



## ТРИПТИХ О РОМАНЕ ЯКОБСОНЕ\*

Дмитрий Макаров

Уральская государственная консерватория имени М. П. Мусоргского

**Цитирование:** Макаров Д.И. Триптих о Романе Якобсоне // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 79–102. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.6>.

**For citation:** Makarov, D.I. (2019), Triptikh o Romane Yakobsone [A triptych on Roman Jakobson], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhduнародного tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 79–102.

**DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.6.6>.

Проясняются интеллектуальные предпосылки структуралистского метода Р. О. Якобсона и его интереса к Византии. Показано, что на метод диалектического рассмотрения понятий в их развитии и взаимопревращении повлияли идеи П. А. Флоренского, на понимание символов в искусстве – теория философских истоков иконоборчества и иконопочитания Г. А. Острогорского, утверждавшего, что для иконопочитателей икона является собой и сходство с Первообразом, и отличие от него. Такой подход обогащает диалектическое понимание искусства вообще, к которому стремился Якобсон, и структуралистского метода в частности. Однако в исследовательской литературе параллели во взглядах Якобсона и Флоренского не получили должного освещения (несмотря на то, что работа Якобсона «Что такое поэзия?» не раз попадала в центр внимания). В заключительной части статьи обсуждается влияние византизма Н. С. Трубецкого на понимание Византии в целом у Якобсона, а также влияние идей Якобсона и Гуссерля на теорию русской грамматики Б. А. Успенского. В заключительной части привлекается внимание к заметке Якобсона о средневековом славянском памятнике, посвященном отображению в слове и речи троичности Божией, и указываются неизвестные ученому византийские параллели к такой трактовке.

**Ключевые слова:** Р. О. Якобсон, П. А. Флоренский, Г. А. Острогорский, византизм, антиномии, византийская и славянская средневековая философия языка.

Some parts of the intellectual background of Roman Jakobson's structuralist thinking and of his interest in Byzantium are considered. It is shown that the dialectical method of Jakobson was influenced by the ideas of P. A. Florensky. Jakobson's understanding of symbols in art was formed under the impact of G. A. Ostrogorsky's theory about the philosophical origins of the Byzantine Iconoclasm and Iconophile thought. According to Ostrogorsky, Iconophiles believed that icons demonstrate both a resemblance to the Prototype and a difference from him. It is claimed that such an approach stimulated the dialectic understanding of art developed by Jakobson, on the one hand, and the structuralist method in general, on the other. However, despite the fact that the work "What is Poetry?" by Jakobson has often been under consideration, no scholar has ever properly studied the parallels between Jakobson's and Florensky's views on antinomies. The author discusses a possible influence of N. S. Trubetskoy's Byzantinism on Jakobson's understanding of Byzantium and an impact of Jakobson's and Husserl's ideas on B. A. Uspensky's conception of the Russian grammar. Finally, Jakobson's note on the medieval Slavic monument showing how the trinity of God can be seen in words and speech is analyzed, and some unknown to the Russian scientist Byzantine parallels to such an interpretation are indicated.

**Keywords:** Roman Jakobson, Pavel Florensky, George A. Ostrogorsky, Byzantinism, antinomies, Byzantine and Medieval Slavic philosophy of language.

---

\* Автор выражает глубокую благодарность всем тем, кто содействовал появлению и усовершенствованию данной работы, прежде всего Н. С. Автономовой, Х. Барану и А. В. Симонову.

*Яacobсон, Флоренский и диалектика:  
возможная идейная переключка?*

Проблема философских истоков и специфики онтологических, методологических и культурно-исторических воззрений Романа Осиповича Яacobсона еще далека от разрешения. Как отмечает Н. С. Автономова, «философские отсылки в работах Яacobсона остаются весьма абстрактными и мало что проясняют в его конкретно-научной практике» [4, с. 686; 2, с. 58]. Тем более актуальным становится поиск в трудах ученого и мыслителя более или менее *неясных* и *неявных* отсылок, аллюзий, подтекстов и т. п., которые, как мы убеждены, образуют собственно яacobсоновский *интертекст*. В обоснование программы такого рода исследований Н. С. Автономова пишет следующее: «Очевидно лишь, что стыки разнопараметровых исследований становятся принципиально важными для современной гуманитаристики, а работа на стыках этих времен и пространств, научных дисциплин... дает новый взгляд на, казалось бы, привычные явления» [4, с. 686].

Нельзя не согласиться также с видным современным специалистом по интеллектуальной генеалогии Яacobсона и пражского структурализма в целом Патриком Флаком, который пишет: «...в этой сфере по-прежнему предстоит исследовать еще очень многое. Кроме того, существует целый ряд крупных мыслителей, учений и интеллектуальных традиций, чье воздействие на структурализм только-только начало становиться предметом серьезной оценки» [34, с. 2]. П. Флак сравнивает этот материк традиций с затонувшей Атлантидой, научные и философские интересы обитателей которой требуют интердисциплинарного подхода [34, с. 3]. В творчестве Яacobсона сошлось множество таких традиций (кроме феноменологии – неокантианство, школа Brentano и др.), восходящих к XIX в. [34, с. 11–13]. Так, что касается линии Гумбольдта, Потебни и Штейнталя, то о переключке воззрений Потебни и Гумбольдта Роман Осипович сам прекрасно рассказал в курсе лекций 1935 г. [67, с. 29–38, 41–42, 46]<sup>1</sup>. При этом надо иметь в виду, что книга Потебни «Мысль и язык» была известна Яacobсону уже с подросткового возраста. Как он писал в мемуарах, это была одна из тех книг, под воздействием которых он принял решение стать лингвистом [51, с. 27]. Добавим к этому перечню «русский византизм» (в версии Н. С. Трубецкого), учение П. А. Флоренского о диалектике понятия и его предмета, а также глубокий философский анализ иконоборчества, осуществленный в 20–30-е гг. одним из коллег Яacobсона по эмиграции, выдающимся историком Византии Георгием Александровичем Острогорским (1902–1976). Идейные пересечения с Острогорским не случайны: в 1929 г. Яacobсон называет русскую византистику, а также востоковедение образцами для славистики [3, с. 46–49, особ. с. 47]. Переключки Яacobсона с Флоренским, а из последующих мыслителей и ученых – с Б. А. Успенским, в свою очередь, относятся к числу традиций данной, еще не раскопанной «Атлантиды». Именно эти традиции и переключки станут предметом рассмотрения в первых двух «створках» настоящего диптиха. Третья же часть посвящена теме соответствий между средневековой славянской

---

<sup>1</sup> О влиянии Штейнталя на Потебню, Веселовского, Яacobсона и Богатырева см. [24, с. 20–40].

(внимание к которой привлек Якобсон) и византийской философией и теологией языка. Эта сфера и сегодня, когда «мысль о структуре не отработала в культуре своего потенциала» [3, с. 100], продолжает оставаться одной из наименее исследованных в трудах по истории культуры Балкан и Восточной Европы в Средние века.

Современная историография вопроса о переключках Флоренского и Якобсона начинается с одного наблюдения Вяч. Вс. Иванова. Он писал о взглядах Флоренского: «Все, что реализуется, является одновременно частью и целым (тезис, в котором можно усмотреть сходство с феноменологией Гуссерля и с такими учеными, испытавшими его влияние, как Роман Якобсон)» [11, с. 721]<sup>1</sup>. Это сходство (мы бы настаивали на его неслучайности, т. е. на сознательном обращении Якобсона к текстам Флоренского) можно далее расширить, распространив его на принципы понимания диалектики А и не-А обоими мыслителями. В этой связи подчеркнем важность изучения такой пограничной сферы, как «филологическая философия» Якобсона или, допустим, богатейшая художественная философия Кржижановского, Хлебникова, Поплавского, Хармса или Введенского, как и некоторых из исследующих их труды филологов<sup>2</sup>.

Попытаться еще с одной стороны раскрыть философские истоки взглядов Якобсона тем более актуально, что и феноменологию Гуссерля (столь значимую для Романа Осиповича) активно критиковали за «несоотнесенность» с предшествовавшей философской традицией, и особенно с традицией метафизики, за отсутствие у Гуссерля разборов этой последней (О. Финк) [26, с. 52–54]. В то же время Якобсон, отмечая в 1935 г. «философскую неуясненность формализма» [67, с. 82], подчеркивал необходимость создания диалектической концепции искусства (которой не было в формализме) [67, с. 83]. Аналогичные проблемы к 1953 г. существовали и в изучении славянских литератур – здесь также недоставало внимания к вопросам поэтической формы [75, с. 3]. Все это закономерным образом подталкивало Якобсона к изучению диалектики. Какие мотивы могли дополнительно способствовать этому?

Упрощая реальное положение дел (но руководствуясь в то же время идеями Гуссерля о «жизненном мире» или Флоренского – о «конкретном идеализме»), можно сказать, что интерес к диалектике шел у Якобсона и от обстоятельств собственной жизни. Сам ученый писал Эльзе Триоле в 1920 г.: «...моя судьба – эквилибировать в невысказанных ситуациях» [65, с. 134]. Это может быть что угодно – хотя бы *love's labour's lost* (или, в ином прочтении, *Paradise lost*) и необходимость, несмотря ни на что, продолжать дальнейшую жизнь; наука и артистизм, редкое сочетание

---

<sup>1</sup> Ср. здесь же (со ссылкой на интересующую нас статью): «Флоренский придавал антиномиям особое значение... Поэтому к числу парадоксов или антиномий, которых в его научной судьбе немало, принадлежит и множество совпадений в философии символических форм Кассирера с сочинениями на ту же тему, написанными в те же годы Флоренским» [11, с. 710]. Не следует ли включить в отдаленный контекст этих совпадений и диалектику структур языков и знаков и их (этих структур) динамики, создаваемую Якобсоном?

<sup>2</sup> Вполне возможна, скажем, такая тема, как «Философия русской литературы и русского авангардного мышления в трудах Р. В. Дуганова», ср. [9; 19].

художественности и академизма; наука и служба (в советском полпредстве в Чехии в 1920–1928 гг.); наука и семья и т. п.<sup>1</sup>

Как в теоретической лингвистике, так и в глубинных основах мировоззрения для Jakobsona характерно внимание именно к сложным, диалектическим темам<sup>2</sup>. Его интерес к проблеме части и целого в языке и культуре был связан не только и не столько с решением конкретных лингвистических проблем (таких, как описание и выделение второго родительного падежа в русском языке)<sup>3</sup>, сколько с гениальной интуицией целостности и (рискнем сказать) всеединства мира в целом, с памятованием о гегелевском принципе «Истина – целое» и с той «окрыленностью целым», о которой вслед за В. Н. Топоровым пишет Н. С. Автономова [21, с. XXI; 3, с. 39–41]<sup>4</sup>. И сам он был такой «частью», таким «человеком века» [3, с. 411], в котором – как в некоем удивительном кристалле – отражалось своими гранями Целое: единство естественнонаучного, гуманитарного, художественного (а в чем-то, быть может, и религиозного) взглядов на мир в их изначальной, фундирующей конкретный научный поиск глубине. Примеров такого целостного и универсально-динамического, подвижного взгляда на вещи в научном творчестве Jakobsona мы находим очень много. Чего стоит, к примеру, мимоходом высказанная им в комментариях к симпозиуму в Дамбартон Оукс в 1965 г. мысль о том, что жанровое и стилистическое разнообразие древнерусской литературы, начиная уже с XI в., предвосхищало ее расцвет в веке XIX [74, с. 101–114]<sup>5</sup>.

Поскольку в нашем очерке мы все время держим в уме наследие представителей Московско-тартуской семиотической школы и ими самими подчеркиваемую близость своих позиций к Jakobsonу и более или менее опосредованное ученичество у него<sup>6</sup>, постольку представляется значимым отметить, что *философия* с самых юных лет интересовала и Вяч. Вс. Иванова с В. Н. Топоровым: «Обоих занимала философия, Чаа-

<sup>1</sup> Ср. в чем-то сходный перечень антиномий в личности и духовном развитии Н. М. Карамзина, составленный В. Н. Топоровым [20, с. 20].

<sup>2</sup> См., напр., работу, в которой дается ссылка на Гуссерля и Нагеля [68, с. 301–305]. Ср. эту же тему в работе [76, с. 525]. Об ее сосюрювских и гуссерлевских истоках см. [32, с. 3–4 и сл.]. Ср. у Гуссерля § 21 2-й главы III «Логического исследования» «Строгое определение понятий целого и части, а также их основных видов с помощью понятия фундирования» [44, с. 256–257]. Ср. и всю эту главу «Размышления о теории чистых форм целого и части». Ср. § 14 «Понятие фундирования и соответствующие теоремы» [44, с. 243–246]. Рассуждения § 14 (и особенно содержащиеся в нем 6 теорем), в частности, напоминают рассуждения о выходе А в не-А и т.п. Сходные отношения между частями и целым мы встречаем, к примеру, в «архитектуре» стихотворения, т. е. в его мегаструктуре (это, по Jakobsonу, инвариант поэзии), ср. [33, с. 243–244].

<sup>3</sup> Который как раз и выделяет часть из целого, являясь, по сути, Genetivus partitivus, см. [25, с. 11 и сл.]. Важно вспомнить и Jakobsonовское понимание истории как «динамической синхронии», см. [3, с. 92–93; 99 и прим. 97; 102].

<sup>4</sup> Ср. о характерной для Jakobsona интуиции целого [3, с. 85].

<sup>5</sup> Первая публикация – Dumbarton Oaks Papers. 1966. Vol. 19.

<sup>6</sup> См., напр. [10, с. 32–38]. «Работы Jakobsona в области как лингвистики, так и поэтики оказали на меня сильнейшее действие» [10, с. 35].

даев и Бергсон» [45, с. 103]; «А меня с юности занимали идеи “Философии общего дела” Федорова» [45, с. 115]. Но Федоров интересовал и Якобсона [4, с. 673]<sup>1</sup>. Также нельзя исключить влияние на мыслителя общей эйдолологии и диалектики платонизма, особенно если принять во внимание, что в начале 30-х гг. П. Н. Савицкий именно с опорой на труды Н. С. Трубецкого и Якобсона сближает онтологическое понимание структуры русскими мыслителями с платоновским понятием эйдоса<sup>2</sup>. Эта идея структуры-эйдоса, на наш взгляд, вкупе с идеей символа и сегодня сохраняет богатый мировоззренческий потенциал для изучения как форм социальной жизни, так и законов развития философии и искусства. Известное положение о том, что «литература есть фактор социальной жизни» [55, с. 22], также может быть углублено благодаря обращению к соответствующим идеям видного евразийца.

Что же касается Гуссерля, то сегодня его «Логические исследования» (особенно в частях о мереологии и о языке) называют «одним из главных источников структурализма в лингвистике» [32, с. 13]. И роль Якобсона тут особая. Э. Холленштайн уже в 1976 г. писал о том, что феноменология представляет собой историческое и предметное условие самой возможности появления структурализма [36, с. 13]. И именно вышеупомянутое третье «Логическое рассуждение» Якобсон называл «фундаментальным структуралистским рассмотрением проблемы» [36, с. 16]<sup>3</sup>. А 18 ноября 1935 г. Гуссерль по приглашению Якобсона прочел лекцию (текст утерян) «Феноменология языка» в Пражском лингвистическом кружке [32, с. 14–15]. Примечательно, что в этом же году сам Якобсон читал в Брно курс лекций «Формальная школа и современное русское литературоведение». Кроме того, два важнейших медиатора между Якобсоном и Гуссерлем – Шпет (ср. упоминание «Эстетических фрагментов» в библиографии курса 1935 г.) [67, с. 84] и Хендрик Пос [32, с. 15]. По мере осознания исследователями всех этих фактов в их сознании вырисовывается момент «соглашения и взаимного сотрудничества между феноменологией и структурализмом» [27, с. 11]. Во время этого момента лингвистика сначала опиралась на философию, «чтобы осуществить методологический прорыв», а затем начинала способствовать процветанию самой философии (в частности, философии языка). Но «феноменологический структурализм» не был сформулирован, а «медовый месяц» с феноменологами на рубеже 30–40-х гг. закончился [27,

<sup>1</sup> См. на с. 677–678 сведения о других представителях русской философии и славистики, оказавших воздействие на ученого и мыслителя. Среди них – биолог В. Докучаев, Достоевский, формалисты и, конечно, Н. С. Трубецкой. О критическом отношении к идее Якобсона обо всех этих мыслителях (включая Федорова) как предтечах структурализма см. [3, с. 73–74].

<sup>2</sup> Якобсон отзывался о Савицком как о «пионере структуральной географии» [3, с. 65, 78]; см. здесь же, на с. 84, об онтологическом структурализме евразийцев – прежде всего Трубецкого, Якобсона и Савицкого. См. подр. [6, с. 146, 147]. Подобную мысль о близости Якобсона традиции платонизма высказал в беседе с нами и С. П. Пургин, за что приносим ему глубокую благодарность.

<sup>3</sup> Встречается у Якобсона и понятие фундирования [37, с. 120; цит. по 32, с. 14]. См. пример употребления Якобсоном термина «фундирование» [72, с. 362].

с. 11–12]. Этого не скажешь об определенном осмосе идей Флоренского, Трубецкого, Острогорского и Якобсона, который ощущался и много позднее, в 50–60-е гг., и отразился в ряде текстов Якобсона и встречающихся в них *интертекстуальных* переключках.

Поясним сказанное примером из изучения семантики поэтического языка. Когда мы читаем в «Значеньи моря» А. Введенского (1930)

все утопленники вышли,  
почесались на закат  
и поехали на дышле,  
кто был беден, кто богат [43, с. 108],

мы сразу ощущаем близость этих строк 5-му гласу канона Иоанна Дамаскина «На последование погребения [мирских человек]»:

...и возвал: «Кто здесь царь, и кто воин есть?  
кто богатый, и убогий кто?  
кто грешник, и кто праведник?» [50, с. 296].

В современном Требнике русской православной церкви этот текст входит в «Последование погребения мирских человек» как «Самогласны Иоанна монаха». Приведем церковнославянский перевод соответствующего отрывка:

...и рехъ: оубо кто есть царь,  
или воинъ, или богатъ, или убогъ,  
или праведникъ, или грешникъ;  
но упокой Господи, съ праведными раба Твоего.

То, что наша отсылка не случайна, подкрепляется целым пластом церковнославянской лексики в творчестве Введенского, например: *с монашкой, монашка* («Седьмое стихотворение», 1927); *монах, иеромонах, наставница, псалмы, благовонный, сионы, иерусалимы, лоза* (ср.: Ин. 15, 1 сл.); *молил я Бога исцели* («На смерть теософки», 1927 или 1928). Да и сама ситуация смерти, отпевания и священника относится (с присутствием всех этих компонентов или только некоторых из них) к числу базовых у Введенского; например, в стихотворении «Все» (1929):

Священник вышел на помост...  
О Боже, говорит он, Боже,  
Прими создание Твое.

Одним словом, системность такого рода указаний ведет нас к византийскому источнику, хорошо известному среди православных верующих. Что же касается сходств между философскими воззрениями Якобсона, с одной стороны, и Флоренского, Трубецкого и Острогорского, с другой, то мы также попытаемся указать на аналогичные системные контексты, благоприятствующие системному сближению мысли четырех выдающихся интеллектуалов XX столетия.

Для начала сопоставим интересующие нас высказывания Флоренского и Якобсона о диалектике перехода А в не-А.

Флоренский (1909): «По природе своей, разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в разуме статика его и динамика его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга. С одной стороны, в статическом плане, в

плане неподвижной данности понятий каждое А есть А, и вся сила мышления – именно в том, чтобы всякое А разграничить от не А, – и твердо держаться этого разграничения. Чтобы мыслить А, мы должны изолировать его от всего того, что есть не А, т. е. мы должны обособить, ограничить А, отделив его от не А. А, как мыслимое, по существу дела, есть *конечное* (курсив автора, подчеркивания мои. – Д.М.) [58, с. 142–143]<sup>1</sup>.

Якобсон (1959): «Почему необходимо особо подчеркивать тот факт, что *знак* не совпадает с *объектом*? Потому что кроме непосредственного сознания *тождественности знака и объекта* ( $A = A$ ) есть необходимость непосредственного сознания *неадекватности этого тождества* (А не есть А). Причиной, по которой существенна эта *антиномия*, является то, что без *противоречия* не существует *подвижности* представлений, *подвижности* знаков и связь между *представлением* и *знаком* становится *автоматической*. Прекращается активность, и *чувство реальности* умирает (курсив мой. – Д.М.)» [69, с. 118].

На первый взгляд, между этими текстами не так уж много общего. В самом деле, Флоренский, как может показаться, говорит о статике и динамике *самого разума*, тогда как Якобсон – о напряжении между взаимной тождественностью и нетождественностью знака и объекта. Если, однако, внимательнее прочитать рассуждение Флоренского, то становится ясно, что речь идет именно о *понятиях* («в плане неподвижной данности понятий») и соотносимых с ними *объектах* (А – обозначение объекта, А = А, стол (предмет прямоугольной формы) обозначается как *с-т-о-л* (слово из 4 букв), и т. д.). Ровно об этом же – о тождественности знака и объекта и о необходимости дополнения этого представления другим – представлением об их нетождественности – говорит и Якобсон.

Приведенный нами выше в правой колонке текст Якобсона недавно прокомментировал Патрик Флак. По мысли ученого, данное рассуждение свидетельствует о том, что в лингвистике и философии языка Романа Осиповича «мы имеем дело с конкретным, эмпирическим подходом к языковым явлениям, а также с совершенно иной (чем у Гуссерля. – Д.М.) концепцией их идеальности» [28, с. 159–160]. Иначе говоря, вместо гуссерлевского «эпохе», редукции и конструирования эйдоса Якобсон исходит из «натуралистической» установки, стремясь к анализу эмпирического многообразия фактов, связанных с идеальной (значение) и реальной (фонемы, морфемы и их сочетания) жизнью языка [28, с. 159, 160]. Верность Якобсона этой установке подчеркнул и А. А. Грякалов [8, с. 24]<sup>2</sup>.

И все же, сказанное учеными не дает полного ответа на интересующий нас вопрос, каковы могли быть истоки диалектики Якобсона и самого интереса мыслителя к диалектике. Мы знаем, что Роман Осипович внимательно изучал диалектику Гегеля, Гуссерля, отчасти Маркса и других мыслителей<sup>3</sup>, читал и отмечал еще в 18 лет работу Эрна из «Рус-

<sup>1</sup> Ср. рассуждение по поводу детских впечатлений от фокусов Ленца: в глубине мира «бессильны законы тождества и противоречия и действуют иные законы: тождество противоречивого и противоречивость тождественного» [57, с. 172].

<sup>2</sup> Об аналогичных идеях Хендрика Поса в 30-е гг. см. [28, с. 163–164].

<sup>3</sup> См., напр., рассуждение о большей близости диалектического материализма Гегелю, чем механистическому материализму [67, с. 24]. Ср. на с. 49 упоминание

ской мысли». Обратим внимание на упоминание Эрна, ближайшего друга Флоренского, в письме № 9 А. Е. Крученых от января – февраля 1915 г. [51, с. 128]. И в старости Jakobson внимательно читал «Вопросы философии» [3, с. 17–18]. То же, что понятие есть вид знака, современная философия и семиотика и не оспаривает<sup>1</sup>.

Обратим внимание на использование обоими авторами центрального для обоих отрывков пучка понятий. Первым из них идет понятие «антиномия» (восходящее, разумеется, к Канту, но в плане философии языка дополняемое у Jakobsona учениями Гумбольдта и Поттебни о языковых антиномиях) [67, с. 34]. Вторым необходимо назвать прилагательное от того же корня «антиномический» (Флоренский).

Флоренский, как известно, вслед за Юркевичем (героем некоторых зарисовок С. Кржижановского) [47, с. 402; 46, с. 425–426], был одним из крупнейших в эпоху русского Серебряного века истолкователей Канта и Платона<sup>2</sup>. Центральное значение Канта для европейской философии очевидно. Тем более естественно, что Jakobson, для которого столь важными были понятия коммуникации и интерсубъективности<sup>3</sup>, испытывал естественное желание разобраться в критической философии. Вряд ли он собирался это делать – и в юности, и будучи уже маститым ученым – сугубо по марксистским учебникам. Если же учесть, что 17 октября 1938 г. Jakobson крестился в пражской церкви Св. Магдалины (в православно-старокатолическом приходе, что явно импонировало Jakobsonу широтой и в то же время традиционностью подхода) [67, с. 237]<sup>4</sup>, то разве воз-

гегелевского понятия *Selbstbewegung*. Не случайно в последний год жизни Jakobson получил премию Гегелевского общества [67, с. 252]. В этой связи заметим, что саморазвитие (*Selbstbewegung*) – принцип развития души по Платону; точнее, это и есть душа, как движущая сама себя. По этому поводу Юл Ким делает ссылку на «Законы», X, 893b–894d [42, с. 39]. Это же понятие (вкуче с понятием спонтанности) оказывается одним из центральных для теории воли Аквината [42, с. 13–14].

<sup>1</sup> Это явствует еще из любимой Пирсом цитаты из Иоанна Солсберийского (XIV в.), приводимой и Jakobsonом: «*Nominantur singularia, sed universalia significantur*» [61, с. 125]. О дате см. [67, с. 246].

<sup>2</sup> См. о близости Флоренского Лосеву в понимании платоновских идей [18, с. 128–129].

<sup>3</sup> Как и для Флоренского, с его «отвращением от протестантского и вообще интеллигентского субъективизма» [57, с. 216].

<sup>4</sup> На решение Jakobsona креститься по православному обряду повлияли, по меньшей мере, два относительно внешних обстоятельства: смерть Н. С. Трубецкого 25 июня 1938 г. [23, с. LXXII] и крещение давнего пражского коллеги Романа Осиповича, выдающегося филолога и интеллектуала А. Л. Бема (1886–1945) в той же Праге 12 ноября 1937 г. с именем Алексей в честь Алексея, человека Божия [12, с. 15]. С Бемом Jakobsona (помимо ссылок в научных работах, напр., в статье о статуе у Пушкина [65, с. 177, 180]) связывали общие проекты: в 1937 г. они совместно редактировали четырехтомник избранных переводов Пушкина для пражского издательства «Мелантрих» [67, с. 237]. Вопрос об интеллектуальных взаимосвязях и возможных взаимовлияниях Бема и Jakobsona заслуживал бы отдельного исследования, как и влияние Бема на В. Н. Топорова (особенно в работах о Достоевском). Ср. [22, с. 170, прим. 13, 14, 21; с. 171, прим. 24; с. 173, прим. 42].



можно полностью исключить его интерес к фигуре гениального мыслителя и священника? Особенно если принять к сведению дружбу мыслителя с прот. Георгием Флоровским и публикацию в журнале возглавляемой Флоровским семинарии статьи о богословии языка в Киевской Руси. Мы уже не говорим о значении тем языка и семиотики для самого Флоренского.

Отметим, что труды Флоровского<sup>1</sup> и многолетнее знакомство с ним (не случайно о. Георгий поместил статью в сборник к 60-летию Якобсона [71, с. 152–160]) послужили одним из источников «византизма» Романа Осиповича, его системного внимания на протяжении разных лет жизни к проблемам византийской цивилизации и культуры (этих тем мы коснемся далее). В свою очередь, и сам Якобсон поместил статью в юбилейный сборник к 80-летию о. Георгия, где вновь в заключение обращал внимание (на примере «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона) на важность соотношения частей и целого в архитектонике памятника [62, с. 414].

Ведь не случайно, что самого Якобсона весьма занимала диалектика языковых и культурных процессов и языковые антиномии – такие, как антиномия части и целого. Опирающееся на Гуссерля (вид  $\alpha$ ) и вызвавшее к жизни, в свою очередь (и среди прочего), монографию Б. А. Успенского (вид  $\gamma$ ), это якобсоновское учение (вид  $\beta$ ), по-гуссерлевски же истолкованное, само, в свою очередь, может считаться *фундированием* (это понятие используется Якобсоном)<sup>2</sup> теории московского семиотика (для которого учение Гуссерля также будет представлять собой опосредствованный бэкграунд).

Нас могут в соответствующих рассуждениях Гуссерля смутить понятия «одновременность», «одновременное существование» [44, с. 256], однако при оценке переключек между двумя мыслителями – немецким и русским – необходимо помнить, что в науке, как и в культуре вообще (о чем писал Бахтин), ни один смысл не умирает, но, будучи раз открыт, остается входящим в состав диалога. В этом смысле нам, конечно, «одновременны» и Гомер, и Гегель... и весь корпус текстов литературы и мифологии (постскриптумами к последнему в особенности являются сочинения Введенского и Кржижановского и – некоторые – Лосева). Случай же явного влияния Гуссерля на Якобсона, а их обоих – на Успенско-

---

<sup>1</sup> Флоровский упоминается в письме Н. С. Трубецкого Якобсону № IV от 28 июля 1921 г. из Софии в связи с участием Флоровского, Трубецкого, Сувчинского и Савицкого в сборнике «Исход к Востоку» (София, 1921) [54]: «Флоровский гораздо дальше, особенно, вследствие большой отвлеченности своего мышления (он – философ, я же только люблю “пофилософствовать”»)» [55, с. 21]. Можно условиться именовать как Трубецкого, так и Якобсона «философами по случаю», однако в самом этом именовании философов или мыслителей мы им отказывать не вправе. О Савицком см. [6, с. 145–148].

<sup>2</sup> Нетрудно видеть, что гуссерлевское «фундирование» стремится преодолеть фундаментальное различие между структурным и генетическим подходами – и именно этим, надо полагать, оно оказалось столь близко Якобсону. Об использовании этого понятия Якобсоном см. [37, с. 120; 31, с. 14]. В последней статье обращается внимание на следующий пример [72, с. 362].

го как раз подпадает под рассмотренное отцом феноменологии в том же параграфе понятие «сцепление»: «Наконец, возможны и промежуточные случаи, когда единство фундирования осуществляется так, что  $\alpha$  («Логические исследования» Гуссерля. – Д.М.) фундирует новое содержание ( $\gamma$ , т. е. монографию Успенского. – Д.М.) совместно с  $\beta$  (труды Яковсона «К общему учению о падеже: Общее значение русского падежа», «Часть и целое в языке» и др. – Д.М.),  $\beta$  – совместно с  $\gamma$ ,  $\gamma$  – с  $\delta$  и т. д., т. е. в виде сцепления» [44, с. 257].

А сцеплением в нашем примере оказывается большинство лингвистов мира и ряд филологов – все те, кто равнодушен к смыслу славянского слова и к смыслу Слова вообще (в смысле как стоически-ераклитовского логоса, так и Сына Божьего христианского богословия<sup>1</sup>; таков был, к примеру, С. С. Аверинцев)<sup>2</sup>. Что же касается монографии Б. А. Успенского о целом и части, то положение о том, что «часть предполагает идею инкорпорации» [25, с. 72], было детально обосновано Гуссерлем все в том же третьем «Логическом исследовании» [44, с. 243 и сл., особ. с. 248]<sup>3</sup>. Варианту средневекового русско-византийского учения о Слове и его отображении в душе человека посвящена третья часть нашего триптиха.

Для установления же общих черт понимания Яковсоном Византии и византизма обратимся к наследию Н. С. Трубецкого и великого византиниста Г. А. Острогорского (1902–1976) в связи с вопросом об иконоборчестве и отношении к нему Яковсона, а также к одному из источников по русской средневековой философско-богословской лингвистике, прокомментированному Гарри Вольфсоном при непосредственном участии Яковсона.

*Трубецкой, иконоборчество и византизм Яковсона:  
к постановке проблемы. Г. А. Острогорский – источник Яковсона?*

В цитировавшихся ранее статье и монографии Н. С. Автономова проанализировала специфику евразийства раннего Яковсона. Однако его отношение к Византии во многом до сих пор остается неопределенным. Одна из причин интереса Яковсона к Византии (помимо углубленного изучения и понимания ранней истории славянства и знакомства с трудами прот. Г. Флоровского), несомненно, – культурно-герменевтический подход Н. С. Трубецкого, предполагающий медленное и вдумчивое вчитывание в высшие, сакральные смыслы культуры и последующее аналитическое «снятие» (Гегель) этих смыслов. В самом деле, случайно ли, что едва ли не лучшие во всей русской философии страницы о сущности византийской цивилизации, религии и искусства написал филолог, и этот филолог – один из ближайших учителей и друзей Яковсона [56, с. 469–

<sup>1</sup> Не вспомнить ли здесь об эктропии (т. е. мере информации, противоположной хаосу) как Логосе у Флоренского? (ср. [11, с. 716]).

<sup>2</sup> См. программную работу [2, с. 816–830].

<sup>3</sup> Понятие целого выступает как родовое для двух других понятий – фрагмент (часть целого, самостоятельная относительно этой целостности, т. е. могущая существовать вне ее) и момент (не самостоятельное, т. е. нуждающееся в фундировании со стороны этого целого).

480]<sup>1</sup>? Следует вчитаться в прекрасные страницы лекций Трубецкого по древнерусской литературе, посвященные краткой характеристике византийской православной культуры [56, с. 470–477]<sup>2</sup>.

Яковсон, как и Трубецкой, полагал, что для понимания такого рода культуры, как византийская, «необходимо прежде всего относиться к ней с симпатией» [56, с. 472]. А для этого следует освободиться от предрассудков, связанных с собственной культурой [56, с. 469, 477]. Но ведь об этом учит и Гуссерль в своей доктрине о феноменологической редукции<sup>3</sup>. Следование этому завету мы и видим в работах Яковсона. Отношение же ученого-футуриста к Трубецкому выражено в известных словах: Хлебников, Трубецкой и Леви-Стросс – три гения, встреченных им в жизни [51, с. 36]. Принципам логоцентризма Яковсон также следовал сознательно: «В начале бе Слово [Ин. 1, 1]» [51, с. 120].

Такой путь познания культурно-исторических явлений был близок и Яковсону, и великому византинисту Г. А. Острогорскому, первооткрывателю византийского иконоборчества VIII–IX вв. для мировой науки в целом, на чьи труды Яковсон опирался<sup>4</sup>. Проанализируем ссылку Романа Осиповича на одну из статей Острогорского 1927 г., посвященную иконоборчеству, в этюде, который сам по себе стал знаменитым – о мифологии статуи у Пушкина [49, с. 47–51; 66, с. 180]<sup>5</sup>. Между прочим, тот пассаж в статье Яковсона, где он ссылается на работу Острогорского, тесным образом связан с антиномией взаимоотношений между *знаком* (который, как мы помним, может быть и *понятием*) и *объектом* (т. е. *денотатом*): «Отношение знака к обозначаемому объекту (частный случай предыдущего. – Д.М.), их одновременное тождество и различие – это одна из наиболее драматических семиотических антиномий (курсив мой. – Д.М.)» [66, с. 170]<sup>6</sup>. Из статьи Острогорского Яковсон, активно искавший философское обоснование нового искусствоведения и новой поэтики, делает вывод: «Именно эта антиномия послужила причиной яростных схваток вокруг

---

<sup>1</sup> Из родственных идей необходимо вспомнить понятие византизма у К. Н. Леонтьева и И. И. Соколова (1865–1939), а также концепцию неопатристического синтеза Флоровского, которая, по наблюдению С. С. Хоружего, донныне осталась непонятой и практически не востребованной [29, с. 122–135].

<sup>2</sup> Описание единства красок икон, иконостаса и ритма церковных песнопений у Трубецкого близко подходит к известной работе Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств» (1922). Несомненно, в этом описании Византии Трубецким присутствуют черты идеализации [2, с. 84]. Однако заметна близость мыслителя (а тем самым – косвенно – и Яковсона) к концепции И. И. Соколова.

<sup>3</sup> Как известно, обнаружение предрассудков для Гуссерля обладало первостепенной значимостью [26, с. 54].

<sup>4</sup> И с которым дружил и общался – как и с Гуссерлем, Посом и Мерло-Понти (о дружбе Яковсона с последними тремя философами см. [28, с. 165]).

<sup>5</sup> В своей работе о Сигизмунде Кржижановском мы разбираем и пример оживления этой мифологемы в рассказе данного автора «Кунц и Шиллер», а для анализа обращаемся к параллелям из ранневизантийской исторической литературы.

<sup>6</sup> Между «Что такое поэзия?» и «Статуей...» по времени написания – около 10 лет («Статуя...» была написана незадолго до крещения Яковсона, в 1937 г.).

иконоборства (так в советском издании, нужно «иконоборчества». – Д.М.); споры о реалистическом искусстве, постоянно возрождаемые [64, с. 387–393], связаны именно с этой антиномией, и она постоянно используется в поэтической символике» [66, с. 170; ср.: 64, с. 387–393].

Мы видим, что Якобсон сознательно рассматривает Византию как немаловажное звено в истории искусства – звено, в развитии которого действуют те же принципы, которые он выводит в качестве имманентных и конституирующих для искусства вообще, для самой интенции художника (суть которой в том, чтобы сделать знак/образ/слепок реальности тождественным и в то же время не тождественным этой реальности *per se*). Близкие воззрения (безотносительно к Византии) высказывались за полтора десятка лет до того Г. Г. Шпетом<sup>1</sup>. Ища подтверждение своим мыслям на конкретно-историческом материале, Якобсон обращается и к статье тогда молодого, но уже авторитетного и (надо полагать) знакомого ему Острогорского. Настала пора рассмотреть эти идеи, вызвавшие интерес знаменитого слависта.

С серии работ Острогорского по иконоборчеству начинается современный этап изучения вопроса. Отмечая, что спор шел о самом понятии «икона» и что икону иконоборцы понимали как объект, единосущный оригиналу (т. е. тождественный ему), Острогорский далее устанавливает принципиальный антиномизм в понимании иконы иконопочитателями и раскрывает суть этого антиномизма (икона тождественна архетипу по ипостаси, но отлична по сущности). При этом историк цитирует Иоанна Дамаскина, Никифора Исповедника и Феодора Студита и, конечно, знаменитое место из Василия Великого о том, что «честь[, воздаваемая] образу, восходит к Первообразу» [49, с. 47–49]<sup>2</sup>. Внимание Якобсона, надо полагать, особо привлекла следующая формулировка, содержащая и ключевое у самого Якобсона и Флоренского понятие «антиномия», и сходную буквенную символику: «В сознании же православных иконопочитателей укладывается возможность известной связи двух предметов, известного соучастия одного в другом, даже и в том случае, когда *сущностного тождества между ними не существует. Как продолжателем философских традиций антиномичного мышления православной догматики, иконопочитателям, помимо простых формул  $A = A$  и  $A \neq A$ , непосредственно очевидна была возможность одновременного различия и тождества, – ипостасного различия при сущностном тождестве (триединство!) и ипостасного равенства при сущностном различии (св[ятые] иконы!)*» [49, с. 49]. Очевидно, что генерализирующий ум Якобсона перенес данный принцип антиномичности на отношение между знаком и объектом вообще. Кроме того, как заметил Острогорский: «Весь мир для православных иконопочитателей слагался из символов... Связуя этот мир с миром потусторонним, доступные чувственному восприятию, понятные символы возводят к познанию трансцендентного, скрывающегося за этими символами» [49, с. 51]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Помимо «Эстетических фрагментов» (1923), см. тексты, собранные в [60].

<sup>2</sup> Здесь не место давать современную библиографию по иконоборчеству. Отметим лишь две работы [13, с. 407–486; 4, с. 31–44]. Текст Василия Великого см. [70].

<sup>3</sup> Мы уже не говорим о значении символа как для средневековых славянских книжников, изучавшихся Якобсоном (вспомним хотя бы Символ Веры), так и для

Данное рассуждение звучит словно бы ответом на вопрос Флоренского, который он называет основным философским вопросом своей жизни: «Как общее сочетается с частным, отвлеченное с конкретным, духовное – с чувственным?» [57, с. 156]. И перекликается с ответом Флоренского: «Предметом же дум и волнений всегда была проблема *Символа*» [57, с. 157]. Символ как важнейший вид знака, изучаемый наукой о знаках – семиологией<sup>1</sup>, – важен и для Яковсона.

Итак, по видимости не столь уж существенная для Яковсона статья Острогорского на деле оказывается, похоже, одним из значимых источников философских воззрений «будетлянина науки» на природу искусства и знаковой деятельности человека. Поэтому вполне понятна существовавшая между великими учеными дружба, одним из проявлений которой и стало участие Острогорского в знаменитом трехтомном фestsрифте Яковсона, изданном в 1967 г. [48, с. 1458–1473]<sup>2</sup>.

Понятием «иконоборчество» Роман Осипович пользуется и в уже неоднократно цитировавшемся нами курсе лекций в Брно 1935 г. «Формальная школа и современное русское литературоведение». В шестой лекции он говорит: «...достаточно вспомнить лишь такие *типичные “иконоборческие”, непосредственно направленные против искусства явления*, как эссе Толстого “Что такое искусство?”» [67, с. 53]. Попробуем, следуя процедуре Гуссерля, *фундировать* это утверждение – генетически и по существу. Во-первых, к 1935 г. Яковсон прочел, надо полагать, не только раннюю (1928 г.) статью Острогорского, но и его диссертацию «Исследования по истории иконоборческого спора в Византии» [78]. Во-вторых, существуют такие мировоззренческие системы координат (как, например, традиционное православие с середины IX в.), внутри которых «культуроборчество» Толстого и впрямь представляется серьезной – «иконоборческой» – ересью. Параллели между иконоборцами и Толстым идут достаточно далеко. Случайно ли, что морализму Толстого соответствует более или менее аналогичный морализм иконоборцев – участников соборов 754 и 815 гг. с обоснованной ими «морально-нравственной» (или «этической») теорией образа?<sup>3</sup>

Да и христоробчество Толстого находит себе соответствие у иконоборцев. Для доказательства этой мысли обратимся к одному из самых малоизвестных и незаслуженно обойденных молчанием текстов во всей истории византийского богословия – гомилии № 14 патриарха (вселен-

Флоренского и Лосева (в случае последних увлечение символами связано с именем). О Лосеве в этой связи см. [52].

<sup>1</sup> Термин Яковсона, используемый в курсе лекций 1935 г. [67, с. 67, 70]. Что касается значения этого курса, то необходимо согласиться с Н. С. Автономовой, которая пишет о трудах мыслителя в целом: «Яковсон говорил о грядущей эре семиотики задолго до ее наступления» [3, с. 38].

<sup>2</sup> О современном состоянии проблемы см. [17, с. 219–310]. Ср. по данной тематике перспективные труды А. А. Роменского.

<sup>3</sup> См. работу будущего американского коллеги Яковсона [31, с. 151–160]. Согласно этой теории (неизменной по существу как в 754, так и в 815 гг.), единственный подлинный образ Христа – это добродетельный христианин [31, с. 159]. Сходного рода редукция христианства характерна и для Толстого.

ского, но с местопребыванием в Никее) Германа II (1223–1240) «На торжество православия». Здесь мы читаем, что *иконоборцы* – *христорборцы*: будучи не в силах бороться с самим Богом, они борются с его образом [71, с. 323]. В конце гомилии автор упоминает о мотивах, побудивших его взяться за перо: «...хотелось мне и язык воздвигнуть против *христорборцев-иконоборцев* (κατὰ τῶν χριστομάχων εἰκονομάχων), и изболить их нечестие» [71, с. 331]. Итак, оба обвинения, на взгляд ученого-византийца, идут рядом. В каком-то смысле Толстой может рассматриваться как один из продолжателей средневековой иконоборческой традиции.

В заключение вернемся снова к Н. С. Трубецкому. Совершенно естественно, что, следуя своему дяде – философу Е. Н. Трубецкому (1864–1920), автору чеканной формулы «умозрение в красках» [53]<sup>1</sup>, Трубецкой обращал особое внимание на иконы и выраженное в них мирозерцание [56, с. 480]. Он писал: «Мы также определили сущность византийской религиозности как *стремление к преобразению мира через Воскресение* (курсив мой. – Д.М.)» [56, с. 475]. Это определило и задачи византийского искусства по изображению преобразенного мира. И Якобсон верил в этот мир – настолько, что, как уже говорилось, принял православное крещение в 1938 г. Если посмотреть на даты чтения венских лекций Трубецкого по древнерусской литературе (1925/1926 и 1928 гг.), то станет понятно, что как теоретический интерес к иконам и иконоборчеству (стимулированный выдающейся первопродходческой статьей Острогорского), так и это решение изменить духовно свою жизнь вызревали в сознании Якобсона в течение достаточно долгого времени: приблизительно с 1928 по 1937/1938 гг. Это было тревожное время, однако исполненное для Якобсона (как хочется надеяться) духовной радостью. Что ж, в конечном счете, именно «время как таковое было и, думаю, остается насущной темой нашей эпохи» [63, с. 223].

*Якобсон и византийско-славянская философия языка:  
дополнение к теме*

В 1955 г. Якобсон констатировал: «...развитие византийской лингвистической мысли остается практически неизвестным» [73, с. 369]<sup>2</sup>. То же справедливо и для поздневизантийской экзегетики [14, с. 179–187]. В данной работе филолог и философ разбирает древнерусскую «Беседу об учении грамоте», опубликованную И. В. Ягичем в первом томе «Исследований по русскому языку» за 1885–1895 гг. Понятно, что для южных и восточных славян, древнейшая письменность которых включает такой текст, как трактат черноризца Храбра «Сказание о письменах» [59], обращение к данной теме не могло быть случайным. Попытаемся определить те мотивы, что двигали ученым при анализе «Беседы».

Когда Якобсон разбирал этот источник, он, вероятнее всего, мысленно обращался к критике Трубецким разорванности (*Losgeriessenheit*) ос-

<sup>1</sup> Можно вспомнить в этой связи «Иконостас» и другие работы Флоренского.

<sup>2</sup> Первая публикация этой статьи вышла в одном из начальных номеров журнала Свято-Владимирской духовной академии, ректором которой тогда был Г. Флоровский, – «Saint Vladimir's Theological Quarterly» за 1956 г. Это был первый православный богословский журнал в Северной Америке [35, с. 91–92].

новых составляющих современной западноевропейской цивилизации – религии, морали, науки, права, искусства [56, с. 470]. Да и интерес к кирилло-мефодиевской традиции у Якобсона, несомненно, стимулировался в том числе и замечаниями Трубецкого о том, что активное участие православных верующих (церковного народа) в литургии заставляло церковь естественным образом совершать эту литургию на понятном для всех языке (хотя данный язык, как и во всех высокоразвитых религиях, отличался от языка повседневной жизни) [56, с. 474–475].

В древнерусском трактате, написанном ориентировочно в XII в., образом Св. Троицы в нас является триада «душа–ум–слово», где душа (как целое) – образ Бога-Отца, ум – Сына-Логоса, а слово (без дальнейшей дифференциации) – Св. Духа. Подчеркивается взаимопроникивание (перихореза) всех этих компонентов [73, с. 371–372]. Традиционная же для византийской патристики триада «ум–слово–дух» (под словом понимается, как правило, мышление, а под духом – слово, произносимое с дыханием, т. е. речь) заменяется в «Беседе...», кроме вышеприведенной триады, еще и второй. Это триада «душа (Бог-Отец) – слово (Бог-Сын) – рассудок (Св. Дух)» [73, с. 372]. Это значит либо то, что древнерусский автор не имел четкого представления о взаимоотношении как разума и слова, так и Сына и Св. Духа, либо же, напротив, стремился выразить нестандартную и более глубокую концепцию их взаимоотношений – подобную, например, учению великого мыслителя и богослова Никифора Влеммида (ок. 1197–1269) об определенной симметрии между прихождением в бытие Сына и Св. Духа друг через друга<sup>1</sup>. Последнее кажется нам (исходя из общих соображений и в свете параллелей из Иоанна Кронштадтского) менее вероятным.

Но если «Беседа...» вполне традиционно (в духе стоиков) говорит о *двух* способах рождения слова в нас (т. е. о слове внутреннем и слове произносимом) [73, с. 373], то византийский богослов-исихаст Григорий Синаит (ок. 1275–1346) в своем «Слове на Преображение Господне» – о *двенадцати* [16, с. 271–273]<sup>2</sup>. Далее, у Синаита мы встречаем не одну, а две триады, призванные раскрыть образ Троицы в духовной природе человека. Это триады «ум–слово–голос» и «ум–слово–дух», причем голос (дыхание) не равен духу (жизненной силе). Ни одна из этих триад не совпадает с древнерусской трактовкой интересующей нас темы. Однако если обратиться к столь великому мистичу и богослову XI в., как Симеон Новый Богослов (который, впрочем, не переводился на Руси до XIV в.) [41, с. 119], то в его «Первом богословском слове» мы увидим более близкую параллель к трактату, изучавшемуся Якобсоном: «...как ум находится в душе, имея у себя слово, так же точно и Бог-Отец находится во всем Св. Духе, имея в Себе все рожденное Слово Божие; и как невозмож-

<sup>1</sup> Если бы Сын и Дух приходили в бытие не Один через Другого, тогда, по Влеммиду, «в Божественность привносилось бы разделение» [77, с. 346]. См. об этом [40, с. 499–506; 39, с. 40–54].

<sup>2</sup> О трактовке этой темы у Иоанна Кронштадтского см. [15, с. 189–205]. Подход Иоанна Кронштадтского ближе к «Беседе...»: основные интенции те же, что и у Синаита, но подробная числовая схема замещена более простой и доступной для рядовых верующих.

но, чтобы слово или ум существовали без души, точно так же невозможно говорить о Сыне [как существующем] совместно с Отцом, но без Св. Духа. В самом деле, возможно ли, чтобы живой Бог существовал без Жизни? Ибо Дух Святой, как животворящий (Ин. 6, 63), и является Жизнью (курсив мой. – Д.М.)» [79, с. 138].

Этот отрывок из Симеона Нового Богослова представляет собой сильный аргумент в пользу перихорезы Лиц Троицы, а также духовных способностей человеческой души. Впрочем, у нашего автора есть и существенное отличие от Симеона: вопреки последнему, древнерусский книжник не стремится сблизить Ипостаси Сына и Св. Духа (по мнению такого выдающегося знатока патристики, как Д. Краусмюллер, Симеон отождествляет их между собой) [38, с. 221], но, напротив, благодаря использованию двух схем он стремится развести между собой эти Лица христианской Троицы. Несмотря на близость Симеону, в вопросе об отражении троичности Божией в душе человека древнерусская религиозно-филологическая традиция пошла своим путем.

Если бы византинисты были знакомы с рассматриваемой в данной статье публикацией Яковсона, они могли бы расширить свой кругозор понимания византийских и средневековых латинских памятников. Такие маяки мысли, как Яковсон, Трубецкой, Флоровский, Острогорский, помогают наводить мосты между цивилизациями, эпохами и культурами, углубляя ту самую интересубъективность (вкуче с взаимопониманием), о которой шла речь в первой части статьи.

В этой связи сделаем еще один общий вывод. Развитие как византиноведения, так и славистики сможет существенно продвигаться вперед тогда, когда представители обеих этих областей будут лучше осведомлены о достижениях друг друга<sup>1</sup>. Яковсон, как некогда Флоренский, мог бы назвать себя *pontifex* – «прокладывателем мостов» (таковой была, как известно, профессия отца Флоренского, Александра Ивановича) [30, с. 546]<sup>2</sup> между разными областями знания и мысли<sup>3</sup>. В свою очередь, такие гении научной и философской мысли, как Трубецкой, Острогорский и (весьма вероятно) Флоренский, выступили в аналогичной роли по отношению к самому Яковсону. Поразительно, до чего глубоким могло быть не отмечавшееся прежде влияние Острогорского на Яковсона, и притом в таком поистине центральном для Романа Осиповича вопросе, как отношение знака-сигнификата к обозначаемой им реальности (т. е. предметного мира денотатов). Отношение иконы к изображаемому выступает частным случаем данного отношения. Но и в том, что касается идей Трубецкого, наш анализ подтвердил общеизвестный факт его влия-

<sup>1</sup> Изучением агиографии в широкой славяно-византийской и восточно-западно-христианской парадигме занимаются Д. Е. Афиногенов, В. М. Лурье и др.

<sup>2</sup> Ср., напр.: «Мы гордимся, что папа строит мосты» [57, с. 96]. Отец «одобрял мои стремления перебросить мост от математических схем теории функций к наглядным образам геометрии и к явлениям природы» [57, с. 156].

<sup>3</sup> Об этом же понимании Яковсоном своей задачи как прокладывания мостов между странами и народами пишет и М. Р. Гловински [7, с. 255–261], которого цитирует Н. С. Автономова [3, с. 57, 58].



ния на младшего коллегу, причем не в аспекте евразийства<sup>1</sup>, а в аспекте влияния Византии на славянские культуры. В этом плане имеет смысл говорить о самостоятельном (хотя и близком Леонтьеву и И. И. Соколову [52]) «византинизме» Трубецкого<sup>2</sup> (т. е. о стройной концепции византийской культуры и ее структурных особенностей) и о следах влияния названного учения на Якобсона. Представляется, что наши рассуждения отвечают формирующейся сегодня и востребованной временем культурно-исторической эпистемологии [3, с. 89].

### Литература

#### Исследования:

1. *Аверинцев С.С.* Западно-восточный генезис литературных канонов византийского Средневековья // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М., 1974. С. 152–191.
2. *Аверинцев С.С.* Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С.С. София – Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 816–830.
3. *Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009.
4. *Автономова Н.С.* *Slawische Rundschau* и Р. Якобсон в 1929 году // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под общей ред. М. Колерова. М., 2002. С. 660–688.
5. *Баранов В.А.* Иконоборчество // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2011. С. 31–44.
6. *Вахитов Р.Р.* Теологическая структуральная геософия П. Н. Савицкого // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 145–148.
7. *Гловински М.Р.* Якобсон в Польше // Роман Якобсон: тексты, документы, исследования / Отв. ред. Х. Баран, С. И. Гиндин. М., 1999. С. 255–261.
8. *Грякалов А.А.* Русский Логос: идео-логики и события // Русский Логос – 2: Модерн – границы контроля. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. / Под ред. А. В. Малинова, О. Н. Ноговицина. СПб., 2019. С. 20–25.
9. *Дуганов Р.В.* Велимир Хлебников и русская литература. Статьи разных лет / Сост. Н. Дуганова-Шефтелевич. М., 2008.

---

<sup>1</sup> Идеи Трубецкого о значении туранства в культуре Евразии (и в генезисе филологии) и о славянстве как о чисто лингвистическом единстве подвергаются у Якобсона критике [3, с. 51–52, 54].

<sup>2</sup> Трубецкой в своих «Лекциях» не дает библиографических ссылок, но исходя из общей тональности трудов Соколова и Трубецкого можно догадываться, что труд Соколова был внимательно проштудирован и воспринят Трубецким, а в дальнейшем использован при создании собственной культурологической характеристики Византии. Из более современных этюдов такого рода было бы любопытно сопоставить с трудами Соколова и Трубецкого очерк Аверинцева [1, с. 152–191]. Это один из наиболее целостных и емких у Аверинцева «портретов» Византии как целостного духовного и культурно-исторического феномена.

10. Жолковский А.К. О Якобсоне // Жолковский А.К. Осторожно, треножник! М., 2010. С. 32–38.
11. Иванов В.В. Очерки по предьстории и истории семиотики // Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999. С. 706–740.
12. Кольовски А.А. Жизнь и творчество Альфреда Людвиговича Бема. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2015.
13. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
14. Макаров Д.И. К уяснению своеобразия поздневизантийской библейской экзегезы: св. Герман II (1223–1240) и Феофан Никейский об образе груди // Диалог двух культур Востока и Запада через призму единства и многообразия: древний мир, Средневековье, Новое и Новейшее время: Сборник научных статей / Отв. ред. В. Н. Вдовин. Алматы–Екатеринбург, 2017. С. 179–187.
15. Макаров Д.И. О некоторых особенностях тринитарных и христологических воззрений св. Иоанна Кронштадтского в контексте святоотеческой традиции Византии XI–XIV вв. (Статья первая) // Мир Православия. Волгоград, 2015. Вып. 9. С. 189–205.
16. Макаров Д.И. Тема *imago Trinitatis* в поздневизантийском богословии и философия языка преп. Григория Синаита (Постановка проблемы) // *Ῥωμαῖος*: Сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. С. 269–280.
17. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001.
18. Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование. М., 2014.
19. Резниченко А.И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, П. П. Перцов, С. Н. Дурьлин): историко-философский анализ. Дис. ... д-ра филос. н. М., 2013.
20. Топоров В.Н. «Бедная Лиза» Карамзина: Опыт прочтения. К 200-летию со дня выхода в свет. М., 1995.
21. Топоров В.Н. Вступительное слово на открытии Международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону» // Роман Якобсон: тексты, документы, исследования / Отв. ред. Х. Баран, С. И. Гиндин. М., 1999. С. XXI.
22. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
23. Топоров В.Н. Николай Сергеевич Трубецкой – ученый, мыслитель, человек (к столетию со дня рождения) // Письма и заметки Н. С. Трубецкого / Вступ. ст. В. Н. Топорова. М., 2004. С. I–LXXVI.
24. Тротман-Валер С. Народная литература, коллективный автор и социальные характеристики повествовательных форм: немецко-русский переход от психологии к формализму и структурализму // Европейский контекст русского формализма (к проблеме эстетических пересечений: Франция, Германия, Италия, Россия). Коллективная монография по материалам русско-французского коллоквиума 1–2 ноября 2005 г. / Отв. ред. Е. Дмитриева. М., 2009. С. 20–40.
25. Успенский Б.А. Часть и целое в русской грамматике. М., 2004.
26. Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 52–54.
27. Флак П. Роман Якобсон и феноменологический момент в структурной лингвистике. URL: <https://www.academia.edu/7718037>.

28. Флак П. Роман Якобсон и феноменологический момент в структурной лингвистике // Роман Осипович Якобсон / Под ред. Н. С. Автономовой, Х. Барана, Т. Г. Щедриной. М., 2017. С. 152–166.
29. Хоружий С.С. Концепция неопатристического синтеза на современном этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 122–135.
30. Хоружий С.С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 525–557.
31. Anastos M.V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1954. Vol. 8. P. 151–160.
32. Aurora S. A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl's *Logical Investigations* // *Bulletin d'analyse phénoménologique*. 2015. Vol. XI/5. P. 1–19.
33. Caton S.C. Contributions of Roman Jakobson // *Annual Review of Anthropology*. 1987. Vol. 16. P. 223–260.
34. Flack P. Roman Jakobson and the Transition of German Thought to the Structuralist Paradigm // *Acta Structuralica*. 2016. Vol. 1 (1). P. 1–15.
35. Gallaher B. Georges Florovsky // *Sourozh*. November 2016. Vol. 111. P. 86–93.
36. Hollenstein E. *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
37. Hollenstein E. *Sprachliche Universalien. Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*. Bochum: N. Brockmeyer, 1985.
38. Krausmüller D. Reconfiguring the Trinity: Symeon the New Theologian on the 'Holy Spirit' and the Imago Trinitatis // *Byzantion*. 2011. Vol. 81. P. 212–236.
39. Lourié B. Nicephorus Blemmydes on the Holy Trinity and the Paraconsistent Notion of Numbers: A Logical Analysis of a Byzantine Approach to the *Filioque* // *Studia Humana*. 2016. Vol. 5: 1. P. 40–54.
40. Lourié B. What was the question? The Inter-Byzantine discussions about the Filioque, Nicephorus Blemmydes, and Gregory of Cyprus // *Scrinium*. 2014. Vol. X: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages. P. 499–506.
41. Thomson F. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture // Thomson F. *The reception of Byzantine culture in Medieval Russia*. Brookfield; Aldershot: Ashgate, 1999.
42. Yul Kim. *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

#### Источники:

43. Введенский А. Кругом возможно Бог: Стихотворения, пьесы. СПб., 2012.
44. Гуссерль Э. *Собрание сочинений*. Т. III (1): Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2001.
45. Иванов В.В. Четверть века в Институте славяноведения // *Славяноведение*. 2009. № 4. С. 114.
46. Кржижановский С.Д. Повоюй Повоюевич // Кржижановский С.Д. *Воспоминания о будущем: Избранное из неизданного*. М., 1989. С. 425–426.
47. Кржижановский С.Д. Штемпель: Москва (13 писем в провинцию). Письмо тринадцатое // Кржижановский С.Д. *Воспоминания о будущем: Избранное из неизданного*. М., 1989. С. 402.

48. *Острогорский Г.* Византия и киевская княгиня Ольга // To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday (11 October 1966). Vol. 2. The Hague; Paris, 1967. P. 1458–1473.
49. *Острогорский Г.А.* Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // *Seminarium Kondakovianum*. Т. 2. Прага, 1928. С. 47–51.
50. От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и комм. С. С. Аверинцева. М., 1987.
51. Роман Якобсон. Будетлянин науки: Воспоминания, письма, статьи, стихи, проза / Сост., подг. текста, вступ. ст. и комм. Б. Янгфельдта. М., 2012.
52. *Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении // Соколов И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003. С. 11–54.
53. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. М., 1991.
54. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995.
55. *Трубецкой Н.С.* Письмо № IV Якобсону от 28 июля 1921 г. // Письма и заметки Н. С. Трубецкого. М., 2004. С. 22.
56. *Трубецкой Н.С.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 469–480.
57. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.
58. *Флоренский П.А.* Космологические антиномии И. Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978. С. 142–143.
59. *Черноризец Храбр.* Сказание о письменах. URL: [www.sovershenstvo-mysli.ru/pismennost/skazanie-o-pismenex-chernogizca-xrabra-ix-x-vv.html](http://www.sovershenstvo-mysli.ru/pismennost/skazanie-o-pismenex-chernogizca-xrabra-ix-x-vv.html).
60. *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007.
61. *Якобсон Р.* В поисках сущности языка // Семиотика: Антология / Сост. Ю. С. Степанов. М.; Екатеринбург, 2001. С. 111–126.
62. *Якобсон Р.О.* Гимн в *Слове* Илариона *о законе и благодати* // Jakobson R. Selected Writings. Vol. VI: Early Slavic Paths and Crossroads. P. 2: Medieval Slavic Studies. Berlin; N.Y.; Amsterdam, 1985. P. 402–414.
63. *Якобсон Р.* Из бесед с Поморской // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 223.
64. *Якобсон Р.О.* О художественном реализме // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 387–393.
65. *Якобсон Р.О.* Письмо Эльзе Триоле № 20 от 14 ноября 1920 г. // Роман Якобсон. Будетлянин науки: Воспоминания, письма, статьи, стихи, проза / Сост., подг. текста, вступ. ст. и комм. Б. Янгфельдта. М., 2012. С. 134.
66. *Якобсон Р.О.* Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145–180.
67. *Якобсон Р.О.* Формальная школа и современное русское литературоведение. М., 2011.
68. *Якобсон Р.О.* Часть и целое в языке // Якобсон Р.О. Избранные работы. М., 1985. С. 301–305.
69. *Якобсон Р.* Что такое поэзия? // Якобсон Р.О. Язык и бессознательное. М., 1996. С. 118.

70. *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit.* Paris, 1945.
71. *Florovsky G.V. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 October 1956 / Ed. H. McLean, M. Halle, H. Lunt et al. The Hague, 1956. P. 152–160.*
72. *Jakobson R. Kindersprache, Aphasie, und allgemeine Lautgesetze // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 1: Phonological Studies. The Hague, 1962. P. 362.*
73. *Jakobson R. One of the Speculative Anticipations. An Old Russian Treatise on the Divine and Human Word // Jakobson R. Selected Writings. Vol. II: Word and Language. The Hague; Paris, 1971. P. 369–374.*
74. *Jakobson R. The Byzantine Mission to the Slavs // Jakobson R. Selected Writings. Vol. VI: Early Slavic Paths and Crossroads. Pt. 1: Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition. Berlin; N.Y.; Amsterdam, 1985. P. 101–114.*
75. *Jakobson R. The Kernel of Comparative Slavic Literature // Jakobson R. Selected Writings. Vol. VI: Early Slavic Paths and Crossroads. Pt. 1: Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition. Berlin; N.Y.; Amsterdam, 1985. P. 1–64.*
76. *Jakobson R. Typological Studies and Their Contribution to Comparative Historical Linguistics // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 1: Phonological Studies. The Hague, 1962.*
77. *Nicéphore Blemmydès. Lettre à Théodore II Laskaris, 10 // Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques. T. I. Paris, 2007. P. 346.*
78. *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929.*
79. *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. I. Paris, 1966.*
80. Γερμανός ὁ Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως – Νικαίας (1222–1240). Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ. Ανέκδοτοι ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαί / Τὸ πρῶτον ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Σ. Ν. Λαγοπάτη. Ἐν Τριπόλει, 1913.

### **Makarov, Dmitry I. *A triptych on Roman Jakobson***

#### *References*

1. Averintsev, S.S. (1974), *Zapadno-vostochnyy genesis literaturnykh kanonov vizantiyskogo Srednevekov'ya* [The West-East Genesis of the Literary Canons of the Byzantine Middle Ages], in Riftin, B.L. (ed.), *Tipologiya i vzaimosvyazi srednevekovykh literatur Vostoka i Zapada* [Typology and Relations of Medieval Literatures of the East and the West], Moscow, pp. 152–191.
2. Averintsev, S.S. (2006), *Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe* [The Divine verb and the human word], in Averintsev, S.S. *Sofija – Logos: Slovar' [Sophia – Logos: A Dictionary]*, Kiev, pp. 816–830.
3. Avtonomova, N.S. (2009), *Otkrytaya struktura: Jakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov* [The open structure: Jakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov], ROSSPEN, Moscow.
4. Avtonomova, N.S. (2002), *Slawische Rundschau i R. Jakobson v 1929 godu [Slawische Rundschau and Roman Jakobson in 1929]*, in Kolerov, M. (ed.), *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gg.* [Studies in the history of Russian thought: The 2001–2002 yearbook], Moscow, pp. 660–688.

5. Baranov, V.A. (2011), Ikonoborchestvo [Iconoclasm], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Encyclopedia of Orthodoxy], vol. 22, Moscow, pp. 31–44.
6. Vahitov, R.R. (2013), Teologicheskaya struktural'naya geosofiya P. N. Savitskogo [Theological and structural geosophy of P. N. Savitsky], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. № 13 (304). Filosofiya. Sotsiologiya. Kul'turologiya* [Bulletin of the Chelyabinsk State University. No. 13 (304). Philosophy. Sociology. Culturology], vol. 29, Chelyabinsk, pp. 145–148.
7. Glovinski, M.R. (1999), Jakobson v Pol'she [Jakobson in Poland], in Baran, H. (ed.), *Roman Jakobson: teksty, dokumenty, issledovaniya*, Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow, pp. 255–261.
8. Grykalov, A.A. (2019), Russkiy Logos: ideo-logiki i sobytiya [The Russian Logos: ideo-logics and events], in Malinov, A.V., and Nogovitsin, O.N. (eds.), *Russian Logos - 2: Modern - the boundaries of control. Materials of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, 2019*, St Petersburg, pp. 20–25.
9. Duganov, R.V. (2008), *Velimir Khlebnikov i russkaya literatura. Stat'i raznykh let* [Velimir Khlebnikov and Russian Literature. Collected essays], Progress-Pleyada, Moscow.
10. Zholkovskiy, A.K. (2010), O Yakobsone, in Zholkovskiy, A.K., *Octorozhno, tre-nozhnik!* [Caution: Tripod!], Vremya, Moscow, pp. 32–38.
11. Ivanov, V.V. (1999), Ocherki po predystorii i istorii semiotiki [Essays on the history and prehistory of semiotics], in Ivanov, V.V., *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury* [Selected articles on semiotics and the history of culture], Vol. 1, Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow, pp. 706–740.
12. Kolyovski, A.A. (2015), *The life and creative actinity of Alfred Ludvigovich Behm*, Ph.D. Thesis, Moscow.
13. Lurye, V.M. (2006), *Istoriya vizantiyskoy filosofii. Formativnyy period* [History of Byzantine philosophy. The formative period], Aksioma, St. Petersburg.
14. Makarov, D.I. (2017), K uyasneniyu svoeobraziya pozdnevizantiyskoy bibleyskoy ekzegezy: sv. German II (1223–1240) i Feofan Nikeyskiy ob obraze grudi [Understanding of some peculiar traits in the late Byzantine Biblical exegesis: St. Germanos II (1223–1240) and Theophanes of Nicaea on the image of breast], in Vdovin, V.N. (ed.), *Dialog dvukh kul'tur Vostoka i Zapada cherez prizmu yedinstva i mnogoobraziya: drevniy mir, Srednevekovye, Novoye i Noveysheye vremena: sbornik nauchnykh statey* [The dialogue between the two cultures of the East and of the West seen through the prism of unity and diversity: collected scientific articles], Almaty, Yekaterinburg, pp. 179–187.
15. Makarov, D.I. (2015), O nekotorykh osobennostyakh trinitarnykh i khristologicheskikh vozzreniy sv. Ioanna Kronshtadtskogo v kontekste svyatootecheskoy traditsii Vizantii XI–XIV vv. (Statya pervaya) [On some specific traits of St. John of Krohnstadt's triadology and Christology within the context of Byzantine patristic tradition, 11–14 centuries], in *Mir Pravoslaviya* [The world of Orthodoxy], vol. 9, Volgograd, pp. 189–205.
16. Makarov, D.I. (2013), Tema imago Trinitatis v pozdnevizantiyskom bogoslovii i filosofiya yazyka prep. Grigoriya Sinaita (Postanovka problemy) [The topic of imago Trinitatis in the late Byzantine theology and St. Gregory of Sinai's philosophy of language (An approach to the problem)], in *Ρωμαϊός: Sbornik statey k 60-*

- letiyu prof. S. B. Sorochana* [Ρωμαϊός: Collected articles dedicated to S. B. Sorochan's sixtieth birthday], Kharkiv, pp. 269–280.
17. Nazarenko, A.V. (2001), *Drevnyaya Rus' na mezhdunarodnykh putyakh: Mezhdistsiplinarnye ocherki kul'turnykh, torgovykh, politicheskikh svyazey IX–XII vv.* [Ancient Rus on the international routes: Interdisciplinary studies on the 9–12 centuries cultural, economic, and political relations], Moscow.
  18. Obolevich, T. (2014), *Ot imyaslaviya k estetike. Kontseptsiya simvola Alekseye Loseva. Istoriko-filosofskoe issledovanie* [From imyaslavie towards aesthetics. Historical and philosophical research], Moscow.
  19. Reznichenko, A.I. (2013), *The genesis and articulation forms of the language of Russian Philosophy* (S. L. Frank, S. N. Bulgakov, A. S. Glinka-Volzhskiy, P. P. Pertsov, S. N. Durylin, D.Sc. Thesis, Russian State University for Humanities, Moscow.
  20. Toporov, V.N. (1995), “*Bednaya Liza*” Karamzina: *Opyt prochteniya. K 200-letiyu so dnya vykhoda v svet* [“Poor Lisa” by Karamzin: An approach to reading. To the 200<sup>th</sup> anniversary of the publication], Russian State University for Humanities Publishing House, Moscow.
  21. Toporov, V.N. (1999), *Vstupitel'noe slovo na otkrytii Mezhdunarodnogo kongressa “100 let R. O. Jakobsona”* [Opening address at the International Congress “100<sup>th</sup> Anniversary of R. O. Jakobson”], in Baran, H., and Gindin, S.I. (eds.), *Roman Jakobson: teksty, dokumenty, issledovaniya* [Roman Jakobson: Texts, Documents, Studies], Moscow, pp. XI–XXIV.
  22. Toporov, V.N. (1995), *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovaniya v oblasti mifopeticheskogo* [Myth. Rite. Symbol. Image. Studies in the mytho-poetical field], Moscow.
  23. Toporov, V.N. (2004), *Nikolay Sergeevich Trubetskoy – uchenyy, myslitel', chelovek (k stoletiyu so dnya rozhdeniya)* [Nikolay Sergeevich Trubetskoy as a scientist, thinker, and personality (on the centenary of his birth)], in *Pis'ma i zametki N. S. Trubetskogo* [N. S. Trubetskoy's letters and notes], pp. I–LXXVI.
  24. Krotman-Valer, S. (2009), *Narodnaya literatura, kollektivnyy avtor i sotsial'nye kharakteristiki povestvovatel'nykh form: nemetsko-russkiy perekhod ot psikhologii k formalizmu i strukturalizmu* [Folk literature, collective author and social characteristics of narrative forms: the German-Russian transition from psychology to formalism and structuralism], in Dmitrieva, E., Zemskov, V., and Espagne, M. (eds.), *Yevropeyskiy kontekst russkogo formalizma (k probleme esteticheskikh peresecheniy: Frantsiya, Germaniya, Italiya, Rossiya). Kollektivnaya monografiya po materialam russko-frantsuzskogo kollokviuma 1–2 noyabrya 2005 g.* [The European context of the Russian formalism (On the problem of aesthetic interferences: France, Germany, Italy, Russia). Collective monograph on the materials of the Russian-French colloquium on November 1–2, 2005], Moscow, pp. 20–40.
  25. Uspenskiy, B.A. (2004), *Chast' i tseloe v russkoy grammatike* [Part and whole in the Russian grammar], Moscow.
  26. Fink, O. (2016), *Elementy kritiki Gusserlya* [Some elements of Husserl's criticism], in *Logos*, vol. 26, no. 1, Moscow, pp. 52–54.
  27. Flak, P. (2016), *Roman Jakobson i fenomenologicheskiy moment v strukturnoy lingvistike* [Roman Jakobson and the phenomenological moment in structural linguistics], URL: <https://www.academia.edu/7718037>.
  28. Flak, P. (2017), *Roman Jakobson i fenomenologicheskiy moment v strukturnoy lingvistike* [Roman Jakobson and the phenomenological moment in structural lin-

- guistics], in Avtonomova, N.S., Baran, H., and Shchedrina, T.G. (eds.), *Roman Osipovich Jakobson* [Roman Osipovich Jakobson], Moscow, pp. 152–166.
29. Horuzhiy, S.S. (2015), Kontsceptsiya neopatristicheskogo sinteza na sovremennom etape [Conception of Neo-Patristic synthesis today], in *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 7, pp. 122–135.
  30. Horuzhiy, S.S. (1996), Filosofskiy simbolizm P. A. Florenskogo i yego zhiznennye istoki [Florensky's philosophical symbolism and its living roots], in Isupov, K.G. (ed.), *P. A. Florenskiy: pro et contra* [P. A. Florensky: pro et contra], St Petersburg, pp. 525–557.
  31. Anastos, M.V. (1954), The ethical theory of images formulated by the iconoclasts in 754 and 815, in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, pp. 151–160.
  32. Aurora, S. (2015), A forgotten source in the history of linguistics: Husserl's *Logical Investigations*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. XI/5, pp. 1–19.
  33. Caton, S.C. (1987), Contributions of Roman Jakobson, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 16, pp. 223–260.
  34. Flack, P. (2016), Roman Jakobson and the transition of German thought to the structuralist paradigm, in *Acta Structuralica*, vol. 1 (1), pp. 1–15.
  35. Gallaher, B. (2016), Georges Florovsky, in *Sourozh*, vol. 111, pp. 86–93.
  36. Hollenstein, E. (1976), *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
  37. Hollenstein, E. (1985), *Sprachliche Universalien. Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*, N. Brockmeyer, Bochum.
  38. Krausmüller, D. (2011), Reconfiguring the Trinity: Symeon the New Theologian on the 'Holy Spirit' and the Imago Trinitatis, in *Byzantion*, vol. 81, pp. 212–236.
  39. Lourié, B. (2016), Nicephorus Blemmydes on the Holy Trinity and the Paraconsistent Notion of Numbers: A Logical Analysis of a Byzantine Approach to the *Filioque*, in *Studia humana*, vol. 5: 1, Warsaw, pp. 40–54.
  40. Lourié, B. (2014), What was the question? The Inter-Byzantine discussions about the Filioque, Nicephorus Blemmydes, and Gregory of Cyprus, in *Scrinium*, vol. X: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages, pp. 499–506.
  41. Thomson, F. (1999), The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture, in Thomson, F., *The reception of Byzantine culture in Medieval Russia*, Ashgate, Brookfield, Aldershot.
  42. Yul Kim (2007), *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, Walter de Gruyter, Berlin.