

— *Андрушко В.А. (Украина)*
— *Andrushko V.A. (Ukraine)*

Эта статья – фрагмент из книги современного киевского философа Андрушко Виктора Александровича «Особый смысл ОМОНИМИИ, или же «АФРИКАНИАДА». (Омонимия античного типа), Львов – 2011. – 180 с.

В своё время мы опубликовали рецензию на эту небольшую по объёму, но интересную разработку и выразили уверенность в её полезности не только философам, но и филологам, всем, кто интересуется историей и теорией мысли и языка (Петрушов В.Н. Цветок розы и обгаженный шиповник. – *Філософія спілкування* – №4 – 2011). Считаем необходимым ознакомить и заинтересовать ещё большее количество интеллектуалов публикацией этого фрагмента.

доктор философских наук, профессор
Петрушов Владимир Николаевич (г.Харьков)

НЕУЛОВИМЫЙ ПРОФИЛЬ ОМОНИМНОСТИ

Предполагая такое название этой органической составляющей нашего дискурса ледует почеркнуть, что почти что неуловимый характер такой установки состоит, между прочим, также в том, что можно будет назвать, по мере надобности, сделав ряд необходимых в таких случаях оговорок, «навязчивостью» или же «прилипчивостью» вещей этого мира в отношении мира идей. Они есть и называются в каббале «клипот» – шелуха, а в теософии – «скорлупами» [1, с.30]. Как раз поэтому, возможно, упоминавшаяся ранее тема «вещи как омонимы идей» очутилась вообще за рамками платоноведения и платономыслия. Видимо, кругам многочисленных платоноведов куда больше по вкусу пришлась мысль о так называемой трансценденции «мира идей» по отношению к «миру вещей». Центральные, в контексте средневековой философии и философии Нового времени, понятия «трансцендентное» и «трансцендентальное» весьма поспешно оказались перенесенными сюда, то есть на полностью чуждую себе почву. Здесь,

впрочем, показала свою реальную физиономию философия здравомыслия, адепты которой, нужно сказать, по поводу «омонимности» широко разводят руками, иронически улыбаясь именно там, где мы готовились слушать их с удвоенным и учетверенным вниманием. Снова приходят на ум слова Платона: «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении находящихся в нас /их/ подобиям /или как бы кто это ни определял/, только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. В свою очередь эти находящиеся в нас /подобия/, одноименные /с идеями/, тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» [2, с.355].

Ключ к пониманию этой очень важной мысли Платона заключается в одной из самых начальных и к тому же, это нужно подчеркнуть в особенностях, самых интригующих реплик диалога «Парменид»: «он, по примеру своего деда и тезки (τον πατρός τε και ομώνυμον), занимается главным образом лошадьми» [3, с.346]. Одноименность применительно к данному случаю существует в качестве, попросту говоря, совпадения собственных имен совсем разных реальных лиц или того, что еще иначе именуют как тезоименность. В самом деле, в настоящем случае мы обращаем внимание на то, что Аммоний Гермий относит к омонимии случайной, в противоположность омонимии по разумному решению и потому преднамеренной, да к тому же еще той, которая была освещена древним обычаем. Речь идет о том обычае, какой предписывал давать внуку имя деда, притом не по одной лишь мужской, а и по женской линии, обычаем, которого, как нам известно, строго держались древние греки.

Впрочем, тут возникает дополнительный вопрос: если таков был обычай, к тому же – неукоснительно всеми греками соблюдавшийся, то в силу каких причин Платон лишний раз хочет напомнить своим читателям то, что Антифонт, единоутробный брат Платона от другого брака его матери Перекрионы и его отчима Пирилампа, был тезкой своего деда по мужской линии и носил то же самое имя? Неужто была необходимость оговаривать эту, полностью самоочевидную вещь? Ведь и мы в просторечии, когда величаем старших «Петрович» или «Петровна», чаще всего считаем полностью излишним прибавлять: «сын Петра» и «дочь Петра», так как это подразумевается само собой.

Действительно, если мы учтем то, что нам сообщают о семье Платона сам Платон в диалоге «Парменид» и Диоген Лаэртский в своей книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» [4, с.150], мы вынуждены будем признать как несомненный факт, что среди персонажей диалога «Парменид» можно встретить, по крайней мере, еще трех тезок. Это, во-первых, есть Главкон, родной брат Платона, тезка их деда по матери; во-вторых, это Адимант, тоже родной брат Платона, тезка их деда по отцу. Аристону; и, в-третьих, возможно, сам Платон, который, если исходить из его имени, а не прозвища Аристокл, мог получить его от своего деда по отцу. Тогда и подавно не ясно, зачем Платон сообщил нам о том, что рассказчик Антифонт – это есть тезка своего деда по отцу. Однако, может быть, дело существенно прояснится после того, как мы переключим свое внимание с феноменологического аспекта имени на его предметный аспект и вспомним о том, что Платон резко, настоятельно отмечает то, что Антифонт-де в юности запоминал наизусть пространные философские беседы, в чем должно быть проявился его дар, унаследованный им по материнской линии; а вот теперь этот дар уступил место другому, заимствованному по отцовской линии, увлечению лошадьми.



Нужно отметить также и то, что в данном случае повторный брак имеет место не только по женской линии, но также и по мужской. Периктиона после рождения трех сыновей вновь вышла замуж за Пирилампа и родила сына Антифонта. Но плодом от их предыдущих браков были не

только единоутробные братья – Платон, Адимант и Главкон, по линии их матери, Периктионы, но и Пирилампа – сын, рожденный Пирилампом в его первом браке. Что лишний раз подтверждает то, что нет правила без исключения, поскольку в этом случае отпрыск по мужской линии носил имя не деда, своего отца. Однотипность этой ситуации, не требовавшей к себе каких-то особых, дополнительных комментариев, и вместе с тем ее кристаллическая прозрачность и простота, все было подчинено одной-единственной цели. А именно – указать масштаб, метр и ритм такому, казалось бы, независимому понятию, как одноименность-омонимия.

Впрочем, этим может быть дан ответ на тот вопрос, который был сформулирован нами чуть выше. Вопрос, напоминая, следующий. Если таков был обычай, всеми греками неукоснительно соблюдавшийся, что внуку непременно давали имя деда, то в силу каких причин Платон лишний раз счел актуальным напомнить своим читателям то, что Антифонт, единоутробный брат Платона, был тезкой своего деда по мужской линии и носил то же самое имя, что и он? Ответ очевиден. Потому что у Пирилампа был еще один сын от первого брака, носивший то же самое имя, что и он, Пирилампа. В ознаменование того, что речь в этом примере должна идти отнюдь не о тезках – отце и сыне, а о тезках – деде и внуке, вероятно и была сделана соответствующая ремарка. Ниже мы еще вернемся к этой теме и, надеюсь, увидим, что тут речь идет о глубине залегания платоновского учения об эйдосе. И таком, что оно, если его интерпретировать на генетическом материале, охватывало бы, как минимум, два смежных поколения, а никак не одно.

Что такая ориентация на вещь В раскрытии природы омонимии представляет собой, безусловно, нечто очень существенное в древнем понимании омонимности, это мы, пожалуй, могли усвоить из того, что говорилось выше. Модус сомнения, который теперь ясно звучит в этом утверждении, к сожалению, имеет под собой вполне реальную, хоть и неуловимую мотивировку. Но то, что на самом деле это так, для нас должно быть вполне понятно уже из того, что древние комментаторы совершенно ясно и недвусмысленно отдавали себе отчет в том, что путь вещи и путь понятия в вопросе об омонимности – это есть два важнейших направления в решении вопроса о статусе омонимии, и что один из них не может быть ни представлен, ни отменен другим. Фактически же, Порфирий и другие позднеантичные философы исходили не только из упоминавшейся выше разности четырех тропов – омонимности, сино-

нимности, полионимности, гетеронимности – но и из общности меж ними, носившей, правда, на их взгляд, в достаточной степени глобальный вид. В частности, на это указывала следующая формула, в которой выражается зависимость четырех тропов в плане реализации одной комбинаторной идеи или же предпосылки ее;

- а) общность по имени, но не по понятию;
- б) общность и по понятию, и по имени;
- в) общность по понятию, но не по имени;
- г) общность ни по имени, ни по понятию.

Или же, подавая ее в сокращенном виде, изобразив горизонтальной чертой над символом, выражающим общность по имени – и, или общность по понятию – п, отрицание данной общности и рекомбинацию такого отношения:

- а] *ип* в) *пт*
- б) *ип* г) *пт*

Подтверждением в пользу сказанного служит прилагаемый ниже фрагмент «Комментария к «Категориям» Аристотеля, изложенного в вопросах и ответах» философа-неоплатоника Порфирия [5, с.60-61]. К констатации этого он имел, как мне представляется, самое прямое отношение. «Действительно, всякая вещь, обладающая именем и понятием, порождает четвероякого рода отношение к вещам, /обозначаемым/ таким понятием, сообразно имени: ведь вещи имеют общность либо по имени и по понятию, либо по имени, однако не по понятию, либо по понятию, но не по имени, либо ни по понятию, ни по имени; и, если вещи имеют общность по своему имени, по понятию же – нет, они называются омонимами, если же, – и по понятию, и по имени, – то также называются синонимами, словно так, как если б они имели общим и имя, и понятие; если же по понятию они общие, по имени же – нет, то такие называются полионимами, если же /не имеют общности/ ни по имени, ни по понятию, то называются гетеронимами; пятый же троп был бы в этом случае, если бы некие другие, порожденные поистине другими, причастовали бы каким-либо образом и имени, и понятию, различались же метасхематизмом и, таким образом, назывались паронимами.

- Все ли тропы упоминает Аристотель?
- Никоим образом, не все.
- Какие же, следовательно, тропы он упоминает?
- Омонимы, синонимы, паронимы, а ни полионимы, ни гетеро-

нимы он не упоминает.

– Почему?

– Потому что в них нет нужды в порядке /изложения/, а упомянуты /лишь/ те, в которых есть нужда.

– С чего же он начинает?

– С омонимов.

– По какой же причине он начинает с омонимов, а не с синонимов, если только у синонимов общее и их имя, и понятие, ведь более определены /слова/, между которыми обоюдная общность – и по имени и по понятию, нежели общность только по имени?

– Итак, я говорю, по той причине, что Аристотель считал, что бытие омонимно /бытию/ и категории, говорят, омонимны категориям, высказываемым о них, поэтому, прежде всего, он об омонимах дает понятие.

– Почему, таким образом, он прежде дает понятие не об омонимии, а об омонимах, если только, конечно, омонимия касается речи, омонимы же – вещей, говоришь ведь ты, что прежде он говорит об установлении смысла звучаний, а не вещей?

– Потому что звучание не делает омонимию в выражении отчетливой, различие же меж вещами находит ее и ни одним из взаимосоотнесенных смыслов не наделяет одно и то же выражение, прежде ведь познается то, что касается в большей степени предметных соответствий понятию по отдельности, нежели омонимия.

– Зачем же он начинает не со звучаний, а с вещей?

– Потому что не познается то, что возможна омонимия вещей, прежде, нежели познано то, что вещи есть омонимы. Итак, прежде необходимо доказать, что некоторые омонимы есть вещи, чтобы познать и омонимию выражения.

– Как Аристотель определяет омонимы?

– Омонимами называются те /предметы/, у которых единственно имя общее, а соответствующее этому имени понятие их сущности различное.

– Однако, если не в одних именах есть омонимия, но в вещах и в связках, словно как и при обращении в рабство, ведь и порабощаемый, и поработитель, конечно, являются оными в отношении к другому: поработитель, в отношении к порабощаемому, и порабощаемый в отношении к поработителю, отчего же это он говорит, что, мол, «сущность омони-

мии» заключается только в именах, раз у них только имя общее?» [5, с. 60-61].

На основании рассмотрения определенного ряда примеров, еще имеющих в нашем распоряжении, мы можем заключить, что древние считали омонимными также однокоренные слова, выражавшие активное и пассивное состояние чего бы то ни было с помощью окончаний и предлогов. Очевидно, что единственно в том случае, когда за единицу значения брали слово, служащее главным строительным элементом как при морфологическом, так и при синтаксическом анализе. Более или менее наглядно это может подтвердить приведенный выше пример. Действительно, в этом примере порабощаемый – это «*andropodicamenos*», буквально – «человеконожимый» (от «*andropodon*», то есть «человеконогое животное» – презрительного прозвания раба). Другой пример предоставляет нам Бозций в своей комментарии на «Категории» Аристотеля, где он пишет: «Омонимия имеет место не только в именах существительных, но также и в глаголах: так, например, когда я говорю «обнимаю тебя» и «обнимаем тобою». Поскольку одно слово «обнимаю» {*complector*}, должно одним образом приобретать действительный смысл, а другим – страдательный, то поэтому также и в этом случае имеет место быть омонимия, потому что одно имя, то есть «*complector*» в действительном и страдательном наклонении определяется различным образом» [6, с. 44]. Приемлемым литературным примером этого в русском языке может служить нижеследующая фраза из повести «Грабеж» Н. Лескова: «Постоянно с ворами, и день, и ночь от полиции запираемся» [7, с. 487]. Это выражение при одном, страдательном наклонении может быть прочтено как «мы постоянно вместе с ворами от полиции запираемся», и при другом, действительном как: «что касается воров, то мы постоянно по приказу полиции от них запираемся» [8].

Вообще говоря, вряд ли стоило бы связывать уж очень большие надежды с верой в то, что, являясь глобальной, формула, приведенная выше для доходчивой иллюстрации того, как авторы древности понимали явление омонимии, выступала к тому же еще и общезначимой. Явно, не просто потому, что та формула не может быть заведомо применимой в контексте античных взглядов на сущность явлений омонимии и синонимии, потому что этот контекст варьировал от одного античного автора к другому и от одной античной школы к другой. Это, как говорится, только полбеды. А также еще и потому – не станем это подвергать забвению –

что нынешние наши понимания того, что представляет собой явление омонимии и синонимии, порой весьма разнятся от тех, которые разделяли на этот счет древние. Все обстояло примерно так же, как сегодня обстоит с номенклатурой классификаций хирургических инструментов. Последняя, в зависимости от конкретной медицинской номенклатуры той или иной иноязычной страны, может варьировать вплоть до того, что один и тот же хирургический инструмент в разных странах имеет различное наименование, и в то же самое время разные по своему назначению инструменты могут именоваться одинаково. Зато все хирургические классификации, в принципе, согласуются между собой в том смысле, что все хирургические инструменты можно разбить на четыре основных класса: а) расширяющие; б) соединяющие; в) колющие; г) режущие. С известными оговорками предлагаемую аналогию можно будет также применить к исследуемому нами предмету, а именно – к четырехчастному подразделению риторических тропов у Порфирия. Пожалуй, с одним немаловажным отличием, состоящим в том, что эта четырехчастная, или же четырехтактная формула, известная в логическом плане как тетралемма, существовала подспудно, так сказать, на периферии «дневного сознания» древнеевропейской философской мысли.

Из уже приводившейся только что четырехтактной архетипической формулы циклической, комбинаторной зависимости возможности-возможности имени и понятия, на наш взгляд, совершенно недвусмысленно вытекает то, что Порфирий может рассматриваться как один из предшественников тех логиков, которые занимались вопросом тетралеммы. Совершенно справедливо к ним может быть причислен философ Парменид. Так, хорошо известно на сегодняшний день, что Парменид, говоря о бытии и небытии, исходил из полной схемы возможностей, предусматривающей четыре ответа:

1. S (E) NS (Ē)
2. S (E) NS (E)
3. S (Ē) NS (Ē)
4. S (Ē) NS (E)

Выше уже шла речь о том, что эта формула долгое время существовала и, чего греха таить, еще и сейчас стоит на периферии «дневного сознания» древнеевропейской философской мысли. А по некоторым данным и древнеиндийской [9.с. 58]. Скорее всего, большинство современных неподготовленных читателей поэмы «О природе» Парменида (умолчим

сейчас об иных ученых), простодушно воображает себе дело так, что эта логическая тематика прекрасно выражается на поэтическом языке данной поэмы, написанной гекзаметром. Однако эта, чересчур оптимистическая установка, в соответствии с каковой, перефразируя один известный литературный штамп, поэма «О природе» Парменида является «поэтической по форме, философской по своему содержанию», в реальности вряд ли чем подтверждается. Причем как раз просто по той причине, что его поэма дошла до нас во фрагментах, метафоры, использовавшиеся им, порой нам кажутся столь же, если не больше, загадочными, что и его логика. Во всяком случае, архитектурные или топографические фантазии, используемые им в этой поэме, для своего времени были, пожалуй, не менее необычными и головокружительными, чем те, какие мы позже увидим у Платона. В самом деле, в своей поэме Парменид, влекомый колесницей, стремимой конной упряжкой, возносится ею в царство горнего эфира, в ворота, которые стережет неутомимая Правда. Мы узнаем, что это именно у нее хранятся те таинственные «двойные ключи», которыми отпираются Дня и Ночи Ворота (фрагмент 1). Или, как совершенно справедливо уточнял А. В. Лебедев, это Правда, «имеющая чередующиеся ключи» (хоть, все по-прежнему остается не совсем ясно, что же это значит на самом деле). И это не один-единственный пример двойственности, упоминающийся в данной поэме. Например, его дублирует упоминание о «людях о двух головах», не различающих путь бытия от пути не-бытия (фрагмент 6). Что же нам остается сказать по этому поводу? Очевидно, не разобрав, как следует, что к чему, некоторые историки философии поспешили сделать отсюда один, очень скоропалительный вывод. Мол, в этом месте своей поэмы Парменид говорит отнюдь не о двойных ключах, а о двойных запорах, или о двойных щеколдах.

Позволю себе с этим никак не согласиться, и, прежде всего, спрашивается, от чего и главное – с какой целью некто, разместясь за окованными металлом воротами, препятствует кому-то попасть в то место, которое сразу начинается за каменным порогом. Даже и в том случае, если было твердо установлено то, что с одной стороны ворот к ним подъезжает философ Парменид, а с другой проход за ворота стерегла богиня Дике.

Обратим внимание на данную тут, по сути дела, очень важную подробность. Ключи от тех ворот, которые охраняет богиня Дике,

двойные. Или же, как уже говорилось выше, «чередующиеся». Зачем запирать ворота, находившиеся где-то в горнем эфире, именно на два ключа (или же на двойной замок, что бы при этом под ним не понимали)? Почему для этой цели не хватит и одного? Ведь поэтические, то есть священные, таинственные, магические свойства, которыми, случается, древние поэты наделяли обыкновенные, чувственные вещи, не терпят в отношении себя никакого суперлатива. Так как эти свойства сверхъестественным образом сразу представляют собой суперлатив.

Это ясно должно служить свидетельством в пользу того, что ворот было двое. На это немаловажное обстоятельство обращает наше внимание и неоплатоник Порфирий. Он, в отличие от нас, имел возможность ознакомиться с поэмой «О природе» Парменида полностью. То есть без лакун и без купюр. И, кроме того, являлся весьма эрудированным историком философии. «И правильно, – пишет он в трактате «О пещере нимф», что ворота, обращенные к северу, предоставлены для схождения вниз людей. Но южные врата предоставлены не богам, а тем, кто восходит к богам, почему поэт назвал их дорогой не богов, а бессмертных, свойство, общее для души, или для тех, которые сами по себе, т.е. по своей сущности, бессмертны. О двух этих воротах упоминает и Парменид в книге «О природе», упоминают их римляне и египтяне» [10, с. 42-43].

Очевидно, то, что согласно Симпликию, из комментария которого к «Физике» Аристотеля до нас дошла значительная часть фрагментов из поэмы «О природе» Парменида, философ-элеат еще нешибко различал собственно-сущее и сущее акцидентально. Поэтому он стремится очень пластически, наглядно представить необходимость бытия тем, что он себе представляет его как непроницаемый монолит идеально правильного шара. С другой же стороны, полнота, вседанность сущего у него исчерпывалась четырьмя теоретическими положениями:

- а) только бытие есть, а не бытия совсем нет;
- б) и бытие есть, и не-бытие есть;
- в) и бытие не есть, и не-бытие не есть;
- г) бытие не есть, а не-бытие есть.

Это до-рефлексивное сущее, как и не-сущее, лучше всего гармонировало с античной конструкцией дверей и ворот. Так как известно, что те крюки, на которые подвешивались двери в античную пору, в одно и то же время служили запорами для дверей. Отсюда «отпереть дверь» для людей

древности звучало как «отворить дверь», оба действия считались тождественными.

Тем не менее, фантазия философа из Элеи, нужно сказать, слегка мрачноватая, не очень способствовала тому, чтобы у нее появлялись адепты-единомышленники, так как она способна была кого угодно оттолкнуть от себя такой, например, темой, как реальное, пусть даже в одной только лишь возможности, существование не-бытия, или же раздачей душам умерших безтранзитных билетов в рай или ад. Не говоря уже об отрицании реальности движения, за которое, вполне заслуженно, философов-элеатов Аристотель называл «бесприродниками» и «остановщиками движения».

Только по одной этой ли, или по какой-либо иной причине, но следующий за этим шаг по направлению к раскрытию проблематики, связанной с проблемой тетралеммы, делает схоласт Иоанн Скот Эриугена; и делает это именно путем переосмысления понятия природы, наверно – понятно, почему.

В самом деле, замена бытия природой в тетралемме, как это делает в своей (много раз сжигавшейся) книге «О разделении природы», Иоанн Скот Эриугена, представляет собой явление замечательное. Если быть предельно точным, то оно позволило не обращать внимания на чересполосицу бытия и небытия, почти неизбежную в том случае, если считать традиционную тематику бытия и небытия исконной, главной в тетралемме.

Таким образом, природа в данном состоянии, как пассивная и активная, или, если следовать креационистской концепции самого Иоанна Скота Эриугены, «творящая» или «творимая» выступает в данном случае центральным действующим лицом великой метафизической драмы:

- 1) природа творящая и не творимая;
- 2) природа творимая и не творящая;
- 3) природа творящая и творимая;
- 4) природа и не творящая и не творимая;

Какие аргументы должны свидетельствовать в пользу того, что я сказал выше? Думается, в первую очередь то, что подразделяемая так природа у Иоанна Скота Эриугены не знает борьбы за существование. В ней совершенно нет ни насилия, ни бессилья. В ней совсем нет места такому боевому кличу: «Под тобой конь твоего врага, в твоих зубах его сердце!» Смерть выступает тут не противницей жизни природы, а равноправным партнером ее.

Поэтому жизнь и смерть Богочеловека, Спасителя Христа так же, как мы это сможем сейчас увидеть, подпадала под ту же самую схему. Например, под ту же четырехтактную, Четырехвариантную схему, которую мы встречаем у Ансельма Кентерберийского в его книге «Почему Бог – человек?».

В связи с этим мне представляется, что отнюдь не тривиальным переиначиванием, путем выверта наизнанку, каждый из четырех раз, двух конкретных категорий, на практике реализуется эта схема. Если что тут и остается неизменным, той формой, в которую выливается великий расплав духа, то, конечно, это не есть четырехместный, четырехпосадочный насест, тот шесток, который обязан был знать сверчок (воспользуюсь известной поговоркой). Не это, а что же тогда? Думается, что в любом талантливом помешательстве на ней, всякий раз обнаруживает за собой тот универсальный системный фон, на который, каждый раз иначе, она и выводит нас.

С этой точки зрения «всеохватным», однако, все-таки никак не исчерпывающим являлось то, что «генетический» аспект (и, более того, гендерный) происхождения Богочеловека, в перспективе применимости к нему той формулы, даже в плане богословия христианской антропологии мог быть и беднее того, что могут нам предложить средневековые поэтика и риторика. Собственно говоря, смутных предощущений этого средневековым христианским авторам было не занимать. Согласно Ансельму Кентерберийскому Бог может создать человека четырьмя способами: прежде всего – от мужа и от жены (МЖ), как свидетельствует постоянный опыт; во-вторых, ни от мужа, ни от жены, как создал он Адама (МЖ); в-третьих, от мужа без жены, как создал он Еву (МЖ); в-четвертых, от жены без мужа (МЖ), чего он еще не сделал. **Элементы оглавления не найдены.**

Будет не трудно распознать тут все ту же самую нам знакомую тетралемму:

а)МЖ в)МЖ
б)МЖ г)МЖ

Хоть и является вполне очевидным то, что последний модус, отвечающий рождению Богочеловека от Марии, вообще говоря, предоставляет нам сюрпризы в плане создания новых модусов. Что может, как мне кажется, вообще способствовать осознать ее как бы очутившейся за бортом внешне логичной структуры тетралеммы. Как, например, тот

же самый модус, но уже в нижеследующей стихотворной, и вдобавок парадоксальной, передаче в «Божественной комедии» средневекового поэта Данте Алигьери [11].

О дева-мать, дочь своего же сына! (Рай, XXXIII, 1)

Здесь (в особенности – здесь!) мне очень хотелось бы настоять именно на том, что тетралемма, обозначенная выше, оказывается, очень тесно увязана с музыкальным принципом вариативности или же импровизации. Как это прекрасно показал Р.Х. Зарипов в своей книге «Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса» (1983). При том здесь, в музыке речь тоже должна идти о своеобразных риторических – (то бишь музыкальных) фигурах. В частности, речь идет о фигуре, названной *квартелью* [12, с. 52]. Суть этой фигуры состоит в том, что если в мелодии К, проиграть только первые ноты каждой квартели, получится мелодия K_0 – исходная тема. Для нас не составит слишком большого труда понять, что мы ведем речь о том же самом, чему в современной джазовой музыке присвоено нарицательное имя «джазового квадрата». Больше того, этот фундаментальный принцип, как всякий вообще великий принцип, очень наглядно проявил себя еще в такой деликатной отрасли художественного промысла как кружевовязание.

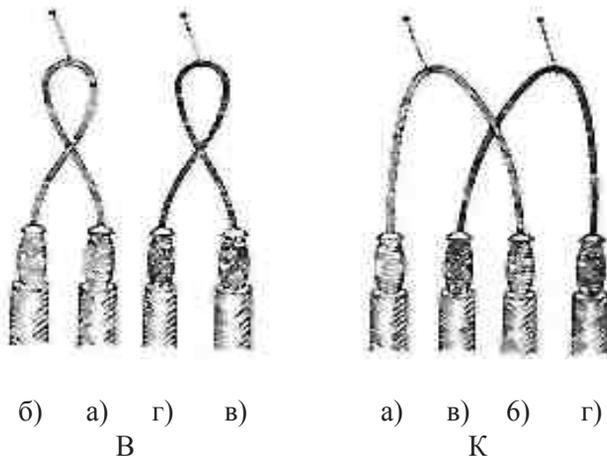


Рисунок. Простейшие операции плетения кружев: В – вращение, К – перекрещивание

На это тоже обращает свое внимание Р. Х. Зарипов: «Здесь все разнообразие узоров, рисунков и фактуры кружев с различными элементами

– полотнянкой, сеткой, решеткой из плетешков, звездочкой из лепестков (насновок), паучками и т. п. – сводится в конце концов лишь к выполнению двух простейших операций, осуществляющих переплетение нитей. Эти исходные операции, показанные схематически на рисунке, состоят из вращения на пол-оборота влево (против часовой стрелки) крайней пары коклюшек и вращения на пол-оборота вправо (по часовой стрелке) средней пары коклюшек или проще – *вращения и перекрещивания*» [13, с. 56].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Флоренский П.* Иконостас. Избранные труды по искусству. – СПб, 1993. – С. 30.
2. *Платон. Парменид*, 133 d. Перевод Томасова Н. Н. // *Платон. Собрание сочинений в четырех томах.* – М. 1993. – Т. 2. – С. 355.
3. *Платон. Парменид*, 126 с. // Там же. – С. 346.
4. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, I. Перевод Гаспарова М. Л. – М., 1979. – С. 150. Тот же Диоген Лаэртский, как это мы также знаем, возводил Платона к шестому поколению по материнской линии потомков мудреца Солона.
5. TLG. Porphyrius. In Aristotelis categorias expositia per interrogationem et responsionem, ed. A. Busse. (Commentaria in Aristotelen Graeca, 4.1, Berlin Reisner, 1887) 4.2. 60-61.
6. *Boetius.* In Categorias Aristoteles libri quatuor // A.M.S. Boetii in Categorias Aristotelis libri quatuor. PL. – T/44. – Col.104.
7. *Лесков Н. С.* Грабеж // Лесков Н. С. Избранное. – Свердловск. 1981. – С. 487.
8. Вспомним ту: скажем, неоднозначную характеристику языка Н. С. Лескова, какую давал, по свидетельству М. Горького. Л. Н. Толстой: «Язык он знал чудесно, до фокусов». Можно предполагать, что приводившийся пример есть один из таких «фокусов», (Ср.: Максим Горький. Лев Толстой // *М. Горький.* Собрание сочинений в восемнадцати томах. – М., 1963. – Т. 18. – С. 69; 84).
9. *Топоров В. Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // *Индийская культура и буддизм.* Сборник статей памяти академика Ф. И. Щербатского. – М., 1972. – С. 58.
10. *Порфирий.* О пещере нимф: приложение к статье Тахо А. А. Художественно-символический смысл трактата «О пещере нимф» // *Вопр. классической филологии.* – М., 1975 – Вып. 6. – С. 42-43.

11. *Данте Алигьери*. Божественная комедия. Рай, XXXIII, 1. Перевод М. Лозинского // Данте Алигьери. Божественная комедия. – Минск, 1987. – С. 457.
12. *Зарипов Р. Х.* Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса. – М., 1983. – С. 22, 56.

