

## ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ: ПАМЯТНИК В ЧЕСТЬ КЮЛЬ-ТЕГИНА

Кюль-тегин жил в конце VII — первой половине VIII в. во времена великой «замятни», то есть в эпоху борьбы за целостность тюркской империи. Он был одним из сыновей Кутлуга, принявшего титул Эльтериш-кагана, боровшегося за сохранение и усиления целостности Восточного тюркского каганата не только с табгачами, но и внутри страны, с теми, кто пытался отложиться от тюркской империи. Кюль-тегин стал известен благодаря текстам, сохранившимся в Малой и Большой надписях на каменной стеле под названием орхонские памятники письменности.

Приступим к анализу этого памятника письменности. Чтение *kül* оправдывается своей прозрачной этимологией: *kü* 'слава' + *l* — аффикс, образующий имена прилагательные, > *kül* 'славный'; ср. киргиз. *kara baš-ıl* 'черноголовый' [Юдахин, 1965: 121]; *tegin*~*tigin* — титул младших членов династийного рода Ашина, 'принц' < синокор, *tek-in* 'virtue + man' [Кызласов 1965: 38–49].

Памятник в честь Кюль-тегину (685 — 27 февраля 731 г., тризна состоялась 1 ноября 731 г.) — первая Кошо-Цайдамская эпитафия — тюрко-китайская двуязычная надпись, иссеченная на мраморной стеле в 732 г. Открыта Н.М. Ядринцевым в 1889 г.

Издание текста этого памятника, транскрипцию и новый русский перевод выполнил С.Е. Малов [Малов, 1951]; издание текста,

транскрипция, перевод на турецкий язык осуществлены Х. Оркуном [Orkun, 1936, I: 22–55]; археологические разыскание проводил Л. Йисл [Jisl 1960, ses. 1]; транскрипцию и английский перевод выполнил Т. Текин [Tekin, 1968: 231–248, 261–273]; издание текста, транскрипция, перевод на казахский язык выполнил Г. Айдаров [Айдаров, 1990: 44–71].

Новое издание этого памятника, современную версию транскрипции и перевода на казахский и русский языки осуществлены М. Жолдасбековым и К. Сарткожаулы [Жолдасбеков, Сарткожа, 2006: 117–204]. Кроме того, русский текст этого памятника письменности подвергался неоднократной юстировке: А. Плитченко [Плитченко 1960], И.В. Стеблевой [Стеблева 1965], А.К. Каиржановым [Каиржанов, 2018].

Стела выполнена из голубого мраморного камня. На ее верхней дугообразной части изображена сцена трех дерущихся драконов. В верхнем треугольнике первой боковой части стелы изображен сайгак как тотем Кюль-тегина. Ниже треугольника, лицевая часть и 6 краев иссечены 68 строками надписи. На обратной стороне стелы высечен китайский текст соболезнования. На этом же боку имеются 2 строки тюркской надписи. Тексты и руны тюркской надписи высечены красиво, выразительно и одинаковым размером  $2 \times 1,5$ –2 см глубиной 0,4–0,5 см. На левом боку каменной черепахи имеются четыре строки плохо сохранившейся тюркской надписи. В 1965 г. верхняя часть памятника сильно пострадала от удара молнии.

Первый опыт дешифровки этого памятника письменности принадлежит В. Томсену [Thomsen, 1912: 181–227]. Так, 25 ноября 1893 г. он нашел ключ к чтению орхонских памятников письменности: вначале он дешифровал только одно слово — Tängri (Тенгри — Бог), а затем qaγan (каган), türk (тюрк). О своем открытии он доложил 15 декабря 1893 года конференции Датской Академии наук. 19 января 1894 г. В.В. Радлов [Radloff, 1897], используя ключ В. Томсена, представил Санкт-Петербургской Академии наук свой опыт перевода древнетюркских рунических памятников письменности, в том числе посвященных Кюль-тегину, датируемый 731 г. н.э.

По мнению археолога Л. Йисла, стела находилась в павильоне, крытом черепицей, стены его также были оштукатурены и побелены. Мощная дорога идет от павильона к храму, по бокам ее стояли статуи знатных вельмож и слуг в натуральную величину, составляя как бы почетную стражу. Храм в плане квадратный. Его белые стены были украшены красными разводами; крыша черепичная, окаймленная перламутром; на стенах терракотовые маски драконов. Внутри храма

находился жертвенник с очагом и мраморные статуи Кюль-тегина и его супруги. Л. Йислу удалось найти голову статуи Кюль-тегина. Она выполнена реалистически: безбородое лицо с монголоидными чертами — скуластость, веко, низкий прямой нос и косой разрез глаз указывают на расовую принадлежность рода Ашина. На голове надет венец с пятью зубцами, на котором изображен орел. Лицо Кюль-тегина проникнуто сосредоточенным безмятежным спокойствием. От головы статуи жены Кюль-тегина остался только фрагмент с подчеркнутыми монголоидными чертами. Крепко сжатые губы характеризуют ее как особу энергичную и волевою. К комплексу-храму тянется цепь балбалов («каменных баб») на целых три километра от цайдамских соленых озер. До нашего времени уцелело 169 балбалов, но, по-видимому, их было намного больше.

Первая небезуспешная попытка перевода рунических текстов на современный казахский язык была проведена Г. Айдаровым в 1971 г., переводы которого являются строго научными. М. Жолдасбеков в книге «Живой источник», изданный в 1986 г., сделал поэтическое переложение многих рунических текстов на современный казахский язык. Так, в первом приближении к казахскому читателю древние строки «Памятника в честь Кюль-тегину» и другие, не менее значимые («Памятник в честь Могилян-хана (Бильге-кагана)», «Памятник Тоньюкука» и др.), задышали живой жизнью битв и страстей, радостью и горем, народным бытием давно отошедшей эпохи.

«Памятник в честь Кюль-тегину» поражает читателя не только особенностью развития событий и не только четкой композицией, но скорее всего психологической направленностью произведения в целом. Это ратное повествование, в нем есть эпизоды военных хождений, есть экскурсии в прошлое, своеобразные летописные свидетельства, плачи, описания битв, героизация исторических персонажей. И эта психологическая направленность обеспечивалась особенностью структуры текста, анализ которого демонстрирует нам, прежде всего, глубину образного, поэтического мышления древних тюрков. Эта особенность структуры текстов была плодом творческого взаимодействия, например, из разных тюркских источников фольклорного характера и, возможно, из византийских исторических хронографов. Автор «Памятника в честь Кюль-тегина» свидетельствует о глубоких культурных и дипломатических связях тюрков с культурой Римейской державы («Пурум»).

Ср., например: *«зрячие (буквально — видящие) глаза, словно не видят (ослепли), // мой познающий разум затмился»; «врагов он принудил к миру, // имевших колени, он заставил преклонить колени,*

*а имевших головы заставил их склонить»;* «*тюркский народ дал ослабеть своим ногам // и был готов оробеть, дрогнуть»* и др.

Эти строки из «Памятника в честь Кюль-тегина» принадлежат выдающемуся тюркскому писателю Йоллуг-тегину.

Йоллуг-тегин верно указывает на главное бедствие своей эпохи — отсутствие объединения «бегов», их взаимную вражду, возникающую, как считает он, из-за корыстных интересов. Ср.: «*Дав себя прельстить их сладкой речью и роскошными драгоценностями, ты, о тюркский народ, погиб в большом количестве*». Но эти корыстные интересы, как считали тюрки, определялись влиянием божественных сил Тенгри и Умай. Ср., следующее утверждение: «*Народ тогуз-огузов, мой собственный народ, стал нам врагом, так как Тенгри и Умай пришли в смятение* (то есть наступила «великая замятня»)».

Бесконечные междоусобные войны истощали силы государства. Мудрые представители династийного рода Ашина и мудрые советники из рода Ашидэ понимали это, поэтому иногда конфликты разрешались «малой кровью»: чтобы сохранить тюркский народ, предводитель того или иного племенного союза сражался с вождем другого племени в личном единоборстве; народ (*kara bodun*) принимал подданство победившего Героя. Именно в этом, по-видимому, заключался великий гуманизм тюркского вечного Эля.

«Памятник в честь Кюль-тегина» обращает на себя внимание развитой системой образного отображения действительности. Для понимания, например, символической образности этого памятника письменности необходимо обратить внимание на особые исторические и идеологические факторы данной эпохи.

В Восточном Тюркском каганате официальной религией было тенгрианство, которое для древних тюрков отражалось в поклонении Тенгри и Умай. Тенгри является не персонифицированным божеством мужского начала. Отметим, что вместо Тенгри в определенных случаях использовался эвфемизм *siqin* (тотем), чтобы имя бога не произносить всуе. Этот эвфемизм использовался при жертвоприношениях. Ведь *siqin* обозначает производителя, символизирующего зачатие жизни. Именно Тенгри оплодотворяет живительной влагой лоно бурое Умай. Мы думаем, что это верование было воспринято тюрками через хуннское посредство от некоторых сакских индоарийских народов. Вот как свидетельствует об этом Геродот: «*Из богов чтят только Солнце (Тенгри), которому приносят в жертву лошадей*». Далее Геродот подчеркивает значение такого жертвоприношения: «*Смысл жертвы этой тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное*» [Геродот, 2003: 45]. Отголоски древнейших пластов сакральности

ощущается и в тенгрианстве. Жертва понимается как священнодействие, которое обозначало нечто другое, и осмысливалось под ней в позднейшие времена как приношение божеству, чтобы умиротворить его и приобрести благорасположение по отношению к себе самому. Это был акт общественного праздника, соединения верующих с их божеством. Самой древней была жертва животного, мясо и кровь которого поедались вместе — богом и верующими. Каждый участник получал свою долю в трапезе. Такая жертвенная трапеза прямо выражала, что бог и верующие составляют одну общину, один племенной союз (Эль), и тем самым определялись все другие отношения внутри общества. Кто разделил хотя бы кусочек пищи с кем-либо или выпил глоток жертвенной крови, тому нечего его бояться как врага, тот уверен в его защите и помощи, но только на определенный период времени, пока съеденное еще переваривается в желудке [Фрейд, 1997]. Такая трапеза нуждается в повторении, чтобы укрепить связи и отношения внутри Эля.

Итак, Тенгри распоряжается судьбами человека, народа и государства, Умай — богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Она покровительствует воинам и супруге кагана, которая обликом подобна Умай.

Культе неба (Тенгри) в языческие времена, по-видимому, был явлением повсеместным. Известно также, что различные монархические династии стремились возводить свое происхождение от Неба или Солнца. Например, сыновьями Неба были китайские императоры, сыновьями Солнца считались египетские фараоны, индийские раджи, японские микадо, короли инков в Перу, внуками Дажьбога (Солнца) были киевские князья.

История тюркских каганатов мыслились генеалогически как история правящей династии Ашина. Йоллуг-тегин, перечисляя многих каганов и тегинов, тоже обращал преимущественное внимание на их генеалогические связи. Кроме того, сам тюркский народ был потомком Тенгри и Умай. От их супружеского союза родилось человечество: *«Когда наверху было сотворено голубое Небо (Тенгри) и внизу бурая Земля (Умай), меж ними обоими были рождены сыны человеческие»*.

Наблюдения над этими теологическими представлениями о «деятельности» Тенгри и Умай, мифологическими и генеалогическими связями позволяют сделать следующий опыт. На основании древнетюркских надписей можно составить генеалогическую таблицу первых каганов тюркских каганатов древнейшей эпохи с указанием даты жизни и смерти каждого из них.

В древнетюркских рунических памятниках письменности VII—X вв. вслед за Тенгри и Умай силы природы как бы взаимодействуют с героями. Сами герои в эпических ситуациях действуют как звери: древнетюркские воины и их предводители приобретают силу и ярость волков, а враги тюркского Эля уподобляются трусливым овцам. Ср.: *«Услышав весть о замысле отца, / от гор и городов приходит семь десятков. / И Тенгри даровал им силу волка, / а их враги подобны овцам были»*. Даже образ смерти изображается символическим сочетанием: улетающей птицей, которая являлась анималистическим средством, при помощи которого отделялась душа от брэнного тела человека. Ср.: *«И вот скончался Кюль-тегин, / душа меньшого брата отлетела, / я горевал о нем, и скорбь моя была безмерна»*.

Необходимо отметить, что «Волк» (Бори) является тотемом племени Ашина, который в виде золотой главы Бори считался предметом особого обожания и поклонения тюркского Эля. Люди, носящие имя тотема, считали себя кровными родственниками, потомками общего предка. Таким образом, укреплялась общим долгом и обязанностями прочная связь внутри общества. Итак, тотемизм не был изжит полностью, так как он превратился в рудимент сакральности в структуре тенгрианства. Кроме того, он имел большое значение в социальной системе тюрков: с религиозной стороны он выражается в почитании и заповедности между членами социума и их тотемом, с социальной стороны — в жестких обязательствах членов клана Ашина друг к другу, ярко выраженных в удельно-лествичной системе передачи верховной власти в каганате. Такие же требования предъявлялись к тем племенам, которые вошли в состав империи тюрков.

К сожалению, мы не можем проследить в полной мере, каким видоизменениям подверглись символические образы в древнетюркских рунах. Мы видим их в так называемом синхронном состоянии. Это состояние отражает значительную зависимость этих символов от мифологического мирозерцания в условиях язычества, племенного строя, военной демократии. Однако в этом синхронном «срезе» мы наблюдаем значительную универсальность в поэтическом применении данных символов и их сочетаний в определенном контексте предложения. Такое применение сближает древнетюркские образы, прежде всего, с византийскими, древнерусскими и китайскими системами образов, так как тюркские каганаты имели тесные дипломатические, торговые и иные культурные отношения и связи со многими странами средневековья: Китай, государства Центральной Азии, Византия, Хазарский каганат и Киевская Русь. Об этом свидетельствует автор «Памятника в честь Кюль-тегину».

Еще одной особенностью этого памятника письменности является меньшая его беллетристическая эпичность, в нем нет развитого сюжета в современном смысле этого слова, очень ограничена «личная тема», хотя авторское отношение к изображаемым явлениям ощущается весьма сильно. Сохраняя некоторые особенности жанра кратких эпических песен (сюжетная ограниченность, метафорическая и символическая насыщенность), «Памятник в честь Кюль-тегину» приближается к «песням о подвигах» как жанру развитого средневековья VI—XII вв.

Однако оригинальность памятника определяется его важными древнетюркскими особенностями. В нем, по сравнению с аналогичными произведениями других народов, не выражены религиозные мотивы борьбы сынов Тенгри и Умай с другими народами-язычниками. Тюрки как сыновья Тенгри и борются за сохранение своей государственности — это главная их задача, то есть выдвигается мотив борьбы за землю тюркскую против табгачей (ассимилированного китайцами тюркского племени), которые, если не силой, то обманом и лестью, и щедрыми подарками пытались овладеть тюркским Элем. Поэтому «Памятник в честь Кюль-тегина» в наибольшей мере связан с действительностью, он повествует о Героях, непосредственно известных Йоллуг-тегину. Он обращался к своим современникам и своим потомкам, и это, с одной стороны, ограничивало его эпическую фантазию (в отношении сюжета, но не образов героев). С другой стороны, именно оценки событий своего времени открыли перед Йоллуг-тегином широкую возможность их сопоставления с прошедшей эпохой, деятели которой были кровными предками его героев.

Кроме того, возникала великолепная ситуация эпического сопоставления времени великих предков-каганов с частью их — измельчавшим народом, который, по мнению Йоллуг-тегина, из-за корысти отдал себя в руки табгачам и начал забывать свое имя, принимая китайские имена. Таким образом, подобное отношение к своей эпохе раздробленности (вражда между племенами, возглавляемые «бегами») заставляет автора проявить неоднозначное отношение к событиям, а вместе с этим и решать весьма сложную для героической поэзии задачу одновременного прославления и осуждения его героев.

Основой для такого рода изобразительности является патриотический порыв автора как протест против племенной раздробленности «бегов» этой эпохи. Ср., например, слова Бильге Тоньюкука, подвергнутые нами юстировке:

Tün udımatı, / Küntüz olurmatı, / Qızıl qanım tökäti, Qara tärim jügürti, /  
Isig küçig bärtun ök, / Bän özüm uzun jälmäg / Jämä ittım oq.

*И ночью, не смыкая глаз,/ И днем, не ведая покоя,/ Кровь красную и  
черный пот[за Эль] я проливал./ Все силы свои, народу отдавая,/ Летучие  
войска я так же посылал.*

Мы понимаем, что такие идеи великого мыслителя, выраженные с большой поэтической силой, не могли преодолеть законы развития своего времени, существовавшие как в тюркских каганатах, так и в других странах Средневековья. Но важно именно то, что такие идеи были высказаны в трудных социально-политических условиях, когда внутренние войны ослабляли мощь империи, и возникала угроза для иноземного вторжения, порабощения и утраты независимости. Героическая идеализация действительности сочеталась в «Памятнике в честь Кюль-тегина» с критическим отношением к ней же. Последнее обстоятельство не только обеспечило своеобразие данного памятника письменности в героической эпохе Средневековья, но и в зачаточном состоянии обозначило одну из особенностей тюркской культуры в ее дальнейшем развитии, а именно — ее гражданственность.

Кроме того, обращает внимание заключительная часть Большой надписи о Кюль-тегине: «Время распределяет небо, сыны человеческие родились, чтобы все потом умереть». Эта сентенция была знакома писателям последующего поколения. Так, Юсуф Баласагуни произносит: «*Что жизнь и что смерть, если вдуматься строго. — / Откуда иду я, куда мне дорога? / Зачем я рожден, если смерть мне дана? / Зачем я был весел — Мне скорбь суждена! / Что в мире страшнее, чем жизни кончина? / Но все, кто рожден, умирают едино*» [Баласагуни, 1983].

Итак, великой мудростью и прозорливостью веет из текста Кюль-тегина. Он обращается к современникам и потомкам, к народу (кара бодун) с призывом хранить единство, избегать междоусобиц, оберегать удельно-лествичную систему государства. А Юсуф Баласагуни пишет, что только знание и правильное управление позволяет государство сделать прочным, чтобы в этом государстве царили закон и дисциплина, мораль и здоровый образ жизни, и только в этом случае, мы приумножим и сохраним страну от раздора и сделаем ее сильным, а людей счастливыми.

#### Литература

1. *Thomsen W. Dr. M.A. Stein s. manuscripts in Turkish «Runic» Script from Miran and Tun-Huang // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London, 1912. January, p. 181–227.*
2. *Radloff W. Die altturkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. St.-Pb., 1897.*



3. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.-Л., 1951.
4. *Orkun Huseyin Namik.* Eski Turk yazitlari. I—IV, Istanbul, 1936—1941. Pp. 22—55.
5. *Jisl L.* Vyzkum kulteginova pamatniku v Mongolske Lidove republice // Archeologiske rozhledy. Roc. XII. 1960. Ses. 1.
6. *Tekin T.A.* Grammar of Orkhon Turcic. Indiana Univirsity Publications. The Hague, 1968. — Pp. 231—248, 261—273.
7. *Кызласов Л.Р.* О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология. 1965. № 3. — С. 38—49.
8. *Айдаров Г.* Тексты орхонских памятников (на казах. языке). Алматы, 1990. — С.44-71.
9. *Жолдасбеков М., Сарткожа К.* Атлас Орхонских памятников / Русск. перевод Н.Г. Шаймердиновой. Астана, 2006. — 360 с.
10. *Плитченко А.* Каменные книги // Сибирские огни. 1960. № 12.
11. *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI—VIII веков. М., 1965.
12. *Каиржанов А.* Древнетюркский памятник в честь Кюль-тегина: ритмический перевод // Международный литературный альманах: «Рукопись». — Ростов н/Д, 2018. — С. 120—131.
13. *Юдахин К.К.* Киргизско-русский словарь. М., (1940) 1965. — С. 121.
14. *Геродот.* Страна скифов. — Алматы: Кочевники, 2003. — С. 45.
15. *Баласагунский Ю.* Благодатное знание / Изд. подготовил С.Н. Иванов. М.: Наука, 1983. — 560 с. См.: Афоризмы Юсуфа Баласагуни / wikipedia.org.ru
16. *Фрейд З.* Тотем и табу. — М., 1997. — 447 с.

## **БЫТИЕ, ЛОГОС И ХРОНОС В КОНТЕКСТЕ «ХРОНИКИ» ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА**

В древнейшую эпоху абстрактное понимание времени не существовало. Человек воспринимал себя, как соучастник божественного творения, то есть он представлял себя как некоего соавтора богов. И его главная задача заключалась в том, чтобы всеми силами поддерживать деяния богов на земле. Для этого ему необходимо было строго соблюдать соответствующие ритуалы, прописанные обычным правом ритуального общества. Взор человека был буквально повернут в прошлое. Такое понимание времени было присуще и для античной эпохи. Так, у древних греков время расщеплялось на три составляющие части: во-первых, *Хронос* (χρόνος) — сегментированное время, обладающее циклической структурой. Во-вторых, время понималось и осмысливалось как *Кайрос* (καιρός) — это такое время, наполненное событиями, то есть это было событийным временем. И наконец, в-третьих, время понималось как *Эйн* (εἶν) — это время, понимаемое

и представляющее собой некую матрицу, служащую для обозначения определенного квазипространства с локативным значением, идентичное определенному сегментированному времени, протекающему в определенном месте и в определенное время.

Теперь рассмотрим, как трансформировалось такое эллинское понимание времени, бытия и логоса в «Хронике» Георгия Амартола.

Язык «Хроники» Георгия Амартола [1] обращает на себя внимание примечательной особенностью: существует определенная связь между ходом рассуждений и ходом усвоения соответствующих знаний, которыми владеет субъект, в своем предшествовавшем опыте. Эта связь носит характер промежуточного процесса, и этот процесс может быть существенно различным в зависимости от способов приобретения знания. Успешность усвоения зависит от особенностей осознания этих промежуточных процессов (Л. Секей) [2].

Георгий Амартол изучал эллинскую философию, в том числе и Платона, делая многочисленные отсылки на его взгляды и рассуждения [1, с. 28, 67, 70, 74–76, 78, 80, 144, 198, 247–249, 301]. Ср., например, следующее рассуждение Георгия Амартола, близкое к пониманию оппозиции Платона и Аристотеля: *«И одни называли (мельчайшие частицы) не рассекаемыми и неделимыми телами — за нечувствительность /или/ очень малые (размеры), так что они ни расчленения, ни разделения принять не могут. Ибо так называют те тончайшие и мельчайшие тела, которые солнце, /вбрасывая/ через прозрачное, показывает, как они всюду /перемещаются/»* [1, с. 73–74]. Это близкое рассуждение о Сущем (ὄν). Ср., καλοῦμενα 'именуемые'. Получилось, что *«мельчайшие частицы всюду обозначаются»*, то есть появляются, поскольку для древности именоваться значит быть. Эта мысль имплицитно выражает о Бытии. Кроме того, Георгий Амартол не разделяет мысли Аристотеля, ему ближе идеи и рассуждения Платона. В другом месте текста Георгий Амартол приводит мысль Платона, что это Сущее распадается на две части, образуя дуалистическую оппозицию: *«А другие тихие, то есть участь, называя имарменьей принудительную силу, которая движет веществом принудительно, а тихие Платон называет причину стечения, или совпадения, естественного или преднамеренного»* [1, с. 74]. Для понимания этого текста эксплицируем значение слова ἰμεράμην 'желать, стремиться, жаждать' [13, 1, с. 823].

Давайте, более подробно рассмотрим это явление у Платона и Аристотеля. *Бытие* как *Сущее* (ὄν), распадающееся на две составные части — на «НЕЧТО», которое существует само по себе — καὶ ἄυτό, и на другое, являющееся приходящим, эфемерным по совпадению — κατὰ συμβεβηκός. Платон в «Пармениде» считает, что эйдосы существуют

как καὶ ἄυτό, то есть существуют также сами по себе, самостоятельно, они и есть Сущее, имеющее образы в многообразии мира, космоса. А вот, как это отразить в языке, для этого Георгий Амартол понимает, что нужны способы, при помощи которых мы высказываем о Сущности (οὐσία), в которой и есть различные категории, роды и виды, то есть вторые сущности, но в них имеется обязательный рефлекс первых сущностей. Кроме того, к первым сущностям относятся только естественные природные космические явления. Поэтому возникает дуализм между этими явлениями — οὐσία ~ ὄν, которые понимаются так: οὐσία — это искусственные явления, антропогенные, которые могут подвергнуться аннигиляции. А ὄν относится к естественным явлениям, это вечные сущности. В современной философии известно положение, что антропогенные явления подвергаются необратимым процессам, а естественные обладают обратимым потенциалом. Такое различие существенно для Аристотеля. Так, Аристотель разделяет Бытие как порядок космический и как порядок Логос. Сущность в Бытии понимается как τὸ τί ἦν εἶναι, то есть сущность здесь существует сама по себе в естественном состоянии. А в Логосе сущность понимается как «НЕЧТО», определенное, зафиксированное и схваченное языком — ὁ λόγος. Но в то же время в языке всегда присутствует сущее, оно выступает как фоновое явление, как «горизонт ожидания». И это «НЕЧТО» определяется Аристотелем как ὁ ὄρισμός, то есть существуют какие-то родо-видовые отношения в вещах, предметах окружающей действительности. У Аристотеля сущность в Бытии становится чем-то определяемым, а в Логосе — чем-то определяющим. Иммануил Кант, отталкиваясь от метафизики Аристотеля, писал, что Бытие не является предикатом. Платон этого не различает. Ср. у Аристотеля — ὄν = «Бытие», μὴ ὄν «НЕБЫТИЕ», ὄν «СУЩЕЕ». Так, Сущность — οὐσία, может быть, представлена как непосредственно, так и опосредованно, например, в чувственном восприятии человека — τὸ τί ἦν εἶναι. В языке сущность репрезентируется как определенная при помощи средств языка [9–11].

Далее рассмотрим вторую составляющую Сущего, то есть, как это проявляется в Логосе «Хроники» Георгия Амартола.

Георгий Амартол пытается соединить синтаксическими средствами существующую идею и уже «схватить» эту идею как исчезающее явление, последнее всегда превращается в становление понятий, противоречащее себе «внутри самого себя» (Гегель). Ведь становление всегда является исчезающим явлением [3].

Чтобы «отодвинуть» или хотя бы приостановить неумолимый процесс исчезновения, византийский автор использует такие синтак-

сические конструкции, которые способны продлевать во временном отношении (здесь можно было бы говорить о проблемности исторического или художественного времени) связь между ходом рассуждения и ходом усвоения какой-либо идеи, информации, понятий и т.п.

В сакральных текстах автор повествует о времени прошлом и настоящем, будущее в структуре текста исключается. Это будущее зависит от божественного промысла — «*пути господни неисповедимы*» для смертных, «чтобы добраться через языковые выражения к самим предметам (к *conceptum-у*), мы должны показать, как это «дано» дает себя увидеть и испытать. Путь туда будет таковым, что мы должны разобраться, что же дается в этом «дано», что означает *бытие*, которое дано, что означает *время*, которое также дано. Соответственно, мы попытаемся взглянуть на это *Es*, которое дает нам «бытие и время» [4].

Благодаря такому построению сложной синтаксической конструкции, автор добивается (на уровне денотата или коннотата (Л. Витгенштейн) [5]) усвоения и закрепления знаний в памяти человека. Перед взором человека возникает противоречивая ситуация, которая снимается, разрешается буквально на его глазах, то есть процесс исчезновения как бы «отодвигается», задерживается с целью не только лучшего запоминания, фиксации целенаправленной идеи, но и осуществляется функция демонстрации решения: снимается противоречивая ситуация, которая во многих случаях сопровождается дополнительной суггестией при помощи определенных идиом. Только в этом случае субъект незаметно для себя может осознать структурные соотношения в обобщенном виде, не выходя за рамки данного контекста, то есть оказывается способным усвоить генерализированные понятия. В таких конструкциях отражается отчужденное бытие как сущее, которое можно обозначать при помощи слова *присутствие*. Позволение присутствовать выводится в эксплицитное, то есть раскрывается сокрытое (имплицитное) в открытое, а это интенция *Es* дает присутствие бытия в настоящем через рефлексию прошлого опыта. И это бытие воспринимается как дар, который нельзя «откалывать» от интенции *Es*. В этих текстах и бытие, и присутствие сущего преобразуются только в раскрытии этого сущего. Преобразование становится яснее, когда автор древнего текста обращается к текучести семантического субстрата бытия, и это бытие снимается в конкретной действительности божественного озарения при помощи исихазма. Такое осмысление обнаруживаем и в гегелевской диалектике, и в его «Науке логики» [6].

Современной науке известно, что человеческое мышление принято изучать как мышление продуктивное, творческое и как мышление репродуктивное, воспроизводящее.

Эти типы мышления в «Хронике» Георгия Амартола рассматриваются как единое целое при помощи таких сочетаний лексем, которые отражают денотативные или коннотативные сущности (М.М. Копыленко, З.Д. Попова [7]), которые, в свою очередь, оформляются в специальные семантико-стилистические единицы языка, измеряемые определенным контекстом.

## **Заключение**

В подобных текстах очевидно, что самая новая и непривычная идея, понятие могут быть раскрыты при одном условии, если в последующих его членах даются такие знания, которые знакомы в прошлом опыте человека, то есть возникает в каком-то смысле переходная область между продуктивным мышлением и применением знаний в опыте как таковым.

Итак, проблемность в «Хронике» Георгия Амартола является механизмом раскрытия истины, последняя состоит в том, что понятие, идея, информация не переходит, а перешло в исчезновение, определяющееся в становлении христологических знаний. Истина их не есть их неразличенность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также неразделимы, и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина есть движение непосредственного исчезновения одного в другом: становления, которое и является исчезающим.

Автор «Хроники», используя данный механизм проблемности, пытается внушить субъекту религию в истинном смысле слова: способствует христианскому совершенству и укрепляет его в христианской истине, с одной стороны, как бы «продлевая» процесс восприятия, с другой, показывая, раскрывая обобщенные понятия генерализованного типа.

Георгий Амартол жил и описывал профессиональную ситуацию в империи своего времени, когда шла ожесточенная борьба, с одной стороны, монофиситами и диафиситами, с другой, зарождающейся кафолической церковью с различными еретическими популизмами внутри самого христианства, с расколом церквей на западную и восточную и влиянием со стороны, например, манихейства как антисистемы и с другими еретическими сектами на умы и сердца жителей империи. Приходилось вести дискуссию на Вселенских

соборах с теми, кто пытался примирить диафиситов с монофиситами, так называемыми монофелитами. Кроме того, споры с теми выдающимися, известными философами и епископами, которые своими вольнодумиями в проповедях и к тому же великолепными произведениями давали повод для расшатывания основных догматов католической веры.

Что касается языка, то в исследуемом средневековом хронографе и вообще в любом другом хорошем тексте независимо от места написания и религиозно-этнической привязанности того или иного автора, фиксируется общечеловеческая синергетическая универсальность языка, которая получит первое научное обоснование только во второй половине XX в. (1977 г.) И.Р. Пригожиным [8], а развитие этой синергетической универсальности наблюдаем сегодня в разработках ученых конца XX — начала XXI в. [12].

### Литература

1. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — Петроград, 1920. Boor de Carolus. Georgii monachi chronicon. — Lipsiae, 1904. *Матвеев В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М.: Богородский печатник, 2000. — 544 с.
2. *Ярошевский М. Г.* История психологии. 3-е изд., перераб. — М., 1985.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Учение о сущности // Гегель. Наука логики. — Т. 2. М., 1971.
4. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 81–86.
5. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. — М., 1958.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. — Т. 1–3. — М., 1970–1972.
7. *Копыленко М. М., Попова З. Д.* Очерки по общей фразеологии: учеб. пособие по спецкурсу для филологов. — Воронеж, 1972.
8. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. — М., 1986.
9. *Platonis dialogi, post G.Fr. Hermanni recogn. M. Wohlrab. Vol. I–VI. Ed. Stereot. Leipzig, 1936.*
10. *Аристотель.* Метафизика. — М., 2006. — 608 с.
11. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. — М., 1929.
12. *Каиржанов А.К.* Принципы исследования: синергетическая сущность языковой системы // Абай Каиржанов. Palaeoslavica: Византизм и славянство. — Ростов н/Д, 2018. — С. 48–66. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* У истоков синергетического видения мира. — М., 1994. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: Динамическая теория информации. — М., 2004. — С. 78.
13. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. — Т. 1–2. — М., 1959.