

УДК 2.1

ДУХОВНОСТЬ И МУЗЫКА

Миненко Геннадий Николаевич, доктор культурологии, профессор, профессор кафедры культурологии, Кемеровский государственный университет культуры и искусств (г. Кемерово, РФ). E-mail: antropolog-min@mail.ru

Кузякина Татьяна Ивановна, преподаватель методической комиссии (кафедры) музыкального образования, Нижневартковский социально-гуманитарный колледж (г. Нижневартковск, РФ). E-mail: tat600@mail.ru

В статье раскрывается содержательная взаимосвязь европейской и русской богослужбной и светской классической музыки с духовной культурой общества. С этой целью выделяются и анализируются основные подходы к феномену духовности в отечественной научной литературе последних двух десятилетий. Устанавливается, что наряду с христианско-теологической трактовкой духа и духовности, все большее значение приобретают философские, научно-теоретические, искусствоведческие и культурологические подходы к изучению этих феноменов.

В теоретическом плане в работе ставится задача выявить более широкое основание трактовки духа и духовности, нежели в классической христианско-теологической традиции. Таким основанием определяется новоевропейская идея бесконечности мироздания и человеческой личности. Прослеживается формирование этой идеи в богословской, философской и научной традициях понимания категории бесконечности.

На предложенной философско-теоретической позиции говорится о двух типах представления духовности в европейской христианско-конфессиональной и классической светской музыке. Для этого вводятся рабочие неологизмы: «эйдетическая» и «романтическая» музыка. Выражаемая ими духовность имеет разную природу. Богослужбная музыка на примере русской знаменной и западноевропейской григорианской монодических традиций сосредоточена на предельном Смысле, представленном заповедью Любви, не имеющей в христианстве предела и границ. Таким образом, духовность богослужбной музыки глубоко этична и невысказима без абсолютного Добра. Духовность классической светской музыки имеет иную природу. В соответствии с хронотопическим подходом к музыке, два ее модуля представлены «космизмом», репрезентирующим бесконечность мироздания, и «психологизмом», репрезентирующим бесконечность человеческой личности. И то, и другое направления внеэтичны и нейтральны в отношении к абсолютному Добру. В статье приводятся композиторские персонификации указанных направлений.

Ключевые слова: бесконечность, духовность, романтическая музыка, эйдетическая музыка, смысл, христианство, ценности.

SPIRITUALITY AND MUSIC

Minenko Gennady Nikolaevich, Dr of Culturology, Professor, Professor of Department of Culturology, Kemerovo State University of Culture and Arts (Kemerovo, Russian Federation). E-mail: antropolog-min@mail.ru

Kuzyakina Tatiana Ivanovna, Instuctor, Methodical Commission of Department of Music Education, Nizhnevartovsk Socio-Humanitarian College (Nizhnevartovsk, Russian Federation). E-mail: tat600@mail.ru

The article reveals the substantial interrelation of European and Russian liturgical and secular classical music with the spiritual culture of society. For this purpose, the main approaches to the phenomenon of spirituality in the domestic scientific literature of the last two decades were selected and reviewed. It is established that along with the Christian theological interpretation of the spirit and spirituality, all increasingly important philosophical and scientific theory, art and cultural approaches to the study of these phenomena.

In theory, the work seeks to reveal the broader base of interpretation of the spirit and spirituality than in the classical Christian theological tradition. That base is determined by modern European idea of infinity of the universe and human. The formation of this idea is traced in the theological, philosophical and scientific traditions of understanding the category of infinity.

The introduced concept of two types of representations of spirituality in the European Christian-religious and secular classical music is on the proposed philosophical theoretical position. To do this, enter the working neologisms “eidetic” and “romantic” music. They express their spirituality has a different nature. Liturgical music is the example of Russian banners and Western European Gregorian monadic tradition that focuses on the ultimate meaning presented the commandment of love, which has no limit and borders in Christianity. Thus, spirituality of liturgical music is deeply ethical and inconceivable without the absolute Good. Spirituality

of classical secular music is of a different nature. In accordance with chronotopic approach to music, presented two of its modus: “cosmism” that represents the infinity of the universe, and “psychological” that represents the infinity of human personality. And then another direction is out-of-ethical and neutral with regard to the absolute good. The article presents the composer’s personification of these areas.

Keywords: infinity, spirituality, romantic music, music eidetic, meaning, Christian, values.

Проблематика духовности в последние два десятилетия стала в России одной из знаковых, по которой выходит множество публикаций. Хотя нельзя не отметить, что, несмотря на этот поток печатных материалов, крайне не хватает репрезентативных фундаментальных монографических исследований не сугубо теологического характера, и основная масса – это публицистика, журнальные статьи, материалы симпозиумов и конференций. Здесь уместно привести критическое замечание историка философии С. С. Неретиной относительно популярности «духовного» и «духовности». Автор пишет: «Говоря о современной бездуховности, мы... пытаемся определить, что такое духовность. Но термин “бездуховность” и термин “духовность” нам как бы навязываются извне, и мы словно обязаны с ними работать. Но термин – всего только термин <...> О современной культуре, её бедах и напастях можно говорить минуя его, тем более что этот термин нагружен сугубой религиозностью, в которую многие пытаются себя втиснуть, не вполне понимая цели подобного втискивания. Работать в метафизических терминах не менее “духовно”, чем с “духовностью”» [15, с. 19].

Учитывая критическое замечание и для введения понятий духовности и духовной культуры как инструмента анализа музыкального материала попытаемся структурировать основные позиции относительно понимания и трактовки их сущности и природы. Важными нам представляются следующие позиции:

1) соотношение духа и души в теологии – прежде всего, в патристике, а также в современных научно-психологических разработках;

2) духовность и духовная (христианская, православная) культура в ортодоксально-христианской позиции;

3) духовность и духовная культура во внецерковной позиции;

4) роль искусства и, в частности, классической музыки в репрезентации духовной реальности.

Греческая Античность, начиная с Платона, в большей мере употребляла понятие души, хотя в стоицизме использовалось понятие «пневма» (дыхание, дух), и различались пневма «холодная» и «горячая» для дифференциации души и духа. С появлением христианского догмата о Духе Святом в рамках тринитарного богословия уже перед апологетами встала задача обозначить соотношение души и духа в человеческой природе. В исследовании этого вопроса на материале патристики наиболее преуспел, на наш взгляд, отечественный исследователь А. Р. Фокин [20], на материалы которого мы сошлемся. Первооснователями структурного подхода к душе являются Платон и Аристотель. Противопоставляя тело душе, первый выделял в душе вождеющую, страстную и разумную части, второй – растительную, чувствующую и разумную. Появление догмата о Святом Духе потребовало соотнести античные и христианские представления о душе и духе. Возникла проблема так называемой дихотомии-трихотомии, то есть применимо ли к человеку различение тела, души и духа или достаточно лишь тела и души. Первооснователем идеи тройственного состава человека является апостол Павел, у которого встречаются, наряду с дихотомическим представлением о человеке, высказывания о тройственном составе человека, включающем тело, душу и дух. Это, прежде всего, первое послание к Фессалоникийцам (1 Фес 5:23), а также послание к Евреям (Евр 4:12). Кроме того апостол Павел, в зависимости от устремлений воли, делил людей на плотских, душевных и духовных (Рим 8:4–9; Кор 2:14–15; 15:44–49). Как выяснил названный исследователь, дискуссия о дихотомии-трихотомии продолжалась и в период классической патристики. «Победила» дихотомия – в трудах каппадокийцев, а также Григория Богослова, Максима Исповедника, Иоанна Кассиана. Часто эти Святые Отцы отождествляли дух с высшей частью души – умом. С появлением именованного Христа Словом-Логосом картина

универсализируется: душа, интеллект или дух, и слово-логос рассматриваются как отражение в душе ипостасей Божественной Троицы. В четверичной систематизации автора патристических представлений о душе и духе наиболее важной нам представляется позиция, выражаемая формулой: дух – «это Святой дух или Его благодать, приобретаемая праведной душой» [20, с. 92]. Учитывая проблематику обожения человека, ставшую основополагающей в византийском богословии, эта формула вводит в представление о душе логически необходимый момент трансценденции, без которого ее «духовность» выглядит безосновной.

Современные исследования о душе в достаточной мере демонстрируют этот аспект. В обширном философском и культуролого-искусствоведческом исследовании души европейского человека Е. Ф. Казакова этот аспект выглядит аксиоматичным, не требующим аргументации, поскольку вытекает из святоотеческого богословия. В частности, автор отмечает: «С первого своего появления духовное запечатлевается в двух ликах: в образе Богоматери (выражающем трансцендентное сверхчеловеческое бытие) и в образе младенца Христа (выражающем потенциальность, неразвернутость духовного человеческого бытия, с реальной интенцией его актуализации» [6, с. 404].

Трансцендентное не есть нечто такое, на что можно указать пальцем, однако полный отказ от него делает «плоскими», а то и непонятными рассуждения о духовности без Духа и Бога. Трудности подобного рода требуют не только полета фантазии, но и научной объективности и самокритичности. Проблематика «теозиса», или обожения, персонифицируемая часто именем одного из его теоретиков – св. Григория Паламы, органично предполагает в рамках идеи синергии «сорботничество» человека и Бога и использование, наряду с понятием «божественные энергии» (от Духа Святого), также понятие «человеческие энергии», и оно применяется восточно-христианскими богословами довольно широко. Но вот что пишет теоретик идеи синергии С. С. Хоружий: «И в богословском, и в антропологическом ареалах нет концепта “человеческие энергии”, хотя этот термин и применяется <...> Термин “энергия” (или

“человеческие энергии”, “психические энергии” и т. п.), используемый в этом контексте – в психологии, аскетике и других дискурсах – по существу, лишь условное наименование некой реальности, до сих пор успешно сопротивляющейся концептуализации». И далее: «В синергической антропологии... избегают термина “человеческие энергии”, подбирая ему замены и корреляты <...> Синергическая антропология избирает в качестве базового термина “антропологические проявления”» [22, с. 35, 36]. Результат скудный, но безупречный с позиции научной этики.

Известно, что догмат о Святом Духе менее разработан в христианском богословии, в сравнении, например, с христологией. Пневматология беднее представлена в соборных решениях, а также в авторских теологуменах и исследовательской литературе. Поэтому можно считать событием появление в последнее десятилетие нескольких основательных отечественных трудов историко-источниковедческого характера. В работе свящ. Георгия Завершинского [4], являющейся итогом длительной работы, впервые фундаментально освещена пневматология апостола Иоанна, а также соответствующий материал дан по ветхозаветным книгам и трудам «мужей апостольских». Ю. В. Максимовым эта аналитическая работа продолжена, им основательно изложена проблематика Святого Духа в трудах признанных церковных авторов I – III веков [10].

Все это дает основание считать христианскую пневматологию достаточно проанализированной для ее понимания и правильного выбора ракурса изложения во внецерковных публикациях о духовности, к чему мы и обратимся. Их большое множество, но возможна систематизация основных позиций относительно понимания и трактовки духа, духовности и духовной культуры. Если брать крупным планом, этих позиций не так много.

Первую из них можно назвать по ее содержанию реформаторской в отношении исторического христианства и моралистической по интенции его трактовки. Видными ее представителями являются французский философ Ж. Бодрийяр, М. К. Мамардашвили, Г. С. Киселев и другие мыслители и авторы. Однако, по сути, она,

несомненно, восходит к И. Канту, который не признавал христианства как «богослужебной» религии с ее пышным культом, поклонением мощам, монашеством и т. д., и сводил его суть исключительно к нравственному императиву – абсолютному добру, способности к безусловно бескорыстным поступкам в отношении к своим «ближним» и «дальним». В письме к Лафатеру Кант сводит суть христианства к «...моральной вере Евангелия, наличие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь» (цит. по [7, с. 29]). «Категорический императив» философа с его требованием безусловного добра и мысленного превращения максимы любого поступка во всеобщий принцип конкретизирует нравственный абсолютизм Канта.

Суть претензий названных и многих других авторов к реальному христианству состоит в идее его «исторической неудачи», в результате которой «...историческая церковь в значительной мере приспособилась к миру, обмирщилась» [7, с. 20]. А главное – отказалась от существенного, которое в данной позиции сводится в христианстве к сугубо человеческому началу. Можно сказать, что продолжается критическая работа в отношении исторического христианства, начало которой положили еще русские философы, в частности, В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев. Духовность в рассматриваемой позиции редуцируется к радикальному антропоцентризму и морализму, из которого и вытекает следующее резюме: «...поворот к антропоцентризму представляется едва ли не непременным условием возрождения христианства» [7, с. 22]. «За кадром» оказывается Богочеловечность Христа, и все сводится к «слишком человеческому».

Антропологическая редукция может достигать в этой позиции крайней прямолинейности, соответствующей фейербаховской концепции религии. Например, В. С. Барулин понимает духовность как нечто сугубо имманентное, внутренне человеческое: «Не потому появляется устремленность к абсолюту, что есть бог, абсолютный монарх, абсолютный дух, абсолютная истина». А напротив, все они «...появляются потому, что человеку имманентно свойственно устремление к

абсолюту, устремление, вытекающее из всей жизни человека, из всей его духовности [2, с. 166]. Устремления эти, однако, не обосновываются, являются постулативными.

Вторая, отчетливо рефлексивная позиция относительно духовности – субстанциалистская. Духовное начало провозглашается здесь особым рода субстанциальной реальностью, которая, по сути, встраивается в физикалистский ряд: вещество – энергия – информация – дух. Это заманчивая идея, но ее реализация покоится на сомнительных основаниях. Сложности начинаются уже на уровне информации, относительно трактовки которой существуют различные точки зрения. Один из сторонников субстанциалистского понимания духа и духовности Г. П. Меньчиков пишет: «Бытие материально-духовно... Если материя – это телесный способ существования бытия, то дух – это не телесный, а информационно-экзистенциальный способ существования бытия. Дух – это не другое, а это же бытие, лишь в другом виде» [12, с. 117]. Относительно способа духовного бытия, трудно догадаться, что бы это значило. В структуру духовности, с его точки зрения, входят: «...фундаментальная научная образованность, развитый интеллект, этизм, эстетизм, развитость души, технологизм мышления, философско-мировоззренческая подготовленность, либо за неимением таковой ее вынуждена заменить религиозность» [12, с. 119]. Некоторые посылки указанного автора, на наш взгляд, верные. Вводя понятие «празнание», так обозначает его содержание: «Человек есть существо конечное, которое, однако, живет в бесконечном мироздании, при этом единственное существо, знающее о своей конечности. Данное противоречие – есть фундаментальное противоречие человеческого бытия» [13, с. 18]. Но в целом, однако, обозначить научными средствами пути выхода из этого противоречия автору не удалось. Главное состоит в том, что современная наука чрезвычайно далека от того, чтобы религиозные и метафизические истины «алгеброй поверить», в частности, на языке автора – разрешить проблему «...духовного преодоления человеком своей конечности и выхода к глубинам-высотам смысла своей повседневной жизни с позиции вечного бытия мироздания на секулярных основаниях» [13, с. 19].

Наряду с вышеозначенными позициями, наиболее распространенным и популярным в «светской пневматологии» является все же выделяемый нами третий – аксиологический подход, в котором духовные феномены отождествляются с высшими ценностями человека, общества, культуры. Он используется в том числе и церковными авторами (В. П. Лега и др.). Причин или оснований для этого несколько. Прежде всего, уже в философии древних греков обозначен высший статус категорий Истины, Добра и Красоты, с которыми связана научно-философская, этическая и эстетическая сферы деятельности и культуры. Определение духовности человека как ценностного содержания его сознания привело в конечном итоге к категориальному определению типов духовности – в статье В. Г. Федотовой, вышедшей в 1987 году, где они обозначены как эстетизм, этизм, теоретизм и религиозность [19]. Эта схема чрезвычайно популярна в настоящее время, но она может быть скорректирована. Если философию различать с наукой, чего не наблюдалось в гегелевской и марксистской философии, но широко признано и в западной, и в современной отечественной философии, тогда категориальный ряд античной и европейской духовности может выглядеть несколько иначе: Истина (наука) – Смысл (философия) – Красота (искусство) – Добро (мораль, этика) – Святость (христианская религия). Последний термин – «святость» – употребляли еще неокантианцы в своей морфологии ценностей (В. Виндельбанд, Г. Риккерт).

Мы обозначили несколько подходов к трактовке духовности, но не претендуем на полноту. В зависимости от целей исследований, вероятно, возможны и другие, более подробные систематизации. Но пока для анализа духовной составляющей в музыке приведенного материала недостаточно. В частности, не ясно, в чем состоит специфика музыки в кодировании и трансляции в культуре духовных феноменов – в сравнении с религией, философией, другими видами искусства.

Представляется, что подойти к решению этого вопроса возможно посредством проецирования категории бесконечности на человеческую личность. Обратимся к основным выводам специального исследования на эту тему [14, с. 125–162]. Проблематизация темы конечного и бесконечно-

го связана с именем Аристотеля, с его физикой, в которой он рассматривает пространственно-временные аспекты природы. У Аристотеля же заложены основания терминологии для отображения разных типов бесконечного. Разграничение бесконечности на потенциальную и актуальную восходит к парным категориям Аристотеля – возможность и действительность. Логическая трактовка потенциально и актуально бесконечного разработана в XIII–XIV веках схоластами В. Шервудом, В. Хейтесбери, Петром Испанским. Григорий же из Римини дал окончательное название – потенциальная и актуальная бесконечности. Эти термины, по генезису, являются математическими абстракциями, количественными образами бесконечности. Прогрессу в анализе бесконечности длительное время мешал «запрет» Аристотеля на признание актуальной бесконечности. Греки обожествляли принцип формы и существование бесконечного, как бесформенного, отвергали. Аристотель полагал, что все существующее конечно, так как форма не может охватить бесконечного. Бесформенное же, например первоматерия, существует лишь потенциально, а не в действительности и как таковое является непознаваемым для человеческого ума.

Аристотель категорически отвергает пифагорейско-платоновское понимание бесконечности как самостоятельной сущности и утверждает ее статус как *свойства* величины, движения и времени. Различая бесконечность как предмет абстрактного мышления и бесконечность в природе, он отказывает последней в реальном существовании. Пожалуй, главный для нас вывод из аристотелевского анализа проблемы бесконечного состоит в том, что положение с актуальной бесконечностью парадоксально и антиномично. Аристотель констатирует: «Рассмотрение бесконечного имеет свои трудности, так как и отрицание его существования, и признание приводят ко многим невозможным [следствиям]» [1, с. 111]. Эта антиномичность, на наш взгляд, порождается пространственным разрешением созерцания бесконечного. Все попытки «ухватить» бесконечность таким способом порождали хождение по кругу, потому что неизбежно приходилось возвращаться к аргументам Аристотеля против актуальной бесконечности.

Вполне ясно бесконечность в качестве атрибута Бога введена лишь Августином. Он полагал, что конечность Бога была бы умалением Его всемогущества, и ввёл классическое положение о конечности мира и бесконечности Бога. Подлинный же ренессанс идеи бесконечности связан с именем теолога эпохи Возрождения Николая Кузанского. Идея бесконечности – стержень всего творчества Кузанца. Мощная интуиция *пространственной* бесконечности пронизывает богословско-философские построения этого кардинала римской церкви. Не случайно он оказался вдохновителем Д. Бруно, который реализовал потенцию проецирования актуальной бесконечности Бога на созданный им мир. В своих сочинениях «О бесконечности, Вселенной и мирах» и латинской поэме «О безмерном и неисчислимом» он развил учение о бесконечной, децентрализованной Вселенной, бесконечной также по множеству населенных миров. Страстная проповедь идеи положительной, то есть актуальной, хотя и доступной не чувствам, а только разуму, бесконечности Вселенной пробила брешь в средневековом представлении о мире. Признаком совершенства становится бесконечность, движение, изменение, а не конечность и неизменность.

Интуиция бесконечного пространства, а по О. Шпенглеру, это и есть фаустовский дух, «пра-символ» западной культуры, пронизывает все сколько-нибудь значимые явления истории и культуры Нового времени, начиная от живописи Возрождения и кончая этосом науки и территориальной экспансией европейцев. Мощно проявилась эта интуиция в литературном и музыкальном романтизме, особенно немецком. В историко-культурных исследованиях отмечается глубокая укоренённость всех культурных феноменов Запада в идее бесконечности мироздания.

Несмотря на огромное значение идеи бесконечности в культуре Нового времени, у настоящих философов и ученых, будь то Галилей, Декарт, Лейбниц или Гегель, различие истинной, божественной бесконечности и отраженной потенциальной бесконечности мира остается безусловным. При этом логическую совесть мыслителей мучило одно противоречие: потенциальная бесконечность (в математическом или расшири-

тельном смысле) всегда остается в области конечного, поскольку обозначает просто конечную величину в становлении, в процессе ее изменения. В любой момент времени она может быть сколько угодно большой или малой, но остается обязательно конечной. По сути, это понятие – оксюморон, его смысл – «конечная бесконечность». Так что «запрет» Аристотеля на актуальную бесконечность в чувственно данном нам мире сохраняется. Пространственно-временным его измерениям не может быть сколько-нибудь убедительно присвоено качество актуальной – экстенсивной или интенсивной – бесконечности.

В Новое время актуальная бесконечность использовалась, и в этом один из парадоксов истории европейской науки, сугубо инструментально – как полезное средство решения определенных задач, создания общей картины мира, при довольно отчетливом осознании логической противоречивости ее допущения и проблематичности ее понимания. Неустраняемая *второстепенность* бесконечности, свойственной нашему миру, выявленная всем ходом развития европейской философии и науки, заставляет вернуться к бесконечности «истинной», обсуждаемой в богословии. Категория бесконечности является, по сути, логическим основанием свойств Божиих – всемогущества, всеблагости, любви и др., поскольку в каждом из них подразумевается отсутствие пределов. Этот момент не нашел отображения в ясных формулировках в догматическом богословии. Лишь у Н. Кузанского встречается подобное наблюдение: «Бесконечная благодать не благодать, а бесконечность; бесконечное количество не количество, а бесконечность, и так далее обо всем» [16, с. 63].

Также нет сомнения в том, что идея бесконечности Бога принадлежит к апофатическому (отрицательному) богословию. Она не получила истолкования в положительном богословии. Уже у систематизатора догматических основ христианства Иоанна Дамаскина (VII–VIII века) встречаем такое утверждение: «Бесконечен Бог и непознаваем, и только то в Нем постижимо, что Он бесконечен и непостижим» (цит. по [17, с. 116]). Но особенно очевидным это становится при обращении к Н. Кузанскому. В сочинении «О видении Бога» недвусмысленных формул на этот

счет достаточно. По сути, основной принцип его богословия – «ученое незнание» – основывается на непостижимости бесконечности Бога: «Нельзя приблизиться к Тебе, Богу, и бесконечности, не погрузившись разумом в незнание... Как разуму охватить Тебя, бесконечного? Разум познает себя незнающим и неспособным Тебя охватить из-за этой Твоей бесконечности» [16, с. 60–61].

Обратимся, наконец, к наиболее важному для нас вопросу – возможности проецирования принципа бесконечности на человека. При этом нужно сразу уточнить, о какой бесконечности идет речь. Вопрос с потенциальной бесконечностью в классической философии достаточно прояснен. Догматического, или постулативного, введения требует лишь актуальная бесконечность. Но именно *требует* – по существу отношений между потенциальной и актуальной бесконечностью. Потенциальная бесконечность мира и человека свидетельствует об их неполноте, незавершенности и несовершенстве. Как обусловленное нуждается в безусловном, видимый мир – в невидимом, так потенциальная бесконечность нуждается в актуальной.

С формальной точки зрения понятие бесконечности человека может быть задано тройко: а) в качестве эмпирического обобщения, б) философски, то есть постулативно, в) догматически. Однако из многовекового развития проблемы можно сделать достаточно надёжный вывод, что бесконечность человека может быть непротиворечиво обоснована, прежде всего, догматически. Без теологии научные данные в так называемом эмпирическом обобщении повисают в воздухе. Теологический способ введения бесконечности человека имеет основание в пасхальном догмате и по своей логической форме идентичен постулативному способу введения бесконечности в философии и науке. Имеется в виду, что ни в науке, ни в философии, ни в теологии постулат бесконечности мира или Бога не «доказывается» обычными процедурами, а вводится исходя из внутренней самоочевидности как беспредпосылочный. Только для христианина постулат бесконечности человека дополнительно удостоверяется еще догматом воплощения Бога и воскресения Христа, превзошедшего тем самым конечность, смертность

человека как тварного существа. Догмат о человеке как образе и подобии Божиим в контексте наших рассуждений является не столько сугубо религиозно-догматической посылкой, сколько постулатом, в свете которого только и можно ввести принцип конечности-бесконечности человека.

Вызывает удивление тот факт, что в западной новоевропейской философии богоподобная бесконечность человека оказалась идеей мало концептуализированной, по сути дела второстепенной. Поэтому важно отметить, что заслуга более глубокого, всестороннего осмысления и развития принципа бесконечности человека принадлежит русской философии конца XIX – первой трети XX столетия. Начинать ряд нужно с основателя философии всеединства В. С. Соловьева. Принципиально идею бесконечности личности в ее отдельных аспектах развивали также Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, В. В. Зеньковский. Каждый из них работал в этом направлении по-своему.

Уникальную в своем роде программу реформирования педагогики, ее выстраивания на основе категорий свободы и бесконечности личности разработал В. В. Зеньковский. В перечисленном ряду мыслителей ему более всего свойственна четкость формулировок о бесконечности человека в смысле их соответствия восточно-христианскому богословию. Он также настойчиво проводил идею о том, что акцентирование бесконечности тварного мира ведет человека не к личному Богу, а к пантеизму.

По своей родословной в христианской теологии, бесконечность – одно из имен Бога, указывающее на Его непостижимость, и это имя можно отнести к отрицательному богословию. Поэтому бесконечность для человека может выступать лишь вектором движения, трансценденции в его предстоянии Богу. Сказать о ней не только в отношении человека, но и в отношении Бога, как это явствует из христианской теологии, нечего.

Чувство бесконечного оценивалось немецким теологом, основателем универсальной герменевтики Ф. Шлейермахером (1768–1834) столь высоко, что он объявил его специфически религиозным чувством. В знаменитых «Речах о религии» (1799) он подробно развивает идею рели-

гиозного чувства именно как чувства бесконечности. В его рассуждениях встречаем положение, что «...религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное – в вечном и через него» [25, с. 80]. Позднее эта тема была ярко выражена в творчестве и дневниках Новалиса, Ф. Шлегеля и др. Шлейермахер – протестант. Но о неустранимости идеи бесконечного в религиозном созерцании свидетельствует и такой известный исследователь восточно-христианской аскетики, как С. М. Зарин. В фундаментальном труде «Аскетизм» (1907) он пишет: «...из анализа творений Дионисия и Марка Подвижника можно с несомненностью убедиться, что им в сущности не удавалось отрешиться от идеи *единого, простого* и особенного *бесконечного*. С психологической точки зрения рекомендуемое ими... отвлечение “ума” от всего конечного, от всякого определенного содержания в сущности оказывается “созерцанием” именно *идеи бесконечного*» [5, с. 440, 441].

Скромные итоги психологического и гносеологического обоснований причастности человека к бесконечности подтверждают, что остается только один «реалистический» вариант – догматическое или теологическое задание бесконечности человека. Кроме догмата сотворения человека по образу и подобию Божию, важен догмат Боговоплощения и христология в целом. Можно текстуально проследить, как явно или неявно в русской философии конца XIX – первой половине XX века происходит естественное соскальзывание аргументации укорененности человека в бесконечности с философской на сугубо теологическую платформу. Это не случайно и не может рассматриваться как ущербность философии. То, что человеческой деятельности свойствен признак потенциальной бесконечности, с позиций классической философии означает, что человек изымается из смысловой сферы бытия, ибо потенциальная бесконечность не имеет ни начала, ни конца, завершения. В ней есть лишь середина бесконечного становления с постоянно исчезающими целями и результатами этого становления. Теоретическое развертывание тезиса о практической беспредельности человека, его разума, деятельности, способности превосхождения задан-

ных пределов имеет логической предпосылкой актуальную, обосновываемую лишь теологически бесконечность. Поэтому любое положение о свободе человека, его незаданности, эволюционной неопределенности требует обращения к принципу «причастности» человека к актуальной и абсолютной бесконечности Бога.

Проблематика специфики духовности именно в музыке в широком, не сугубо церковном и теологическом аспектах, развита пока недостаточно. Одна из немногих работ этого плана – докторская диссертация Л. П. Шиповской [24]. В предшествующих публикациях, в частности [8], исходя из посылки о принципиальной роли принципа бесконечности мироздания и человека, утверждалось, что и европейская музыка манифестирует духовные горизонты человеческого бытия двумя существенными различающимися способами. Один связан с актуальной качественной бесконечностью Абсолюта – христианского Бога. Он лишён пространственного размаха авторского воображения, сконцентрирован на точечном времени – Вечности. По этой причине данная музыка лишена изысков музыкальной выразительности. Ее примером является русский знаменный распев с его монодией, доминированием низких голосов, сосредоточенностью на Слове, то есть Смысле. А также богослужбное пение римско-католической церкви – григорианский одноголосный распев с ненотированным ритмом. Эта «музыка» требует от исполнителя и воспринимающего ее слушателя эйдетической интенсивности – внутренней сосредоточенности, растворения в смыслах Слова при минимуме внешних средств выражения. Отсюда монодия и узкий звуковысотный диапазон знаменного и григорианского пения. Данный тип музыки обозначен нами платоновским термином – как *эйдетический*.

Другой тип представляет собой музыка *романтическая*. Подобно прямой перспективе, открытой живописью Возрождения, она основана на чувстве экстенсивной бесконечности, то есть бесконечности акцентированно-пространственной, количественной, а не интенсивной или качественной. Если перенести на музыку типологию религий В. В. Зеньковского, то эта музыка представляет собой пантеистическую форму выражения религиозности. Термин «романти-

ческая» является не исторически конкретным обозначением особого этапа развития европейской музыки, как в традиционном музыкознании, а имеет типологическое значение. Фантастическое развитие музыкальных средств выразительности, которое началось с эпохи барокко, и в обвальном масштабе с Людвига ван Бетховена и собственно романтиков, выражает именно устремленность к экстенсивной, пространственной бесконечности. В ней, в сравнении с эйдетической музыкой, меньше мысли, но максимум воображения, чувства, экзальтированности и внешних средств выражения. Она дальше от Божества, но ближе к человечности, и потому в секуляризирующемся мире оказалась максимально востребованной человеком культуры, уходящим от Бога, но глубоко нуждающимся в какой-то форме духовности. Романтическая духовность, поддержанная также бурным развитием поэтического творчества, фактически монополизировала духовный горизонт европейского и русского человека в XIX веке [8, с. 23–24].

Теперь определим различие «эйдетической», богослужебной и «романтической» музыки в другом, важном для данной темы аспекте. Известный психофизиолог П. В. Симонов, определяя архитектуру как искусство исключительно «пространственное», а музыку – как сугубо «временное», отмечает: «В художественных произведениях архитектуры и музыки воплощены победы человеческого духа над пространством и временем <...> Доброта в архитектуре и музыке не видна» [18, с. 269]. Архитектуру оставим, но можно ли согласиться с утверждением о том, что музыка внеэтична? Какие-то основания для него есть, достаточно привести красноречивые примеры из истории германского фашизма, когда «диаволы» в обличье человека одновременно были знатоками и любителями европейского музыкального романтизма. Но общая картина выглядит иначе.

Если эйдетическая музыка центрирована на Смысле, Слове, то какова здесь конкретика? В христианском богословии, которое складывалось под заметным влиянием греческого платонизма, Христос нередко именовался Логосом, Словом. Главное же слово, дарованное верующим в Его заповедях любви к Богу и человеку, именно

слово «Любовь». Апостол Павел разъяснил это и оставил верующим христианам свой гимн Любви как несокрушимой доброжелательности ко всем без разбора – и к тем, кто нам неприятен, кто нас не любит и кого мы не любим (Рим. 8: 35–39). Не любит, конечно, в «житейском», психологическом смысле. Приблизилось ли христианское человечество к осуществлению этой заповеди? Вопрос риторический: оно еще дальше от понимания и осуществления заповеди Любви, чем общины первохристиан. Не в этом ли смысл парадоксального изречения священника Александра Меня о том, что христианство есть религия будущего, а не прошлого и настоящего?

Русское богослужебное пение центрировано на Слове, которое (на примере заповеди Любви) актуально *бесконечно* и не требует для погружения в таинственный его смысл музыкальных изысков. Это относится не только к знаменному монодическому пению, но (с XVII–XVIII веков) и к партесному. Правда, известный исследователь русского богослужебного пения В. И. Мартынов отказывает последнему в богослужебном статусе. Он резко разделяет «богослужебное пение» и «богослужебную музыку». Проблема противопоставления богослужебного пения и музыки есть проблема противопоставления человека молящегося человеку «играющемуся». Музыка как игра, считает указанный автор, есть способ существования человека играющего, а богослужебное пение как молитва есть способ существования человека молящегося. Согласно Мартынову, вся система знаменного распева базировалась на движениях аскетической практики и не имела линейной нотной структуры. Каждое знамя было отражением молитвенного акта и не несло в себе физической природы звука. Учёный полностью отвергает «партесную» музыку, так как якобы любой аккорд вызывает пространственные, «телесные» по сути ощущения, в то время как унисон воспринимается как «чистая длительность», что более соответствует природе ангельской молитвы (см. [11]). Это крайне дискуссионная конструкция, в анализ и критику которой здесь не будем углубляться. Однако позиция названного автора не противоречит идее актуальной смысловой бесконечности главной заповеди и Слова христианства. А бесконечность объективного смысла требует такой же

бесконечности и «воспринимающего устройства» – человеческой души и высшей ее способности – человеческого духа. Впрочем, гениальный Гераклит «угадал» в своих афоризмах многое, в том числе и это – безмерность человеческой души: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути... ты ни пошёл: столь глубока ее мера» [21, с. 231].

Католическое богослужение, основывающееся до XI века также на монодии, издавна включило в церковный обиход орган, в отличие от византийского и славянского (русского), не признававших «органного гудения». И это было, вероятно, понижением статуса Слова в церковном обряде. Но нельзя не отметить, что поскольку богослужение осуществлялось на латинском языке, и полностью смысл Слова был доступен лишь избранным, а не народной массе, орган в такой ситуации был, вероятно, функционален.

Наш основной вывод, для которого приведен предшествующий материал, заключается в том, что эйдетическая музыка, представленная богослужебным канонем Средневековья и частично Нового времени, вопреки мнению профессора П. В. Симонова, глубоко *этична*, сосредоточена на принципе Добра, специфически понимаемого христианством.

Духовность в классической европейской светской музыке более скрыта, и, можно сказать, не совсем понятна. Парадоксальный французский философ Эмиль Чоран отмечает нечто подобное: «Прослушав *Гольдберг-вариации* – говоря на языке мистиков, музыку “надсущностную” – мы закрываем глаза, ловя отголоски, которые она в нас пробудила. Все исчезает, кроме *бессодержательной* полноты, являющейся... единственным способом приблизиться к высшему» [23, с. 119]. Как известно, идея бесконечного пространства явилась онтологическим основанием науки Нового времени, а по О. Шпенглеру – прасимволом «фаустовской культуры», которая наилучшим образом представлена европейской инструментальной музыкой и новой математикой, то есть «исчислением бесконечно малых». Относительно нововременной музыки обозначим лишь пунктиром то, что требует, безусловно, развернутого изложения. «Романтическая» музыка в европейской и русской культуре Нового и

Новейшего времени типологически представлена направлениями, которые можно обозначить как «психологизм» и «космизм». Логико-онтологическим основанием того и другого является бесконечность, с одной стороны, душевного мира человека, или его субъективности, с другой – бесконечность мироздания. Первое направление можно персонифицировать фигурами Ф. Шопена и других романтиков, а также П. И. Чайковского. Музыкальный психологизм романтиков репрезентирует то, что духовный мир, да и вообще «мир» как некая реальность без человеческого сознания проблематичен, не очевиден. И наоборот, человеческая субъективность есть зеркало для всего сущего, и мир на ладони у Бога без совокупного человеческого сознания непредставим. Тот же парадоксальный мыслитель отмечает: «Мир рождается и умирает вместе с нами. Существует только наше сознание, оно и есть вселенная, и эта вселенная исчезает вместе с нами. Умирая, мы ничего не оставляем» [23, с. 194–195].

Второе направление – космизм, наилучшим образом представляется творчеством А. Н. Скрябина, который хотел охватить в своем музыкальным творчестве все, что существует в подлунном мире, и это дерзновение пришлось как нельзя кстати в секулярную эпоху. Суровую оценку получил за это А. Н. Скрябин от молодого А. Ф. Лосева, выступавшего в тот период с сугубо христианских позиций: «В недра... субъективно-психологического Я Скрябин перенёс все то соединение языческого космизма с христианским историзмом, и получилась небывалая система языческого христиански-солиптистического атеизма». А резюме Лосева таково: «Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину – отвернуться от него, ибо молиться за него – тоже грешно. За сатанистов не молятся» [9, с. 773, 779].

Таким образом, транслируемая романтической музыкой в общество духовность многозначна, ее содержание не лежит на поверхности, но глубоко затрагивает тонкие струны сознания европейского человека, укоренённого в неприятии свой конечности – чувство и мысль, унаследованные от греко-римской и христианской культуры.

Литература

1. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 3. – С. 59–262.
2. Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. – М.: Академкнига, 2002. – 455 с.
3. Василий Великий. О Святом Духе к св. Амвлохию, епископу Иконийскому // Василий Великий. Творения: в 4 ч. – М.: Тип. Августа Семена; Паломник, 1993. – Ч. III. – С. 231–356.
4. Завершинский Г. Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе. – СПб.: Алетейя, 2003. – 254 с.
5. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исслед. – Репринт. изд. – М.: Православный паломник, 1996. – XXXI, XI, XV, 694 с.
6. Казаков Е. Ф. Душа европейского человека. – Кемерово, 2012. – 424 с.
7. Киселев Г. С. Религиозные смыслы мира // Вопр. философии. – 2011. – № 5. – С. 18–29.
8. Кузякина Т. И. Музыка и духовный мир человека // Вест. Кемеров. гос. ун-та культуры и искусств. – 2011. – № 17/2. – С. 23–33.
9. Лосев А. Ф. Мироззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 733–779.
10. Максимов Ю. В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I–III века). – М.: Центр библейско-патрол. исслед.: Империиум Пресс, 2007. – 208 с.
11. Мартынов В. И. Пение, игра и молитва в русской богослужебной системе. – М.: Филология, 1997. – 208 с.
12. Меньчиков Г. П. Духовная реальность человека. Духовность и религиозность // Философские науки. – 2000. – С. 116–127.
13. Меньчиков Г. П. «Праздник» как глубинная проблема духовности человека // Вестн. МГУКИ. – 2011. – № 1 (39). – С. 18–24.
14. Миненко Г. Н. Философско-антропологические аспекты эволюции человека, социума и культуры: дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01. – Кемерово, 2004. – 435 с.
15. Неретина С. С. Диалог, самодетерминация и масс-субъект // Вопр. культурологии. – 2013. – № 3. – С. 19–23.
16. Николай Кузанский. О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. / общ. ред. и вступ. ст. З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 33–94.
17. Никулин Д. В. Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени // Рациональность на перепутье: в 2 кн. / отв. ред. П. П. Гайдено. – М.: РОССПЭН, 1999. – Кн. 2. – С. 108–135.
18. Симонов П. В. Ершов П. М., Вяземский Ю. П. Происхождение духовности. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
19. Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки // Вопр. философии. – 1987. – № 3. – С. 35–39.
20. Фокин А. Р. Соотношение души и духа в греческой и латинской патристике // Человек. – 2009. – № 3. – С. 82–92.
21. Фрагменты ранних греческих философов / пер. А. В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – Ч. I. – 576 с.
22. Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопр. философии. – 2011. – № 12. – С. 19–36.
23. Чоран Э. Признания и проклятия: пер. с фр. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 206 с.
24. Шиповская Л. П. Музыка как феномен духовной культуры: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.04. – М., 2005. – 383 с.
25. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи: пер. с нем. – М.; Киев: REFL-book: ИСА, 1994. – 432 с.

References

1. Aristotel'. Fizika [Physics]. *Aristotel'. Sochineniia: v 4 t. [Aristotle. Works: in 4 vol.]*. Moscow, Mysl' Publ., 1975, vol. 3, pp. 59–262. (In Russ.).
2. Barulin V.S. Osnovy sotsial'no-filosofskoi antropologii [Basics of social and philosophical anthropology]. Moscow, Akademkniga Publ., 2002. 455 p. (In Russ.).
3. Vasilii Velikii. O Sviatom Dukhe k sv. Amvlokhiu, episkopu Ikoniiiskomu [About the Holy Spirit to St. Amvlohiyu, Bishop of Iconium]. *Vasilii Velikii. Tvoreniia [Vasilii Velikii. Creation]*. Moscow, Avgust Semen Publ., Palomnik Publ., 1993, part III, pp. 231–356. (In Russ.).
4. Zavershinskii G. Dukh dyshit, gde khochet: Vvedenie v pravoslavnoe uchenie o Sviatom Dukhe [The wind blows where it wills: An Introduction to the Orthodox teaching on the Holy Spirit]. St. Petersburg, Aleteia Publ., 2003. 254 p. (In Russ.).

5. Zarin S.M. Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniiu. Etiko-bogoslovskoe issledovanie. Reprint [Scticism of the Orthodox Christian doctrine. Ethical and theological research. Reprint]. Moscow, Pravoslavnyi palomnik Publ., 1996, XXXI, XI, XV. 694 p. (In Russ.).
6. Kazakov E.F. Dusha evropeiskogo cheloveka [Soul of European man]. Kemerovo, 2012. 424 p. (In Russ.).
7. Kiselev G.S. Religioznye smysly mira [Religious sense of the world]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, 2011, no 5, pp. 18–29. (In Russ.).
8. Kuziakina T.I. Muzyka i dukhovnyi mir cheloveka [Music and spiritual world]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts]*, 2011, no 17/2, pp. 23–33. (In Russ.).
9. Losev A.F. Mirovozzrenie Skriabina [World Scriabin]. *Losev A.F. Forma – Stil' – Vyrazhenie [Form – Style – expression]*. Moscow, Mysl' Publ., 1995, pp. 733–779. (In Russ.).
10. Maksimov Iu.V. Uchenie o Sviatom Dukhe v rannei Tserkvi (I–III veka) [The doctrine of the Holy Spirit in the early Church (I–III centuries)]. Moscow, Imperium Press Publ., 2007. 208 p. (In Russ.).
11. Martynov V.I. Penie, igra i molitva v russkoi bogosluzhebnoi sisteme [Singing, playing and liturgical prayer in the Russian system]. Moscow, Filologiya Publ., 1997. 208 p. (In Russ.).
12. Men'chikov G.P. Dukhovnaia real'nost' cheloveka. Dukhovnost' i religioznost' [Spiritual reality of man. Spiritual and religious]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, 2000, pp. 116–127. (In Russ.).
13. Men'chikov G.P. “Praznanie” kak glubinnaia problema dukhovnosti cheloveka [“Praznanie” the depth of the problem of human spirituality]. *Vestnik MGUKI [Bulletin MGUKI]*, 2011, no 1 (39), pp. 18–24. (In Russ.).
14. Minenko G.N. Filosofsko-antropologicheskie aspekty evoliutsii cheloveka, sotsiuma i kul'tury: dis. doktora kul'turologii [Philosophical and anthropological aspects of the evolution of man, society and culture: Dr. in culturology diss.]. Kemerovo, 2004. 435 p. (In Russ.).
15. Neretina S.S. Dialog, samodeterminatsiia i mass-sub'ekt [Dialogue, Self-determination and mass subject]. *Voprosy kul'turologii [Questions of Cultural Studies]*, 2013, no 3, pp. 19–23. (In Russ.).
16. Nikolai Kuzanskii. O videnii Boga [About the vision of God]. *Nikolai Kuzanskii. Sochineniia: v 2 t. [Nicholas Kazanskiy. Works: in 2 vol.]*. Moscow, Mysl' Publ., 1980, vol. 2, pp. 33–94. (In Russ.).
17. Nikulin D.V. Osnovopolozheniia novevropeiskoi ratsional'nosti i problema vremeni [Basic principle of modern European rationality and the problem of time]. *Ratsional'nost' na pereput'e [Rationality at a crossroads]*. Ed. P.P. Gaidenko. Moscow, ROSSPEN Publ., 1999, vol. 2, pp. 108–135. (In Russ.).
18. Simonov P.V., Ershov P.M., Viazemskii Iu.P. Proiskhozhdenie dukhovnosti [The origin of spirituality]. Moscow, Nauka Publ., 1989. 352 p. (In Russ.).
19. Fedotova V. G. Dukhovnost' kak faktor perestroika [Spirituality as a factor in the restructuring]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, 1987, no 3, pp. 35–39. (In Russ.).
20. Fokin A.R. Sootnoshenie dushi i dukha v grecheskoi i latinskoi patristike [Ratio of the soul and spirit in Greek and Latin patristic]. *Chelovek [Man]*, 2009, no 3, pp. 82–92. (In Russ.).
21. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [Fragments of the early Greek philosophers]. Translator A.V. Lebedeva. Moscow, Nauka Publ., 1989, part I. 576 p. (In Russ.).
22. Khoruzhii S.S. Chto takoe SYNERGEIA? Sinergiia kak universal'naia paradigma: vedushchie predmetnye sfery, diskursivnye sviazi, evristicheskie resursy [What SYNERGEIA? Synergy as a universal paradigm: leading subject areas discursive communication, heuristic resources]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, 2011, no 12, pp. 19–36. (In Russ.).
23. Chorán E. Priznaniia i prokliatiia [Confessions and curses]. St. Petersburg, Simpozium Publ., 2004. 206 p. (In Russ.).
24. Shipovskaia L.P. Muzyka kak fenomen dukhovnoi kul'tury: dis. dr. filos. nauk [Music as a phenomenon of spiritual culture: Dr. philosophy sci. diss.]. Moscow, 2005. 383 p. (In Russ.).
25. Shleiermakher F. Rechi o religii. Monologi [Speeches about religion. Monologues]. Moscow; Kiev, REFL-book Publ., ISA Publ., 1994. 432 p. (In Russ.).