство его восприятия во многом будет определяться соответствием визуальных объектов интерфейса музыкальным знакам современной линейной нотации, а также учётом системообразующих связей, характерных для музыкальной области. Интерфейсы нот-

ных редакторов будут меняться в сторону увеличения количества визуальных объектов в них, поскольку целостность, однозначность (при условии договоренностей), скорость распознавания этих объектов

выше в сравнении с вербальным описанием. Исследования в области компьютерной семиотики дают ключ к пониманию особенностей коммуникации человека и компьютерной визуальной системы.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> По классификации Ч. Пирса, отношения между означающим и означаемым можно условно разделить на три вида знаков. Так, в иконическом знаке отмечается фактическое сходство с означаемым объектом, в знаке-индексе – фактическая смежность формы знака и значения, в знаке-символе условная смежность (договоренность). К символическим знакам относят естественные языки и искусственные знаковые системы, в частности, сюда относится музыкальный язык.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агеев В. Семиотика. М., 2002.
2. Коженкова А.С. Знаковая природа музыки // Молодой учёный. 2012. Т. 2, № 1. С. 159–162. URL: <https://moluch.ru/archive/36/4173/> (29.10.2018).
3. Лотман Ю.М. Культура и язык // Ю.М. Лотман. Семиосфера. СПб., 1992.
4. Мечковская Н.Б. Семиотика. Язык, природа, культура. М., 2007.
5. Постмодернизм: энциклопедия / сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. Минск, 2001.
6. Таратухина Ю.В., Авдеева З.К. Деловые и межкультурные коммуникации: учебник и практикум для академического бакалавриата. М., 2018.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. с итал. В. Резник, А. Погоняйло. СПб., 2004. 544 с.

### References

1. Ageev V. Semiotika [Semiotics], Moscow, 2002.
2. Kozhenkova A.S. Znakovaya priroda muzyki [The sign nature of music], Molodoy uchenyy [The young scholar], 2012, vol. 2, no. 1, pp. 159–162. URL: <https://moluch.ru/archive/36/4173/> (29.10.2018).
3. Lotman Yu.M. Kul'tura i yazyk [Culture and language], Yu.M. Lotman, Semiosfera [The semiosphere], St. Petersburg, 1992.
4. Mechkovskaya N.B. Semiotika. Yazyk, priroda, kul'tura [Semiotics: its language, nature and culture], Moscow, 2007.
5. Postmodernizm: entsiklopediya [An encyclopedia of postmodernism], Minsk, 2001.
6. Taratukhina Yu.V., Avdeeva Z.K. Delovye i mezhkul'turnye kommunikatsii: uchebnik i praktikum dlya akademicheskogo bakalavriata [Business and intercultural communications: a manual and practical exercises for bachelors], Moscow, 2018.
7. Eko U. Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu [The absent structure: An introduction into semiology], St. Petersburg, 2004, 544 p.

**Юлия Баева**

## **Использование дыхательной гимнастики А.Н. Стрельниковой в качестве оздоровительной методики**

УДК 615.825

Сегодня стал очевидным тот факт, что современный человек испытывает на себе значительный объём неблагоприятных воздействий различного характера, к числу которых относятся экологические факторы, социально-экономическая обстановка, увеличивающийся темп жизни, некачественные продукты питания, недостаток двигательной активности.

Вместе с тем, в обществе возрастает уровень осознанности в отношении образа жизни и его влияния на здоровье. Так, например, набирают популярность занятия физическими упражнениями. Однако необходимо отметить, что интерес иногда направлен в сторону спорных спортивных дисциплин, таких, как бодибилдинг, паркур, кроссфит. К сожалению, польза от занятий такими видами физических упражнений весьма сомнительная.

Вместе с тем, существует большое количество оздоровительных методик, которые, возможно, не являются продуктом грамотной рекламной деятельности, но при этом оказывают благотворное влияние на организм занимающихся. К их числу относится дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой.

Данная оздоровительная методика была разработана в 40-х годах XX века. Официальная медицина признала её только через тридцать лет, тогда, в 1973 году, А.Н. Стрельникова получила патент

на свою уникальную разработку. Однако стоит отметить, что признание не было простым. Дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой много раз подвергалась критике.

Тем не менее, эффективность была доказана исследованиями, проведёнными в Центральной поликлинике № 1 МВД России, в 9-й гарнизонной поликлинике Министерства обороны РФ, в Клинико-диагностическом центре детской городской поликлиники № 69, Центральном НИИ туберкулёза РАМН. Кроме того, метод с успехом применялся на базе торакального отделения городской клинической больницы № 50 г. Москвы [6, 12].

Суть методики А.Н. Стрельниковой состоит в парадоксальном дыхании. Во время вдохов грудная клетка не расширяется, как обычно, а сжимается. Шумный короткий вдох носом позволяет активнее насытить кору головного мозга кислородом, запуская «спящий» процесс саморегуляции и восстанавливая энергетический баланс организма [1, 2].

Исследуя разные дыхательные практики, Е.А. Киселёва пришла к выводу, что дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой основана на затруднённом и поверхностном дыхании, а это, в свою очередь, является ослаблением дыхания. Приём ослабленного дыхания для лечения в основном заболеваний органов дыхания был впервые описан Платоном.

С.П. Боткин тоже успешно им пользовался [2, 4–5].

Согласно теории волевой ликвидации глубокого дыхания, предложенной К.П. Бутейко, помимо кислородного обмена при дыхании очень важен обмен углекислого газа. Углекислота играет важнейшую роль в обменных процессах. При падении уровня её содержания в клетках нарушается метаболизм, что ведёт к болезням. Следовательно, углекислоту в лёгких необходимо накапливать. Парадоксальная гимнастика А.Н. Стрельниковой тоже направлена на то, чтобы сохранить в лёгких это вещество [4, 10].

Как отмечает М.Н. Щетинин, несмотря на то, что механизм действия дыхательной гимнастики до сих пор полностью не изучен, она имеет ряд преимуществ в сравнении с другими практиками. Во-первых, она весьма результативна. Часто лечебный эффект ощущается уже после одного сеанса. Так, улучшается дыхание при заложенном носе, нормализуется давление, понижается температура, проходит головная боль, появляется бодрость. Во-вторых, дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой универсальна. Её можно делать стоя, сидя и даже лёжа.

Также упражнения можно выполнять в передвижении на работу и учёбу, при занятиях домашними делами или во время прогулки в парке. В-третьих, она оказывает психотерапевтический эффект, который важен в ликвидации ощущения одышки, головной боли и других неприятных ощущений [5, 1].

Остановимся подробнее на упражнениях комплекса дыхательной гимнастики А.Н. Стрельниковой.

Особенностью данной методики является тренировка короткого, резкого шумного вдоха через нос с частотой примерно 3 вдоха за 2 секунды с последующим пассивным выдохом через нос или рот. Одновременно с вдохом выполняются движения, вызывающие сжатие грудной клетки.

Основной комплекс состоит из следующих упражнений: «Ладошки», «Погончики», «Насос», «Кошка», «Обними плечи», «Большой маятник», «Повороты головы», «Ушки», «Маятник головой», «Перекаты с правой ноги впереди», «Перекаты с левой ноги впереди», «Передний шаг», «Задний шаг». Изучать комплекс необходимо с первых трёх упражнений – «Ладошки», «Погончики», «Насос». Норма выполнения упражнений: по 4 вдоха-движения – 24 раза; по 8 вдохов-движений – 12 раз или по 16 вдохов-движений – 6 раз, что в сумме составляет 96 раз, так называемая «стрельниковская сотня» [6, 11–13].

Упражнение «Ладошки» (разминочное). Исходное положение – встать прямо, руки согнуты в локтях, ладони показать «зрителю» (поза экстрасенса). На каждый вдох сжимать ладони в кулачки (хватательное движение), локти при этом неподвижны.

Упражнение «Погончики». Исходное положение – встать прямо, сжатые в кулаки кисти рук прижать к поясу. В момент короткого шумного вдоха носом с силой толкать кулаки к полу, как бы

сбрасывая что-то с рук. При этом во время толчка кулаки разжимаются.

Упражнение «Насос» («Накачивание шины»). Исходное положение – слегка наклониться к полу, руки и голова опущены. С резким, шумным вдохом имитировать накачивание шины.

Упражнение «Кошка» («Приседания с поворотом»). Исходное положение – встать прямо, руки опущены. Делаем лёгкие, пружинистые, танцевальные приседания с одновременным поворотом туловища то вправо, то влево, оставляя кисти на уровне пояса. При поворотах руками выполняем лёгкое «сбрасывающее» движение.

Упражнение «Обними плечи» («Вдох на сжатии грудной клетки»). Исходное положение – встать прямо, руки согнуты в локтях и подняты на уровне плеч кистями друг к другу. В момент короткого вдоха локти сходятся на уровне груди параллельно, на выдохе – расходятся.

Упражнение «Большой маятник» («Насос»+«Обними плечи» или «Наклон вперёд»+ «Наклон назад»). Исходное положение – встать прямо, руки вниз. Наклон к полу, руки к коленям – вдох, затем прогиб в пояснице назад, встречное движение рук со слегка откинутой назад головой (тоже вдох).

Упражнение «Повороты головы». Исходное положение – встать прямо, ноги чуть уже ширины плеч. Повернуть голову вправо и сделать короткий, шумный вдох, затем сразу, не возвращая голову в исходное положение, повернуть с вдохом голову влево.

Упражнение «Ушки» («Ай-ай» или «Китайский болванчик»). Исходное положение – встать прямо, ноги чуть уже ширины плеч, смотреть прямо перед собой. Наклонить голову вправо – короткий шумный вдох носом, затем в другую сторону – тоже вдох.

Упражнение «Маятник головой» («Малый маятник»). Исходное положение – встать прямо, ноги чуть уже ширины плеч. Опустить голову вниз, посмотреть на пол – вдох. Откинуть голову вверх, посмотреть на потолок – тоже вдох.

Упражнение «Перекаты» («Вперёд-назад»). Исходное положение – правая нога впереди, левая – на расстоянии одного шага сзади. Перенести тяжесть тела на стоящую впереди правую ногу, слегка присесть на ней – вдох, затем выпрямляем стоящую сзади левую ногу, присели на ней – вдох. Упражнение выполняем в две стороны.

Упражнение «Шаги» («Передний шаг» и «Задний шаг»). Исходное положение – встать прямо, руки опущены. Поднять до уровня живота согнутую в колене правую ногу, на левой в это время немного приседаем – вдох. То же самое в другую сторону.

«Задний шаг». Исходное положение – встать прямо. Отвести согнутую в колене правую ногу назад (пятку тянуть к ягодице), на левой в это время немного приседаем – вдох. То же самое в другую сторону [6, 16].

Любое из вышеперечисленных упражнений имеет ограничения по выполнению при тех или иных заболеваниях и,



конечно, как любая оздоровительная система – имеет противопоказания.

С особой осторожностью к ней нужно обращаться людям со следующими проблемами в здоровье:

- с травмами головы и позвоночника;
- с радикулитом и остеохондрозом;
- с повышенным артериальным, внутричерепным и внутриглазным давлением;
- при камнях в печени и почках;
- при неустойчивой психике.

Вместе с тем, гимнастикой А.Н. Стрельниковой могут заниматься даже дети, начиная с 3 лет. Правильное выполнение упражнений позволяет справиться со многими заболеваниями:

- органов дыхания (хронический бронхит, хроническая пневмония, гайморит, грипп, туберкулёз, бронхиальная астма и др.);
- сердечно-сосудистой системы (вегето-сосудистая дистония, гипотония, гипертония, аритмия, варикозное расширение вен и т. д.);
- желудочно-кишечного тракта (гастрит, язвенная болезнь двенадцатиперстной кишки и пр.);
- нервной системы (усталость, бессонница, головные боли, неврозы, депрессии, эпилепсия и др.);
- опорно-двигательной системы (остеохондроз, сколиоз, артрит, радикулит и т. д.);
- мочеполовой сферы (энурез, цистит);
- органов речи (заикание, логоневроз).

Кроме того, дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой рекомендуется с 4–5-го месяца беременности, так как она не только способствует правильному развитию плода, но и помогает подготовиться женщине к лёгким родам. Также хороший эффект от применения методики отмечен в хирургии у пациентов, перенёвших операции по грыжесечению, удалению аппендикса, резекции желудка [3, 61–64].

Все авторы, занимавшиеся анализом гимнастики А.Н. Стрельниковой, едины во мнении относительно рекомендаций по методике её выполнения:

- одно занятие длится не более 30 мин;
- между выполнением определённого количества движений (32, 16 или 8) делать паузу отдыха в 3–10 сек.;
- выполнять комплекс полностью (если времени на выполнение не хватает, то снизить количество повторений);
- считать только «Восьмёрками»;
- возраст занимающихся от 3–4 лет и до преклонного возраста;
- лечебный эффект при любом заболевании достигается, в среднем, через месяц;
- занятия на протяжении всей жизни (1 раз по 15 мин) дают стойкий оздоровительный эффект и снижают необходимость использования лекарств.

В заключение необходимо отметить, что данная методика является не только хорошим средством для лечения самых разных недугов, но и замечательным способом профилактики заболеваний.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Асташенко О.И.* Дыхательная гимнастика по Стрельниковой. Парадоксально, но эффективно. М., 2017.
2. *Вишнёва Т.* Стрельникова: гимнастика для тех, кто хочет меньше болеть. М. : АСТ, 2014. 192 с.
3. *Киселёва Е.А.* Эффективность воздействия дыхательной гимнастики Стрельниковой А.Н. на физическое состояние больных бронхиальной астмой // Педагогико-психологические и медико-биологические проблемы физической культуры и спорта. 2008. № 2 (7). С. 1–13.
4. *Кочеткова И.Н.* Парадоксальная гимнастика Стрельниковой. М. : Совет. спорт, 1989. 32 с.
5. *Щетинин М.Н.* Дышите правильно! Дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой против болезней. М. : Эксмо : Метафора, 2015. 280 с.
6. *Щетинин М.Н.* Дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой. М., 2016.

## *References*

1. *Astashenko O.I.* Dykhatel'naya gimnastika po Strel'nikovoy. Paradoksal'no, no effektivno [Strelnikova's Breath Gymnastics: Paradoxically, but Effectively], Moscow, 2017.
2. *Vishneva T.* Strel'nikova: gimnastika dlya tekhn, kto khochet men'she bolet' [Strelnikova: the gymnastics for those wishing be sick no more], Moscow, AST, 2014, 192 p.
3. *Kiseleva E.A.* Effektivnost' vozdeystviya dykhatel'noy gimnastiki Strel'nikovoy A.N. na fizicheskoye sostoyaniye bol'nykh bronkhial'noy astmoy [The effectivity of Strelnikova's breath gymnastics impact on the physical state of those sick with bronchial asthma], Pedagogiko-psikhologicheskie i mediko-biologicheskie problemy fizicheskoy kul'tury i sporta [Pedagogical, psychological, medical and biological problems of physical culture and sport], 2008, no. 2 (7), pp. 1–13.
4. *Kochetkova I.N.* Paradoksal'naya gimnastika Strel'nikovoy [Strelnikova's paradoxical gymnastics], Moscow, Sovetskiy sport, 1989, 32 p.
5. *Shchetinin M.N.* Dyshite pravil'no! Dykhatel'naya gimnastika A.N. Strel'nikovoy protiv bolezney [Breathe right! Strelnikova's breath gymnastics against illnesses], Moscow, Eksmo, Metafora, 2015, 280 p.
6. *Shchetinin M.N.* Dykhatel'naya gimnastika A.N. Strel'nikovoy [Strelnikova's breath gymnastics], Moscow, 2016.



## IV. ОПЫТЫ МОЛОДЫХ

*Арсений Мерзлов*

### К вопросу о творческих параллелях С.В. Рахманинова и М.А. Врубеля

УДК 78:75

При размышлениях о необычайной ценности творческого наследия С.В. Рахманинова часто подчёркивают его, далеко не лежащую на поверхности, скрытую связь и несомненную соотнесённость с духовной атмосферой начала прошлого столетия. При этом не стоит забывать, что рубеж XIX–XX столетий – период, в который непосредственно сформировались творческая личность и основные эстетические принципы С.В. Рахманинова, является эпохой *модерна*. Данное направление в тот момент могло претендовать на роль главного художественного направления своего времени, определившего во многом дальнейшее развитие как зарубежного, так и русского искусства. Контекст модерна в творчестве Рахманинова немаловажен, ведь на протяжении многих лет композитор пребывал в окружении людей, связанных с данной культурой; в этот круг входили С. Мамонтов, В. Серов, С. Дягилев, В. Васнецов, М. Врубель и другие. В данной связи представляется интересной возможность наметить некоторые параллели между творчеством С.В. Рахманинова и М.А. Врубеля.

Этих двух, на первый взгляд, не близких художников в своё время свя-

зали два других человека – С.И. Мамонтов и Н.И. Забела-Врубель. Уделяя более пристальное внимание истории профессиональных взаимоотношений Рахманинова и Забелы-Врубеля, можно выявить моменты переклички некоторых тем творчества композитора и М.А. Врубеля. Прежде всего, это тема «сирени». Одноименный романс Рахманинова ор. 21 № 5 был записан им и издан в 1902 году. Однако современники композитора – Е.Ю. Крейцер, Е.Р. Винтер-Рожанская и другие – утверждают, что романс «Сирень» они слышали в авторском исполнении много раньше, то есть в 1898–1899 годах [7, 162]. При этом одной из первых исполнительниц вокальной партии была именно Забела-Врубель [7, 221–222]. Зная, какое место в творческой жизни М. Врубеля занимала творческая деятельность его жены, правомерно предположить, что появление двух полотен художника 1900–1901 годов, озаглавленных «Сирень», могло быть вдохновлено именно исполнением романса Рахманинова.

Однако при непосредственном сопоставлении эмоционально-образных сфер данных произведений двух художников нельзя не отметить разность

творческой интерпретации ими одной темы. Рахманинов, переживавший в те годы глубокий творческий кризис, вызванный провалом его Первой симфонии, создаёт небольшой романс на стихи Е.А. Бекетовой. Сочинение характеризуют прозрачная, почти минималистичная фактура фортепианного сопровождения, приглушённая нюансировка, особая бесполутоновая «мягкость» вокальной партии. Как и стихотворение Е.А. Бекетовой, музыка романса, с одной стороны, полна тихой, светлой радости, вызванной созерцанием природы, но, в то же время, весьма трагична в своём утверждении мысли, что счастье – лишь в сирени.

На рубеже XIX–XX веков Врубель находился на своеобразном жизненном и творческом перепутье; в творчестве художника с 1898–1899 годов вновь появляется тема Демона, впереди был глубокий душевный кризис. В 1900 году Врубель обращается к сюжету «сирени» и создаёт масштабное полотно. Картина полна противоречивых эмоций, в первую очередь, чувственного упоения красотой цветущего куста. Но образ нимфы, выступающей на первый план, привлекает и настораживает своей мистической загадочностью. Вторая картина с тем же названием, работа над которой велась в 1901 году, к сожалению, так и осталась незавершённой.

Всё же, несмотря на отличия творческих интерпретаций данной темы двумя художниками Серебряного века, учитывая их почти одновременное обращение к следующему сюжету и общее

окружение, кажется правомерным предположить, что один творческий опыт непосредственно повлиял на создание другого.

Ещё более интересным кажется то, что и Рахманинов, и Врубель в своё время обращаются к теме «Фауста» И.В. Гёте. В 1907 году, в Дрездене С.В. Рахманинов создаёт свою Первую фортепианную сонату (ор. 28, d-moll) – грандиознейшее полотно симфонического масштаба. Произведение представляет собой трёхчастный цикл, где крайние части, написанные в сонатной форме, разделены второй, облечённой в форму, характерную для многих оркестровых *Adagio*. В итоге Первая соната Рахманинова – одно из самых продолжительных по звучанию произведений, написанных кем-либо и когда-либо в этом жанре (около 37–39 минут). Музыкальный тематизм всех частей произведения основан на нескольких темах, проведённых в экспозиции первой части. В окончательном виде Первая фортепианная соната С. В. Рахманинова лишена какой бы то ни было программы, однако имеется множество фактов, указывающих на её связь с «Фаустом» И. Гёте. Обратимся к письму композитора к Н.С. Морозову от 25 апреля 1907 года: «...Соната безусловно дикая и бесконечно длинная. Я думаю, около 45 минут. В такие размеры меня завлекла программа, т. е., вернее, одна руководящая идея. Это три контрастирующие типа из одного мирового литературного произведения. Конечно, программы преподано никакой не будет, хоть мне и

начинает приходить в голову, что если бы я открыл программу, то Соната стала бы яснее...» [7, 330]. О том, какое именно литературное произведение предполагается С.В. Рахманиновым, мы узнаём от К.Н. Игумнова: «...Заехав после лейпцигского концерта к Рахманинову в Дрезден, я услышал от него, что при сочинении сонаты он имел в виду гётевского Фауста и что 1-я часть соответствует Фаусту, 2-я – Гретхен, 3-я – полёт на Брокен и Мефистофель...» [5, 85].

В истории музыки есть немало случаев, когда композиторы обращались к образам «Фауста» Гёте. В зарубежном искусстве эта тема начала проникать в музыку ещё в XIX веке. Известно, что у Л. ван Бетховена была мысль воплотить величайшее произведение Гёте в опере. В начале 1830-х годов Ф. Мендельсон создаёт хоровую балладу «Вальпургиева ночь», вскоре после этого Р. Вагнер пишет увертюру «Фауст». В конце 1840-х годов появляются такие произведения, как «Сцены из Фауста» Р. Шумана и Драматическая легенда Г. Берлиоза «Осуждение Фауста». Наконец, в середине XIX века рождаются такие шедевры мировой музыки, как опера Ш. Гуно «Фауст» и «Фауст-симфония» Ф. Листа. И это только наиболее яркие из примеров развития данной темы, связанные с творчеством композиторов-романтиков первой величины. В начале XX века к теме Фауста обращаются одновременно Г. Малер (в Восьмой симфонии) и С. Рахманинов в своей Первой фортепианной сонате.

За 10 лет до написания композитором данного сочинения, в 1896 году М.А. Врубель, при содействии архитектора Ф. Шехтеля, получает заказ от известного коллекционера и мецената А.В. Морозова на создание полиптиха для готического кабинета в его доме. Полиптих должен был представлять собой пять панно в неоготическом стиле на тему произведения Гёте. Сюжет этих полотен очень близок «руководящей идее» Рахманинова, упомянутой им в разговоре с Игумновым. Вот что пишет по этому поводу П.К. Суздальев в своей книге «Врубель. Музыка. Театр»: «...Весь цикл решён, скорее, в декоративно-музыкальном ключе, как в опере. Даже выбор сюжетно-образных моментов как бы подчинён не столько их месту в интерьере готического кабинета и соответствующим размерам холстов, сколько основным зрелищным мизансценам: “Фауст в своём кабинете”, “Маргарита” на фоне сада, “Мефистофель и ученик”, в том же кабинете Фауста, помолодевший и влюблённый “Фауст с Маргаритой в саду” и, наконец, “Полёт Фауста и Мефистофеля”, этих сказочных всадников в ночном небе над готическим средневековым городом. Всё это – подтверждение влияния музыкального театра на видение художника...» [11, 149–150].

В творчестве Рахманинова имеется пример создания масштабного произведения под впечатлением от картины – мы имеем в виду симфоническую поэму «Остров мёртвых», ор. 29. Принимая во внимание тот факт, что поэма

(созданная по мотивам полотна швейцарского художника-символиста А. Бёклина) была написана Рахманиновым сразу вслед за Сонатой ор. 28, можно предположить, что случай взаимодействия живописи и музыки в творчестве композитора не является единичным.

Необходимо отметить ещё несколько поразительных сходств концепций полиптиха и сонаты. В итоге пять полотен Врубеля оформились в законченный триптих (Мефистофель и ученик, Маргарита, Фауст), центральным образом которого композиционно является образ Маргариты (так же, как и в сонате Рахманинова), и два как бы самостоятельных панно на эту же тематику. В то же время необходимо помнить, что именно тема «полёта» (со слов Игумнова) являлась для Рахманинова доминирующей в финале Первой сонаты. Данная тема также служит основой для сюжета панно, не вошедшего в основную структуру врубелевского триптиха («Полёт Фауста и Мефистофеля»).

Вполне вероятно, что Рахманинов, вступивший в должность второго дирижёра «Русской частной оперы» в 1897 году (по приглашению С.И. Мамонтова), каким-то образом (скорее всего, опять же, при содействии С.И. Мамонтова и Н.И. Забелы-Врубеля) смог ознакомиться с работами Врубеля так же, как в то время он знакомился с работами А. Васнецова, К. Коровина и В. Поленова. Последние трое, как и Врубель, работали в то время художниками-декораторами в театре Мамонтова.

Подводя итог, необходимо подчеркнуть малую степень изученности творческих взаимоотношений С.В. Рахманинова и М.А. Врубеля. Сам факт такого взаимодействия двух великих художников Серебряного века даёт возможность по-новому взглянуть на грани их наследия. С точки же зрения исполнительского фортепианного искусства такое прослеживание некоторых творческих параллелей во многом позволяет обогатить индивидуальный интерпретационный подход ко многим произведениям С.В. Рахманинова.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Асафьев Б.В.* С.В. Рахманинов // Воспоминания о С.В. Рахманинове : в 2 т. / сост., ред., коммент. и предисл. З.А. Апетян. 5-е изд., доп. М., 1988. Т. 2. С. 373–401.
2. *Брянцева В.Н.* С.В. Рахманинов. М. : Сов. композитор, 1976. 645 с.
3. *Егорова Б.* Мотив острова в творчестве С.В. Рахманинова. К проблеме: Рахманинов и культура модерна // Рахманинов в художественной культуре его времени : тез. докл. науч. конф. Ростов н/Д., 1994. С. 9–12.
4. *Зенкин К.В.* Фаустовская тема в Первой фортепианной сонате Рахманинова // Сергей Рахманинов : История и современность : сб. ст. Ростов н/Д., 2005. С. 109–120.
5. *Из архива К.Н. Игумнова* // Сов. музыка. 1946. № 1. С. 85.
6. *Мильштейн Я.И.* Константин Николаевич Игумнов. М. : Музыка, 1975. 471 с.
7. *Рахманинов С.В.* Письма. М. : Госмузиздат, 1955. 603 с.
8. *Россихина В.П.* Оперный театр С. Мамонтова. М. : Музыка, 1985. 238 с.

9. *Сенков С.Е.* Первая фортепианная соната С.В. Рахманинова: История. Концепция. Судьба // С.В. Рахманинов. К 120-летию со дня рождения (1873–1993) / ред.-сост. А.И. Кандинский. М., 1995. С. 110–120. (Науч. тр. Моск. гос. консерватории им. П. И. Чайковского : № 7).
10. *Сорокина Е.Г.* Фортепианные сонаты С.В. Рахманинова // Из истории русской и советской музыки / сост. А.И. Кандинский. М., 1976. Вып. 2. С. 146–180.
11. *Суздалев П.К.* Врубель. Музыка. Театр. М. : Изобразит. искусство, 1983. 367 с.

### References

1. *Asafiev B. V.* S.V. Rakhmaninov [S.V. Rachmaninov], Vospominaniya o S.V. Rakhmaninove: v 2 t. [Memoirs on Rachmaninov, in 2 vol.], 5 ed., augm., Moscow, 1988, vol. 2, pp. 373–401.
2. *Bryantseva V.N.* S.V. Rakhmaninov [S.V. Rachmaninov], Moscow, Sov. kompozitor, 1976, 645 p.
3. *Egorova B.* Motiv ostrova v tvorchestve S.V. Rakhmaninova. K probleme: Rakhmaninov i kul'tura moderna [The motive of island in Rachmaninov's work. A contribution to the problem of Rachmaninov's interrelations with the culture of modernity], Rakhmaninov v khudozhestvennoy kul'ture ego vremeni : tez. dokl. nauch. konf. [Rachmaninov within the artistic culture of his time], Rostov-on-Don, 1994, pp. 9–12.
4. *Zenkin K. V.* Faustovskaya tema v Pervoy fortepiannoy sonate Rakhmaninova [The theme of faust in Rachmaninov's First piano sonata], Sergey Rakhmaninov: Istoriya i sovremennost': sb. st. [Rachmaninov: history and the present day], Rostov-on-Don, 2005, pp. 109–120.
5. *Iz arkhiva K.N. Igumnova* [From K. Igumnov's archive], Sovetskaya muzyka [Soviet music], 1946, no. 1, pp. 85.
6. *Milshcheyn Ya.I.* Konstantin Nikolaevich Igumnov, Moscow, Muzyka, 1975, 471 p.
7. *Rachmaninov S. V.* Pis'ma [Letters], Moscow, Gosmuzizdat, 1955, 603 p.
8. *Rossikhina V.P.* Opernyy teatr S. Mamontova [Savva Mamontov's opera theater], Moscow, Muzyka, 1985, 238 p.
9. *Senkov S.E.* Pervaya fortepiannaya sonata S.V. Rakhmaninova: Istoriya. Kontseptsiya. Sud'ba [Rachmaninov's First piano sonata: Its history, conception and the fate], S.V. Rakhmaninov. K 120-letiyu so dnya rozhdeniya (1873–1993) [Proceedings of the scientific conference on the occasion of Rachmaninov's one hundred and twentieth anniversary], Moscow, 1995, pp. 110–120.
10. *Sorokina E.G.* Fortepiannye sonaty S.V. Rakhmaninova [Rachmaninov's piano sonatas], Iz istorii russkoy i sovetskoy muzyki [From the history of Russian and Soviet music], Moscow, 1976, iss. 2, pp. 146–180.
11. *Suzdalev P.K.* Vrubel'. Muzyka. Teatr. [Vrubel. Music and theater], Moscow, Izobrazitelnoe iskusstvo, 1983, 367 p.



## **Отражение наследия ирландской и шотландской культуры в творчестве композиторов-классиков**

УДК 78

Своеобразие и уникальность культурного наследия Ирландии и Шотландии не вызывают на сегодняшний день никакого сомнения. Это отчасти обусловлено тем фактом, что музыкальные и поэтические устои данных стран испытали на себе влияние творческой традиции кельтского этноса. Рост национального самосознания этих стран, обращение к собственной истории и самобытной музыкальной традиции привели в своё время к популяризации кельтской культуры в Европе, что вызвало неподдельный интерес крупных музыкальных деятелей к данному феномену.

Обращение к музыкальной и поэтической традициям именно Ирландии и Шотландии в данной работе обусловлено тем, что основным центром, где сохранялись кельтские традиции и культурное наследие, оставались британские острова. В то время как кельтская культура в Галлии уже подвергалась глубокой романизации, в Ирландии и Шотландии естественное развитие культуры не было нарушено иностранным вторжением [5].

Ирландия стала пристанищем этого народа с I века н.э.; после того, как кельты, испытавшие на себе тяжёлые последствия европейской экспансии Римской империи, будучи изгнанными

с материка, добрались на кораблях до берегов острова. В Ирландии кельтская культура не утратила свои позиции вплоть до наших дней. Основными памятниками кельтской культуры, сохранившимися к настоящему времени, являются несколько литературно-мифологических циклов, включающих в себя большое количество саг, легенд и преданий. Ирландская музыкально-поэтическая традиция прошла долгий путь развития и становления. По некоторым сведениям, музыкальное творчество кельтских народов содержало в себе элементы полифонии. Указания на это встречаются в древних ирландских сагах. В литературном трактате философа Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы» (*“De divisione naturae”*, IX век) [5] впервые говорится о практике раннего многоголосия у европейских народов. Сохранившиеся образцы ирландских народных песен одноголосны. В их основе – семиступенные диатонические лады с отчётливо выделенной пентатоникой (такая особенность, в частности, обусловлена характерными звукорядами арфы и волынки), а специфика метроритма связана с акцентными ассонансными формами стиха. Носителями музыкальной и поэтической культуры Ирландии и Шотландии в течение долгого времени были барды.



В основе шотландской песенной традиции также лежат семи- и восьмиступенные звукоряды, при этом часто применяются трихордовые и пентатонные мелодические обороты, образующие подчинённую полному звукоряду субсистему. В ходу дорийский, лидийский, миксолидийский лады. Также можно говорить о том, что народной шотландской музыке свойственны особые пунктирные ритмы, связанные с некоторыми движениями, характерными для национальных танцев.

Покорение Ирландии английскими завоевателями в XII веке привело к тому, что темпы развития национальной культуры заметно снизились. В эпоху феодализма в Ирландию попадает привнесённая из Англии церковная музыка, а в среде придворных бардов развивается светское музыкальное искусство: появляются профессиональные композиторы и арфисты – Рора Долл О'Катайн, бард Т. О'Кэролан [5].

В средние века как на континенте, так и в Ирландии, и Шотландии струнные инструменты пользовались особой популярностью; к примеру, арфа, которая подсознательно связывалась с неким идеальным миром, золотым веком. Впоследствии, в 1798 году арфа становится символом соединённой Ирландии под девизом: «Эта новая струна должна быть услышана». Гиральд Камбрийский, средневековый британский историк и церковный писатель, в своих трудах отмечает высокое искусство ирландских арфистов [4], его слова служат доказательством существования в Ир-

ландии в то время развитой музыкальной культуры.

Английская колонизация Ирландии привела к тому, что творчество арфистов, опиравшихся на старинную ладовую основу, начинает к Новому времени восприниматься как устаревшее, а ирландская национальная музыкальная культура теряет своё былое значение при королевском дворе, сохраняя свои позиции лишь в крестьянской среде. Однако с конца XVII века многие европейские композиторы начинают обращать внимание на самобытность, яркость, разнообразие ирландской музыки. Так, в английской балладной опере используются образцы жанра ирландской балладной песни. Популяризации ирландских песен также способствовало музыкально-поэтическое творчество английского поэта и композитора-песенника Томаса Мура, Джорджа Томсона, фольклориста Э. Бантинга и многих других.

В данной работе будут рассматриваться обработки ирландских песен, выполненные Бетховеном и Бриттеном – крупнейшими представителями европейской композиторской школы разных национальностей и эпох. С начала 1780-х до середины 1840-х годов в печати вышли сборники шотландских, ирландских и уэльских народных песен, обработанных ведущими европейскими композиторами, среди которых Игнац Йозеф Плейель, Гайдн, Уэббер, Иоган Гуммель, Генри Бишоп и др. Обработки, выполненные Бетховеном, относятся к одним из самых ранних. Об-

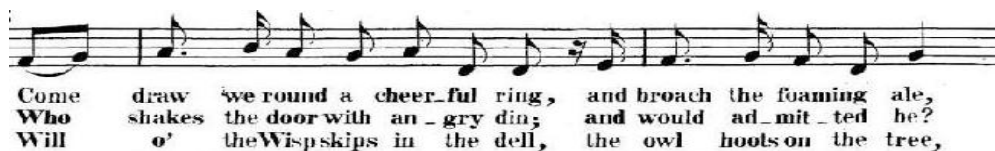
ращение же к аранжировкам Бриттена обусловлено тем, что он является одним из крупнейших английских композиторов XX века, его музыкальный язык близок современному исполнителю и слушателю, в связи с чем творчество данного композитора можно рассматривать как отражение определённых принципов современной музыкальной эпохи.

Обработки, выполненные Бетховеном, были заказаны ему Джорджем Томсоном, шотландским издателем. На волне роста популярности романов Вальтера Скотта, которые пробудили интерес к историческому прошлому Британских островов, Томсон посчитал возможным опубликовать народные песни, поскольку они пользовались успехом в светских салонах. Издатель отправил собранные им материалы Бетховену, результатом чего стало написание около 63 Ирландских песен [7].

Вокальная лирика занимает особое место в творчестве Бетховена. Композитор прибегает к жанру песенной миниатюры на продолжении всего

своего творческого пути, что обусловлено его желанием охватить все существующие музыкальные жанры [7]. Бетховеном были сделаны обработки ирландских, шотландских и других народных песен для голоса в сопровождении инструментального трио.

Обратимся к сборнику ирландских народных песен под названием «Songs. Lieder mit Pianoforte, Violine und Violoncell». Данный цикл представляет собой 25 песен для голоса в сопровождении фортепиано, скрипки и виолончели. Песня “Come draw we round a cheerful Ring” («Мы здесь за элем пенистым...», идущая в сборнике под № 8) является показательной с точки зрения композиторской стиливой интерпретации фольклорных источников. Представляется возможным обратить внимание на особую ритмическую «неровность» вокальной партии песни (пунктирность) как одну из основных характеристик, присутствующих (в понимании Бетховена) ирландскому музыкальному фольклору.



С этих же позиций заслуживает внимание также специфичное, как будто токкатное, «ostinato» в аккомпанементе. Можно полагать, что это

лишь один из случаев применения композитором столь характерной для него формулы «альбертиевского» баса.



Художественный гений Бетховена глубоко переосмысляет музыкальное содержание традиционных мелодий; можно сделать предположение, что передача национального колорита ирландской музыки не является одной из первостепенных задач, он стремится обработать песню согласно своим представлениям о том, как должна звучать народная песня. Источники указывают на то, что творческий союз Томсона и Бетховена распался вследствие того, что Томсон не предоставил композитору достаточно поэтического материала для того, чтобы у последнего сложилась целостная картина относительно ирландского менталитета [7]. Томсон впоследствии выражал недовольство тем фактом, что произведения, обработанные немецким композитором, слишком тяжелы как для исполнения, так и для восприятия в светских салонах. Тем не менее, обработки, сделанные Бетховеном, представляют большую художественную ценность – тонко передавая мелодико-декламационную специфику народной музыки, композитор сохранил свой творческий почерк и проявил глубокое понимание основных, в частности, ла-

догармонических, принципов народного песенного творчества.

Песня «Come draw we round a cheerful Ring» написана на стихи Джоанны Бэйли (Joanna Baillie), шотландской поэтессы и драматурга-романтика. Вальтер Скотт называл её «шотландским Шекспиром». Однако Томсон в период сотрудничества с Бетховеном, будучи не в состоянии найти постоянного поэта-песенника, прибегал к помощи и других литераторов. Так, он обращался к Байрону, Роберту Бернсу, Т. Томсу, Дэвиду Томсону, Уильяму Смиту и др. Он также вёл переговоры с Томасом Муром, но последний, не дождавшись решения издателя, принял предложение Дж. Пауэра (J.W. Power).

Анализ поэтической и лексической составляющих обработок Бриттена будет осуществляться на примере песни «The Last Rose of Summer», написанной на стихи Томаса Мура. В силу своей лиричности, простоты и глубокого философского содержания она является одной из наиболее часто исполняемых ирландских песен.

«The Last Rose of Summer» входит в цикл стихов «Ирландские мелодии» Томаса Мура, одного из ярчайших представи-

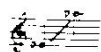
телей ирландского романтизма, песенника и автора баллад. В России широко известны переводы его стихотворения «Those Evening Bells» – «Вечерний звон». Во взглядах Томаса Мура преобладали патриотические настроения, поэт с любовью относился к самобытности музыкального и поэтического языка своей родины, тяжело переживая угнетенное положение ирландского народа. Однако жестоко подавленное восстание ирландцев против англичан, произошедшее в 1798 году, заставило поэта побороть свои революционные настроения. Отныне он выражает свои патриотические взгляды в поэтических текстах.

Цикл «Irish Melodies» («Ирландские мелодии») Томаса Мура появлялся в печати отдельными опусами с 1807 по 1834 год, принеся поэту известность не только в Англии, но и в Европе вследствие удачного соединения в его творчестве общеевропейских и национальных черт, разнообразием творческих решений, многоплановостью выражения романтических взглядов литературы своей эпохи. «The Last Rose of Summer» – это стихотворение, которое поражает простотой и изяществом. Центральными темами данного произведения являются темы одиночества, грусти, смерти. Единственный уцелевший цветок используется в качестве метафоры грусти и одиночества: «Tis the last rose of summer, / Left blooming alone; / All her lovely companions / Are faded and gone». Лирический герой размышляет о будущем, предвосхищает расставание с

близкими, их уход, глядя на последнюю отцветающую розу.

Основными стилистическими средствами создания художественного образа стихотворения являются зрительные рифмы, «eye rhymes» (Left blooming alone; / Are faded and gone), лексические единицы, содержащие в себе эмоциональную оценку (lovely, bleak), синтаксический параллелизм (No flower of her kindred, / No rosebud is nigh, To reflect back her blushes, / To give sigh for sigh.), характерные метафоры (And from Love's shining circle / The gems drop away). В поэме встречаются лексические единицы, ставшие к настоящему моменту архаизмами (tis, nigh, thou).

Песня «Last Rose of Summer» входит в состав сборника «Ирландские мелодии на стихи Т. Мура» (Moore's Irish Melodies) Бриттена. Аккомпанементы к этим мелодиям вдохновлены арфой, национальным ирландским инструментом. Арфа для Бриттена – это инструмент иного мира, манящего и чарующего. Размер данной песни трёхдольный, типичный для ирландской музыки. Мелодия, в рамках традиционной куплетной формы, словно раскачивается – медленная и плавная, в этом проявляется связь песни с народной традицией древних сказителей. Гармонический план всех трёх куплетов песни не меняется на протяжении всего произведения, в то время как вариационный характер вокальной партии также передаёт особенности национального колорита.



Слова Т. МУРА  
Words by Th. MOORE  
Перевод Т. Сякорской

Обработка Б. БРИТЕНА  
Arranged by B. BRITTEN

Very freely [Очень свободно]

Подводя итог, стоит отметить, что кельтская национальная самобытность, наиболее ярко представленная культурной средой Ирландии и Шотландии, послужила богатейшим источником вдохновения для виднейших деятелей европейской культуры. К сожалению, эту тему нельзя назвать в достаточной степени изученной. Тем не менее, бесспорно, что многие традиции кельтской

культуры (в контексте данной работы – ирландской и шотландской), большей частью – поэтические, нашли своё отражение в творчестве многих композиторов, в частности, Бетховена и Бриттена. Естественно, что восприятие и интерпретация ирландского и шотландского наследия у обоих художников осуществлялись сквозь призму собственного композиторского стиля.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алябьева А.Г.* Музыкальный инструмент и музыкальное мышление: к проблеме мифологического // Культурная жизнь Юга России / под ред. Н.Р. Туравец. Ростов н/Д., 2008. № 4. С. 4–10.
2. *Красникова Л.В.* Лингвопоэтические особенности стихотворных циклов Т. Мура «Ирландские мелодии» и Дж.Г. Байрона «Еврейские мелодии» : дис. ... канд. филол. наук. М., 2016. 200 с.
3. *Сапонов М.А.* Менестрели. Книга о музыке средневековой Европы. М. : Классика-XXI, 2004. 400 с.
4. *Всемирная история* : энциклопедия. Т. 3 / гл. ред. Е.М. Жуков. М. : Гос. изд. полит. лит., 1957. 938 с.
5. *Ирландская музыка*. URL: <http://www.belcanto.ru/irlandia.html> (15.09.2018).
6. *Angell H.C.* Selected vocal arrangements of Irish Folksongs: a history, stylistic analysis, repertoire list and guide to performance and pedagogy : D.M.A. dissertation. Indiana University, December 2012. 245 p.
7. *Moore Th.* The complete poems of Thomas Moore [2008]. URL: <http://biblioteca.org.ar/> (15.09.2018).

## *References*

1. *Alyabyeva A.G.* Muzykal'nyy instrument i muzykal'noe myshlenie: k probleme mifologicheskogo [Musical instruments and musical thought: on the problem of mythological], Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii [The cultural life in the Southern Russia], Rostov-on-Don, 2008, no. 4, pp. 4–10.
2. *Krasnikova L.V.* Lingvopoeticheskie osobennosti stikhotvornykh tsiklov T. Mura «Irlandskie melodii» i Dzh.G. Bayrona «Evreyskie melodii» : dis. ... kand. filol. nauk [The linguistic and poetic peculiarities of Th. Moore's "Irish melodies" and G. Byron's "Jewish melodies": dissertation], Moscow, 2016, 200 p.
3. *Saponov M.A.* Menestreli. Kniga o muzyke srednevekovoy Evropy [Menestrels. A book on the medieval European music], Moscow, Klassika-XXI, 2004, 400 p.
4. *Vsemirnaya istoriya : entsiklopediya. T. 3* [An encyclopedia of the world history, vol. 3], Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1957, 938 p.
5. *Irlandskaya muzyka* [Irish music], URL: <http://www.belcanto.ru/irlandia.html> (15.09.2018).
6. *Angell H.C.* Selected vocal arrangements of Irish Folksongs: a history, stylistic analysis, repertoire list and guide to performance and pedagogy : D.M.A. dissertation, Indiana University, December 2012, 245 p.
7. *Moore Th.* The complete poems of Thomas Moore [2008], URL: <http://biblioteca.org.ar/> (15.09.2018).



## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Азаренко Сергей Александрович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии Департамента философии Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (620051, г. Екатеринбург, Россия), e-mail: sergey\_azarenko@mail.ru

**Баева Юлия Матвеевна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), e-mail: yuliamb@mail.ru

**Басова Елена Сергеевна** – певица, ассистент-стажер Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0002-2900-529X

**Бирюков Дмитрий Сергеевич** – доктор философских наук, PhD, ведущий научный сотрудник Научно-образовательного центра «Проблемы религии, философии и культуры» ФГОУ ВО «Государственный университет аэрокосмического приборостроения», Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (190000, г. Санкт-Петербург, Россия), ORCID: 0000-0003-3000-0864, e-mail: dbirjuk@gmail.com

**Болтрушевич Софья Антоновна** – студентка 3 курса Пермского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (614000, г. Пермь, Россия), e-mail: marcofca-barabonca@mail.ru

**Возчиков Дмитрий Викторович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры востоковедения Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (620051, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0003-1110-0501, e-mail: catullus89@mail.ru

**Горяев Сергей Олегович** – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина, доцент Миссионерского института Екатеринбургской митрополии (620151, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0002-1684-0384, e-mail: gorajev@yandex.ru

**Коробова Наталья Ивановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0002-6397-0894, e-mail: nikestetika@yandex.ru

**Кручинина Любовь Ивановна** – кандидат филологических наук, доцент и заведующий секцией иностранных языков кафедры общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), e-mail: kruchinina2013@gmail.com

**Лобовиков Владимир Олегович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела права Института философии и права Уральского отделения РАН (620137, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0001-8760-0452, e-mail: vlobovikov@mail.ru

**Макаров Дмитрий Игоревич** – доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского, член Международной ассоциации исследований патристики (620014, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0002-3902-6190, e-mail: dimitri.makarov@mail.ru

**Мерзлов Арсений Никитич** – пианист, лауреат международных конкурсов, аспирант Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (научный руководитель – доктор искусствоведения, проф. Б.Б. Бородин) (620014, г. Екатеринбург, Россия), ORCID: 0000-0003-1056-5016

**Мурзин Олег Иванович** – филолог, переводчик, старший преподаватель кафедры общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), e-mail: 31-302@mail.ru

**Пермбаум Алексей Гаральдович** – кандидат физико-математических наук, независимый исследователь (125362, г. Москва, Россия), e-mail: pernbaum@yandex.ru

**Петухова Светлана Анатольевна** – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Сектора истории музыки Государственного института искусствознания (125009, г. Москва, Россия), e-mail: sapetuch@yandex.ru

**Ситникова Жанна Юрьевна** – старший преподаватель кафедры музыкальной звукорежиссуры Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского (620014, г. Екатеринбург, Россия), e-mail: ugk765@gmail.com

**Солнцева Ирина Ивановна** – выпускница и учёный секретарь Миссионерского института Екатеринбургской митрополии (620075, г. Екатеринбург, Россия).

**Холодов Евгений Владимирович** – историк позднеантичной философии и культуры, магистр теологии, научный сотрудник Социологического института РАН (141300, г. Сергиев Посад, Россия), e-mail: isolopheye@mail.ru

**Щукин Тимур Анатольевич** – аспирант Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), научный сотрудник Пермского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (614000, г. Пермь, Россия), ORCID: 0000-0001-7513-9873, e-mail: timur\_ibif@mail.ru



## ***ABOUT THE AUTHORS***

***Azarenko, Sergey A.*** – Dr. of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Chair of Social Philosophy, Dept. of Philosophy, The Urals Federal University named after B.N. Yeltsin (620051, Yekaterinburg, Russia), e-mail: sergey\_azarenko@mail.ru

***Baeva, Yulia M.*** – Candidate of Sciences in Pedagogics, associate professor of the Dept. of general humanities at the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (620014, Yekaterinburg, Russia), e-mail: yuliamb@mail.ru

***Basova, Elena S.*** – singer, an assistant of the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (620014, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0002-2900-529X

***Birjukov, Dmitry S.*** – Doctor of Sciences in Philosophy, PhD, Senior research assistant at the Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Saint Petersburg, Sociological Institute of Russian Academy of Sciences – Branch of Federal Research Centre for Sociology of Russian Academy of Sciences, Russian Federation (190000, St. Petersburg, Russia), ORCID: 0000-0003-3000-0864, e-mail: dbirjuk@gmail.com

***Boltrushevich, Sofia A.*** – the third-year student of the Perm division of the National research university “The Higher School of Economics” (614000, Perm, Russia), e-mail: marcofca-barabonca@mail.ru

***Goryaev, Sergey O.*** – Candidate of Sciences in Philology, associate professor of the Dept. of Russian language and general linguistics at the Urals Federal University named after B.N. Yeltsin (620151, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0002-1684-0384, e-mail: gorajev@yandex.ru

***Kholodov, Evgeniy V.*** – a historian of the Late Antique philosophy and culture, MA in Theology and a Junior Research Fellow of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences (141300 Sergiev Posad, Russia), e-mail: isolophey@mail.ru

***Korobova, Natalia I.*** – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate professor of the Dept. of general humanities, The Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgskij (620014, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0002-6397-0894, e-mail: nikestetika@yandex.ru

***Kruchinina, Lyubov I.*** – Candidate of Sciences in Philology, associate professor and the head of the Foreign language division of the Dept. of general humanities at the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (6201151, Yekaterinburg, Russia), e-mail: kruchinina2013@gmail.com

***Lobovikov, Vladimir O.*** – Dr. of Sciences in Philosophy, Professor, Chief Research Assistant at the Dept. of Law, Institute of Philosophy and Law, The Urals Branch of the Russian Academy of Sciences (620137, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0001-8760-0452, e-mail: vlobovikov@mail.ru

***Makarov, Dmitry I*** – Dr. of Sciences in Philosophy, Associate professor, Professor and the head of the Dept. of general humanities at the Urals State M.P. Mussorgsky Conservatoire, a member of the International Association of Patristic Studies (Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0002-3902-6190, e-mail: dimitri.makarov@mail.ru

***Merzlov, Arseniy N.*** – a prize-winning pianist, postgraduate student of the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (his scientific advisor is Dr. of Sciences in Art Criticism, Prof. Boris B. Borodin) (620014, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0003-1056-5016

***Murzin, Oleg I*** – philologist, translator, senior lecturer at the Dept. of general humanities at the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (620014, Yekaterinburg, Russia), e-mail: 31-302@mail.ru

***Pernbaum, Alexey G.*** – Candidate of Sciences in Physics & Mathematics, an independent researcher (Moscow), e-mail: pernbaum@yandex.ru

***Petukhova, Svetlana A.*** – Candidate of Art Studies, Senior Researcher of Department history of music, State Institute of Art Science (125009, Moscow, Russia), e-mail: sapetuch@yandex.ru

***Schukin, Timur A.*** – postgraduate student of the Russian State Pedagogical University (St. Petersburg, Russia), a research assistant of the Perm division of the National Research University “The Higher School of Economics” (620014, Perm, Russia), ORCID: 0000-0001-7513-9873, e-mail: timur\_ibif@mail.ru

***Sitnikova, Zhanna Yu.*** – senior lecturer at the Dept. of Musical Recording and Sound engineering at the Urals State Conservatoire named after M.P. Mussorgsky (620014, Yekaterinburg, Russia), e-mail: ugk765@gmail.com

***Solntseva, Irina I.*** – the secretary of the Missionary institute of the Yekaterinburg diocese (620075, Yekaterinburg, Russia)

***Vozchikov, Dmitry V.*** – Candidate of Sciences in History, Associate professor of the Dept. of Oriental Studies at the Urals Federal University named after B.N. Yeltsin, (620051, Yekaterinburg, Russia), ORCID: 0000-0003-1110-0501, e-mail: catullus89@mail.ru

## **АННОТАЦИИ И КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА К СТАТЬЯМ**

**Лобовиков В.О.**

### **Лингвистический принцип композициональности значений в формально-аксиологической семантике естественного языка**

(Формально-аксиологические значения бинарных связей «... с ...», «... без ...», «... в ...»)

Объект исследования – недостаточно изученная формально-аксиологическая семантика естественного языка. Предмет изучения – формально-аксиологические значения бинарных союзов «(бытие) ... в ...», «(бытие) ... с ...» и «(бытие) ... без ...». Абстрактный лингвистический анализ осуществляется на конкретном примере языка теологии. Однако предметом исследования является не теология, а её *язык* – предмет филологии, точнее, лингвистики. В качестве метода используется построение и изучение дискретной математической модели предмета исследования – системы формально-аксиологических значений двуместных связей «бытие ... в ...», «бытие ... с ...» и «бытие ... без ...». Результаты изучения модели тестируются на конкретном материале указанного фрагмента естественного языка. Демонстрируется, что представленные в статье точные табличные дефиниции формально-аксиологических значений указанных бинарных связей дают возможность обоснования некоторых важных догматов «вычислением» релевантных композиций положительной ценностной функции-константы и ценностных функций, являющихся формально-аксиологическими значениями вышеупомянутых связей.

**Ключевые слова:** формально-аксиологическая-семантика, формально-аксиологические-значения, ценностные-функции, формально-аксиологическая-эквивалентность-ценностных-функций, двузначная-алгебра-формальной-аксиологии, формально-аксиологические-значения-бинарных-союзов, «... с ...», «... без ...», «... в ...», принцип-композициональности-формально-аксиологических-значений.

**Азаренко С.А.**

### **Социально-топологическая методология и топологемы культурного бытия**

Рассматриваются истоки и современное состояние топологической методологии исследований в социальной философии. Если истоки современного описания социального и культурного ландшафта с опорой на Гёте и Ницше заложили Шпенглер и Хайдеггер, то современное состояние топологии во многом суммировано Фуко и М. Деланда. Последний в своей восходящей топологии предлагает следующую схему: индивиды – институты – города – государства. С учётом материала русской языковой и философской картины мира нам представляется необходимым дополнить эту схему анализом важнейших топологем (то есть ментально и философски нагруженных образов пространства) национальных культур. Так, для русской культуры вторым звеном, которое необходимо добавить к схеме Деланда, являются дома и дом как таковой – средоточие самобытности и уюта.

**Ключевые слова:** О. Шпенглер, М. Хайдеггер, М. Фуко, М. Деланда, социальная топология, топологемы, уют, дом.

**Коробова Н.И.**

### **Параметры и специфика проявлений современной художественной культуры**

Статья посвящена специфике субъектно-деятельностных и предметных проявлений современной художественной культуры. С опорой на труды М.С. Кагана и В.В. Бычкова доказывается, что в нашу эпоху становления и утверждения «пост-Культуры» субъекты и предметы художественной деятельности видоизменяются, а их количество расширяется. Появляется обширное число нетрадиционных и виртуальных форм арт-деятельности. И это оправданно, поскольку художник, по А. Камю, должен идти в ногу со временем. Однако, в сложившихся условиях носителям традиционной культуры не выжить без финансовой и организационной поддержки государства.

**Ключевые слова:** современная художественная культура, пост-Культура, субъектно-деятельностный подход, виртуалистика, А. Камю, М.С. Каган, В.В. Бычков.

**Холодов Е.В.**

### **Концепция четырёх главных добродетелей в среднем платонизме**

Дан один из первых (после А.Ф. Лосева и А.А. Столярова) детальных очерков в русской науке малоизученного философского течения – среднего платонизма, существовавшего на отрезке времени между Платоном и Плотинем. Выделены главные авторы данного течения – Антиох, Евдор и Филон Александрийские (последний известен также как Филон Иудей), Алкиной (автор «Учебника платоновской философии»), Апулей и знаменитый Плутарх. Показано, что эволюция среднеплатонической этики заключалась в постепенной сакрализации традиций платонизма и пифагорейства, в результате чего философия Аристотеля начала пониматься в I–II века как пропедевтика к более возвышенному учению Платона.

**Ключевые слова:** средний платонизм, Антиох, Евдор, Филон Александрийский, Плутарх, Алкиной, Апулей, пифагореизм, платонизм, аристотелизм, этика, четыре главных добродетели.

**Болтрушевич С.А.**

### **Язык платоновского «Тимея» и книги бытия в трактате Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею»**

В данной статье проводится комплексный анализ трактата Филона Александрийского «De opificio mundi» по отношению и к диалогу Платона, и к «Книге Бытия», в контексте эпохи написания текста. Исследуется, каким образом происходило совмещение семантического поля эллинизированного населения и иудейской диаспоры в Александрии начала I века н. э. (на примере De opificio mundi Филона Александрийского).

**Ключевые слова:** Филон Александрийский, христианство, платонизм, поздняя античность, «De opificio mundi», Тимей, Книга Бытия.

**Пермбаум А.Г.**

### **Гомилия Псевдо-Василия Кесарийского как образец византийского торжественного красноречия V века.**

#### **Вводные замечания о рукописной традиции и перевод текста**

Приводится перевод и подробный филологический анализ одного из памятников ранневизантийского торжественного красноречия IV–V веков, ложно приписываемый в византийской традиции св. Василию Кесарийскому. Указывается на близкую параллель в том, что касается риторических приёмов обработки текста с целью дальнейшей эмфатизации – в гомилии псевдо-Златоуста (CPG 4193). Это способствует углублению наших знаний о ранневизантийской светской и церковной риторике, изучению которой отдали столько сил Х.-Г. Бек, Г.Л. Курбатов, С.С. Аверинцев и другие классики научной мысли.

**Ключевые слова:** гомилия Псевдо-Василия Кесарийского, гомилия Псевдо-Иоанна Златоуста, риторика, эмфатизация, рукописная традиция ранневизантийской литературы.

**Щукин Т.А.**

### **Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла**

Статья продолжает серию работ по истолкованию неоплатонической логики и онтологии крупнейшего византийского мыслителя XI века Михаила Пселла (ок. 1018 – 1078/ 1095). Для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина (ок. 675–749), которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны, в трактате «О всеобщем учении» он говорит о них как о синонимичных. С другой стороны, в этом же трактате он даёт определение природы как сугубо тварной реальности, так что Бог у философа оказывается выше природы и сущности, равно как и выше сферы единичного, а индивидуальная душа – ниже. Поэтому, строго говоря, она может называться сущностью лишь по причастию. Таким образом, в логике Пселла просматривается конфликт, по меньшей мере, двух типов понимания категорий «природа» и «сущность» – патристического (как у Дамаскина) и неоплатонического.

**Ключевые слова:** Михаил Пселл, Иоанн Дамаскин, логика, онтология, Бог, душа, сущность, природа, ипостась, трактат Пселла «О всеобщем учении».

**Макаров Д.И.**

**«Слово об образованности» византийского мыслителя XIV века  
Феодора Метохита: манифест традиционализма (главы 7–9)**

Представлен перевод трёх глав (гл. 7–9) одного из важнейших текстов византийской философии XIV века, посвящённых темам традиции и преемственности в образовании. Не характерным для своих современников образом Метохит ставит акцент на укорененности философии именно в системе светской культуры и на непреходящем значении античных идеалов познания и калокагатии.

**Ключевые слова:** Феофор Метохит, «Слово об образованности», византийская философия XIV в., традиция и преемственность в образовании, византийский гуманизм.

**Бирюков Д.С.**

**Линии развития монадологических идей  
от античной к раннехристианской мысли**

В арианских спорах тема монадологии различным образом преломлялась у арианских и у ортодоксальных авторов. Арий исходит из монистических предпосылок, характерных для определённой линии в рамках античной философии, принимая Монаду началом Диады, как того, что является подчинённым Монаде и без чего Монада существует сама по себе. В свою очередь, ортодоксальные христианские авторы, в частности Григорий Богослов, выходят за рамки основных принципов античной философской монадологии (как средне-, так и неоплатонической), используя дискурс, согласно которому высшие Монада, Диада и Триада взаимно предполагают друг друга, и не может быть такого, чтобы один член этой триады (одно Лицо Троицы) существовал, а другие нет.

**Ключевые слова:** Монада, Диада, Триада, платонизм, творение, Троица.

**Бирюков Д.С.**

**К вопросу о структуре универсума в паламитской доктрине:  
возникновение и развитие учения об энергиях – началах сущего**

В статье на основе найденного Робертом Браунингом в рукописи Oxon. Misc. gr. 120 отрывка из «Истории вкратце» Давида Дисипата выдвигается предположение о времени возникновения в паламитских спорах полемики об иерархии энергий – начал сущего. Соответствующее учение раскрывается у основателя паламитского движения Григория Паламы и его друга и последователя Давида Дисипата.

**Ключевые слова:** Божественная сущность, энергии, причастность, иерархия сущего, платонизм, универсалии.

**Возчиков Д.В.**

**Два капитана, три тирана и четыре короля:  
образ империи Виджаянагар 1560-х годов  
в сообщении венецианского купца**

С опорой на повествования Чезаре Федеричи и Николо Конти реконструируются причины падения индийской империи Виджаянагар в середине XVI века (1560-е годы). Для обоих венецианцев это событие послужило иллюстрацией двух общих идей: бренности мирского богатства и бесперспективности противостояния «язычников» (то есть буддистов) и мавров-мусульман. Большей конкретики в индийских событиях венецианские купцы не смогли разглядеть.

**Ключевые слова:** Чезаре Федеричи, Николо Конти, империя Виджаянагар, история Индии раннего Нового времени, мусульманско-буддийские конфликты.

**Петухова С.А.**

**Дистанционная научная полемика в отечественном музыковедении:  
опыт постановки проблемы**

В статье представлены результаты поиска современных отечественных музыковедческих текстов, в которых степень научной беспристрастности по отношению к коллегам и предшественникам примерно соответствовала бы степени стилизованности. Материалом исследования стали работы, разные по объёму, сложности, тематике и статусу – от студенческого диплома до изысканий маститых специалистов. Нижней хронологической границей появления исследований избран 2005 год. В итоге достаточно подробного рассмотрения каждого случая такого рода полемики можно прийти к выводу, что критерии беспристрастности оценок и отношений здесь пока не сформировались. Внутри традиции по-прежнему большое значение имеют субъективные факторы, такие, в частности, как прямая зависимость уровня критической резкости от статуса учёного, который может её себе позволить. Среди задач проделанной работы необходимо назвать и попытку установления классификации данных отзывов, которая может быть продолжена в дальнейшем.

**Ключевые слова:** полемичность, беспристрастность, устные и письменные отзывы, научный поиск, новаторский текст, Римский-Корсаков, Рахманинов.

**Мурзин О.И.**

**Лексическая лакунарность в аспекте межкультурной коммуникации русских и немцев**

В статье подвергаются анализу важнейшие аспекты теории перевода с одного языка на другой на материале русского и немецкого языков. Разделяя позицию сторонников гипотезы лингвистической относительности, автор на ряде примеров показывает, что во многих случаях невозможен точный и взаимно-однозначный перевод русских и немецких выражений и словосочетаний (даже из сферы бытовой лексики) вне учёта контекста всего сообщения в целом.

**Ключевые слова:** лакунарность, гипотеза лингвистической относительности, русско-немецкий и немецко-русский словарь, многозначность слов, лексикология, теория перевода, русско-немецкие межкультурные связи, «Фауст» Гёте.

**Горяев С.О., Солнцева И.И.**

**Ассоциативный фон православного музыкального эргонима**

Эргонимы – названия деловых объединений людей – выполняют не только рекламную, но и презентативную функцию. Проведя ассоциативный эксперимент, связанный с восприятием верующей аудиторией названий 63 православных певческих коллективов, мы пришли к выводу о том, что в музыкальных эргонимах достаточно наглядно проявляются православные мировоззренческие основы творчества музыкальных коллективов.

**Ключевые слова:** эргонимы, эргонимы православные музыкальные, Средний Урал в XXI в., ассоциативный эксперимент.

**Кручинина Л.И.**

**Роль иностранных языков в профессиональном становлении музыканта**

Моделирование новой действительности с применением средств литературы и искусства должно стать основной задачей культурного и профессионального воспитания музыканта. Крайне важную роль в этом процессе играют общая культура мышления, знание источников иностранной культуры в целом и умение ориентироваться в соответствующих источниках информации (включая Интернет и социальные сети). Среди методологических принципов в преподавании иностранных языков на первом месте стоят принцип коммуникативности и создание индивидуальных и групповых творческих проектов.

**Ключевые слова:** языковое моделирование, культура мышления, принцип коммуникативности, языковые компетенции, индивидуальные и групповые проекты, источники лингвокультурной информации.

***Ситникова Ж.Ю.***

### **Компьютерная семиотика и интерфейс нотных редакторов**

Исследования в области компьютерной семиотики дают ключ к пониманию особенностей коммуникации человека и компьютерной визуальной системы. Особое внимание в статье уделяется специфике работы WIMP-интерфейсов при решении музыкально-творческих задач.

*Ключевые слова:* компьютерная семиотика, WIMP-интерфейс, коммуникация, музыкальное творчество.

***Баева Ю.М.***

### **Использование дыхательной гимнастики А.Н. Стрельниковой в качестве оздоровительной методики**

Подробно описан ряд базовых упражнений, составляющих дыхательную гимнастику А.Н. Стрельниковой. Подчеркивается их не только терапевтическая польза, но и профилактическое значение при лечении целого ряда заболеваний системы органов кровообращения, опорно-двигательного аппарата и др. Данная гимнастика актуальна и для современных городских жителей, страдающих гипоксией и гиподинамией.

*Ключевые слова:* дыхательная гимнастика А. Н. Стрельниковой, профилактика и терапия разного рода заболеваний, борьба с гипоксией и гиподинамией, здоровый образ жизни.

***Мерзлов А.Н.***

### **К вопросу о творческих параллелях С.В. Рахманинова и М.А. Врубеля**

В работе путем скрупулезного анализа источников демонстрируется наличие несомненных творческих параллелей между полотнами и мозаиками М.А. Врубеля, с одной стороны, и музыкальными сочинениями С.В. Рахманинова, с другой. Особое внимание уделяется романсу «Сирень» и живописным воплощениям сирени в творчестве Врубеля. Общим мотивом, объединившим искания обоих художников при обращении к этой теме, явилось воплощение демонического начала в «Фаусте» Гёте.

*Ключевые слова:* С.В. Рахманинов, М.А. Врубель, «Фауст» Гёте, романс «Сирень», тема демона, Первая фортепианная соната, фрески и полотна Врубеля.

***Басова Е.С.***

### **Отражение наследия ирландской и шотландской культуры в творчестве композиторов-классиков**

Многие традиции кельтской культуры, большей частью – поэтические, нашли своё отражение в творчестве многих композиторов, в частности, Бетховена и Бриттена. Восприятие и интерпретация ирландского и шотландского наследия у обоих художников осуществлялись сквозь призму собственного композиторского стиля.

*Ключевые слова:* кельтская музыкальная культура, Бетховен, Бриттен, ирландское и шотландское музыкальное и поэтическое наследие.

## ABSTRACTS

**Lobovikov, Vladimir O.**

### **Linguistic Principle of Compositionality of Meanings in Formal-Axiological Semantics of Natural Language**

(Formal-Axiological Meanings of Binary Connectives "... with ...", "... without ...", "... in ...")

The investigation object is a not-well-studied formal-axiological semantics of natural language. The subject-matter – formal-axiological meanings of the binary connectives "(being of) ... in ...", "(being of) ... with ...", "(being of) ... without ...". The abstract linguistic analysis is exemplified by the language of theology. However, the subject-matter of investigation is not theology but its language – the subject-matter of philology, namely, linguistics. The exploited method is constructing and studying discrete mathematical model of the original – a system of formal-axiological meanings of the binary connectives "(being of) ... in ...", "(being of) ... with ...", "(being of) ... without ...". Results of studying the model are tested by the specific material of indicated fragment of natural language. It is demonstrated that the submitted precise tabular definitions of formal-axiological meanings of the mentioned binary connectives make it possible to substantiate some important tenets by "computing" relevant compositions of the positive-constant-evaluation-function and the evaluation-functions, which are formal-axiological meanings of the connectives under review.

*Key words:* formal-axiological-semantics, formal-axiological-meanings, evaluation-functions, formal-axiological-equivalence-of-evaluation-functions, two-valued-algebra-of-formal-axiology, formal-axiological-meanings-of-binary-connectives, "... in ...", "... with ...", "... without ...", principle-of-compositionality-of-formal-axiological-meanings.

**Azarenko, Sergey A.**

### **The Methodology of Social Topology and Some Topologems of Cultural Being**

The origins and present state of topological methodology in the field of social philosophy are investigated. If the foundations of the contemporary description techniques of social and cultural landscape were laid by O. Spengler and M. Heidegger who based themselves on Goethe and Nietzsche, then, the present-day state of topology is at large determined by M. Foucault and M. Delanda. In his 'climbing anthropology' the latter scholar offers the scheme: individuals – institutes – cities – states. Taking into account various data concerning Russian linguistic and philosophical conception of the world, we deem it necessary to complement Delanda's scheme with an analysis of the most essential topologems of national cultures. Topologems are taken by us as mentally and philosophically 'burdened' images of space. Thus, for Russian culture the second link which should be added to Delanda's pattern is house or home as such ('home sweet home') – the citadel of originality and cosiness.

*Key words:* O. Spengler, M. Heidegger, M. Foucault, M. Delanda, social topology, topologems, cosiness, home, house.

**Korobova, Natalia I.**

### **Parameters and Specific Traits of Some Phenomena of Contemporary Artistic Culture**

The article is dedicated to some specific traits of subjective-active and objective manifestations of contemporary artistic culture. Basing ourselves on the ideas of Moisey S. Kagan and Victor V. Bychkov, we argue that in our epoch of the growth and spread of the "post-Culture" both subjects and objects of artistic activities modify themselves, while their number increases. A good deal of nontraditional and virtual forms of artistic occupations appear.

And it is justifiable, as an artist, in A. Camus' view, must keep at pace with his time. However, in the present conditions the bearers of traditional culture will hardly survive without a financial and organizational assistance from the state.

*Key words:* contemporary artistic culture, post-Culture, a subjective and activity-centered approach, virtualistics, A. Camus, M.S. Kagan, V.V. Bychkov.



***Kholodov, Evgeniy V.***

**The Doctrine of the Four Cardinal Virtues in the Middle Platonism**

We give here one of the first detailed essays available in Russian since Alexey F. Losev and Alexander A. Stolyarov in such a less known philosophical trend as the middle Platonism, i.e., those branches of Platonism that had existed between Plato and Plotinus. We single out its main authprs, i.e., Antiochos, Eudoros, Philo of Alexandria, Alcinous (the author of the *Handbook of Platonic Philosophy*), Apuleus and the famous Plutarch. It is shown that the evolution of the middle Platonist ethics laid in the gradual sacralization of Platonism and Pythagoreanism, and it resulted in a renewed perception of the philosophy of Aristotle in the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> centuries C.E. as a preliminary stage to the more lofty doctrine of Plato.

**Key words:** the middle Platonism, Antiochos, Eudoros, Philo of Alexandria, Alcinous (the author of the *Handbook of Platonic Philosophy*), Apuleus, Plutarch, Pythagoreanism, Platonism, Aristotelianism, ethics, the four cardinal virtues.

***Boltrushkevich, Sofia A.***

**The language of Plato's Timaeus and of the Book of Genesis in *On the Creation of the Cosmos According to Moses* by Philo of Alexandria**

This article provides a comprehensive analysis of the treatise “De opificio mundi” by Philo of Alexandria that reveals connections between the text and “Timaeus” of Plato and also Book of Genesis in context of historical era. Through this, we research the ways of combination of semantic fields of hellenized population of Alexandria and the Jewish Diaspora there in the beginning of I century AD.

**Key words:** Philo of Alexandria, Christianity, Plato, Platonism, Late Antiquity, Timaeus, Genesis.

***Pernbaum, Alexey G.***

**The homily by pseudo-basil of caesarea as an example of the fifth-century byzantine festive rhetoric.**

**Preliminary Notes Concerning the Manuscript Tradition and the Russian Translation**

We make a detailed philological analysis and a Russian translation of an interesting monument of the fourth- or fifth-century Byzantine festive rhetoric, which was falsely attributed in the later Byzantine tradition to St. Basil the Great. We make a comparison of our text with its rhetoric techniques, aimed at putting special emphasis on the basic Christian tenets, with another monument, i.e., the Ps.-Chrysostomean homily (CPG 4193). This will facilitate our penetrating into a deeper knowledge about the early Byzantine profane and ecclesiastical rhetoric which had been the subject of so profound a study by the classics of scientific thought – such as H.-G. Beck, George L. Kurbatov, Sergey S. Averintsev *et al.*

**Key words:** the homily by Pseudo-Basil the Great, the homily by Ps.-John Chrysostom, rhetoric, emphatization, the manuscript traditions of some early Byzantine literary monuments.

***Schukin, Timur A.***

**The Hierarchy in Terms: The Difference between Essence and Nature in the Writings of Michael Psellos**

This work is a continuation of our earlier research in the Neoplatonic logic and ontology of the greatest Byzantine philosopher of the 11<sup>th</sup> century Michael Psellos (*ca.* 1018–1078/ 1095). For Psellos, unlike St. John of Damascus (*ca.* 675–749), whom he declares to strictly follow, any clear and manifest identification of nature and essence is not typical. On the one hand, in his *On Universal Doctrine* Michael defines both terms as synonymous. On the other hand, in the same treatise he states that a nature is a kind of something created, thus turning God into Somebody Who is above nature and essence, let alone the sphere of individual instantiations. In the meantime, an individual soul turns out, in the philosopher's view, to be inferior in relation to nature and essence. Therefore, strictly speaking, such a soul can be called essence only by participation. Thus, in Psellos' logic a conflict makes itself manifest between the two understandings of nature and essence, to wit, a Patristic one (exemplified in Damascene's work) and a Neoplatonic one.

**Key words:** Michael Psellos, John Damascene, logic, ontology, God, soul, essence, nature, hypostasis, Psellos' treatise *On Universal Doctrine*.

***Makarov, Dmitry I.***

**Theodoros metochites' *Logos on education:*  
the manifesto of traditionalism (chs. 7 to 9)**

The Russian translation of the three chapters (7 to 9) of Metochites' treatise *On Education* is published here for the first time. These chapters are devoted to the themes of tradition and continuity in education. Untypically for his age, Theodoros makes an emphasis on the philosophy's anchorage in the secular culture and on the unfading importance of the ancient ideals of knowledge and calocagathia.

*Key words:* Theodoros Metochites, *Logos on Education*, the fourteenth-century Byzantine philosophy, tradition and continuity in education, Byzantine humanism.

***Birjukov, Dmitry S.***

**The Development Lines of Monadological Ideas  
from Ancient to Early Christian Thought**

During the Arian controversy the monadological theme was treated differently by Arian and Orthodox authors. Arius started from the monistic premises, which were characteristic by a certain trend of reasoning within the Ancient philosophy. For him, a Monad is a beginning of a Dyad as of something subordinate to the Monad. The Monad, in its turn, is self-subsistent even without a Dyad. But then the Orthodox Christian authors, in particular Gregory the Theologian, went beyond the basic principles of Ancient philosophical monadology of Middle and Neoplatonist origin. They used another discourse, according to which, the supreme Monad, Dyad and Triad mutually presuppose each other and it is therefore impossible for any one of the three to exist, when the other two do not.

*Key words:* Monad, Dyad, Triad, Platonism, creation, Trinity.

***Birjukov, Dmitry S.***

**On the structure of the universe in the Palamite doctrine:  
the emergence and development of the *energies-principles* doctrine**

In the present article, basing ourselves on the passage from *A Short History* by Davidos Dishypatos, which was found by R. Browning in the MS Oxon. Misc. gr. 120, we put forward a hypothesis concerning the time of origin of the polemics around the hierarchy of divine energies – the beginnings of all the beings – during the Hesychast controversy (*ca.* 1334–1368). The corresponding doctrine can be revealed in Gregory Palamas himself and in the writings of his friend and follower David Dishypatos.

*Key words:* Divine essence, energies, participation, hierarchy of things, Platonism, universals

***Vozchikov, Dmitry V.***

**Two Captains, Three Tyrants and Four Kings: The  
Image of the Vijayanagar Empire in the Sixties  
of the Sixteenth Century in a Venetian Merchant Account**

Basing ourselves on the historical accounts of Cesare Federici and Nicolo Conti, we try to reconstruct the reasons of the fall of the Indian empire of Vijaynagar in the sixties of the 16<sup>th</sup> century. For both our Venetian authors this event served as an illustration of two general ideas: about the frailty of mundane wealth and lack of perspective in any struggle between the "heathens" (i.e., the Buddhists) and the Muslims. Our European-centered authors failed to see any more concrete details in the Indian events.

*Key words:* Cesare Federici, Nicolo Conti, the Vijaynagar empire, the history of India during the early Modern times, Muslim – Buddhist conflicts.

***Petukhova, Svetlana A.***

**The Scientific Polemics on Distance in the Russian Musicology:  
The Statement of the Problem**

Среди задач проделанной работы необходимо назвать и попытку установления классификации данных отзывов, которая может быть продолжена в дальнейшем.

This contribution presents its readers the results of our search for those contemporary texts of Russian musicologists which could show up such a pitch of scientifically unbiased approach to its authors' colleagues and predecessors which would be analogous to the level of their stylistic correctness. Source material for our study was provided by a set of writings different in its volume, complicatedness, topics and status – from a student's diploma up to a research made by prominent scholars. We have checked here the Russian studies since 2005. Summing up our conclusions, we may say that any criteria of unprejudiced assessments and judgements in Russian musicology have not been yet formulated. Much store is set within the tradition by such subjective factors as a direct dependence of a review's harshness of tone on a criticizing scholar's status and position. Among the tasks of our ongoing research one may stress a very desirable attempt at classifying such reviews and responses. This classification should be continued.

*Key words:* polemic character, objectivity, oral and written replies and responses, a scientific quest, an innovative text, Nicholas A. Rimsky-Korsakov, Sergey V. Rachmaninov.

***Murzin, Oleg I.***

**The Lexical Lacunarity in the Aspect of Russian – German Intercultural Communication**

In this contribution we critically analyze the most essential aspects of the translation theory using as a proof material from Russian and German. In compliance with the linguistic relativity hypothesis, we have shown that in many cases an exact and unequivocal rendering of Russian idioms and expressions into German and vice versa, even from the sphere of every-day lexical means, is impossible without paying attention to the general context of a message.

*Key words:* lacunarity, the linguistic relativity hypothesis, Russian – German and German – Russian dictionaries, semantic polyvalence of words, lexicology, theory of translation, Russian – German cultural links, Goethe's *Faust*.

***Goryaev, Sergey O., Solntseva, Irina I.***

**The Associative Background of Some Orthodox Musical Ergonyms**

Ergonyms as the names of people's business associations effectuate not only an advertising function, but also a representative one. On carrying out an associative experiment concerning a perception by the Orthodox audience of the 63 Orthodox singing (vocal) groups' names, we come to the conclusion that in these musical ergonyms the Orthodox Weltanschauung foundations of these groups' creation make themselves manifest in a rather obvious manner.

*Key words:* ergonyms, musical Orthodox ergonyms, the Middle Urals in the 21<sup>st</sup> century, an associative experiment.

***Kruchinina, Lyubov I.***

**The Role of Foreign Languages in the Professional Growth of a Musician**

A modelling of a new reality through the means of art and literature must become the major task of a musician's cultural and professional growth. It is hard to overestimate the role which general culture of thinking plays in the process, together with the knowledge of a foreign culture's primary sources in general and with the skills to orientate oneself in the wide range of the present-day sources of information, including the web and the social networks. Among the methodological principles in teaching foreign languages that of communicativity and that of creating new individual and group-oriented projects occupy the first place.

*Key words:* language modelling, culture of thought, the principle of communicativity, language competences, individual and group-oriented projects, the sources of linguistics and cultural information.

***Sitnikova, Zhanna Yu.***

### **Computer Semiotics and the Interfaces of the Score Editors**

Contemporary studies in computer semiotics give us a key to understand some specific features of communication between human beings and computer visual systems. Special attention in the article is paid to some peculiar traits of the WIMP-interfaces which are very helpful in solving musical tasks connected with creative processes.

*Key words:* computer semiotics, WIMP-interfaces, communication, musical creation.

***Baeva, Yulia M.***

### **The use of A.N. Strelnikova's breath gymnastics as a sanitary technique**

A series of breath exercises from A.N. Strelnikova's gymnastics is given a detailed description. The author stresses not only their use for therapy of numerous diseases, but also their prophylactic meaning in the treatment of a number of diseases including those of the circulation of the blood, of the locomotor apparatus etc. It also retains its actuality for contemporary city inhabitants sick with hypoxia and lack of motion.

*Key words:* A.N. Strelnikova's breath gymnastics, prophylaxis and therapy of diseases, the struggle against the hypoxia and lack of motion, the healthy way of life.

***Merzlov, Arseniy N.***

### **On the Problem of Creative Parallels between Sergey V. Rachmaninov and Mikhail A. Vrubel**

Basing ourselves on a meticulous analysis of the sources, we demonstrate the existence of unquestionable creative parallels between Mikhail A. Vrubel's pictures and mosaics, on the one hand, and Sergey V. Rachmaninov's musical works, on the other. Special attention is given hereby to the romance "The Lilac" and to the incarnations of lilac in Vrubel's canvases and mosaic works. There existed a common motive behind the aspirations of the both artists to get into grip with this theme, and this was connected with the appropriation and metamorphosis of the demoniac element in Goethe's *Faust*.

*Key words:* Sergey V. Rachmaninov, Mikhail A. Vrubel, Goethe's *Faust*, the romance "The Lilac", the demoniac theme, The First Piano Suite, Vrubel's frescoes and paintings.

***Basova, Elena S.***

### **The Appropriation of the Irish and Scottish Cultural Legacy in the Creation of Classical Composers**

Many traditions of Celtic culture, including the poetic ones, were appropriated by many composers and, in particular, by L. van Beethoven and B. Britten. The perception and interpretation of Irish and Scottish legacy by the both composers were carried out through the prism of each one's own personal style of composition.

*Key words:* the Celtic musical culture, L. van Beethoven, B. Britten, the Irish and Scottish musical legacy.

Научное издание

***МУЗЫКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ***

Научный вестник Уральской консерватории

*Выпуск 16*

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ**

Труды Второй межвузовской научно-практической конференции  
со всероссийским участием (Екатеринбург, 31 октября 2018 года)

Дизайн обложки – *А.Г. Коробова*

Подготовка оригинал-макета –  
*М.В. Гаврилова*

Редактура англоязычных текстов –  
*Л.И. Кручинина*

Корректор –  
*Е.М. Олову*

I S S N 2 6 5 8 - 7 8 5 8



9 772658 785004 >

Подписано в печать 15.05.19 Формат 70х90х1/16

Бумага «Гознак». Гарнитура Vremena

Печать офсетная. Усл. печ. л. 14

Тираж 100 экз.

Заказ № 119

Уральская государственная консерватория  
имени М.П. Мусоргского.

620014 г. Екатеринбург, просп. Ленина, 26

Отпечатано в типографии «ЮНИКА»

620027 г. Екатеринбург, ул. Московская, 29

Тел. +7 (343) 371 16 12

e-mail: [contact@yunikaprint.ru](mailto:contact@yunikaprint.ru)

[www.yunikaprint.ru](http://www.yunikaprint.ru)