



2022. Том 8 (1-2).
Божественное. Древняя
философия: традиция и
интеллектуальное наследие

ISSN: 2415-8682

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории современной западной философии

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ
2022, Том 8 (1-2)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание
southpole.sfedu.ru

Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет», 344006, город Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевский (Ростов-на-Дону), Руслан Французов (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепроvский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: <http://spolejournal.ru>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Верстка номера: Ярослав Плахотнюк

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.

ISSN 2415-8682

Содержание:

Божественное

Елена Золотухина-Аболина

Представление о «Божественном»: современные варианты прочтения стр. № 4

Осип Казанцев

Существование и несуществование божественного в современной французской философии: анализ трансформации категории Абсолюта стр. № 13

Древняя философия: традиции и интеллектуальное наследие

Алиса Викснэ

Беспредельность Нирваны по отношению к языку и обыденности стр. № 30

Руслан Французов

Философия Платона – разумный миф или мифический разум? стр. № 36

Марина Богданова

Атлетическая агонистика как элемент древнегреческой олимпийской религии? стр. № 44

Эндрю Дегг

Пайдейя – характерные особенности и эволюция античной системы образования стр. № 51

Исследования

Анастасия Селютина

«Темные века» как социальная метафора стр. № 64

Илья Кузнецов

Экзистенциальные вызовы постсовременного общества: анализируя Эриха Фромма стр. № 76

Игорь Агапов

Утопический модус понимания смысла в жизни и методы его исследования стр. № 81

Обзор конференции

Даниил Хмелевской

Обзор IX московской международной Платоновской конференция 25-26 ноября 2021 г. стр. № 90

Представление о «Божественном»: современные варианты прочтения

Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина

доктор философских наук, профессор, Южный федеральный университет

elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена вопросу о том, что понимается под Божественным в современных неортодоксальных концепциях. Автор фиксирует наличие «парарелигиозного сознания», которое формируется в европейской культуре в противовес официальному христианству и соответственно отличается от него, питаясь мистическими идеями и делая акцент на образе безличного Бога – на Божественном. Тема Божественного нередко, хотя не всегда, оказывается связана с представлением о сотворении мира путем эманации и возникновении иерархии миров. В статье рассматриваются разные наименования, которые даются Божественному – Дух, Единый, Бытие, Принцип, Трансценденция, Космическое Сознание и т.д. Божественное, данное так или иначе в человеческом восприятии, при этом получает такие характеристики как безличность, свет, пустота, непредметность, неспособность быть объектом, творческий потенциал, пребывание за пределами человеческих переживаний. Далее в статье освещаются разные способы приобщения человека к Божественному. Отмечается, что не все мыслители, которых можно причислить к «парарелигиозному сознанию», сами имели переживание Божественного, среди них есть просто ищущие, для которых Божественное выступает как идея, не реализованная в личном опыте. Иные авторы, официально принадлежащие к христианству, напротив, обладают личным опытом Божественного, но как правило, несущим на себе печать убеждения в греховности человека. Если же ищущие неортодоксальны, то у них есть три пути соотношения с Божественным: слияние с Абсолютным, диалогическое отношение экзальтированной любви и просветление. Просветление как путь соединения с Божеством характеризуется эффектом «Божества в мире», когда эмпирическая реальность не исчезает, а становится прозрачной для Духа.
Ключевые слова: Божественное, парарелигиозное сознание, маргинальная религиозность, Дух, Абсолют, Космическое сознание, просветление.

The idea of the "Divine": modern versions of reading

Elena V. Zolotukhina-Abolina

Ph.D., Full Professor, Southern Federal University

elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the question of what is meant by the Divine in modern unorthodox concepts. The author records the presence of a "para-religious consciousness", which is formed in European culture as opposed to official Christianity and, accordingly, differs from it, feeding on mystical ideas and emphasizing the image of an impersonal God – the Divine. The theme of the Divine is often, though not always, connected with the idea of the creation of the world by emanation and the emergence of a hierarchy of worlds. The article discusses various names that are given to the Divine – Spirit, Unity, Being, Principle, Transcendence, Cosmic Consciousness, etc. The Divine, given one way or another in human perception, at the same time receives such characteristics as impersonality, light, emptiness, non-visibility, inability to be an

object, creativity, being beyond human experiences. Further, the article highlights various ways of introducing a person to the Divine. It is noted that not all thinkers who can be counted among the "para-religious consciousness" themselves had an experience of the Divine, among them there are simply seekers for whom the Divine appears as an idea not realized in personal experience. Other authors who officially belong to Christianity, on the contrary, have personal experience of the Divine, but as a rule, bearing the stamp of conviction in the sinfulness of man. If the seekers are unorthodox, then they have three ways of relating to the Divine: merging with the Absolute, a dialogical attitude of exalted love, and enlightenment. Enlightenment as a way of connecting with the Deity is characterized by the effect of "Deity in the World", when empirical reality does not disappear, but becomes transparent to the Spirit.

Keywords: *Divine, para-religious consciousness, marginal religiosity, Spirit, Absolute, Cosmic consciousness, enlightenment.*

© Е.В. Золотухина – Аболина (Ростов-на-Дону). elena_zolotuhina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-4-12

Постановка проблем. Божественное, божественно, Божественность ... О чем речь? Прежде всего, само слово воспринимается как прилагательное: Божественное Откровение. Во-вторых оно воспринимается как похвала: прекрасно! Божественно! – то есть, великолепно-замечательно. В-третьих, в выражении «Божественность» (в русском языке – женский род, «она»), прочитывается указание на Бога, но в некотором размытом смысле, тяготеющем, скорее, к среднему роду «Божественное» не как прилагательное, а как онтологическое «оно»: нечто, предпосланное миру, возвышающееся над ним, предшествующее ему и им руководящее.

Родившись в дохристианской античности, представление о Божественном, не исчезло с веками и тысячелетиями, хотя и было вытеснено из лексики и обихода догматическими христианскими представлениями. Оно тихо жило в откровениях мистиков и возродилось в XIX-XX веке как и в вышедших на поверхность эзотерических учениях, так и в философских поисках авторов, пожелавших отказаться от конфессиональной принадлежности, но не перешедших в стан чисто светских философов или атеистов. На мой взгляд, Божественным стало принято обозначать *трансцендентный источник мира, не имеющий как правило, собственно личной природы*, всепроникающий и континуальный, такой, который по своим характеристикам не вмещается в описания, даваемые христианством, не равнозначен ни Яхве Ветхого Завета, ни Христу. Хотя практически все современные представления о Божественном – это тоже монотеизм, в том смысле, что оно рассматривается как единое и единственное надэмпирическое начало, способное порождать как образ одного верховного личного Бога, так и образы политеистических богов – распорядителей разных сил вселенной. В европейской философии идея безличного верховного начала была ярко выражена в концепции Б. Спинозы, что породило в XIX веке бурные дебаты среди немецких мыслителей.

В сегодняшнем контексте термин Божественное может функционировать именно в противоположность христианскому личному Богу

В предлагаемой читателю статье я хотела бы попытаться ответить на три основных вопроса:

- Какие имена получило Божественное, понятое в названном выше смысле, в XX веке?

- Каковы свойства Божественного?

- Как мы приобщаемся к Божественному?

Как автор статьи я стою на позициях интеллектуальной симпатии по отношению к тому, что называю далее «парарелигиозным». Я не могу целиком доверять авторам-информантам и считать их суждения о Божественном истиной в последней инстанции, но я

склонна с интересом изучать их опыт, поскольку он богат и обширен, а также находить в нем полезные для современного сознания экзистенциально-психологические моменты.

Множество имен Божественного. У Божественного – безличного творящего трансцендентного – много имен, которые дают ему представители разнообразных *неортодоксальных* направлений современной религиозности. Как обобщенно назвать эту религиозность, пребывающую вне конфессиональных рамок? В западных исследованиях она названа просто spirituality (духовность), в работе П.Г. Носачева [1] она именуется «маргинальной религиозностью», я предпочитаю говорить о «парарелигиозном сознании» [2]. Порой разные варианты такого вида религиозности объединяют под названием New Age, «новый век», по имени синкретических движений, возникших в Европе в 60-х годах XX века. Однако мне представляется, что New Age – конкретно-историческое образование, которое на сегодняшний день осталось в прошлом, и, в силу разнообразия наличных версий и взглядов, более верно прибегнуть к отмеченным выше названиям.

К *парарелигиозному сознанию* относятся весьма разнородные направления мысли: юнгианцы и представители направления «Эранос», трансперсоналисты, современные каббалисты и хасиды, честные теософы, ученые и философы, объединенные во второй половине XX века общими исследованиями в Эсаленском институте в Биг-Суре в Калифорнии, духовидцы, медиумы и спириты из разных стран и культур, индивидуальные и даже весьма знаменитые европейские мыслители, психотерапевты эзотерического направления и т.д. Пестрое сообщество, представители которого часто на дух не переносят друг друга или вовсе друг о друге ничего не знают. Трудно было бы примирить с одной стороны, Карла Ясперса, с другой, Анни Безант, с третьей – последователей Рене Генона¹, да еще попытаться сравнить их суждения с откровениями какого-нибудь знаменитого медиума, например, Артура Форда. Слишком эти авторы разные, во многом противоречащие друг другу. И, тем не менее, все они свободны от конкретных конфессиональных взглядов, не позиционируют себя как христиане, не признают истину христианского мифа, не видят Бога как личность, не привержены соблюдению культа, а если и прибегают как, например, теософы к культовым моментам, то преимущественно в магических целях, что несовместимо с догматическим представлением о Боге и формах служения ему.

Все они *парарелигиозны*, нетрадиционны, не воцерковлены, выпадают за пределы «официальной религиозности», нередко являются «свободными мыслителями», «вольными духовидцами» или предприимчивыми психологами, не принадлежа ни к какой оформленной коллективности верующих. И для них для всех в основе мира находится именно Божественное – единое безличное начало, «нечто-ничто», способное создать и создающее все. Об этом они рассуждают, это проповедуют, об этом сообщают в своих книгах читателям. Впрочем, это начало у них именуется по-разному в зависимости от личных предпочтений, степени связи с восточными идеями или лексикой, принятой в ближнем духовном кругу. Интересно, что, по крайней мере в России, это круг искателей *не охватывается религиозными исследованиями*, потому что они не вписываются в академическое определение религии: общины не составляют, секту не организуют, в церковь не ходят, жертвы не приносят, не молятся, а медитируют, а, возможно, и вовсе не медитируют, а только рассуждают и объясняют мир наличием этого самого Божественного. Если человек не пишет книг и не ведет тренинговых групп в духе парарелигиозной психотерапии, можно никогда и не догадаться, что у него в голове. О популярности у масс парарелигиозных представлений свидетельствуют книжные магазины, полки которых ломятся от оккультно-эзотерической литературы самого разного порядка и достоинства.

¹ Р.Генон, хотя и позиционировал себя как мусульманин, в своей концепции стремится найти общее глубинное основание разных вер и опирается на идеи разных религий.

Если бы идеи не были востребованы, рынок прореагировал бы мгновенно, удалив прочь ненужную макулатуру. Но, стало быть, концепции, в фундаменте которых находится Божественное, пользуются популярностью, тем более, что парарелигиозные авторы обычно не останавливаются на самом Первоначале, а стремятся показать его путь к миру и в мир, его работу в человеческой судьбе, а также возможность соотноситься с ним.

Как же именуется Божественное, за какими обозначениями мы можем усмотреть именно его? Назовем хотя бы некоторые имена внеконфессионального Бога.

Дух. Дух – самое универсальное наименование, которое в той или иной мере употребляется всеми неортодоксальными авторами. О Духе говорит нам немецкая классическая философия в лице Шеллинга и Гегеля, да и фихтевское Я – другое имя Божественного. О духе пишет М. Шелер, автор вполне модернистский в поздних своих работах, и определяет его как «принцип, противоположный всякой жизни вообще» [3, с. 53]. Дух – то, что никогда не может быть объектом, это тот, кто смотрит, мировая субъектность, говоря словами Кена Уилбера [4], «вечный свидетель», впрочем, у Уилбера в отличие от Шелера, он же – вечный творец, фонтанирующий всеми вещами вселенной. Слово дух – наиболее частое указание не на конкретного Бога, а на разлитую в миру идеальность и божественность. Дух веет, где хочет, и дух – это то, что внутри нас.

Единый Принцип, Абсолют – имена, которое дает безличному первоначалу Рене Генона [5]. Близка Генону по терминологии и А. Безант, концептуальный подход которой он категорически отвергал. Она пишет: «Единое, Вечное, Непознаваемое, Реальное Бытие. Из Него – проявленный Бог, раскрывающийся из единства в двойственность, из двойственности в Троицу. Из проявленной Троицы происходят духовные разумные Сущности, руководящие порядком Космоса» [6, с. 7].

Бытие. Разговор М. Хайдеггера о бытии является апофатическим, и все попытки феноменологов второй половины XX века представить Хайдеггера как светского, просто весьма загадочного мыслителя, остаются напрасными. М. Хайдеггер, который из католичества вышел, а ни к какой ветви христианства не пришел, является философским искателем Божественного: «лишь из истины Бытия впервые удастся помыслить суть Священного» [7, с. 346]. Известно, что Хайдеггер отметал связь своих идей с восточными религиозными взглядами. И это понятно, его истоки – в учении Мейстера Экхарта, в мистическом переживании того Божественного, которое невыразимо и не может быть описано схоластическими категориями Фомы Аквинского, не может быть разложено по полочкам. Отсюда этот словесный танец вокруг Бытия – прислушивание, стояние в просвете, отождествление бытия и априори... Бытие – это ближайшее. С тем же успехом можно сказать, что Божественное – это ближайшее, куда труднее, в том числе для самого Хайдеггера определить характер соотношения Бытия, Бога, богов.

Трансценденция. А, вот, «трансценденция» – выражение К. Ясперса» [8], который противопоставляет его *экзистенции* – *душе*. Душа и Божественное, трансцендентное суть единство, также как у М. Шелера противоположное «миру» и «жизни» с их эмпирическими проявлениями. К. Ясперсу, также как М. Шелеру, Божественное первоначало представляется радикально недоступным для повседневности, между ними нет посредствующих звеньев, поэтому Ясперсу глубоко чужда идея «духовных иерархий» или «тонких миров», они невозможны. Но для большинства разнородных эзотерических авторов Божественное не только существует как некий свет внутри самого человека, но образует поистине лестницу, которая объективно простирается «от небес до земли» и не зависит от сознания отдельного индивида.

Плерома. Разговор о Плероме в смысле Божественного мы находим у К.-Г. Юнга. Если Самость для Юнга — это образ Бога в душе человека, то Плерома - это как раз само первоначало: «Бесконечное и вечное не имеет качеств, ибо оно наделено всеми качествами. Это ничто или полноту мы называем ПЛЕРОМА. Здесь прекращаются мысль и бытие, ибо

вечное и бесконечное не имеет никаких качеств... В Плероме есть все и ничего. Нет пользы размышлять о Плероме, ибо это означало бы саморастворение» [9, с. 373].

Космическое сознание или *Абсолютное сознание* - весьма частый термин в популярной литературе. Так в известной работе С.Грофа «Космическая игра» [10] есть глава, которая называется «Божественное и его творение», а в этой главе, как и в соседних, в качестве синонима Божественного используется целый ряд слов: Абсолютное сознание, Космическая пустота, но также Запредельное, Абсолют, Ничто, Небытие. Космический Творческий принцип.

Можно видеть, что неортодоксальные авторы, которые хотят указать на исходный пункт возникновения и существования мира, используют набор пересекающихся и дополняющих друг друга терминов, обозначающих неопределенное, но могущественное Божественное, не имеющее ни пола, ни лица.

Свойства Божественного. Не утомляя читателя цитированием, перечислим некоторые свойства по-разному названного Божественного, о котором, вообще-то трудно что-либо сказать, потому что оно «не то, не то, и не то...» На него не укажешь пальцем, оно – не вещь, не «сущее», а является «изнанкой всех вещей», тем, что их созидает, держит в бытии, воспроизводит. Оно, как уже было отмечено, Дух, чье недреманное око всегда смотрит на нас, сквозь нас и с нашим участием. Каковы все-таки его черты, которые – подчеркнем это! – даны человеку лишь через его собственное восприятие.

1. Божественное проявляет себя как свет. По сути своей это свет нефизический, да, собственно, он и видится не физическими глазами, а внутренним зрением. Человек, отождествляясь со светом, отождествляется с Божественным: «Вы сияющее Я ЕСМЬ, предшествующее всем мирам, но не чуждое всем мирам, которые вы охватываете единым взглядом, и вашей милостью будет вставать солнце, и луна будет отражать вашу славу, и вы вообще не будете существовать в этом бескрайнем пространстве Пустоты, что лишь одна и существует» [4, с. 95]. Говоря о встрече с Абсолютным Сознанием как источником творения, С. Гроф отмечает: «Люди, пережившие такой опыт, видят в Солнце самое непосредственное из всех выражений божественного, какие можно переживать в материальном мире, и им становится понятно, почему во многих культурах Солнце почитали как Бога» [10, с. 49].

2. Божественное, глубинное основание всего, лишено дифференциаций, оно принципиально непредметно, неосвязаемо, не дано в каких-либо зримых или даже ментальных образах.

3. Божественное не может быть дано в человеческих переживаниях, которые характерны для всех форм нашего существования. Это – свобода от эмоций и страстей, от напряженных дум и опасений. Связь с Божественным в просветлении уносит от человека от любых его забот, от тревожности и серьезности, от страхов и напряжения. Вся человеческая жизнь в свете Божественного видится как театр и иллюзия, как Божественная игра, поэтому мудрец смеется – в том числе над тем, над чем люди обычно плачут. Он непосредственно знает, что горести – лишь ошибка видения мира. Просветление тождественно божественной легкости и радости «здесь и сейчас». «Понимание – это блаженство в настоящий момент, безусловная свобода и реальность, само сознание без необходимости двигаться куда-то. Блаженство – это реальность сознания, основа всего творчества, трансформации и эволюции» [11, с. 298].

4. Обнаруживая себя как Пустота, Божественное в то же время богато всеми событиями и вещами мира: «Пустота есть форма, форма есть пустота». Уже процитированный мной Кен Уилбер называет это «один вкус» и полагает, что обрести приобщение к Божественному можно и в гуще обычной жизни, уловив, пережив за любым эмпирическим явлением, в том числе и за собственным маленьким «я» наличие Духа, Абсолюта, выражениями которого мы все являемся. Это как снятие «покрывала майи» -

мировой иллюзии, когда за мишурой и мельканием театрального представления обнаруживается единый автор, режиссер и исполнитель – Творческий Принцип.

5. Божественное в большинстве неортодоксальных интерпретаций не «создает» мир как мастер создает предмет, но образует его путем эманации (теософия [6]) или открывает для него пространство путем сжатия, ограничения себя (каббала [12]). То есть, изначально Творец и Ничто не противостоят друг другу, они слиты, и Ничто просто оборачивается Всем, хотя и оставляет для себя некий момент чистоты и нетронутости, онтологически отгороженный от проявленных форм некоей «бездной».

6. Как я уже упоминала выше, некоторые авторы спиритуального, парарелигиозного плана, как тот же К. Ясперс, не видят связи и переходов между Божественным первоначалом (трансцендентным) и имманентным эмпирическим миром. Но во многих концепциях, и в теософии, и в трансперсонализме, и в Каббале проявление Божественного видится как «лестница миров», где каждый последующий уровень более груб, тяжел, оформленно-предметен, чем предыдущий, хотя на самом деле все они пребывают в одном пространстве, просто на разных уровнях «глубины» или «тонкости». В популярном варианте это перечисление таких планов бытия как грубо-физический, эфирный, астральный, ментальный, причинный и затем собственно-духовные бесформенные уровни, о которых трудно что-то сказать и которые нередко именуют на восточный лад «буддхическим» и «атманическим». Отяжеленное Божественное, становясь эмпирическим миром, удаляется от света и совершенства, противоположности в нем дисгармонизированы, потому все более проявляется то, что мы называем злом. Для низших уровней проявленных миров характерен «заснувший Дух», Божественное, позабывшее о себе. Однако путь инволюции всегда сопровождается параллельным путем эволюции: через развитие сознания и подъем его на разные уровни Божественное возвращается к себе.

7. Безличное и неосязаемое Божественное, тем не менее, может приобретать личные формы проявления в образах конкретных богов, будь то монотеистические боги или фигуры из языческого пантеона.

Разумеется, в данной статье трудно раскрыть все черты Божественного, которые представлены в разнообразных источниках и в концепциях, порой во многом противоречащих друг другу. Первоначало предполагает множественность видения, разные точки зрения и несовпадающие ракурсы описания. Парарелигиозное мышление принципиально недогматично, оно не имеет единого обязательного канона и основано на опыте. Другой вопрос, что опыт разных людей порой содержит весьма близкие впечатления.

Как люди приобщаются к Божественному? Эмоционально тяжелый вариант приобщения к Божественному, пережитого в рамках христианской протестантской веры, описывает Рудольф Отто в своей работе «Священное» (1917 г.) [13]. Возможно, здесь как раз сказывается характерное для христианства представление о греховности человека, его вине перед Богом, который предстает у Отто как «священное», рассмотренное помимо его нравственного аспекта. Р. Отто повествует о божественном как «нуминозном» - грандиозном, безличном и грозном, перед которым душа человека теряется и трепещет. Очевидно, это некий вариант мистического переживания, полученный без специальных усилий и намеренной подготовки, результат экзальтированного чувства веры.

Отто фиксирует следующие черты соприкосновения с Божественным: 1) чувство тварности, выраженное в трепете, указывающем на «нуминозный объект», который находится вне меня. 2) священный ужас, который потрясает душу, приводит ее к волнению, упоению, восторгу и экстазу. 3) ощущение, что сам человек выступает как ничто перед лицом грандиозной силы, что он – «прах и пепел» в сравнении со всемогущим началом, представляющим собой «совершенно иное». Возникает умаление самости по принципу «Я – ничто, Ты – все». Человек растворяется в своем собственном ничто перед величием Бога.

4) Соотношение с Божественным глубоко иррационально и таинственно, оно и страшно, и чудесно, оно связано с демоническим ужасом.

По-другому, с иными акцентами описывает приобщение к Божественному С. Гроф, чьи суждения основаны на личном трансперсональном опыте, на отчетах его подопечных, далеко не всегда выступающих религиозными, а также на изложении переживаний восточных и западных мистиков. В уже отмеченной нами книге «Космическая игра» он говорит о двух способах войти в контакт с Абсолютным Сознанием (оно же Бытие, оно же Единое, оно же Принцип).

Первый вариант – это растворение, когда личность словно кусок сахара в чае тает, теряя свое «я», сливается с Первоначалом. Стоит заметить, что в этом случае «маленькое я» не умирает бесследно, а расширяется до размеров Абсолюта, просто в нем теряется, размывается то «собственно человеческое», партикулярное, что делает индивида именно этим уникальным субъектом. Однако подобная потеря самоидентичности по душе даже далеко не всем мистикам. Ищущие хотят сохранить себя как особый центр, соотношенный с Божественным, которое становится высшим и одновременно интимным Ты, приобретая облик Возлюбленного ли Возлюбленной. Мы видим это и в бхакти-йоге, и у персидских суфийских поэтов, и у испанских мистиков. Стремление к единению в этом случае приводит не к растворению, но к особому типу мистической коммуникации. Как отмечает Гроф, великая Встреча с Божественным, в каком бы варианте она ни состоялась, не выразима в достаточной мере человеческим языком, приспособленным к описанию лишь эмпирического предметного мира.

Следует подчеркнуть, что представители парарелигиозного сознания далеко не всегда удостаиваются этой самой великой Встречи. Те же Хайдеггер и Ясперс совершенно явно не нашли в своей жизни продуктивного свидания с Бытием и трансценденцией. Хотели, но не смогли. Не случилось. В этом смысле они вполне безблагодатны, отсюда и драматизм, даже трагизм, который наполняет их произведения, насыщенные стремлением, поиском, но свидетельствующие об отсутствии глубокого контакта с Высшим. Да и большинство людей, ментально причастных к идеям «парарелигиозного видения», не имеют личного опыта связи с Божественным. Я как автор этой статьи тоже его не имею, но полагаю, что даже чисто умственная причастность к идее Божества и созданного им иерархического мирового строения, включающего закон причин и следствий и не отвергающего свободы, много дает для ориентации в жизни и поддерживает человека в трудные минуты, указывая, что в мире есть фундаментальный порядок и что каждый внутри себя – частица Божества.

Все состояния «приобщения к Божественному» в большинстве случаев скоропреходящи, однако они оставляют серьезный след в душе того, кому посчастливилось прочувствовать единство с Абсолютным. Этот контакт дает радость, покой и уверенность. В один момент человек может путем озарения понять, в чем смысл Вселенной, ощутить, что космос – это живое присутствие, что жизнь человека вечна, и что все вещи мира совместно работают на благо всех. Человек может непосредственно и без всяких иных доказательств понять, что «все хорошо» и счастье каждого существа наперед обеспечено. Приведем довольно большую цитату из Ричарда Бёкка, который пишет: «Тот, кто проходит через подобный опыт, за несколько минут или даже мгновений узнает больше, чем за месяцы или годы учебы, и он узнает намного больше того, что давала или может дать любая учеба. Особенно это касается обретения им такой концепции целостности или, во всяком случае, некоего огромного целого, которая полностью затмевает собой любую концепцию, любое воображение или рассуждение, выросшее в Самостном сознании» [14, с. 41]. Эти слова относятся к состоянию просветления, когда Божественное не требует ни растворения, ни любовного диалога, а просто проявляет себя непосредственно среди повседневной жизни, просвечивая через формы обычных предметов и изливаясь из глаз других людей,

животных и вообще всех живых существ. В этом смысле просветление выступает как «Божественное в мире», как «Бог в мире», где сам мир являет себя как многократно более ценный и прекрасный.

В том, что касается подготовленности к «контакту с Божественным», трудно определить, какая именно и в какой мере нужна подготовка. Думается, это требует отдельного исследования. Были ищущие, прилагавшие немало молитвенных и медитативных усилий, чтобы войти в общение с Абсолютным, но были и те, к кому Божественное приходило само, без особых предупреждений. Просто являлось, заставляя их врасплох и одаривая бесценным внутренним опытом.

Краткое заключение. Сам факт написания этой статьи, востребованной журналом, свидетельствует о том, что в сегодняшнем мире, очарованном техническими достижениями и информационными возможностями, Божественное продолжает быть актуальной темой. Несмотря на страсти и войны, на прагматические интересы, материальные потребности и меркантильные соображения, на потерю религиозности в немалой части мира, Божественное каким-то образом постоянно «напоминает о себе». Хочу подчеркнуть, что, хотя «парарелигиозность», маргинальная религиозность, она же «религиозность без Бога» и формируется в качестве отдельного тренда в противоположность церковному христианству, она, питаясь мистическими откровениями, в современных условиях не отбрасывает христианства, а способна включать его как одну из своих модификаций. Потому что, в сущности, христианство способно говорить и говорит и о проявленном триедином Боге, и о Божественном в смысле прямого безличного переживания Первоначала. Однако маргинальная религиозность вообще широко открывает свои ворота и принимает в себя любые источники: и веданту, и Каббалу, и поиски специалистов-психологов. Об этом говорит и множество наименований Божественного.

Судьбы религии в постиндустриальном мире во многом не ясны, но, можно предположить, что в будущем общечеловеческая тема Единого Божественного будет одной из самых важных в жизни планетарного сознания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Носачев П.Г. «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М. 2015. 336 с.
2. Золотухина-Аболина Е. В., Золотухин В. Е. Современное парарелигиозное сознание: трансформация образа Бога // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. 2016. № 1-2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennoe-parareligioznoe-soznanie-transformatsiya-obraza-boga> (дата обращения: 14.04.2022).
3. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М. 1988. 552 с.
4. Уилбер К. Один вкус. М. 2004. 427 с.
5. Генон Р. Царство количества и знамения времени. М. 1994. 304 с.
6. Безант А. Древняя мудрость. М. 1992. 223 с.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М. 1988. 552 с.
8. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М. 2012. 448 с.
9. Юнг К.-Г. Семь проповедей мертвецам, написанные Василидом в Александрии, городе, где Восток встречается с Западом // Юнг К.-Г. Дух и жизнь. М. 1996. 554 с.
10. Гроф С. Космическая игра. М. 1997. 256 с.
11. Да Лав Ананда. Слушание на коленях // Уайт Дж. Что такое просветление? М. 2004. 384 с.

12. Гонсалес-Уиплер М. Каббала для современного мира. М. 2000. 256 с.
13. Отто Р. Священное. СПб. 2008. 272 с.
14. Бёкк Р. От Самости к Космическому Сознанию // Уайт Дж. Что такое просветление? М. 2004. 384 с.

REFERENCES

1. Nosachev P.G. «Otrchechennoe znanie». Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka. [«Renounced knowledge». The study of marginal religiosity in the twentieth and early twenty-first centuries] М. 2015. 336 p. (in Russian)
2. Zolotuhina-Abolina E. V., Zolotuhin V. E. Sovremennoe parareligioznoe soznanie: transformaciya obraza Boga // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. 2016. № 1-2. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennoe-parareligioznoe-soznanie-transformatsiya-obraza-boga> (accessed: 14.04.2022). (in Russian)
3. Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The position of man in space] // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. М. 1988. 552 p. (in Russian)
4. Uilber K. Odin vkus [One Taste]. М. 2004. 427 p. (in Russian)
5. Genon R. Tsarstvo kolichestva i znameniya vremeni [Le règne de la quantité et les signes des temps]. М. 1994. 304 p. (in Russian)
6. Bezant A. Drevnyaya mudrost' [The Ancient Wisdom]. М. 1992. 223 p. (in Russian)
7. Khaidegger M. Pis'mo o gumanizme [A Letter about Humanism] // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. М. 1988. 552 p. (in Russian)
8. Yaspers K. Filosofiya. Kniga vtoraya. Prosvetlenie ekzistentsii Philosophy [Book Two. The Enlightenment of Existence]. М. 2012. 448 p. (in Russian)
9. Yung K.-G. Sem' propovedei mertvetsam, napisannye Vasmlidom v Aleksandrii, gorode, gde Vostok vstrechaetsya s Zapadom [Seven Sermons to the Dead, written by Basilides in Alexandria, the city where East meets West] // Yung K.-G. Dukh i zhizn'. М. 1996. 554 p. (in Russian)
10. Grof S. Kosmicheskaya igra: issledovanie rubezhei chelovecheskogo soznaniya [The cosmic game: Explorations of the frontiers of human consciousness]. М. 1997. 256 p. (in Russian)
11. Da Lav Ananda. Slushanie na kolenyakh [Listening on Your Knees] // Uait Dzh. Chto takoe prosvetlenie? М. 2004. P. 285-298. (in Russian)
12. Gonsales-Uipler M. Kabbala dlya sovremennogo mira [A Kabbalah for the modern world]. М. 2000. 256 p. (in Russian)
13. Otto R. Svyashchennoe [Das Heilige]. SPb. 2008. 272 p. (in Russian)
14. Bekk R. Ot Samosti k Kosmicheskomu Soznaniyu [From the self to the Cosmic Consciousness] // Uait Dzh. Chto takoe prosvetlenie? М. 2004. 384 p. (in Russian)

Существование и несуществование божественного в современной французской философии: анализ трансформации категории Абсолюта

Осип Андреевич Казанцев

Студент аспирантуры, Южный федеральный университет, Институт социологии и регионоведения

koznew@bk.ru

Аннотация: *В статье поднимается проблема категории Бога или Абсолюта в условиях современного философского, преимущественно французского и связанного с ним истоками англоязычного, дискурса. Притом на примере таких авторов, как Ален Бадью и Квентин Мейясу, исследуется специфическая диалектическая трансформация категории Бога от периода модерна и секуляризации к постмодерну и постсекулярности. А именно в интеллектуальном процессе построения секулярных онтологий и методологий божественное, радикально отрицаясь в начале, остается в скрытой форме в конечных результатах. Из-за этого проект философской критики логических оснований религиозного фундаментализма Мейясу оборачивается всего лишь повторным «изданием» категории Бога. Помимо исторического анализа становления подобного категориального преобразования, осуществляется попытка диалектического вычленения первопричины данной проблемы и выяснения логики этого интеллектуального процесса. В завершении исследования автором обозначаются потенциальные ходы для продолжения критического обращения, понимания и работы с категорией Абсолюта в рамках современной философской ситуации.*

Ключевые слова: *Мейясу, Бадью, спекулятивный реализм, Бог, божественное, секулярные онтологии, математика как онтология, Абсолют, Логос, историчность философских категорий, трансформация философских категорий.*

The Existence and Non-Existence of the Divine in Modern French Philosophy: Analysis of the Transformation of the Category of the Absolute

Osip Andreevich Kazantsev

Postgraduate student, Southern Federal University, Institute of Sociology and Regional Studies

koznew@bk.ru

Abstract: *The article raises the problem of the category of God or the Absolute in the context of modern philosophical, mainly French and English-language discourse associated with it. Moreover, using the example of such authors as Alain Badiou and Quentin Meyasu, the specific dialectical transformation of the category of God from the period of modernity and secularization to postmodernity and postsecularity is investigated. Namely, in the intellectual process of building secular ontologies and methodologies, the divine, radically denied at the beginning, remains in a hidden form in the final results. Because of this, Meyasu's project of philosophical criticism of the logical foundations of religious fundamentalism turns out to be just a re-"edition" of the category of God. In addition to the historical analysis of the formation of such a categorical transformation, an attempt is being made to dialectically isolate the root cause of this problem and clarify the logic of this intellectual process. At the end of the study, the author identifies potential moves for continuing critical treatment, understanding and working with the category of the Absolute within the framework of the modern philosophical situation.*

Keywords: *Meyasu, Badiou, speculative realism, God, divine, secular ontologies, mathematics as ontology, Absolute, Logos, historicity of philosophical categories, transformation of philosophical categories.*

© О.А. Казанцев (Ростов-на-Дону). koznew@bk.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-13-29

В новейшем времени как в публичном пространстве вообще, так и в рамках философии в частности отношение к сфере религий и к концепту Бога значительно сместилось. Пафос проекта Просвещения после исторических перипетий в середине двадцатого столетия сменился скептическим духом постсовременности (не зря ситуацию настоящего времени в числе прочих синонимичных терминов с приставками «пост-» именуют также «постсекулярностью»). Тем не менее, помимо порой сомнительных и не всегда последовательных выпадов популяризаторов науки против религиозного мировоззрения [1], ряд мыслителей все равно стараются при помощи философских интеллектуальных ресурсов создать обоснованный дискурс секуляризма. Притом подразумевается такой секулярный проект, который способен создать картину мира без присутствия божественного Абсолюта.

Таковыми попытками, безусловно, являются как философия Алена Бадью, так и во многом связанная с ней система идей Квентина Мейясу. Но в теориях обоих мыслителей, которые прежде всего критикуют Бога как логическую категорию, как идею и концепцию, последняя не полностью ликвидируется, а скорее диалектически преобразуется в свою противоположность, сохраняя тождественность изначальной форме. По каким причинам логика подобной секулярной философии все равно возвращается в измененном состоянии к концепции Бога и есть основной предмет данного исследования. Но перед непосредственным анализом проблематичной структуры проектов секулярной философии, обратимся к историческому обзору: как и в какой связи идея Бога или Абсолюта присутствовала в прошлом философии и теоретического знания.

Так или иначе представления о божественных сущностях и осмысление этой представленности присутствовали в философской мысли в самом ее начале. В первых философских проектах, у ионийцев, упоминание богов было не просто риторическим ходом, ведь первые мыслители придавали им вполне онтологический, пусть и особый статус: «Вместо того, чтобы заставлять Фалеса говорить, что его боги — лишь вода, или что его вода — бог, не лучше ли выдвинуть третью историческую гипотезу, а именно — предположить, что, как правило, философы намереваются сказать как раз то, что говорят? Учить грека греческому — дело рискованное» [2, с. 592], ведь «теологическая компонента является решающим фактором в концепциях первых греческих философов, вокруг которой центрируются и через которую понимаются все другие положения их философем» [3]. Вместе с тем в натурфилософии категория Бога присутствовала не в том же смысле, который стараются критиковать и деконструировать современные и не только философы. Далее мы и проследим основные моменты в ее становлении до сегодняшнего дня.

Ближе всего к этому значению Абсолюта приближалось греческое понимание идеи Закона, Судьбы и Необходимости, которой подчиняются даже олимпийские боги: «Исходный принцип бытия согласно мифическому воззрению на мир греков прост — судьба-необходимость правит всем... Боги не подвластны судьбе в той же мере, что и человек, но и сами не имеют над судьбой власти. Они скорее стоят рядом с силами судьбы, при этом у Гомера испытания посылаются человеку хотя и судьбой, но по велению богов... Свой жребий получают и люди, и боги...» [4]. Александр Федорович Лосев описывает положение богов в мировоззрении греков схожим образом: «Космос — это и есть абсолютное божество... Античные боги — это те идеи, которые воплощаются в космосе, это

законы природы, которые им управляют... Мы не называем свои законы природы "богами". А там законы природы называли богами... Что такое античные боги? Это есть сама же природа, это есть обожествленный космос, взятый как абсолют. Поэтому все недостатки, все достоинства, которые есть в человеке и в природе, все они есть и в божестве» [5]. Таким образом, изначально категория бога или богов в еще мифологическом сознании древних эллинов наделялась меньшей силой, чем в последующих монотеистических религиях и связанных с ними философских системах. Более того, боги не мыслились как сущности, находящиеся вне мира, в некоем трансцендентном пространстве, а как важные составляющие окружающей действительности. Но с началом обособления философии от мифологических систем происходит и другой процесс – реконструкции понимания божественного и его статуса, в т. ч. через его синтез с идеей Судьбы, Рока, Необходимости.

Особую роль статуса так понимаемого космического порядка, Логоса, для постепенного формирования философии отмечает британский историк философии Фредерик Коплстон: «существует, в определенном смысле, преемственность между гомеровским высшим законом, управляющим богами и людьми, между миром, изображенным Гесиодом... и ранней ионийской космологией» [6, с. 27]. С ним соглашается и его оппонент, известный логик и философ Бертран Рассел: «Идея Судьбы оказала большое влияние на всю греческую мысль, и она, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон» [7, с. 29]. Ведь в итоге «ионийские мыслители были убеждены, что во Вселенной царствует Закон. В жизни отдельной личности принцип возмездия, гласящий, что отступление от того, что считается правильным и достойным человека, приводит к неизбежному краху, помогает восстановить нарушенное равновесие. Этот же закон сохранения равновесия, как способ предотвращения хаоса и анархии, философы распространили на всю Вселенную. Эта концепция Вселенной, подчиняющейся всеобщему закону, Вселенной, которая не может служить игрушкой в руках стихийных сил, или ареной, где один элемент незаконно и "эгоистично" вытесняет другой создала основу научной космологии в противовес мифологии – плода человеческой фантазии» [6, с. 35-36].

Вместе с тем, разумеется, полностью отождествить мифическую Судьбу и философский Логос до конца не представляется возможным: «широко распространенный взгляд на историю греческой философии как на постепенную рационализацию... религии. Однако... Религиозные понятия Рока и Судьбы характерным образом отличаются от философского понятия необходимости. То, что все люди, включая Гектора, в конце концов должны умереть, — закон природы и как таковой он относится к философской сфере необходимости, а то, что Гектор должен умереть в назначенное время и при определенных обстоятельствах, — это событие частной человеческой жизни. За необходимостью кроется закон, за Роком — воля» [2, с. 597]. Конкретного тождества между мифическим и логическим Законом не получается в связи с той социально-исторической дистанцией, которая «вырвала» в связи с общественными изменениями в Древней Греции идею Судьбы и преобразовала ее в Логос. Этому переносу идей из одной формы общественного сознания в другую изначально предшествовала имманентность греческих божеств и неразличимость природного и социального, их двуединая тотальность, находившие выражение в пантеизме эллинов: «Космос – это и есть абсолютное божество. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса... античная культура вырастает на основе пантеизма» [5] и «Единое, или Вселенная, не может быть отождествлено с греческими богами... в поэмах Гомера нет ничего сверхъестественного, ибо... боги это часть природы... Греческий бог имел человеческий облик, и власть его была ограничена, его никак нельзя было отождествить с Единым, да никому бы это и в голову не пришло. Имя бога, например Зевса, могло быть присвоено Единому, но Единое никак нельзя было отождествить с реальным "Зевсом" ...» [6, с. 80-81].

Именно смещении порядков человеческого и природного миров, перенесение правил первого на второй упоминает французский антиковед, связывая трансформацию структур мифических в логические с социальными преобразованиями в полисной Эллад: «Природа и общество перемешиваются, порядок во всех его формах и во всех областях ставится в зависимость от носителя верховной власти. Ни на уровне человеческого общества, ни на природном уровне этот порядок еще не существует сам по себе и не формулируется в абстрактных терминах. Для того чтобы существовать, он должен быть кем-то установлен, а для того, чтобы длиться, он должен кем-то поддерживаться» [8, с. 138]. Разрушение Микенского царства и разложение его политико-социальных структур породило более эгалитарную полисную систему Эллады. В последней и стало возможна трансформация Судьбы в нейтральную необходимость: «Стирается память о царе, периодически воспроизводящем мировой порядок... Распад верховной власти, ограничение царского владычества способствовали также отделению мифа от ритуалов... Отделившись от культовых обрядов... миф приобретает более беспристрастный, более независимый характер. В этом смысле миф мог подготовить и предвосхитить творчество философов. Уже в нескольких пассажах Геродота космический порядок предстает отделенным от царской функции и освобожденным от всякой связи с ритуалом, иначе говоря, вопрос о происхождении космоса ставится более автономно» [8, с. 141-142]. В Ионийской школе трансформация Рока как вольницы царей и богов в Закон природного мира завершилась: «для "физика" мировой порядок больше не мог быть результатом установления в некоторый момент времени волей одного-единственного агента... имманентный для природы (physis), великий закон, упорядочивающий и управляющий вселенной, должен был уже некоторым образом присутствовать в первостихии, из которой постепенно образовался мир» [8, с. 139-140]. Такой процесс своеобразной материализации и натурализации понимания реальности привел в т. ч. к атомическим концепциям, в котором божественные сущности были составлены из тех же элементов, что и сама вселенная.

Итак, важная предпосылка для становления категории Абсолюта или Бога в классическом понимании находилась в сломе социальных структур «дворцовой цивилизации» Древней Греции и ее перерождении в полисную систему. Ее новые политические, правовые и повседневные практики трансформировали Рок как иррациональную волю в рационально познаваемый, универсальный и равный для всех Закон. Обособление философского знания из мифического общественного сознания запустило процесс дальнейшего абстрагирования категории Логоса с его собственным становлением как самостоятельной идеи. И в дальнейшем категория Закона как универсальной необходимости стала сливаться с божественным как возвышенным, изначальным и порождающим. В философских фрагментах Гераклита этот синтез уже заметен: «впервые в метафизике выступило понятие божественного Слова-Логоса... Мировой процесс есть процесс божественного огня...» [9, с. 238] и «Гераклит говорит о Едином и как о Боге, и как о мудреце. Бог – это всеобщий Разум (Логос), всеобщий закон, он присущ всем вещам, объединяя их в единство...» [6, с. 59]. Но божественный Логос мыслителя из Эфеса все еще обезличенный и пантеистичный, хотя в последующем, в стоической философии, он приобретет черты теистические, личностные и психические [6, с. 60]. У Гераклита же наметилось пока в латентном виде дуалистическое начало, которое послужит окончательному «отпадению» абстракции трансцендентного Бога-Закона из имманентного мира: «вселенная делится на две части: верхнюю, небесную сферу божественного, чистого и разумного огня, и нижнюю, подлунную сферу погасшего вещества, холодного, тяжелого и сырого. Верхняя сфера есть область божественной жизни, проникнутой стройной гармонией; подлунная — область смерти и мрака...» [9, с. 240].

В Элейской школе у Парменида процесс абстрагирования и отделения высшего принципа как всеобщего Закона, Необходимости, Порядка и, в конце концов, Истины,

достиг своего предела, ведь весь окружающий мир признавался недействительным и ложным, а божественное Единое – истинным, наиболее подлинным и находящимся вне гераклитовской «войны как отца всего»: «Мир бытия и чувственный мир впервые в истории человеческого мышления сознательно противопоставляются: первый – это истинный мир, второй – мир видимости, мнения. Первый познаваем, второй недоступен познанию» [10, с. 52]. Вместе с тем формально Парменид и остальные элейцы, как и Платон и большинство философов Древней Греции до рождения христианского религиозного сознания, оставались монистами, притом же монистами материалистического характера: «хотя Парменид и установил различие между Разумом и Чувством, он создал не идеалистическую систему, а систему монистического монизма, в которой изменение и движение отвергаются как иллюзорные. Реальность можно постичь только Разумом, но Реальность эта материальна. Это не идеализм, это материализм» [6, с. 67]. Во многом это связано с особым древнегреческим восприятием мира как конечного [6, с. 69], а также объективистским характером эллинской культуры [5] (притом оба момента изменяются только в средневековой эпохе). Но за формальной онтологической имманентностью проявился гносеологический дуализм, который позже при повторной смене социальных, политических и культурных контекстов обернется раздвоением онтологии.

Введенные Парменидом разделение на «путь мнения и путь истины», тезисы о том, что «мышление и бытие – одно и то же» [10, с. 51] и «различение мыслимого и чувственно воспринимаемого» [10, с. 51] стали тем революционным событием в философской мысли, которые можно обозначить как «дематериализация мышления» [11]. Если раньше, как верно заметил Сергей Николаевич Трубецкой, у Гераклита Логосом становилось всеобщая эмпирическая изменчивость всего, процессы переходов и преобразований в материальном богатстве окружающего космоса [9, с. 230], то представитель Элейской школы продельывает радикально иное и противоположное. Он устраняет все космическое многообразие, меняет акцент с важности телесного на значимость нематериального, признает чувственное неистинным и Небытием, а мысленное, идеальное – Бытием и единственно истинным. И пусть формально Космос Парменида остается той же античной природной действительностью, но замена чувства мыслью, изменения статичностью в моменте слома исторических и социальных контекстов создадут классический смысл категории Бога и выделяют божественный порядок из чувственно-материальной вселенной в иную, недоступную обычному восприятию. Поэтому процесс становления категории Абсолюта в рассмотренном отрезке выглядит как рационализация Судьбы в Логос, его дальнейшая универсализация ионийскими мыслителями, обожествление пантеистического характера Гераклитом вместе с неизбежным проявлением противоречий («несмотря на всю материальность языческого представления о Логосе, самое сознание его всеобщности заключает в себе идею высшего порядка, которая долженствовала впоследствии разложить все язычество» [9, с. 251]; «Эмпирическая действительность, даже в том случае, когда она язычески обоготворяется нами и признается абсолютной, обосновывает в себе лишь свое распадение, свою внутреннюю ложь и противоречие... и предполагает для своего обоснования и объяснения идеальное, метафизическое начало» [9, с. 253]), которые разрешаются дематериализацией мышления и практически до конца оформившемся дуализмом миров небесного подлинного и земного ложного у Парменида.

Затем Платон в этом логико-историческом процессе становления категории Бога сыграл довольно противоречивую роль. С одной стороны «дуализация» на онтологическом уровне была им приостановлена, как доказывает Лосев в противовес представлению об основателе Академии как дуалисте («В Античности одним из первых, кто выдвигал дуалистические идеи на философском уровне, был Платон» [12]): «...объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм... первоисточник как раз и свидетельствует об отсутствии у Платона

всякого грубого метафизического дуализма» [13]. В конечном счете, эйдос как порождающая модель снимают противоречие между чувством и мыслью у Платона: «Материя оказалась у него в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями, но только данными в виде предельно точно сформированных первообразов, вечно неподвижных, но и вечно изливающихся в материальную действительность... Платоновский идеализм формально и структурно признает безусловный онтологический примат идеи над материей. Но если брать его не структурно, не конструктивно-логически, а по его содержанию, то в центре его оказывается учение о чувственном космосе...» [14]. Вместе с тем, с другой стороны, мифическая фигура Демиурга в диалоге «Тимей» и совпадение Блага, Красоты и Истины дополнили категорию Бога, добавили в ее состав личностные и трансцендентные оттенки. Затем, в завершении эллинского периода античности, ученик и критик Платона Аристотель, несмотря на критические выпады в отношении дуализма и обезличивание высшего принципа как мирового перводвигателя, тем не менее логически довершил и закончил выделение Логоса из материального мира (в виде бога-перводвигателя).

Во многом на этом моменте логические предпосылки для возникновения категории Абсолюта в классическом смысле завершаются. Оставались лишь изменения исторического характера, которые произошли с установлением сначала эллинистического мира, а затем с приходом христианства как господствующей религии и общественного сознания. В эпохе эллинизма с возрождением больших империй и распадом полисной системы возник общественный запрос на философию, направленную на личностное счастье, т. е. прежде всего на этические проблемы [15, с. 150]. На основе этого запроса и элементов из традиций платоников, перипатетиков, философии Гераклита и других школ и течений возникла философская стоическая система. Несмотря на изначальную материальность воззрений ранних и средних стоиков, продолжение гераклитовских идей о божественном, огненном и безличном Логосе, поздние стоики, Луций Сенека и Марк Аврелий проявляют не просто религиозные, но вполне однозначные дуалистические черты с персонификацией божества, как замечают и Копплстон [16, с. 210], и Дарио Антисери с Джованни Реале [17, с. 305-306]. Притом даже если эти и не только стоические мотивы не напрямую перешли в христианство, то, во всяком случае, ранние христиане и поздние стоики были довольно тесно связаны идейно, а их взгляды коррелировали друг с другом [18, с. 17]. Так или иначе официально завершилась классическое понимание категории Бога в сформировавшейся схоластике и церковной догматике. Абсолют стал трансцендентным Благом, Разумом, Волей, Законом, Необходимостью, Красотой, Истиной и Любовью, который одновременно несколько тысячелетий назад создал материальный человеческий мир [19, с. 5]. В связи с этим окружающая действительность «раскололась» на две части. Отношение между ними носило сложный и не всегда однозначный характер, который выражался как в ересьях, так и в специфическом отношении к мирскому [20, с. 68-69]. Земная ее половина лишалась античных атрибутов вечности, прекрасности, полноты, оставаясь конечной, но став при этом линейной, а не цикличной. Другая половина, собственно, божественная, и была Абсолютом, вечным, неизменным, истинным и совершенным.

Дальнейшие общественные изменения вновь запустили процессы изменения в категории Бога. Накопление экономических, культурных и политических предпосылок привело к весьма резкому распаду европейского средневекового общества и кристаллизации из него социумов эпохи Модерна. Модернизация в самых разных социальных сферах, религиозные войны и Реформация, географические открытия и научные революции, политические и промышленные перевороты привели к разложению как феодального общества вообще, так и господствовавшего там общественного сознания. «Расколдовывание мира», установление гегемонии естественных наук и секуляризация

привели к прямому отрицанию и критике категории Бога в философии. Важным моментом этого критического процесса стала философская система Бенедикта Спинозы, которая «вернула» и повторно «слила» трансцендентного Бога с миром. Притом новоевропейский мыслитель сделал это на качественно новом уровне по сравнению с эпохой эллинов. Теперь обожествленная природа мыслилась не как конечная в пространстве или замкнутая в циклическом времени, а как бесконечная и вечная, всеми атрибутами христианского божества, но без олицетворения последнего: «Все легенды о боге... это лишь нагромождение антропоморфных иллюзий, которые человек создает о всемогущей силе бесконечной Природы, приписывая им весь свой собственный эгоизм, всю свою собственную ограниченность... Последовательный материализм Спинозы прямо обязывал его, во-первых, очистить человеческие представления о природе (о "боге") от всех следов антропоморфизма, а во-вторых, понять самого человека, по образу и подобию которого кроилось до сих пор представление о "боге", как реальную, телесную частичку великого природного целого» [21]. Притом новый вариант пантеизма Спинозы сохранял античное включение и значимость человека в бытие. Но в начале Нового времени процесс трансформации категории Бога раздвоился, как в свое время сама классическая форма Абсолюта появилась из раздвоения мира.

Вводимое нами расщепление процесса отношения к категории Абсолюта и самой этой категории обозначает спекулятивный, но необходимый ход для дальнейшего исследования и понимания преобразований и изменений в философии современности. Ведь если философская мысль и связанная с ней интеллектуальная сфера на временном отрезке от Спинозы до немецкой классической философии включительно пошла по пути изучения отношений (и их возможно изменения на практике) между миром, богом и человеком, т. е. по пути определенного «снятия» и глубинного преодоления ограничений категории Абсолюта, то второе направление выбрало иной путь. А именно прямое отрицание Бога сначала через подстановку на место, собственно, божественного человека, притом не абстрактного, а вполне исторического – европейского, индустриального, буржуазного и модернистского. Не зря ряд мыслителей от предтеч Просвещения до французских просветителей обозначали человека как «смертного Бога» [22], а божество же обозначали как «химерическое, нереальное существо» [23] в трудах Ламетри, Дидро, Гельвеция.

В конечном счете, данное направление замены божественного человеческого, перехода атрибутов Абсолюта – всемогущества, всезнания и всеобщности, которые выражались в постоянном росте технических возможностей, знания и территориальной экспансии европейских держав – к человеку, отчетливо предстает в философии основателя экспериментального метода, Фрэнсиса Бэкона: «Конечная цель Бэкона – восстановить потерянную в результате грехопадения... власть над творением... с целью существенно улучшить материальные условия существования человечества» [24, с. 435]. К похожему целеполаганию приходит и Рене Декарт через выделение двух субстанций, мыслящей, соответствующей человеку, и протяженной, механической, где даже животные – это лишь сложные автоматы, которые люди могут вместе со всей природой переделать под свои нужды. Бэкон и Декарт, таким образом, стояли в основании идеологии господства науки как инструмента для овладения природой, что позже представители Франкфуртской школы обозначат как «техническая рациональность» или «инструментальный разум» [25]. Как верно описывает сделанное двумя философами Ричард Тарнас, «Бэкон и Декарт – провозвестники научной цивилизации, бунтари, ополчившиеся на невежество прошлого, ревностные исследователи природы – провозгласили двоякое эпистемологическое основание современного мышления. В их манифестах эмпиризма и рационализма давно вызревавшее осознание важности природного мира и человеческого разума... от этого... начинала свое победное шествие наука... Ньютон достиг вершины своих открытий, используя практически синтез индуктивного эмпиризма Бэкона с дедуктивным

математическим рационализмом Декарта... таким образом, человек предстал как существо благородное не потому, что он избран средоточием Божественного Замысла, открытого в Священном Писании, а потому, что он собственным умом постигает законы природы и добивается владычества над ее силами. Новая философия не просто отражала осознание человеком своего нового могущества. Ее значимость как системы мировоззрения, а также причины ее мощного воздействия на западную мысль, зиждились на ее научной, а затем – технологической, прочной основе. Никогда раньше ни один из способов мышления не приводил к таким наглядно ощутимым результатам» [26].

Разумеется, различение двух путей в Новом времени по преодолению («снятию» или «отрицанию-замене») не означает строгой демаркации между ними и отсутствия пересечений. Наоборот, «чистая философия» в лице завершающих фигур немецкой классической философии – Фейербах, Маркс и Ницше – и направления феноменологии и позитивизма двадцатого века говорят об их продуктивном столкновении на исходе девятнадцатого столетия и начала нового. Мыслители Германии активно воспринимали данные позитивных наук, особенно в области естественного отбора и эволюционной теории, которые привели к возникновению марксистского исторического материализма и ницшеанского учения о здоровой и больной Воле. Условная научная идеология же вынесла из результатов философского прогресса кантовские идеи об ограниченности познания, которые легли в основу феноменологии Эдмунда Гуссерля [27], а также англо-американского позитивизма, аналитической философии и философии науки [28]. Это второе направление осмысления и преодоления категории Абсолюта перешло с позиции осмысления объекта, что осталось предметом естественных наук, на осмысление субъекта, а потом и его изъятия из процесса познания и возвращения к объекту. Начался данный процесс с позднего Гуссерля, верно зафиксировавшего кризис научной рациональности в том, что как раз и обозначат как инструментальный разум [29]. Притом основатель феноменологии не только поставил диагноз эпохе, но и отчетливо спрогнозировал последствия преодоления или сохранения идеологии науки как обладания природой и технического восприятия мира: «Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума» [30]. Катастрофические события прошлого века в виде тоталитарного террора практически обосновали выводы Гуссерля. Поэтому обособившаяся просвещенческая традиция отрицания Бога через его замену на человека пошла еще дальше: процедуре отрицания подверглось не только божественное, но и человеческое вместе со всей сложной синтетической структурой самой категории Абсолюта.

Критика человеческого субъекта в различных версиях позднего позитивизма, лингвистический поворот в философии, формирование постмодернистского курса по устранению «больших нарративов», идеологий, господства субъекта – все это моменты в процессе ликвидации категории Бога, теперь в человеческой его форме. Таким образом, Просвещение и Модерн, начавшись как эпоха отрицания Абсолюта с заменой его человеком, логически пришла к нивелированию и человеческого в данной категориальной структуре. Во многом модернистская эпоха заключала в себе постмодернистский исход. Притом вторая линия преодоления божественного, связанная с исследованием и изменением отношений между субъектом и объектом, человеческим и природным миром, тоже пришла к подобному отрицанию после рассеивания марксизма на множество движений и распада единого коммунистического движения. А другой извод немецкой классической философии, Фридрих Ницше, сформулировал основные доктрины постмодернистского сознания еще до наступления постмодернизма: смерть Бога как Истины, Красоты, Единого и Блага, крушение больших проектов и критика человеческого.

Притом разложение марксизма стало непосредственным истоком для французского постмодернизма [31]. А предтечами и основателями постмодернистского курса во многом были сами марксисты, в основном западных направлений, также прошедшие через травмирующие трагичные события двадцатого века. Во многом в данном контексте показателен Теодор Адорно с тезисом «Целое есть неистинное» и концепцией «негативной диалектики» [32], которая методологически устраняла притязания субъекта на истинное, единое и целостное знание, способное стать декартовским разумом как универсальным инструментом. Но итогом слияния двух течений преодоления категории Бога с доминированием научной идеологии вместе с ее самокритикой, а также интеллектуальной гегемонии данного тренда вместе с деконструкцией субъекта стали не освобождение объекта, природного мира, от технической рациональности, и не устранение религиозного сознания с Абсолютом в своей сердцевине. Секуляризация и научная идеология столкнулись с конца прошлого столетия с ростом количества верующих и религиозным возрождением [33, с. 115]. А дальнейшее развитие двух объединившихся направлений по критике категории Бога пришло к необходимости включения религиозного сознания в современные общества и борьбы с научным фанатизмом. Например, Юрген Хабермас вполне диалектически обосновывает, что демократическое сообщество первоначально необходимо исключает из себя религиозные элементы, но потом необходимо же, для собственной конечной реализации, включит в себя них, став постсекулярным [34].

Подобная стратегия преодоления постмодернистского дискурса, который возвращает в той или иной форме домодернистскую, классическую категорию Абсолюта в общественное сознание, не принимается рядом новейших мыслителей, включая Алена Бадью и Квентина Мейясу. Оба философа находятся в оппозиции к религиозному фундаментализму [35, 36], оба связаны одной синтетической линией по преодолению категории Абсолюта и оба заявляют о стремлении преодолеть консенсус постмодернизма [37, 38]. Притом Мейясу во многом испытал влияние идей Бадью, а последний особо отмечает именно Квентина в числе своих последователей [39]. Но парадоксальная, точнее диалектическая сторона их интеллектуальной деятельности заключается в том, что вполне открыто обозначаемое стремление добиться полного отрицания и демонтажа категории Бога оборачивается ее сохранением в превращенной форме в текстах авторов. Во многом это связано, как нам представляется, с отмеченным выше синтетическим и историческим характером данной категории. А именно Абсолют объединяет в себе ряд «суб-категорий»: Целого, Единого и Тотальности; субъекта; Необходимости; Истины; Блага; собственно божественно-религиозную составляющую или религиозное сознание. Стремление логически обосновать и философски аргументировать секулярный дискурс и создать онтологию, в которой не останется места как раз для божественного, что сделает религиозное сознание обоснованно иллюзорным и эфемерным, приводит к обратному эффекту как раз из-за неучтенности этой сложной структуры. Отрицание не просто божественного, а и Единого, и Истины, и Блага, и Необходимости, которое как раз копирует, а не заменяет качественно методологический фундамент постмодернизма, способствует как раз ликвидации самого научного дискурса. Ведь именно идея единого мира с универсальными и необходимыми законами, которые способны рационально познать, лежала в предыстории позитивных наук. Т. е. сам предмет научного, сциентистского сознания, был той самой мифической Судьбой, которая трансформировалась в философский Логос и только затем перешел в синтетическое наполнение категории Бога. И полное стирание всей категориальной полноты так понятого Абсолюта и приводит к тому, что дискурс сильного секуляризма Бадью и Мейясу оказывается потенцией для обоснования как раз религиозного сознания.

Если мы обратимся к структуре аргументации обоих мыслителей, то заметим следующее. Общей предпосылкой для них является отрицание Единого, Тотальности и

Необходимости как тождественного божественному Абсолюту: «всякая современная философия должна прервать отношение между Единым и Истиной. Она должна быть философией множественного. Включая сюда множественное в измерении истины. Сверх того, она должна утверждать, что множественные истины являются в прямом смысле равными между собой. Что никакая из них не является более привилегированной, чем другие, будь то бытие, жизнь или дух... Мы утверждаем, что всякая современная философия должна разорвать отношение между истиной и необходимостью. Включая сюда ситуацию, когда речь идет об исторической или же историцистской необходимости. Что означает, что необходимо допустить, что истины связаны со Случайностью... эти случайности... остаются отделенными друг от друга и не производят никакого рока в том смысле, что эти истины одновременно множественны в своём бытии и случайны... в своем возникновении» [40]; «не существует легитимного способа показать, что определенное сущее должно существовать безусловно... такой отказ от догматизма является минимальным условием критики идеологии. Идеология не отождествляется с некоей обманчивой репрезентацией, это форма псевдорациональности, цель которой — установить, что то, что существует, действительно должно существовать с необходимостью» [41, с. 44]; «Тотальность мыслимого логически непредставима: она оставляет место для противоречия... Тотальность... мыслимого — немислима» [41, с. 155]. Затем единственной возможностью для отгораживания научного дискурса от остальных и Мейясу, и Бадью видят в признании как математической природы научности, так и вообще всего бытия, познаваемой вселенной и ее оснований: «то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления» [41, с. 175]; «Математика – это действенная онтология» [42, с.79]; «мысль о бытии-как-бытии реализуется полностью в математике» [42, с. 76].

Притом, что характерно, математический аналитический аппарат, его абсолютизация как раз характеризует техническую рациональность с идеей исчислимости природных объектов для их дальнейшего подчинения и эксплуатации через технизацию: «Квантификация природы, которая привела к ее истолкованию в терминах математических структур, отделила действительность от всех присущих ей целей и, следовательно, отделила истину от добра, науку от этики... научная рациональность рождается уже как существенно нейтральная. То, к чему может стремиться природа (включая человека), может быть рационально понято наукой только в терминах общих законов движения - физических, химических или биологических. За пределами этой рациональности человек живет в мире ценностей, а ценности, отделенные от объективной реальности, становятся субъективными. Единственный путь сохранить за ними некую абстрактную и безвредную значимость - метафизическая санкция (божественный или естественный закон). Но такая санкция не верифицируема, а значит, не имеет отношения к объективной действительности» [43, с. 344]. Базирование идей Алена Бадью и Квентина Мейясу на той версии теории множеств, которая ведет к отрицанию тотального исчислимого универсума, приводит к исключению возможности прогнозирования радикальных изменений: «нелегитимность распространения вероятностного способа рассуждения за пределы тотальности данного в опыте. По сути, если мы не можем... принять решение о существовании или несуществовании тотальности возможного, мы должны ограничить претензии вероятностного рассуждения только объектами опыта, но не распространять его на сами законы нашей Вселенной...» [41, с. 147]. Но это не стирает при всем самой по себе претензии математики в арсенале инструментального разума на познание и использование познанного в утилитарных целях.

Тем не менее получившееся математическое бытие двух французских философов, исключив, казалось бы, все черты и составные части категории Абсолюта, содержит основные черты христианского бога – вечность, бесконечность, всемогущество, которые лучше всего проявляются в описании Гипер-хаоса Мейясу: «нечто глухое, способное разрушать вещи и миры; способное породить монстров алогизма; способное также

никогда не переходить к действию; способное воплотить и любые фантазии, и любые кошмары; способное на необузданные и беспорядочные изменения, или, наоборот, способное произвести бездвижный универсум... Всемогущество, равное всемогуществу картезианского Бога, который может что угодно, даже непостижимое; но Всемогущество ненормированное, слепое, лишённое других божественных совершенств и ставшее автономным. Могущество, в котором нет ни доброты, ни мудрости, неспособное гарантировать мышлению истинность его ясных идей» [41, с. 91-92]. Во многом данная категориальная конверсия произошла из-за того, что наследие линии, начавшейся со Спинозы, осталось забытым. Включение человека в мир как необходимой части этого мира через признание мышления атрибутом Природы, а также исследование отношений между так понятым человеческим субъектом и мирозданием в рамках немецкой классики и изначального марксизма оказались вне рассмотрение французских теоретиков. Предмет изучения Мейясу и Бадью как раз исключает субъекта и субъективное ради мира, каким он есть без человека, Великого Внешнего: «помыслить мир без мышления — мир без данности мира... мы должны понять, как мышление может получить доступ к абсолютному: бытию настолько непривязанному... настолько сильно отделенному от мышления, что оно предоставляет себя как без-относительное к нам — способное существовать независимо от того, существуем мы или нет» [41, с. 35]; «Современные мыслители безвозвратно лишились Великого Внешнего... Внешнего, не опосредованного отношением к нам, данного как безразличное к собственной данности, существующего в себе, безразлично, мыслим мы его или нет; такое Внешнее, которое мысль могла бы постигать с оправданным чувством пребывания на чужой территории — в совершенно чуждом ей месте» [41, с. 14-15].

Поэтому секулярную онтологию обоих мыслителей можно охарактеризовать как анти-спинозизм или «революцию против Спинозы». Последний операцией тождества в виде «Бог, или Природа» слил божественное с миром и тем самым «нейтрализовал» все религиозное наполнение категории Абсолюта. Ален Бадью и Квентин Мейясу пошли путем, который другой бадьюанец обозначил как «Мира не существует» [44], т. е. признание необходимости контингентности, чистой множественности, отсутствия Единой Истины и наличия невыразимого: «Всякая современная философия должна допускать существование, в качестве предела некоторой истины, невыразимой вещи. Она должна сделать невыразимое одной из своих категорий. Невыразимое не может быть подчинено той или иной истине, оно очерчивает границы её власти... Философия чистого множественного и равенства истин. Философия события и случайности как внутренних условий всякой истины. Философия невыразимого как граница всякой истины» [40]. Притом благодаря постулированию необходимости контингентности Мейясу обосновывает вероятность воскрешения человеческого рода без вмешательства монотеистического рода, что говорит уже не о бессознательном сохранении категории божественного, но и о вполне сознательном создании новых форм религиозности автором [38].

Проблема в том, что подобная картина мира соответствует мифическому, дологическому началу философии, где пребывала невыразимая рациональным образом Судьба, а контингентная, совершенно случайная воля богов могла разрушить целые цивилизации. Поэтому на место отрицаемого монотеистического божества приходит более архаическая, хаотичная и всеильная сущность, становясь своеобразным «теневым богом». Этим логическим ходом в алогичное заканчивается диалектическое развитие как категории Абсолюта вообще, так и ее отрицания научным мировоззрением в частности. Начавшись с синтеза иррационального и рационального в одну идею, категория Бога попала в процесс собственной критики, в ходе которой божественное было заменено человеческим. Затем сама идеология господства человека подверглась деструкции, но уже вместе с собственно логическим наполнением данной категории, в которой были базовые условия для самого

научного дискурса. И на месте исключенного из категории Абсолюта логического и человеческого наполнения осталось только иррациональное, божественное и религиозное. Таким образом, линия технической рациональности, основываясь на методах естественных математизированных наук, изначально концентрировалась только на изучении немыслящих объектов и их последующей эксплуатации, в какой-то момент стала исследовать своей специфической методологией неспецифический для нее предмет – мыслящие объекты, т. е. человеческие субъекты. В ходе данной попытки научного рассмотрения человека и общества, инструментальный разум оказался не способен познать в своем формализованном языке «жизненный мир» и человеческую сущность, из-за чего редуцировал их до понятного для себя материала.

Итог этой редукции и деструкции категории Абсолюта лучше всего представлен в диссертационной работе Квентина Мейясу, частично переведенной на русский. В ней он признает, что из мира чистых физических законов нельзя вывести закономерное появление биологической жизни, а из этой органической реальности – зарождение мышления. Эти статистически невероятные возникновения качественно нового Мейясу предлагает объяснить через заимствование схоластического принципа происхождения «из ничего». Т. е. за появлением органической жизни и человеческого мышления стоит контингентность – случайность вне диалектической связи с необходимостью: «возникновение материальных конфигураций, которые поддерживают жизнь или же мышление, кажется сегодня чрезвычайно маловероятной; и это имеет место, идет ли речь о возникновении первых составных компонентов жизни, эволюции видов, а также возникновении или эволюции человеческого мозга. Кажется, что вероятностная модель... неспособна отдать отчет ни в новизне, ни в малой вероятности становления живого... Жизнь... не является возможным случаем тех законов, что регулируют материю; сходным образом виды возникли, разрушив все вероятностные законы, отсылающие к генетической случайности... потому что новые виды не являются монструозными возможными случаями, унаследованными от старых видов. Речь идет о возникновении постоянств, которые ни в коей мере изначально не были включены в баснословный скрытый принцип вселенной, т. е. о возникновении *ex nihilo*» [45]. И там же, в другом месте: «мы действенным образом противостояем современному рассвету божественного финализма, который, что логично, извлекает выгоду из сциентистского поверия (и при этом нерационального) в постоянство законов, дабы произвести утверждение о том, что крайне низкая степень вероятности появления живого или же эволюции видов доказывает трансцендентное вмешательство, в то время как «чудеса», как мы это видели, доказывают в точности обратное: тот факт, что мир ничем не ограничен и тем самым отождествляется с беззаконным возникновением законов, которое нельзя подчинить просчитыванию вероятностей. Верить в тот факт, что законы природы подчинены вероятному закону... означает обресть себя на веру в трансцендентность основания... законы не имеют никакого основания быть постоянными ...» [45].

Таким образом, за неимением возможности рационально объяснить, почему с необходимостью в мире холодного и бесконечного космоса появляются жизнь и мысль, французский философ предлагает признать «сверх-случайность» фундаментальной аксиомой научного дискурса. Но объяснение чего-то необъяснимого через закрепления за ним термина и постулирование необходимости этого иррационального начала не является само по себе рациональным и принадлежащим научному дискурсу шагом. Более того, полагание Квентином Мейясу необходимости контингентности как условия, которое исключает любую необходимость, подпадает под ту же критику, что и т. н. «критерий Поппера» – насколько некий принцип и критерий проверяет сам себя? Субстанция Спинозы как причина самой себя решает проблему самопроверяемости, в отличие от необходимости не-необходимости. А имманентное включение субъекта во вселенское Целое с необходимостью, идущее от спинозизма к одному из вариантов его развития в известном

трактате [46] советского марксиста Эвальда Васильевича Ильенкова, позволяет переопределить отношения между природой и человеком с разрушительного господства к положительному воздействию мышления на мир.

В конечном счете, рассмотренная линия развития и незавершенного преодоления категории Абсолюта оказалась сложной синтетической конструкцией, преодолеть которую простым отрицанием или заменой не представляется возможным. В связи с этим наиболее перспективными путями или предпосылками для дальнейшей работы в этом направлении видятся следующие пункты. Первое, продолжить вслед за линией Спинозы, немецкой классической философии и ее завершающих фигур исследование взаимоотношений между субъектом и объектом в рамках конкретной тотальности, что предполагает движение «от абстрактного к конкретному». Второе, учитывать замеченные Вернаном и не только взаимосвязи между социальными и духовно-интеллектуальными преобразованиями, на основании чего обнаружить, каким образом современные общественные структуры воздействуют и влияют на категорию Абсолюта в ее скрытой и явной формах. Третье, для преодоления иррационального в рассматриваемой категории и оставления в ней логического и необходимого для науки как проекта постижения мира как Целого, представляются полезными продукты работы современной теологии. Так, в «Евангелие христианского атеизма» американский теолог Томас Альтицер обосновывает необходимость онтологического перехода трансцендентного Абсолюта в имманентность человеческого мира на спекулятивно-логическом уровне [47, с. 6]. Подобный процесс кенозиса, перенесенный с Христа на всю божественную тотальность, в некотором смысле дополняет видение Спинозы, а в другом представляет собой более радикальный, последовательный и без «слепых пятен» вариант секулярного дискурса, нежели чем представленные и рассмотренные выше проекты Алена Бадью и Квентина Мейясу. Помимо такой специфической логики трансцендентного перехода к «мертвой» пантеистической имманентности, Альтицер обосновывает тем самым и необходимое становление человечества единым субъектом истории и мира как Целого. Таким образом, синтетическое рассмотрение категории Бога, понимание его логических, исторических и социальных граней, важность рациональных элементов в структуре Абсолюта для научного дискурса позволяют осуществить более глубокое преодоление данной категориальной ограниченности. Ведь Бог – это не просто «иллюзия», как выходит из заглавий одной из книг Ричарда Докинза. Это продукт сложного общественного процесса, развитие которого не останавливается, а все еще продолжается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Манхейм Н. Ошибка атеиста Ричарда Докинза [Электронный ресурс]. URL: <https://detaly.co.il/oshibka-ateista-richarda-dokinza/> (Дата обращения: 20.10.2022).
2. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия., 2004. 704 с.
3. Хлебников Г. В. Философская теология ионийцев [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-teologiya-ioniytsev> (Дата обращения: 20.10.2022).
4. Шафоростов А. И. История формирования представлений о реальности. Шаг второй: судьба и случайность в античной мысли классического периода [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-formirovaniya-predstavleniy-o-realnosti-shag-vtoroy-sudba-i-sluchaynost-v-antichnoy-mysli-klassicheskogo-perioda> (Дата обращения: 20.10.2022).
5. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (Дата обращения: 20.10.2022).
6. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. М. 2003. 335 с.

7. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. М. 1993. 512 с.
8. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М. 1988. 224 с.
9. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М. 2010. 589 с.
10. Гайденоко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. М., СПб. 2000. 319 с.
11. Галанин Р. Как объяснял мир древнегреческий философ Диоген Аполлонийский [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Дата обращения: 20.10.2022).
12. Сысоев М. С. Сознание (дуализм) [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6024721> (Дата обращения: 20.10.2022).
13. Лосев А. Ф. Диалектика Одного и Иного как условие возможности существования порождающей модели [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt17.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
14. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt00.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
15. Гусев Д. А. Социальные предпосылки зарождения античного скептицизма и специфика стоической теории познания // Философская мысль. 2015. № 1. С. 148-191.
16. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Том II. М. 2003. 319 с.
17. Антисери Д., Реале Дж. История философии от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). СПб. 2003. 688 с.
18. Stob R. Stoicism and Christianity // Classical Journal. 1934-1935. V. 30. P. 217-224.
19. Зайко А. В. Философия средних веков: метод. указания. СПб. 2010. 23 с.
20. Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб. 2011. 768 с.
21. Ильенков Э. В. Опередивший свое время [Электронный ресурс]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/tempus.html> (Дата обращения: 20.10.2022).
22. Гайденоко П. П. Антропоцентризм [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474> (Дата обращения: 20.10.2022).
23. Лега В. П. Философия нового времени. Французское Просвещение [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/431790/> (Дата обращения: 20.10.2022).
24. Дмитриев И. С. "Inquisitor de rerum natura": истоки эксперименталистской методологии Ф. Бэкона // Вопросы истории естествознания и техники. 2015. № 3. С. 433-454.
25. Финберг Э. Средство как смысл: рациональность и действие в критической теории технологии [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sredstvo-kak-smysl-ratsionalnost-i-deystvie-v-kriticheskoy-teorii-tehnologii> (Дата обращения: 20.10.2022).
26. Тарнас Р. Философская революция // История западного мышления [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/tarna01/index.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
27. Счастливец Р. А. Вперед, к Канту! Феноменология чистого разума [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vpered-k-kantu-fenomenologiya-chistogo-razuma> (Дата обращения: 20.10.2022).
28. Метлов В. И. Присутствие Канта в современной философии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/255269/> (Дата обращения: 20.10.2022).
29. Комаров А. Е. Эдмунд Гуссерль о кризисе европейской науки [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/edmund-gusserl-o-krizise-evropeyskoj-nauki> (Дата обращения: 20.10.2022).
30. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.infolilib.info/philos/gusserl/crisis.html> (Дата обращения: 20.10.2022).
31. Изергина В. П., Батяев Р. А. Марксизм и постмодернизм: конфликт или сотрудничество? [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/marksizm-i-postmodernizm-konflikt-ili-sotrudnichestvo> (Дата обращения: 20.10.2022).

32. Сивков Д. Ю. Концепция «Ускользящей реальности» в философии Теодора В. Адорно [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-uskolzayuschey-realnosti-v-filosofii-teodora-v-adorno> (Дата обращения: 20.10.2022).
33. Узланер Д. А. Конец религии? История теории. М. 2019. 240 с.
34. Хабермас Ю. Что такое «постсекулярное общество»? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (Дата обращения: 20.10.2022).
35. Аленинский К.А. Гипотеза коммунистического субъекта в философии Алена Бадью [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29888 (Дата обращения: 20.10.2022).
36. Пензин А. «Космология духа» Эвальда Ильенкова: опыт прочтения в свете современных философских дискуссий [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kosmologiya-duha-evalda-ilyenkova-opyt-prochteniya-v-svete-sovremennyh-filosofskih-diskussiy> (Дата обращения: 20.10.2022).
37. Бадью А. Тела, языки, истины [Электронный ресурс]. URL: https://scepis.net/library/id_1974.html (Дата обращения: 20.10.2022).
38. Мейясу К. Имманентность потустороннего мира [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Дата обращения: 22.10.2022).
39. Бадью А. Предисловие к книге Квентина Мейясу «После конечности» [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@igor-stavrovsky/alien-badiu-predisloviie-k-knighie-kvientin-mieiasu-poslie-koniechnosti> (Дата обращения: 20.10.2022).
40. Бадью А. О Лакане и антифилософии [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-o-lakanie-i-antifilosofii> (Дата обращения: 20.10.22).
41. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентное. Екб.; М. 2015. 196 с.
42. Бадью А. Манифест философии. СПб. 2012. 190 с.
43. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М. 2003. 526 с.
44. Брайант Л. Мира не существует [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@hylepress/lievi-r-braiant-mira-nie-sushchiestvuiet-razdiel-iz-knighi-diemokratiia-objektov-1> (Дата обращения: 20.10.22).
45. Мейясу К. Божественное несуществование [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiasu-bozhiestviennoie-niesushchiestvovaniie> (Дата обращения: 20.10.2022).
46. Ильенков Э. В. Космологи духа [Электронный ресурс]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html> (Дата обращения: 20.10.22).
47. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М. 2010. 224 с.

REFERENCES

1. Manhejm N. Oshibka ateista Richarda Dokinza. [Electronic resource]. URL: <https://detaly.co.il/oshibka-ateista-richarda-dokinza/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
2. ZHil'son E. Izbrannoe: Hristianskaya filosofiya. M. 2004. 704 s. (in Russian)
3. Hlebnikov G. V. Filosofskaya teologiya ionijcev. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-teologiya-ioniytsev> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
4. SHaforostov A. I. Istoriya formirovaniya predstavlenij o real'nosti. SHag vtoroj: sud'ba i sluchajnost' v antichnoj mysli klassicheskogo perioda. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-formirovaniya-predstavleniy-o-realnosti-shag-vtoroy->

- sudba-i-sluchaynost-v-antichnoy-mysli-klassicheskogo-perioda (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
5. Losev A. F. Dvenadcat' tezisov ob antichnoj kul'ture. [Electronic resource]. URL: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (Accessed: 20.10.22). (in Russian).
 6. Koplston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim. T. 1. M. 2003. 335 s. (in Russian)
 7. Rassel B. Istoriya zapadnoj filosofii. V dvuh knigah. Kniga 1. M. 1993. 512 s. (in Russian)
 8. Vernan Zh.-P. Proiskhozhdenie drevnegrecheskoy mysli. M. 1988. 224 s. (in Russian)
 9. Trubeckoj S. N. Metafizika v Drevnej Grecii. M. 2010. 589 s. (in Russian)
 10. Gajdenko P.P. Istoriya grecheskoj filosofii v ee svyazi s naukoj: Uchebnoe posobie dlya vuzov. M., SPb. 2000. 319 s. (in Russian)
 11. Galanin R. Kak ob"yasnyal mir drevnegrecheskij filosof Diogen Apollonijskij. [Electronic resource]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 12. Sysoev M. S. Soznanie (dualizm). [Electronic resource]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6024721> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 13. Losev A. F. Dialektika Odnogo i Inogo kak uslovie vozmozhnosti sushchestvovaniya porozhdayushchej modeli. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt17.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 14. Losev A. F. ZHiznennyj i tvorcheskij put' Platona. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt00.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 15. Gusev D. A. Social'nye predposylki zarozhdeniya antichnogo skepticizma i specifika stoicheskoy teorii poznaniya // Filosofskaya mysl'. 2015. № 1. S. 148-191. (in Russian)
 16. Koplston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim. Tom II. M. 2003. 319 s. (in Russian)
 17. Antiseri D., Reale Dzh. Istoriya filosofii ot istokov do nashih dnei. Antichnost' i Srednevekov'e (1-2). SPb.: 2003. 688 s. (in Russian)
 18. Stob R. Stoicism and Christianity // Classical Journal. 1934-1935. V. 30. P. 217-224.
 19. Zajko A. V. Filosofiya srednih vekov: metod. ukazaniya. SPb. 2010. 23 s. (in Russian)
 20. Hejzinga J. Osen' Srednevekov'ya. SPb. 2011. 768 s. (in Russian)
 21. Il'enkov E. V. Operedivshij svoe vremya. [Electronic resource]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/tempus.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 22. Gajdenko P. P. Antropocentrizm. [Electronic resource]. URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 23. Lega V. P. Filosofiya novogo vremeni. Francuzskoe Prosveshchenie. [Electronic resource]. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/431790/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 24. Dmitriev I. S. "Inquisitor de rerum natura": istoki eksperimentalistskoj metodologii F. Bekona // Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki. 2015. № 3. S. 433-454. (in Russian)
 25. Finberg E. Sredstvo kak smysl: racional'nost' i dejstvie v kriticheskoy teorii tekhnologii. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sredstvo-kak-smysl-ratsionalnost-i-deystvie-v-kriticheskoy-teorii-tehnologii> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 26. Tarnas R. Filosofskaya revolyuciya // Istoriya zapadnogo myshleniya. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/tarna01/index.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 27. Schastlivcev R. A. Vpered, k Kantu! Fenomenologiya chistogo razuma. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vpered-k-kantu-fenomenologiya-chistogo-razuma> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 28. Metlov V. I. Prisutstvie Kanta v sovremennoj filosofii. [Electronic resource]. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/255269/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
 29. Komarov A. E. Edmund Gusserl' o krizise evropejskoj nauki. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/edmund-gusserl-o-krizise-evropejskoj-nauki> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)

30. Gusserl' E. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofiya. [Electronic resource]. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/gusserl/crisis.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
31. Izergina V. P., Batyaev R. A. Marksizm i postmodernizm: konflikt ili sotrudnichestvo? [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/marksizm-i-postmodernizm-konflikt-ili-sotrudnichestvo> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
32. Sivkov D. YU. Konceptsiya «Uskol'zayushchej real'nosti» v filosofii Teodora V. Adorno. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-uskolzayushey-realnosti-v-filosofii-teodora-v-adorno> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
33. Uzlaner D. A. Konec religii? Istoriya teorii. M. 2019. 240 s. (in Russian)
34. Habermas YU. CHto takoe «postsekulyarnoe obshchestvo»? [Electronic resource]. URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (Accessed: 20.10.2022). (in Russian)
35. Alenevskij K.A. Gipoteza kommunisticheskogo sub"ekta v filosofii Alena Bad'yu. [Electronic resource]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29888 (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
36. Penzin A. «Kosmologiya duha» Eval'da Il'enkova: opyt prochteniya v svete sovremennyh filosofskih diskussij. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kosmologiya-duha-evalda-ilienkova-opyt-prochteniya-v-svete-sovremennyh-filosofskih-diskussiy> (Accessed: 20.10.22).
37. Bad'yu A. Tela, yazyki, istiny. [Electronic resource]. URL: https://scepis.net/library/id_1974.html (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
38. Mejyasu K. Immanentnost' potustoronnego mira. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvintin-mieiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
39. Bad'yu A. Predislovie k knige Kvintina Mejyasu «Posle konechnosti». [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@igor-stavrovsky/alien-badiu-priedisloviie-k-knighie-kvintina-mieiasu-poslie-konechnosti> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
40. Bad'yu A. O Lakane i antifilosofii. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-o-lakanie-i-antifilosofii> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
41. Mejyasu K. Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti kontingentnoe. Ekb.; M. 2015. 196 s. (in Russian)
42. Bad'yu A. Manifest filosofii. SPb. 2012. 190 s. (in Russian)
43. Markuze G. Eros i civilizatsiya. Odnomerny chelovek. M. 2003. 526 s. (in Russian)
44. Brajant L. Mira ne sushchestvuet. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@hylepress/lievi-r-braiant-mira-nie-sushchestvuiet-razdiel-iz-knighi-diemokratiia-objektov-1> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
45. Mejyasu K. Bozhestvennoe nesushchestvovanie. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvintin-mieiasu-bozhiestviennoie-niesushchestvovaniie> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
46. Il'enkov E. V. Kosmologi duha. [Electronic resource]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
47. Al'ticer T. Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma. M. 2010. 224 s. (in Russian)

Древняя философия: традиция и интеллектуальное наследие

Беспредельность Нирваны по отношению к языку и обыденности

Алиса Константиновна Виксне

Студент магистрант

Южный Федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

viksne@sfedu.ru

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме описания Нирваны, которая развёртывается как трансцендентное по отношению к феноменам и предметам, но реальное для тех, кто её переживает. Осуществлён поиск причин, обуславливающих сложность схватывания Нирваны в языке, рассматривается ошибочное представление о Нирване как о небытии и предлагается возможный выход из него, а также анализируется созвучие даосским текстам, где невыразимым выступает Дао. Язык в буддийском мировосприятии способен охватывать только эмпирические объекты. В отличие от него, Нирвана превосходит эмпирическую иллюзорность мира. Источником истины в буддизме выступает не текст как внешняя опора, а внутренняя способность к созерцанию и очищенное сознание, которые включены в практический Путь по самодисциплине, называемый Дхармой. Учитель использует живую речь по отношению к ученикам, чтобы указать на Путь, по которому они могут прийти к непосредственному переживанию Нирваны, то есть к освобождению от страданий. Попытки точного описания Нирваны приводят нас к тому, что мы сталкиваемся с содержанием собственного ума. Прерывание аффективного воздействия делает возможным достижение безусловности и недвойственности.

Ключевые слова: буддизм, Нирвана, даосизм, угасание, отрицание, язык, Дхарма, сознание, сансара, запредельное.

The infinity of nirvana in relation to language and everyday life

Alisa Konstantinovna Viksne

Master student

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

viksne@sfedu.ru

Abstract: This article is devoted to the problem of describing Nirvana, which unfolds as transcendent in relation to phenomena and objects, but real for those who experience it. The search for the reasons for the difficulty of grasping Nirvana in the language is carried out, the erroneous idea of Nirvana as non-existence is considered and a possible way out of it is proposed, and the consonance with Taoist texts, where Tao is inexpressible, is analyzed. The language in the Buddhist worldview is capable of embracing only empirical objects. In contrast, Nirvana transcends the empirical illusory nature of the world. The source of truth in Buddhism is not the text as an external support, but the internal ability to contemplate and the purified consciousness, which are included in the practical Path of self-discipline called Dharma. The Teacher uses living speech in relation to the students to indicate the Path by which they can come to the direct experience of Nirvana, that is, to liberation from suffering. Attempts to accurately describe Nirvana lead us to encounter the contents of our own mind. The interruption of affective action makes it possible to achieve non-conditionality and non-duality.

Keywords: *Buddhism, Nirvana, Taoism, extinction, denial, language, Dharma, consciousness, samsara, beyond.*

© А.К. Виксне (Ростов-на-Дону). viksne@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-30-35

Повышенный интерес к восточному мышлению и интеграция буддизма на Запад сталкивают нас с огромным буддийским наследием, где перед нами встаёт сложнейшая задача по его верному истолкованию. И, если буддизм исторически представляет собой образовательную среду, где Дхарму для учеников излагает Пробужденный и реализованный Учитель, то популяризация восточной мудрости часто игнорирует академическую образованность и углубление в объект исследования. Ещё в XX в. крупнейший российский буддолог Ф.И. Щербатской охарактеризовал наше знакомство с индийскими литературными памятниками следующим образом: «Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений этой религии и философии. Безусловно, никакая другая религиозная система не представлялась столь трудной для ясного определения. Мы сталкиваемся здесь со сложной терминологией, относительно которой существуют различные точки зрения и которая часто объявляется непере译имой и непонятной» [1, с. 200]. Лишь принимая во внимание поставленную проблему, мы можем перейти к правильному пониманию Учения, а оно складывается в том числе и из понимания его Высшего идеала, которой предстаёт Нирвана.

Соприкосновение с запредельным выстраивается для учеников Будды как Путь, предполагающий дисциплину тела, ума и речи. Нирвана не сводится здесь к объекту теоретизирования или к философской абстрактной категории, её реальность схватывается практическим переживанием, поэтому каждый способен удостовериться в положениях Учения на собственном опыте. Она оказывается глубже наших измышлений о ней и очерчивается волевыми усилиями, а также сложным набором определенных действий. Нирвана не достигается кумулятивно, посредством количественного накопления знаний, она становится возможной не через объем внешнего материала, а благодаря совершенствованию сознания и воспринимающей мудрости. «Учение «ума прибавляет» лишь постольку, поскольку «прибавляет» сознания. Точнее – самосознания. Самосознания себя меняющимся. А ум находит источник и инструменты этого изменения в материале. За пониманием периодического закона или даже простейших правил грамматики стоит новое мировидение и, так сказать, «самоощущение», которого не было еще вчера. Рост сознания, самосознания и является главным эффектом учения. А он – событие. Поэтому не стоит удивляться тому, что учение – редкий феномен» [2, с. 81].

Одно из самых распространенных заблуждений относительно нирваны сводит её содержание к небытию или прямому уничтожению. В первую очередь, заблуждение укрепляет буквальный перевод термина как «угасание», где с необходимостью требуется уточнить: «что же именно угасает в нирване?». Во-вторых, такая поверхностная точка зрения, вероятнее всего, связана с тем, что часто нирвана определяется через то, чем она не является. Так, нирвана не есть отдельное райское место или субстанция, нирвана не есть Бог или растворение в Абсолюте. Высказанные способы отрицания не используются для отвержения любого способа бытия: нигилизм, подобно этернализму, открыто обозначается Буддой как крайность. Они показывают то, что нирвана не может быть сравнима с эмпирическим, феноменальным опытом и что она не определяется через него: указать на неудовлетворительность обыденного и профанного типа существования, которое подчиненно омрачениям и неведению - ещё не означает отказ от истинного бытия, «буддийское отрицание — это отрицание того, что препятствует освобождению» [3].

При расшифровании буддийского текста важно выработать к нему такой подход, который устанавливает: *относительно чего* что-либо утверждается или отрицается. «Согласно самой сущности буддийского умозрения, ни одно утверждение не имеет смысла «вообще» [4], поэтому уместно говорить о принципе относительности, применяемым Буддой. Мы обнаруживаем этот принцип в пластичности и живом характере той речи, которую он использует: исходя из тонкого распознавания аудитории, он находит наиболее подходящие под её уровень выражения. Будда показывает готовность отбросить любые словесные формы, которые не могут вжиться в контекст, среду и восприятие его учеников, открывая им динамизм мира и их сознания. Истина для буддиста надличностна и стоит за пределами слов: «Дхарма существует всегда, независимо от того, открыта она кем-то или нет» [5, с. 37]. Относительный характер тех или иных выражений и условность языковых форм с одной стороны помогают удерживать ментальные установки от падения в крайность и категоричность суждений, а с другой — сближают учеников с прямым не концептуальным переживанием реальности такой, какая она есть.

Следуя нашему подходу, мы получаем, что нирвана рассматривается как особое и высшее состояние по отношению к иллюзорным явлениям сансары, а потому нирвана служит прекращением для: обуславливающих факторов, волнения дхарм («волнение есть незнание, его не должно быть» [6, с. 191]) и обычного, поверхностного мышления (в нирване нет ничего «обычного» для нас и в этом смысле она трансцендентна). Угасание здесь не объявляется концом бытия, наиболее наглядно это удаётся описать Е.А. Торчинову: «ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности» [7, с. 17]. Исчезновение волн после затишья бури не превращает воду в ничто.

Безмолвие, с которым буддисты подходят к нирване, обнаруживает свои параллели с невыразимостью Дао: «То, что может быть выражено словами, не есть постоянное Дао, имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя» [8, с. 1]. И в том, и в другом случае язык отсылает нас к множественности вещей, которые непрерывно меняются и потому не могут стать опорой для личной свободы, но является ли проблема именованная одинаковой для них? Для даосского мудреца вербальное устанавливает границу между мной и единым сущим (Дао), ведь имена и знаки «разрушают целостность бытия», где разные «части» отчуждают человека от истинной природы [9, с. 211], для буддийского практика вербальное указывает на ограниченность космоса как части сансары, невыразимость приводит его не к изначальному принципу, поскольку такой в принципе не признаётся, а к возвышению над пределами. Разными оказываются содержательные акценты: буддизм использует кардинальное преобразование сознания как источник вхождения в нирвану и развивает объективное видение процессов, преодолевая обусловленность полным освобождением. Даосизм использует недеяние как источник единения и согласованности с естественным миропорядком, не отказываясь от него, а сакрализируя его как изначальное лоно: «Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его учение о спасении предполагало лишь изменение статуса человека в пределах того же сакрализованного космоса» [7, с. 194].

Итак, согласно буддизму, язык никогда не покидает мир опыта, а значит он может описывать лишь его пределы. Несмотря на то, что по мере развития буддизма его школы по-разному видели и уточняли то, что реально и этим реальным обозначались как дхармы, так и просветленная природа Будды в каждом из нас, вместилище сознания (алая-виджняна) или тонкое сознание ясного света, во всех случаях к истинному бытию оказываются «неприложимы выражения эмпирического бытия» [6, с. 191]. И даже тождество нирваны и сансары в Махаяне не устраняет этого принципа и не делает их одним и тем же, ибо оно не может быть воспринято буквально: просветлённый в Махаяне «лишается сансары как лжи (иллюзорности) искажённого бытия» [10]. Провозглашенная тождественность указывает на

то, что нирвана не расположена где-то в отдаленном мире и может быть пережита нами уже сейчас, ибо и то, и другое есть не место, а состояние. Таким образом, любые способы описания, в конце концов, укрепляют исключительно умственные концепции, то есть выстраивают наш собственный образ нирваны по аналогии с предметным восприятием, но когда нирвана достигнута, все концепции растворяются. Именно поэтому в последствии исторического становления появляются такие школы буддизма, которые говорят о передаче учения от сердца к сердцу (Дзен) и в целом не замыкаются на проблеме характеристик и описания: «Праджня — это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письма (или на всё то, что составляет внешнюю опору) и обуславливающая непосредственное постижение высшей истины» [3].

Нирвана не несёт в себе никаких противопоставлений, это целостность, снятие утверждения и отрицания. Любое выделение самосущего как неизменной и отдельной субстанции от мирового процесса полагается для буддизма ошибочным двойственным восприятием, вносящим субъектно-объектное разделение. В нирване же становится невозможным представить себе эмпирическую личность, то «я» нашей повседневности, которое имеет конкретное имя, должность, звание, то есть суженный проект самого себя, поэтому она является для нас труднопонимаемой.

Нирвану описывают как «необусловленное состояние, имманентное Благородной Личности» [11, с. 62], а это указывает нам на два момента: 1. Переживание нирваны доступно не каждому, а только тому, кто вступает на созерцательный путь. Нейтрализация «умственного возбуждения» позволяет выйти за рамки феноменального уровня, поскольку привычные реакции сменяются медитативной техникой видения объектов. В этом смысле нирвана доступна для нас как перестраивание омраченного состояния сознания и прекращения аффективного состояния. 2. Нирвана «не существует во времени» и «она есть только то, что она есть» [11, с. 62], во времени возникают лишь исчезающие феномены блуждающего ума. Человек обусловлен тогда, когда он не постигает мудрость и сдаётся неведению.

Итак, выполненное нами исследование приводит нас к следующим выводам: Нирвана не уловима в языке и знаках, в первую очередь, в силу её «природы», то есть в силу того, что она есть, а есть она — непосредственное переживание, а не умозрительная спекуляция. Нирвана не имеет эмпирических аналогов и не содержит в себе оппозиций привычного мышления. Опыт Нирваны лежит не в пределах теории, она практична, поэтому Будда отказывается от категоризации посредством Благородного молчания или самых общих методов описания. Во-вторых, её причина невыразимости коренится в самом соотношении знаковых систем и мира сансары — слова, не покидающие обыденный опыт, множат мыслительные конструкции, но не сближают нас с тем, что есть. В даосизме отказ от имени связан с тем, что именование разрушает целостность первоначальной и совершенной природы Дао, которое развертывается в Космосе. Вопрос о неудовлетворенности сансары здесь не ставится.

Раз высшее знание о нирване доступно только внутри неё самой, что может дать подобного рода феномен тому, кто исследует её на поверхности, пока не добравшись на взгляд изнутри? На самом деле, психотехнический опыт буддизма на протяжении долгого времени становится интересен для разного рода дисциплин: он особенно приживается в трансперсональной психологии, где буддийские практики относятся к измененным состояниям сознания. Он становится объектом изучения в религиоведении, где буддизм рассматривается как одна из разновидностей прорыва к Запредельному (Мирча Элиаде, Торчинов Е.А.). Буддийское снятие эгоистической установки на мир с целью наиболее объективных суждений также не остаётся в забвении и исследуется в психологическом подходе в целом, а также находит некие общие связи с феноменологией. Безусловно, такое соотнесение имеет весьма разные оценки, хотя бы по тому, что буддизм никогда не сводит

свой практический потенциал сугубо к терапевтическим целям, а подобный поиск общего основания имеет свои минусы, ведь авторам не всегда удаётся уйти от чрезмерной обобщенности в выводах, но в то же время он может быть примирением разных точек зрения и путём к диалогу. Пока мы можем извлекать какие-либо полезные плоды из буддийского наследия, то, пожалуй, это уже большой шаг.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М. 1988. 426 с.
2. Кудрявцев В.Т. Насилие над детьми: многоликая агрессия взрослого бессилия // Психолого-педагогический поиск. 2017. № 4 (44). С. 74-96.
3. Янгутов Л.Е. Хридая сутра в китайской традиции // Евразийство и мир. 2013. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hridaya-sutra-v-kitayskoy-traditsii> (дата обращения: 30. 08. 2022).
4. Пятигорский А.М. О.О. Розенберг и проблемы языка описания в буддологии // Ученые записки Тартуского гос-го уни-та. 1971. Вып. 284. С. 423-436.
5. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. М. 1994. 195 с.
6. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М. 1991. 295 с.
7. Торичнов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. 2005. 480 с.
8. Дао дэ Цзин. Книга о Пути и Добродетели (пер. Ян Хин-Шун). М. 2019. 384 с.
9. Супрун А.П. Буддийские коаны как психотехническое средство осознания ограничений сознания // Развитие личности. 2016. № 2. С. 209-227.
10. Пупынина М.Ю. Способы выражения отрицания в чукотском языке: диссертация кандидата филологических наук: 10.02.02. Место защиты: Ин-т лингвист. Исслед. РАН. СПб. 2012. 269 с.
11. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М. 2007. 288 с.

REFERENCES

1. Shcherbatskoj F.I. Izbrannye trudy po buddizmu. M. 1988. 426 p. (In Russian)
2. Kudryavcev V.T. Nasilie nad det'mi: mnogolikaya agressiya vzroslogo bessiliya // Psihologo-pedagogicheskij poisk. 2017. № 4 (44). Ryazanskij gos-yj uni-t. P. 74-96. (In Russian)
3. Yangutov L.E. Hridaya sutra v kitajskoj tradicii // Evrazijstvo i mir. 2013. № 1. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hridaya-sutra-v-kitayskoy-traditsii> (Accessed: 30. 08. 2022). (In Russian)
4. Pyatigorskij A.M. O.O. Rozenberg i problemy yazyka opisaniya v buddologii // Uchenye zapiski Tartuskogo gos-go uni-ta. 1971. Vyp. 284. P. 423-436. (In Russian)
5. Lysenko V.G. Opyt vvedeniya v buddizm: Rannyaya buddijskaya filosofiya. M. 1994. 195 p. (In Russian)
6. Rozenberg O. O. Trudy po buddizmu. M. 1991. 295 p. (In Russian)
7. Torichnov E.A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo. SPB. 2005. 480 p. (In Russian)
8. Dao de Czin. Kniga o Puti i Dobrodeteli (per. Yan Hin-Shun) M. 2019. 384 p. (In Russian)
9. Suprun A.P. Buddijskie koany kak psihotekhnicheskoe sredstvo osoznaniya ogranichenij soznaniya // Razvitie lichnosti. 2016. № 2. (In Russian)

10. Pupynina M.YU. Sposoby vyrazheniya otricaniya v chukotskom yazyke: dissertaciya kandidata filologicheskikh nauk: 10.02.02. Mesto zashchity: In-t lingvist. Issled. RAN. SPb. 2012. 269 p. (In Russian)
11. Pyatigorskij A.M. Vvedenie v izuchenie buddijskoj filosofii (devyatnadcat' seminarov). M. 2007. 288 p. (In Russian)

Философия Платона – разумный миф или мифический разум?

Руслан Игоревич Французов

Аспирант, Южный Федеральный Университет, институт философии и социально-политических наук.

francuzov@sfedu.ru

Аннотация: *Исследование античного наследия можно рассматривать как форму саморефлексии «исторического субъекта» над истоками своего личностного я и над истоками культуры – основы историчности. Однако такая рефлексия немыслима без выделения определенных моментов, которые выполняют роль своего рода «ориентира» в этой сложном, по многим причинам до сих пор «скрытом» мире исторической «пред-ставленности» человека самому себе. Одной из таких точек является фигура Платона, которая в свою очередь много размышляет над еще более древними «историческими» сюжетами – мифами. Однако несмотря на то, что на данную тему существует множество публикаций, которые рассматривают роль мифа в творчестве Платона со многих сторон – методологической, литературно-сюжетной, экзистенциально-онтологической, аксиолого-апологетической, существует крайне мало исследований, посвященных рассмотрению мифа как основы особого исторического типа сознания человека – мифологического. Таким образом статья посвящена анализу роли и положения мифа в творчестве Платона. Основой для данного исследования анализ (выраженный в форме обзора) литературы на данную тему (часть, из которой впервые вводится в исследовательское поле русскоязычных авторов). Итогом исследования, стала попытка выведения определения понятия «миф», которое отражало бы не его функциональную сторону, но смысло-содержательную т. е. понимаемую как система и форма мировоззрения, мировосприятия и миропонимания. Полученные на базе критического анализа содержания выбранных нами работ, вносят вклад в понимании роли и места мифа в философии Платона вообще, и в конкретной проблеме отношения «мифического» и «логического», в частности.*

Ключевые слова: *Миф, логос, Платон, дискурс, философия, мировоззрение, общественное сознание.*

The philosophy of Plato - a rational myth or a mythical mind?

Ruslan Frantsuzov

Graduate student, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political sciences

francuzov@sfedu.ru

Abstract: *The study of the ancient heritage can be considered as a form of self-reflection of the "historical subject" over the origins of his personal self and over the origins of culture - the basis of historicity. However, such reflection is unthinkable without highlighting certain moments that serve as a kind of "reference point" in this complex, for many reasons still "hidden" world of historical "ere-now" of a person to himself. One of these points is the figure of Plato, who in turn thinks a lot about even more ancient "historical" stories - myths. However, despite the fact that there are many publications on this topic that consider the role of myth in Plato's work from many sides - methodological, literary-plot, existential-ontological, axiological-apologetic, there are very few studies devoted to the consideration of myth as the basis of a special historical type of human consciousness – mythological. Thus, the article is devoted to the analysis of the role and position*

Key words: *Myth, logos, Plato, discourse, philosophy, world-view, social consciousness.*

© Р.И. Французов (Ростов-на-Дону). francuzov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-36-43

Миф и мифология – это крайне сложные культурные явления. Сложность эта проявляется во многих аспектах: функциональном, филологическом, психологическом, политическом, идеологическом и т. д. Потому, исходя из всего сказанного, ясно, что переход к конкретному исследованию в рамках нашей статьи невозможен без разбора самых широких, и потому наиболее важных вопросах нашего исследования: что такое миф? И что такое мифология?

Итак, мифология, как мы видим, сложно слово, состоящее из мифа (μῦθος) [1] и логоса (λόγος) [2], которые не столько неоднозначны в плане индивидуального перевода, сколько в различии семантических оттенков лексических значений при сопоставлении данных понятий друг с другом и иным контекстом. Отдельно филологико-историческому анализу данных понятий и их отношения между собой посвящены как отдельные работы – С.Н. Трубецкой [3 с. 44-204], К. Морган [4, с. 313], и статьи – Р. Фаулер, [5, с. 45-66], К. Боттичи [6, с. 1-24], так и отдельные главы в работах с более конкретной, но смежной с нашей темой исследования – Заславский [7, с. 11-21], А. Ф. Лосев [8, с. 442-478]. Таким образом, переходя к формированию нашего рабочего определения, связующего два указанных выше понятия, мы не будем уделять внимание филологической составляющей проблемы. Мы обратимся сразу к содержательной части, и «Новая философская энциклопедия» предоставляет нам следующее определение следующего характера. «Мифология (от греч. μῦθος – предание, сказание и λόγος – слово, понятие, учение) – форма общественного сознания; способ понимания природной и социальной действительности, характерный для ранних этапов развития общества» [9]. Исходя из этого определения, мы можем вывести два влажнеющих элемента для определения мифологии; первое – общественное сознание, т. е. нечто связанное с психикой, но не индивидуальной, а интерсубъективной, всеобщей системой смыслов и ценностей; второе – историчность, т. е. динамичность, ограниченность, конечность, определенность; нечто вытекающее из самого образа жизни людей и завершающееся с его изменением. Однако, в рассматриваемом нами определении, не хватает двух самых важных, по нашему мнению, элементов.

Во-первых, связи между понятием мифа и мифологии как системы, где миф выступает центральным структурообразующим ядром все этой системы, а во-вторых, связи мифологии как формы общественного сознания с фундаментальными ее составляющими – Бог, божественное мистическое и т. д. Что же касается мифа как понятия, то его определение мы можем взять в новейшем философском словаре под редакцией А. А. Грицанова: «Миф — форма целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности» [10]. В данном определении мы видим два интересующих нас момента. Первое – целостное массовое переживание и истолкование, т. е. общественное форма сознания как единство чувственно-иррационального и рационального связанная с непосредственным органическим функционированием субъекта в рамках данной мировоззренческой системы. Второе – чувственно-наглядные образы, принимаемые как самостоятельные явления реальности, т. е. мы имеем дело с некоторыми описательными сюжетами, которые рассматривают все природные процессы как результат деятельности некоторых онтологически понимаемых и самостоятельно функционирующих представлений – различных божеств.

Таким образом, рассмотрев интересующие нас понятия и проанализировав их определения, мы можем вывести единую и рабочую, в рамках нашей статьи дефиницию: мифология - форма общественного сознания, характерная для ранних этапов развития общества и представляющая собой сложную систему повествовательных сюжетов (мифов), в которых содержатся представления людей о себе, о мире, о своем положении в мире и о богах. И при этом надо принимать во внимание два важных замечания от Вальтера Отто о том, что «...древний миф – это событие, величие и значимость которого поглощает

индивидуальности тех, кто действует и страдает в нем» [11, с. 57]. Т. е. момент непосредственного коллективного переживания. И от Пола Вейна «...древние мифы были приняты как истинные в том смысле, что они не подвергались сомнению, но они не были приняты как часть повседневной реальности» [12, с. 17] т. е. древние мифы как часть мифологического мировоззрения выступают как исторические сюжеты, древность которых обеспечивало их истину вообще, но не истину повседневную.

Завершая обсуждение того, что мы понимаем под мифом мы можем перейти к мифологии Древней Греции. Основные мифологические сюжеты, мы как люди, для которых слово древнегреческий выступает синонимом слова классический, безусловно знаем с детства. Достаточно вспомнить Н. А. Куна [13], Я. Э. Голосовкера [14], М. Л. Гаспарова [15] или Ф. Ф. Зелинского [16]. И даже исходя из этих, предназначенных для совсем молодой аудитории работ, мы можем сделать вывод о высокой роли мифологических сюжетов, центральное место в которых занимают божества и различные «даймоны» (духи, гении, демоны, души). Из всего выше сказанного ясно, что все сферы жизнедеятельности эллинов прямо или косвенно регулировались некоторым набором мифологических сюжетов, которые в форме различных обрядовых практик приобретали формы социально значимых традиций. В связи с этим, переходя к Платону, мы натываемся на три сложности в восприятии как самой личности основателя Академии, так и его творчества. Раскрытие данных проблем и их анализ и будет составлять основную часть нашего исследования.

Итак, первая сложность восприятия Платона и его наследия состоит в определении состояния мифологии на момент написания диалогов, т. е. в определении условий, в которых находился эллинский любитель мудрости. Так К. Рейнхардт утверждает, что «Греческая мифология умерла в годы юности Платона» [17, с. 123]. Рядом с данной позицией можно и поставить позицию А. И. Зайцева, который рассматривает мифологию в связи с ее функциональным применением и утверждает, что «мифология никогда не могла по самой своей природе монополизировать восприятие» [18, с. 181], т. к. «Миф лишен самостоятельной силы воздействия на коллектив, в котором он бытует: роль его зависит, прежде всего, от функции религиозных верований в данном коллективе и от степени его спаянности с этими верованиями; во-вторых, роль мифа существенно зависит от жанровой природы фольклорного или литературного памятника...» [18, с. 182]. А. Л. Эдельштейн, занимая совершенно противоположную позицию и утверждает: «Во времена Платона мифология была еще живой силой» [19], А. Ф. Лосев, занимая среднюю позицию, указывает на то, что в классическую эпоху «мифология продолжала признаваться, но ей уже отводилось второстепенное значение» [20, с. 442-478], что в принципе согласуется и позицией К. Морган [4]. В связи с этим, вполне очевидна сложность восприятия того, в каких условиях приходилось работать Платону.

Что касается же нашей оценки, то говоря о мифологии и ее значимости, сперва необходимо разобраться с тем о какой группе населения мы говорим. Если мы говорим о обычных гражданах как городских, так и сельских, то безусловно мы можем утверждать об абсолютно мифологической картине мира и мифологическом мировоззрении. Это утверждение вполне приемлемо в рамках выведенного нами понимания мифа и вполне обоснованно в исследовании Мартина Нильссона [21]. Потому совсем не ясны утверждения о том, что мифология умерла совсем, или то, что мифология в силу своего выражения в тексте (что также спорно, ибо мифы во многом долгое время являли устной традицией) и в зависимости от стиля текста не могла иметь монополию восприятия. Мифология была самой значимой и во многом единственной картиной восприятия, которой регулировалась вся общественная жизнь людей. Так если мы обратимся к описанию «золотого века» Эллады как в первоисточниках, так и в различных исследовательских работах, мы увидим, что миф, как сказ о божественном, регулировал по средством обоснования различного рода

обрядов: рождение детей [22, с. 33-34], принятие законов [23, с. 151-152], формирование военных союзов [24, с. 183], клятвы [24, с. 47], формирование колоний [24, с. 204], сексуальная жизнь [25, с. 123-159], [26, с. 57-148]; генеалогия царей [23, с. 135], театральные постановки (причем как по функции – очищение и по сюжетам) [27, с. 140-209], свадьбы [22, с. 21-28], семейная жизнь [22, с. 19-20], праздники [28, с. 218-224], похороны [22, с. 100-103] и т. д. Другой вопрос возникает, когда мы говорим не об обычных обывателях, а об античных любителях мудрости. Как вообще может соотноситься и пониматься мифология людьми, что «поклоняются» логосу и стремятся к рациональному постижению действительности.

Платон, будучи той ключевой фигурой, которая радикально меняет предмет (Phaedrus 230d) [29, с. 163] и метод (Crat. 390c) [30, с. 425] философии, как никогда актуален для нашего исследования. Это основная сложность, которая возникает у нас в попытках понимания философии Платона. Какую роль выполняли мифы у Платона? Можно ли их анализировать в отрыве от самой литературной формы и тех проблем где данные мифы появлялись? Возможно ли совмещение рационального логоса и поэтико-мистического мифа? На эти вопросы существует множество ответов. При этом следует учитывать, что рассматривая миф как атомарный факт, который как-то функционирует в чуждом самому мифу логоцентрическом мировоззрении, необходимо обращать особое внимание на, что миф имеет внутренне содержание и внутренние законы описания и объяснения мира, то, что «этот мифический мир не был эмпирическим, он был благородным» [12, с. 18]. Тим Эдди, как бы подтверждая наше критическое замечание, указывает на то, что «Мифология не сводима к логическому анализу...» [31, с. 35], т. к. «...Платон считал миф существенной частью более глубокого понимания истины» [31, с. 25], и поэтому сам «Платоновский диалог – использование мифа для представления целостного виденья истины» [31, с. 25] с чем соглашается и К. Альберт [32, с. 61-62]. Однако тут мы наблюдаем такую ситуацию, что в принципе вся философия Платона и даже литературная форма ее представления выступает формой подачи мифа. Т. е. он теряет свое собственное значение, что, по нашему мнению, достаточно односторонний взгляд на творчество афинского философа.

Интересная альтернатива этому виденью предлагался последователям Штефана Георге. Они в качестве примера для подражания воспринимали не какие-то мифы о богах, но для них сам Платон и тот мир, что он конструировал в диалогах, выступали мифом, при этом сам миф «...понимался, разумеется, не как продукт фантазии, но как сверхдействительность... Он [миф – прим. авт.] для георгеанцев превосходил итак называемую действительность по степени реальности, ибо «действительность», не одухотворенная мифом, безжизненна» [33, с. 280].

Представитель радикально иной, во многом закрытой от непосредственных полемик, позиция А.Ф. Лосева в своих работах указывает – «...миф трактуется Платоном как определённого рода философско-эстетическая категория» [20, с. 662], которая «...объединяет в себе мысль, воспоминание и стремление к осуществлению желаемого, тоску по нем» [20, с. 470]. Поэтому «Он образец и даже “образец образца“ для разных типов действительности. И эта его действительность устремлена и нацелена в будущее вопреки всем стародавним традициям, которые всегда идеализировали и мифологизировали прошлое» [20, с. 471]. Исходя из всего этого «...Платон не отвергает богов традиционной мифологии, но только требует философского очищение от всего того, безнравственного и фантастического, что в этой области накопилось за многие века в народе и раздувалось поэтами» [20, с. 664]. Позиция А. Ф. Лосева объединяет понятия мифа и как мировоззрение, и сюжет, и как инструмент. Присутствует также и психологическая часть, однако все также не рассмотрена роль мифа как общественного сознания, а также указывается прогрессивная роль мифа, ибо она нацеленная на будущее, что, по нашему мнению, не верно, ибо образцы прошлого выступают тут образцами для будущего.

Таким образом, рассмотрев множество позиций различных специалистов относительно проблемы и места мифа в творчестве Платона, мы вслед за проанализированными нами авторами, установили, что миф был инструментом Платона. Он использовал его по многим причинам и в различных ситуациях литературно-формального и смысло-содержательного характера. Безусловно, особую роль играла и воспитательное-психологическая функция мифа, которая была необходима Платону для построения правильного государства. Иными словами, мифология. Правильная мифология, в правильном возрасте представляет составную часть правильного образования правильных людей или, иными словами, составную часть мифологии. Однако, если рассматривать этот миф так одностороннею не совсем ясно зачем.

Во-первых, Платон с использует и создает мифы при обсуждении таких сложных проблем с явно немолодыми детьми как проблема припоминания, проблема блага, проблема происхождения мира и т. д. Во-вторых, не совсем ясны слова Платона, переданные через Сократа в диалоге «Апология Сократа» о той роли, которую ему указали боги в этом мире. В-третьих, сами содержания диалогов, которые затрагивают тему человеческих качеств или качеств любых вещей, взятых в своей абстракции «вообще», правильного государства, воспитанного человека, управленца или какого-либо искусства так или иначе связана с божественны ибо формулу занятий данными вещами Платон высказал в «Тимее» следующим образом «... из наук божественных с вывода науки человеческие, вплоть до искусства гадания и пекущегося о здоровье искусства врачевания, а равно и всех прочих видов знания...» (Tim. 24c) [34, с. 465]. В-четвертых, особого внимания заслуживают сами словарные обороты, которые используются Платоном своих работах всеми участниками. Каждый вид данного оборота так или иначе связан с богом или богиней, клятва которой выступает вполне себе достаточным обоснованием для установления какого-либо тезиса. Набор этих оборотов (θεῖος ἀνήρ, ἡ Δί, μὰ Δία, ὃ πρὸς Δίος, θεῶ φίλον, ἴστε μὰ θεοῦς, πράγματος θεὸν ἀεὶ που καλοῦσιν, εἴ τις θεῖα φύσει, ἡ τὴν Ἦραν и т. д) позволяет нам высказать предположение не только об открытой, но и скрытой в языке мифологии – крипто мифологии. Исходя из этих четырех наших замечаний, по нашему мнению, вполне разумным будет нами пересмотреть традиционное противопоставление понятий мифа и логоса между собой (хотя эти понятия большинство исследователей и не противопоставляют) [35] и восприятие движения человеческого мышления от мифа к логосу. Платон был человеком своего времени, времени. Где мифологическое мышление было формой восприятия мира вообще. Постепенная рефлексия над различными сюжетами мифа, не меня самой сути восприятия действительности данными субъектами, а, по нашему мнению, наоборот только усиливает, ибо противопоставления мифа философа мифу обычного человека это не противопоставления мифа логосу, а противопоставления мифа мифу. Того как правильно понимать сам миф в новых условиях с новым знанием о самом мире. Да и сам Логос, не более чем новое понятия в рамках постепенно умирающего, но тем не менее продолжающего функционировать (по крайней мере в период Платона) мировоззрения. Потому и сам вопрос о мифе и о логосе, по нашему мнению, не веро. Миф настолько же логичен, насколько логос мифичен и наоборот. И противопоставлении их (как качественно, так и в развитии), это не только, как мы считаем, не понимание самой структуры и качественной характеристики сознания людей той эпохи, это непонимание того, что само использование мифа и логоса в отрыве от тем, смыслов, контекста и литературной формы представления –нарушает органическую целостность и единства не только самого диалога, но и того образа мысли, которой мы можем условно назвать логикой платоновской диалогической философии греческой классики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.вокабула.рф/словари/древнегреческо-русский-словарь-дворецкий/μυθος> (дата обращения: 28.08.2022).
2. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.вокабула.рф/словари/древнегреческо-русский-словарь-дворецкий/λογος> (дата обращения: 28.08.2022).
3. Трубецкой С.Н. Сочинения. М. 1994. 816 с.
4. Morgan K. A. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Cambridge University Press. 2000. 322 p.
5. Fowlers R. L. Mythos and logos // The Journal of Hellenic Studies. 2011. Vol. 131. P. 45-66.
6. Bottici C. Mythos and Logos // A Genealogical Approach. Epoché: A Journal for the History of Philosophy. 2008. 13 (1). P. 1-24.
7. Zaslavsky R. Platonic Myth and Platonic Writing. Washington, D.C.: University Press of America. 1981. 294 p.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики (в 8 томах). Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М., Харьков. 2000. 846 с.
9. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%9C%D0%98%D0%A4%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%98%D0%AF (дата обращения: 28.08.2021).
10. Грицанов А.А. Новейший философский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/dict/philosophy/%D0%9C%D0%98%D0%A4> (дата обращения: 28.08.2021).
11. Отто В. Греческие боги: Картина божественного в зеркале греческого духа. СПб. 2019. 318 с.
12. Veyne P. Did the Greeks believe in their myths?: an essay on the constitutive imagination. Chicago. 1988. 161 p.
13. Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. М. 2020. 579 с.
14. Голосовкер Я. Э. Сказания о титанах. М. 1993. 265 с.
15. Гаспаров М.Л. Занимательная Греция; Капитолийская волчица. М. 2017. 624 с.
16. Зелинский Ф.Ф. Сказочная древность. М. 1994. 367 с.
17. Рейнхардт К. Мифы Платона. СПб. 2019. 314 с.
18. Зайцев А. И. Греческая религия и мифология: Курс лекций. СПб., М. 2005. 420 с.
19. Edelstein L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy Source // Journal of the History of Ideas. 1949. Vol. 10. No. 4. P. 463-481.
20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т.8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М. 2000. 676 с.
21. Нильссон М. Греческая народная религия. СПб. 1998. 219 с.
22. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. М. 2020. 416 с.
23. Геродот. История / Пер. Ф. Г. Мищенко. М. 2016. 599 с.
24. Фукидид. История / Пер. Г. А Стратановского. М. 1999. 727 с.
25. Лихт Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции. М. 1995. 400 с.
26. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Том 2. СПб. 2004. 432 с.
27. Позднев М.М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М., СПб. 2010. 816 с.
28. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. М. 2018. 448 с.
29. Платон. Сочинения в трех томах (четырёх книгах) / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. Т. 2. М. 1970. 611 с.

30. Платон. Сочинения в трех томах (четыре книги) / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. Т. 1. М. 1968. 623 с.
31. Addey T. Myth – The Final Phase of Platonic Education // *The Meadow*. 2005. Issue 2. P. 24-35.
32. Альберт К. О понятии философии у Платона. Владивосток. 2012. 120 с.
33. Маяцкий М.А. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М. 2012. 344 с.
34. Платон. Сочинения в трех томах (четыре книги) / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. М. 1971. 687 с.
35. Stanford Encyclopedia of Philosophy 2009. [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/> (дата обращения: 28.08.2022).

REFERENCES

1. Dvoreckij I.H. Drevnegrechesko-russkij slovar'. [Electronic resource]. URL: <http://www.vokabula.rf/slovary/drevnegrechesko-russkij-slovar'-dvoreckij/μυθος>. (Accessed: 28.08.2022). (In Russian)
2. Dvoreckij I.H. Drevnegrechesko-russkij slovar'. [Electronic resource]. URL: <http://www.vokabula.rf/slovary/drevnegrechesko-russkij-slovar'-dvoreckij/λογος>. (Accessed: 28.08.2022). (In Russian)
3. Trubeckoj S.N. Sochineniya. M. 1994. 816 p. (In Russian)
4. Morgan K. A. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Cambridge University Press. 2000. 322 p.
5. Fowlers R. L. Mythos and logos // *The Journal of Hellenic Studies*. 2011. Vol. 131. P. 45-66.
6. Bottisi C. Mythos and Logos: A Genealogical Approach // *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*. 2008. 13 (1). P. 1-24.
7. Zaslavsky R. Platonic Myth and Platonic Writing. Washington, D.C.: University Press of America. 1981. 294 p.
8. Losev A. F. Istoriya antichnoj estetiki (v 8 tomah). T. 2. Sofisty. Sokrat. Platon. M., Har'kov. 2000. 846 p. (In Russian)
9. Novaya filosofskaya enciklopediya. [Electronic resource]. URL: https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/%D0%9C%D0%98%D0%A4%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%98%D0%AF (Accessed: 28.08.2021). (In Russian)
10. Gricanov A.A. Novejshij filosofskij slovar'. [Electronic resource]. URL: <https://gufo.me/dict/philosophy/%D0%9C%D0%98%D0%A4> (Accessed: 28.08.2021). (In Russian)
11. Otto V. Grecheskie bogi: Kartina bozhestvennogo v zerkale grecheskogo duha. SPb. 2019. 318 p. (In Russian)
12. Veyne P. Did the Greeks believe in their myths?: an essay on the constitutive imagination. Chicago: University of Chicago Press. 1988. 161 p.
13. Kun N. Legendy i mify Drevnej Grecii. M. 2020. 579 p. (In Russian)
14. Golosovker YA. E. Skazaniya o titanah. M. 1993. 265 p. (In Russian)
15. Gasparov M.L. Zanimatel'naya Greciya; Kapitolijskaya volchica. M. 2017. 624 p. (In Russian)
16. Zelinskij F.F. Skazochnaya drevnost'. M. 1994. 367 p. (In Russian)
17. Rejnhardt K. Mify Platona. SPb. 2019. 314 p. (In Russian)
18. Zajcev A. I. Grecheskaya religiya i mifologiya: Kurs lekcij. SPb., M. 2005. 420 p. (In Russian)
19. Edelstein L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy Source // *Journal of the History of Ideas*. 1949. Vol. 10. No. 4. P. 463-481.
20. Losev A. F. Istoriya antichnoj estetiki. T.8. Itogi tysyacheletnego razvitiya. Kn. II. M. 2000.

676 p. (In Russian)

21. Nil'sson M. Grecheskaya narodnaya religiya. SPb. 1998. 219 p. (In Russian)
22. Giro P. Chastnaya i obshchestvennaya zhizn' grekov. M. 2020. 416 p. (In Russian)
23. Gerodot. Istoriya. M. 2016. 599 p. (In Russian)
24. Fukidid. Istoriya. M. 1999. 727 p. (In Russian)
25. Liht G. Seksual'naya zhizn' v Drevnej Grecii. M. 1995. 400 p. (In Russian)
26. Fuko M. Ispol'zovanie udovol'stvij. Istoriya seksual'nosti. T. 2. SPb. 2004. 432 p. (In Russian)
27. Pozdnev M.M. Psihologiya iskusstva. Ucheniye Aristotelya. M., SPb. 2010. 816 p. (In Russian)
28. Zelinskij F. F. Istoriya antichnoj kul'tury. M. 2018. 448 p. (In Russian)
29. Platon. Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah) / Ed. A. Losev, V. Asmus. V. 2. M. 1970. 611 p. (In Russian)
30. Platon. Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah) / Ed. A. Losev, V. Asmus. V. 1. M. 1968. 623 p. (In Russian)
31. Addey T. Myth – The Final Phase of Platonic Education // The Meadow. 2005. Issue 2. P. 24-35.
32. Al'bert K. O ponyatii filosofii u Platona. M. 2012. 120 p. (In Russian)
33. Mayackij M.A. Spor o Platone: Krug Shtefana George i nemeckij universitet. M. 2012. 344 p. (In Russian)
34. Platon. Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah) / Ed. A. Losev, V. Asmus. V. 3. P. 1. M. 1971. 687 p. (In Russian)
35. Stanford Encyclopedia of Philosophy 2009. [Electronic resource]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/> (Accessed: 28.08.2022). (In Russian)

Атлетическая агонистика как элемент древнегреческой олимпийской религии

Марина Александровна Богданова

Доктор философских наук

Кафедра истории зарубежной и отечественной философии, Южный федеральный университет, профессор

mabogdanova@sfedu.ru

Аннотация: Проводится культурфилософское исследование религиозного характера атлетических агонов в древнегреческом обществе. Опираясь на исторические источники, философские тексты, современные авторитетные исследования показано, что атлетические агоны составляли важную часть обрядов богопочитания, что было связано с особенностями греческой олимпийской религии, которую можно охарактеризовать как антропоморфизм. В представлениях греков о богах отразилась повседневная жизнь и идеалы потомственной греческой аристократии, которая включала в себя различные виды агонов, в том числе и атлетических. В статье проводится мысль, что именно в гомеровские времена олимпийские игры с включением атлетических состязаний в наибольшей степени воплощали в себе культ Зевса и выступали частью богослужебной практики. В постгомеровские времена наблюдается ослабление сакрального значения олимпийских игр, усиление их зрелищной стороны и «спортизация» атлетических состязаний

Ключевые слова: олимпийская религия, олимпийские игры, антропоморфизм, агон, атлетический агон, спортизация атлетических состязаний.

Athletic agonistics as an element of ancient Greek Olympic religion

Marina A. Bogdanova

PhD in Philosophy. Associate of Professor

Southern Federal University

mabogdanova@sfedu.ru

Abstract: This cultural and philosophical study is investigating the religious nature of athletic agons in ancient Greek society. Relying on historical sources, philosophical texts, and modern authoritative studies, it is shown that athletic agones formed an important part of the rites of worship, which was associated with the peculiarities of the Greek Olympic religion, which can be characterized as anthropomorphism. The Greeks' ideas about the gods reflected the daily life and ideals of the hereditary Greek aristocracy, which included various types of agonies, including athletic ones. The article suggests that it was in Homeric times that the Olympic Games with their athletic competitions most embodied the cult of Zeus and were part of the liturgical practice. In post-Homeric times, there has been a weakening of the sacred significance of the Olympic Games, the strengthening of their spectacular side and the "sportization" of athletic competitions.

Keywords: Olympic religion, Olympic Games, anthropomorphism, agon, athletic agon, sportization of athletic competitions.

© М.А. Богданова (Ростов-на-Дону). mabogdanova@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-44-50

Введение. Целью данной статьи является исследование древнегреческой атлетической агонистики не с точки зрения спортивной техники и организации олимпийского праздника, хотя такой исследовательский ракурс представляется вполне заслуживающим внимание, особенно в контексте проходящих в этом году очередных зимних Олимпийских игр в Пекине, а с точки зрения уточнения ее места в системе религии древних греков.

Для достижения этой цели представляется необходимым, во-первых, указать на своеобразие олимпийской религии, во-вторых, раскрыть содержание феноменов «агон», «атлетический агон» в греческой культуре вообще, и в олимпийской религии в частности, и наконец, в-третьих определить место и значение атлетической агонистики в олимпийской религии.

Методами исследования выступают анализ исторических источников, философских текстов, метод культурно-исторической аналогии и сравнения. Использование данных методов позволяет не только лучше понять важнейший феномен греческой культуры, ставшей колыбелью европейской цивилизации, но и более объективно оценивать олимпийские игры современности, превратившиеся в заметное явление.

Своеобразие олимпийской религии. Как и у других древних народов, религия греков, которую называют олимпийской, имела множество богов и богинь и развивалась из первоначального натурализма к пантеистическому политеизму и антропоморфизму, оставляя в своей орбите прежние языческие верования, культы и мистерии.

Эволюция греческой олимпийской религии проходила через отрицание хтонических богов с одновременным сохранением их некоторых атрибутов и функций в образах богов нового поколения. Олимпийские боги – боги нового поколения, родившиеся в результате победы света, гармонии и порядка над хаосом, тьмой и бесформенностью, ведут свой отчет от Зевса – «отца богов и людей». Их рождение совершалось через титаническую борьбу и сопротивление старого новому, и память о таком сопротивлении сохранялась в антагонизме уже между богами нового поколения, спорящих по поводу жен, имущества, власти и пр.

Одним из важнейших источников наших представлений об олимпийской религии являются сочинения Гомера и Гесиода, которые назвали богов по именам, установили «зону влияния» каждого из них, описали богослужения и культовые практики, т.е. как отмечал С. Трубецкой, они «являются нам органами мифологического сознания греков» [1]. В труде «Теогония» Гесиод дает грандиозную картину происхождения богов и мира.

Не знавших раздвоения мира на материю и идею, тело и дух, небо и землю, греки эпохи архаики мыслили своих богов по аналогии с собой. Резкого отличия богов от людей в олимпийской религии вы не найдете – это антропоморфизм в чистом виде. В олимпийских богах почти ничего не было сверхчеловеческого: у них есть тело, пусть и исполинское, они нуждались во сне и отдыхе, пище и увеселениях, их жизнь состоит из того, из чего состоит жизнь людей. Они завистливы, лживы, коварны. Это даже не боги, а скорее типы человеческих характеров. На вершине Олимпа мы видим те же радости, и то же отчаяние, интриги и злобу, что и в домах простых смертных. Богам не чужды войны и пиры, болезни и страдания, не чужды им и состязания. По сути в представлениях греков о богах отразилась повседневная жизнь и идеалы потомственной греческой аристократии.

Таким образом, бог грека это не безличная, неопределённая, непостижимая сущность, разлитая в природе и космосе, а вполне себе определенное, зримое, разумно-сознательное существо, обитающее неподалеку на горе Олимп, всего в нескольких метрах от земли. Представления о богах как доступных чувственному созерцанию отразилось в пластических произведениях искусства.

Содержание феноменов «агон», «атлетический агон». Первые случаи употребления слова «агон» мы находим у Гомера в «Илиаде» и «Одиссее». В данных произведениях мы можем найти подробные описания состязательных игр, проводимых

греками. Например, в 23-ей песне «Илиады» рассказывается об устроенных Ахиллом поминальных играх в честь своего друга Патрокла, погибшего в бою против троянцев. Поминальные игры, включавшие состязания колесниц, борьбу, метание диска, бег, кулачный бой, стрельбу из лука, и в впоследствии составившие соревновательную программу в Олимпии в классическую эпоху, проводились ради обретения славы и достижения бессмертия.

Основательный материал посвященный атлетической агонистике можно найти в трудах Платона, Аристотеля, Ксенофана, Пиндара, Вакхилида, Симонида Кеосского, Павсания и др.

Якоб Буркхардт в работе «История греческой культуры» через понятия «агональный», «агональность», «агональный человек», «агональный дух» определяет своеобразие и уникальность греческой культуры и национального характера, заключающихся в стремлении к состязанию, борьбе. Этот мотив был подхвачен и другими исследователями [2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13], в своих трудах подчеркивающих значимость состязаний в жизни греческого общества.

«Археологические находки ... показывают, замечает Ю.В. Андреев, что почти маниакальный «спортивный» азарт или, выражаясь более изящно, агональный дух сопутствовал грекам повсюду...» [2, с. 187]. Даже, оказавшись в дали от родины, они не отказывали себе в удовольствии проводить состязания. «Для этих солдат, надолго оторванных от родины и уже почти потерявших надежду на возвращение, агон оставался последним напоминанием об их принадлежности к всеэллинскому культурному сообществу и последней попыткой не потерять себя, не раствориться без следа в безбрежном варварском море» [2, с. 188].

От греческого слова «агон» – состязание, произошло слово «агонизм», прочно утвердившейся в ряде европейских языков, которым обозначают соперничество между политиками, учеными, философами, деятелями искусства. Понятием «агонистика» называют специально разработанную систему проведения соревнований по установленным правилам для публичной демонстрации физических возможностей человека, а понятие «агональность» включает в себе стремление к первенству.

Данные понятия имели как сакральный, так и профанный смысл, а мера того и другого определялась мировоззренческими основаниями культуры античности в разные периоды.

Перенесение агонального духа из атлетических в другие сферы общества, стало по мысли А.И. Зайцева [9] мощным стимулом развития и «культурного переворота» в Древней Греции.

Место и значение атлетической агонистики в олимпийской религии. Греки не знали аскетизма², а потому почитали своих богов радостно и сдержанно, чествовали их жертвоприношениями, искупительными обрядами, торжественными процессиями и состязательными играми. «Соревновательному духу свободных ассоциаций – этим своеобразным «мужским клубом» – соответствовал специфический вид богочитания, столь распространенный в Элладе, а именно «агон» – общественное состязание между свободными гражданами, всегда имеющее сакральный смысл. Считалось, что победителем такого состязания мог оказаться только наиболее достойный человек, вследствие чего именно он выражал собой воплощенного бога в той области, в которой он соревновался с другими. Поэтому победителя агона широко прославляли по всей Элладе и им воздвигались

² Аскетизм [Греч. ἄσκησις от ἀσκεῖν - упражнять], в языческой Греции слово «аскетизм» обозначало упражнения тела (Геродот, Фукидид), упражнения ума и воли (софисты), религиозный смысл стал проследиваться у пифагорейцев, но особенно в поздней античности - у [Филона Александрийского](#). И далее, это понятие закрепилось именно за религиозными практиками самоотречения, включающими разнообразные упражнения, ради духовного совершенства.

даже статуи, словно богам или героям» [8].

Следует добавить, что помимо символических наград, они получали и вполне вещественные «бонусы»: освобождение от налогов, кормление счет города, богатые подарки и деньги. Кстати, античная традиция обожествления олимпийских чемпионов существует и в наше вполне безрелигиозное время: имена победителей олимпийских игр остаются на вечно в спортивной истории, в честь них играет национальный гимн и поднимается флаг, за победу на играх спортсменам полагаются приличные призовые³ и почетные должности⁴. Но игры не были только частью культа, напротив, они составляли привычный элемент их повседневной жизни, входили в систему воспитания, были необходимой частью подготовки к войне.

Здесь следует отметить, что состязания в ритуальных целях не были исключительно греческим изобретением, обряды инициации, поминальные тризны, жертвоприношения, сопровождающиеся организацией игр, можно встретить у древних ацтеков, этрусков⁵, славян. Это был способ, с одной стороны, поддержать воинственный дух, с другой – канализировать избыточную агрессивность в легальные социальные русла.

«Антропоморфизм греческой религии, по всей видимости, заставлял греков верить, что богам доставляет наслаждение все то, чем наслаждаются люди и что ласкает их чувства. От богов происходят добро и зло, поэтому их необходимо расположить к себе. Их благорасположение можно снискать поведением им приятным, а отвратить – неприятным. Приписывая богам, человеческие качества и страсти, они относились к ним так же, как мы относимся к могущественным людям, ища у них покровительства и защиты. Для приобретения дружбы с ними или отвращения гнева богов греки прибегали к таким же средствам, к каким часто прибегаем мы – они их одаривали. Они верили, что богам доставляет удовольствие все то, что доставляет удовольствие людям, в том числе и всякая собственность. Они любят зрелища и будут не против понаблюдать за поединками людей, полюбоваться их сильными и гибкими телами, смелостью и отвагой, поскольку им известны и понятны жажда борьбы, сладость победы и горечь поражения» [14, с. 45].

Почетным принимать участие в Олимпийских Играх считали многие деятели науки, философии, искусства: Гиппократ, Софокл, Еврипид, Эмпедокл, Пифагор, Сократ, Платон. Например, Пифагор считается олимпийским чемпионом по кулачному бою, а Платон – олимпийским чемпионом в панкратионе. Многие из философов и литераторов уснащали свои тексты «спортивными» метафорами и эпитетами.

Современный спортивный язык не знает разницы между словами «олимпийские игры» и «олимпиада»; в древней Греции эти слова наделялись разным значением. Олимпиадой греки называли промежуток между олимпийскими играми, а поскольку игры проводились раз в четыре года, то их год был равен четырем годам. Это еще раз доказывает значимость олимпийских игр для греческого мира, измеряющего время олимпийскими играми.

Свое летоисчисление греки ведут с первой олимпиады 776 г. до н.э., например, 490 г. до н.э., когда произошло марафонское сражение между греками и персами, записан как 3-ий год 72-ой Олимпиады.

Данный феномен лишний раз доказывает, что греческая система отчета времени, также, как

³ В России спортсменам - победителям и призерам Олимпиады традиционно выплачивают денежные средства. Накануне Олимпийских игр в Пекине -2022 премьер-министр М. Мишустин объявил о решении поощрения спортсменов: 1 место — 4 мл. рублей 2 место — 2,5 мл. рублей 3 место — 1,7 мл. рублей. В некоторых странах спортивные власти остаются приверженцами прежних кубертеновских олимпийских традиций и призовые не выплачивают: Норвегия, Великобритания, Новая Зеландия.

⁴ Среди олимпийских чемпионов есть сенаторы, мэры, губернаторы, конгрессмены.

⁵ Кровавые бои гладиаторов в Римской империи многие специалисты связывают с этрусской традицией.

и другие системы летоисчисления⁶, в качестве точки отсчета брала какое-либо наиболее значимое событие в религиозно-мировоззренческом плане.

Именно в гомеровские времена олимпийские игры, с непременным включением атлетических состязаний, в наибольшей степени воплощали в себе культ Зевса и выступали частью богослужебной практики. В постгомеровские времена наблюдается ослабление сакрального значения олимпийских игр, усиление их зрелищной стороны и «спортизации» атлетических состязаний за счет увеличения «боевых» видов спорта⁷. Складывающаяся система профессионального атлетизма, по сути дела, профессиональный спорт, каким мы имеем его сейчас, изменила этос агонистики. Победа в состязаниях рассматривалась теперь атлетами в качестве социального лифта, посредством которого можно было поправить свое материальное положение или даже добиться признания в обществе. Следствием чего все более частым и привычным становятся случаи коррупции, подкупов и, «договорных» поединков.

Выводы:

1. Греческая олимпийская религия – это религия антропоморфическая, для которой характерно понимание бога (богов) как определенное, разумно-сознательное существо, обладающее качествами, характеристиками и потребностями человека. Состязание в рамках олимпийской религии мыслилось, с одной стороны, как продолжение титанической борьбы за утверждение нового космического порядка, с другой – как элемент образа жизни. По сути в представлениях греков о богах отразилась повседневная жизнь и идеалы потомственной греческой аристократии.

2. Исходя из исторических источников и современных авторитетных исследований, в агональности заключается своеобразие и уникальность греческой культуры и национального характера, выражающиеся в стремлении к состязанию, борьбе. Греческая агональность – это феномен, который изменялся с течением времени, приобретая новые смыслы и значения, соответствующие новым вызовам политической, экономической и социальной жизни. Перенесение агонального духа из «спортивной» в другие сферы общества, стало мощным стимулом культурного развития в Древней Греции.

3. Свое высшее выражение атлетическая агональность приобрела в олимпийских играх, являющихся частью богослужебного культа. На Олимпийских играх, устраиваемых раз в четыре года, греки, во-первых, прославляли своих богов, а, во-вторых, через систему состязания выявляли самого лучшего и достойного, того, кто угоден Зевсу. Будучи общегреческим праздником, олимпийские игры объединяли греческий мир и способствовали формированию чувства национальной общности эллинов перед лицом негреческого окружения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Трубецкой С.Н. Метафизика в древней Греции [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/philosna/document/HASH54f81002d6c70aae0665f1?ed=1> (Дата обращения: 10.04.2022)
2. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб. 1999. 400 с.

⁶ Летоисчисление на Руси до реформы Петра I велось по календарю, принятому у Византии. Как известно, после принятия христианства в десятом веке нашей эры точкой отсчета был выбран год сотворения мира. По мусульманскому календарю летоисчисление ведется от хиджры – переселение пророка Мухаммеда, а вместе с ним и всех мусульман, из Мекки в Медину.

⁷ Например, панкратион, как самый «боевой» вид состязания появился через почти 150 лет после первой олимпиады – 648 г. до н.э.

3. Бахтин Н.М. Спорт и зрелище // Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. М. 2008. С. 203-207.
4. Богданова М.А. Институт спорта: социокультурная динамика. Ростов-на-Дону. 2013. 296 с.
5. Визитей Н.Н. Спорт и идея олимпизма (философско-культурологический анализ проблемы) // Наука и спорт: современные тенденции. 2013. № 1. С.57-68.
6. Гаспаров М. Поэзия Пиндара. // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М. 1980. С. 360-382.
7. Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии. Ростов-на-Дону, 1987. 176 с.
8. Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zelinsk/RelE11_01.php/ (Дата обращения: 10.04.2022)
9. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л. 1985. 208 с.
10. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Том 2. М. 1997. 336 с.
11. Кессиди Ф. От мифа к логосу. М. 1972. 312 с.
12. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М. 1994. 416 с.
13. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М. 2004. 539 с.
14. Богданова М.А. Парадигма смысловых регулятивов олимпийского движения в античной Греции // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 356. С. 44-47.

REFERENCES

1. Trubeckoj, S.N. Metafizika v drevnej Grecii. [Electronic resource]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/philosna/document/HASH54f81002d6c70aae0665f1?ed=1> (Accessed: 10.04.2022). (In Russian)
2. Andreev YU.V. Cena svobody i garmonii. Neskol'ko shtrihov k portretu grecheskoj civilizacii. SPb. 1999. 400 p. (In Russian)
3. Bahtin N.M. Sport i zrelishche // Bahtin N.M. Filosofiya kak zhivoj opyt. Izbrannye stat'i. M. 2008. P. 203-207. (In Russian)
4. Bogdanova M.A. Institut sporta: sociokul'turnaya dinamika: monografiya. Rostov-on-Don. 2013. 296 p. (In Russian)
5. Vizitej N.N. Sport i ideya olimpizma (filosofsko-kul'turologicheskij analiz problemy) / Nauka i sport: sovremennye tendencii. 2013. № 1. P. 57-68. (In Russian)
6. Gasparov M. Poeziya Pindara. In: Pindar. Vakkhilid. Ody. Fragmenty. M. 1980. 503 p. (In Russian)
7. Drach G.V. Problema cheloveka v rannegrecheskoj filosofii. Rostov-on-Don, 1987. 176 p. (In Russian)
8. Zelinskij F.F. Religiya ellinizma. [Electronic resource] URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zelinsk/_RelE11_01.php/ (Accessed: 10.04.2022). (In Russian)
9. Zajcev A.I. Kul'turnyj perevorot v Drevnej Grecii VIII-V vv. do n.e. L. 1985. 208 p. (In Russian)
10. Jeger V. Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka (epoha velikih vospitatelej i vospitatel'nyh sistem). Vol. 2. M. 1997. 336 p. (In Russian)
11. Kessidi F. Ot mifa k logosu. M. 1972. 312 p. (In Russian)
12. Nische F. Filosofiya v tragicheskuyu epohu. M. 1994. 416 p. (In Russian)
13. Hejzinga J. Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya. M. 2004. 539 p. (In Russian)

14. Bogdanova M.A. Paradigma smyslovyh regulyativov olimpijskogo dvizheniya v antichnoj Grecii // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2012. № 356. P. 44-47. (In Russian)

Пайдейя – характерные особенности и эволюция античной системы образования

Эндрю Брайан Дегг

Ассистент, Южный Федеральный Университет

degg@sfedu.ru

Аннотация: *Статья посвящена вопросу образования и воспитания в античном мире. В центре внимания исследования - становление понятия и системы пайдейи - особого греческого феномена, порождённого уникальным складом древнегреческой культуры, в которой центральное место занимала антропологическая проблематика. Анализируются историко-культурные основы греческой цивилизации, поспособствовавшие формированию социально-антропологической рефлексии, выраженной в таких понятиях как агональность, калокагатия, арете. Совокупность этих понятий вместе с термином пайдейя образуют совокупный образ достойного гражданина полиса, воина, аксиологически развитой личности, формируемой системно, с малых лет до порога зрелости, как физической, так и духовной. Статья главной своей целью видит демонстрацию невероятной устойчивости и пластичности пайдейи, подтверждая это историко-культурной динамикой эпохи классики, эллинизма, римской эпохи, периода позднеантичной и раннесредневековой трансформации. Особое внимание уделяется двум конкурирующим типам греческой воспитательно-образовательной модели - спартанской и афинской. Поворотный, революционный этап в развитии пайдейи занимает становление христианства, передовые группы которого были теснейшим образом связаны с эллинистической культурой, что определило высокую адаптивность новой религии к античному идейно-технологическому базису, ставшему инструментом «Пайдейи Христа». Исследование опирается на важный научный задел, созданный немецким филологом Вернером Йегером, который определил древнегреческую литературу центральным и важнейшим элементом образования и воспитания греческого человека.*

Ключевые слова: *пайдейя, образование, воспитание, античная педагогика, калокагатия, арете, античность, древнегреческая философия, эллинизм, эфебия, античное христианство, гибель античности, христианская пайдейя, средневековье, В. Йегер.*

Paideia – characteristic features and evolution of the ancient education system

Andrew Bryan Degg

Assistant, Southern Federal University

degg@sfedu.ru

Abstract: *The article is devoted to the issue of education and upbringing in the ancient world. The research focuses on the formation of the concept and system of paideia, a special Greek phenomenon generated by the unique warehouse of ancient Greek culture, in which human occupied a central place. The article analyzes the historical and cultural foundations of Greek civilization, which contributed to the formation of socio-anthropological reflection, expressed in such concepts as agonality, kalokagathos, arete. The totality of these concepts, together with the term paideya, form a cumulative image of a worthy citizen of the polis, a warrior, an axiologically developed personality, formed systematically, from an early age to the threshold of physical and*

spiritual maturity. The main purpose of the article is to show the incredible stability and plasticity of Paideia, confirming this with the historical and cultural dynamics of the Classical era, Hellenism, the Roman era, the period of late Antique and early Medieval transformation. Special attention is paid to two competing types of the Greek educational model - Spartan and Athenian. A turning, revolutionary stage in the development of Paideia is occupied by the formation of Christianity, the advanced groups of which were closely connected with the Hellenistic culture, which determined the high adaptability of the new religion to the ancient ideological and technological basis, which became the instrument of the «Paideia of Christ». The research is based on an important scientific foundation created by the German philologist Werner Jaeger, who identified ancient Greek literature as the central and most important element of the education and upbringing of a Greek person.

Keywords: *paideia, education, upbringing, ancient pedagogy, kalokagathos, arete, antiquity, ancient Greek philosophy, Hellenism, ephebeia, ancient Christianity, the fall of antiquity, Christian paideia, the Middle Ages, W. Yeager.*

© Э.Б. Дегг (Ростов-на-Дону). degg@sfedu.ru. Южный федеральный университет.
Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-51-63

История педагогических систем насчитывает не одно столетие, в каждой эпохе были как свои особенности, так и переходные периоды. Если обращаться к истории европейской педагогики, то мы видим очень богатый пласт знаний и практик, традиционно восходящих к Античности. Сложившаяся историография вопроса в основном рассматривает западноевропейский средневековый, ренессансный и нововременной периоды образовательной системы. В нашем анализе мы хотели бы подробно остановиться на Античности, как исходном пункте, базисе европейского и, шире, западного образования.

Если говорить о греческой образовательной системе, то совершенно невозможно не затронуть вопрос античной греческой культуры. Понять истоки греческой пайдейи возможно только прояснив социокультурную, философскую среду Древней Греции.

Для начала нужно дать культурологическую периодизацию развития греческой античности.

1) Крито-микенская цивилизация – II тысячелетие до н.э. Этот отдалённый, полуполюгендарный период, стоявший лишь у истоков, основ будущей Греции. Это время можно назвать «мостиком» между восточным типом культуры, и собственно, «западным», который начался с Греции.

2) Гомеровский период или «тёмные века» - XI - IX века до н.э. Это такой же полуполюгендарный период, тесно связанный с именем поэта Гомера и его главными произведениями «Одиссея» и «Илиада», ставшие настоящими архетипами для греков, которые под воздействием этих произведений всё больше проявляют индивидуалистический тип личности, героя, формируют понятие «добродетелей», а их мышление начинает отходить от мифа к логосу.

3) Архаический период – VIII – VI века до н.э. Этот период ознаменуется упорядочиванием и формализацией мышления и жизни в силу формирования полисной системы. Категории закона, «номоса» сподвигают к размышлениям о социальном и природном порядке, что подготавливает формирование особого типа мышления.

4) Классический период – V - IV века до н.э. Этот период известен своей плодотворностью – «греческое чудо», как он назван в историографии. Достижения в искусстве, философии, науке дали «вечные» культурные образцы для дальнейшего развития. Аккумулированные отличия древнегреческой культуры поспособствовали появлению у греков особого самосознания, заложившего основы для дихотомии «Запад – Восток». Эллина опытным путём через войну с Персией поняли эффективность номоса перед деспотией, свободной личности над подчинённой деспоту массе. Эти обстоятельства стимулируют общественную

и философскую жизнь к размышлениям о проблемах закона и особенно человеческой личности.

5) Эллинистический период – IV – I века до н.э. Этот период характеризуется уходом философской мысли в интимный, внутренний мир человека на фоне упадка полисной системы, не способной противостоять консолидированной, единоличной силе воинственной Македонии. Однако политическое господство македонцев, обернулось их культурным подчинением полисами. Главное в этом финальном периоде древнегреческой культуры – её синтез через македонские завоевания с Востоком, появление эллинистической культуры, приведшей к упадку идей и практик полиса и их падением перед римским натиском.

Дав общую картину развития древнегреческой культуры, также важно остановиться на некоторых основных её понятиях. Как мы отметили выше, в период гомеровской героики появляется индивидуалистический тип личности, но мало того, она становится пронизанной духом соперничества. Этот дух соответствует первому понятию, на которое мы хотим обратить внимание – «агон», «агонистика» то есть борьба, состязание, опасность. Новация во введении в научный оборот термина «агональность» принадлежит швейцарскому культурологу Якобу Буркхардту, проанализировавшему это свойство в своём труде «История греческой культуры». Эта важнейшая черта греческой культуры пронизывала все сферы жизни, но если восходить к архетипу, то берёт она начало в войне, в воинском бесстрашии. Отечественный культуролог Феохарий Кессиди отмечает: «отличительные черты характера древних греков, прежде всего афинян – это «агональный (состязательный, полемический) дух во имя стяжения славы, высокая оценка свободы...» [1, с. 117].

Следующее важное для нас понятие это «калокагатия» - понятие, обозначающее достоинства, добродетели гражданина, жителя полиса, который может быть принят обществом и пользоваться уважением. Природа этого явления так же берёт начало в «тёмных веках», когда мерилom были именно добродетели воина – мужество, решимость, храбрость. Однако развитие полисной жизни смягчило нравы и предъявило новые требования – быть вдумчивым, справедливым, здравомыслящим. Сам термин объединяет греческие слова «прекрасный» и «добрый», то есть в гармонии этих характеристик человек может считаться совершенным. Не случайно отечественный антиковед Алексей Лосев дал этому явлению такую метафору: «Это составное этически-эстетическое понятие — своего рода кентавр» [2, с. 100]. При этом нужно отметить сложную природу сочетания составных термина – доброта и красота не могут быть отдельными и, соответственно, объединяться в целое, они изначально являются одним целым, тождественными друг другу.

И ещё одно родственное понятие по отношению к предыдущему - «арете» - «добродетель», «достоинство», «совершенство». Оно также как и калокагатия тесно связано с развитием социальных полисных отношений, формированием «благородного» сословия и «качеств» свойственных только ему. В. Йегер так характеризовал это явление исходя из гомеровских трактовок: «Арете — собственный предикат знатности... Господство и арете неразрывно связаны друг с другом. Корень слова — тот же, что у *ἀριστος*, превосходной степени «прекрасного» и «превосходного», которая во множественном числе устойчиво употребляется для обозначения знати» [3, с. 34]. Конечно, не стоит воспринимать это понятие столь узко и буквально, арете в дальнейшем отходило от своего «классового» происхождения и переходило в философско-этическую категорию о представлении идеально развитой личности.

Было важным остановиться на представленных выше понятиях. Они возникали стихийно, в результате естественного развития греческой культуры и выражали её уникальность. Их же проработка, осмысление, концептуализация находились в русле другого не менее уникального феномена – древнегреческой философии. Социально-этическую и

гуманистическую проблематику актуализировали в своих рассуждениях и произведениях такие философы как Сократ, Гесиод, Платон, Аристотель и многие другие. Благодаря их конкретизации вопросов о «прекрасном человеке», уровень абстрактных рассуждений удалось перевести в плоскость проблемы способов достижения калокагатии, технологического, идейно-методологического решения.

И таким образом, возникает главное в нашем контексте понятие «пайдейя» - то есть дословно «воспитание детей», а концептуально – система образования и/ или воспитания. Эта система и должна была подготовить античного грека к общественной жизни и сформировать в нём аксиологически развитую личность.

Затрагивая феномен «пайдейя» невозможно не отметить огромную заслугу в его глубоком изучении немецкого филолога Вернера Йегера. Он систематизировал данное поле исследования, представив полную картину классической греческой образовательной модели от гомеровских эпосов, до христианского неоплатонизма. В силу своей филологической специализации Йегер рассматривает вопрос через призму изучения литературного наследия греков: «...история греческого образования совпадает в основном с историей литературы» [3, с. 27]. Акцент учёный делает на «духе» греческой культуры, которая порождает уникального, по сравнению с Востоком человека, то есть человека не как просто отдельной индивидуальности, но образа. «Выше человека — стадного животного и человека — мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели, подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям» [3, с. 23]. Но помимо человека, появляется и новое отношение к нему со стороны общества и педагогики: «Однако «человек как идея» означает «человек как общезначимый и обязывающий образец своего вида». Отпечаток сообщества, накладываемый на отдельное лицо, который мы поняли как сущность воспитания, исходит у греков — все более осознанно — из такого образа человека и в непрестанной борьбе ведет к философскому обоснованию и углублению проблемы воспитания. С такой основательностью и целесообразностью это не достигалось нигде более» [3, с. 23].

Так, вырисовывается картина, в которой мы видим действительно уникальный пример социально-антропологической проблематики и поставленной ей во служение педагогической (пайдейической) системы. Как же выглядела эта система?

Классическим вариантом рассмотрения этого вопроса можно назвать разделение греческой образовательной традиции на две антогонизирующие друг с другом системы: спартанская и афинская. На наш взгляд, эти две школы можно уподобить, конечно, не полностью, не буквально, двум выделяемым началам греческой культуры: дионисийскому и аполлоническому. Давая пояснение такому сравнению, необходимо затронуть методы и принципы обеих школ.

Спартанская школа была нацелена на формирование воина, в ущерб другим возможным сферам реализации человека. Проявлялось это во всей педагогической практике Спарты. Абсолютный культ воина и войны здесь восходит к ранее упомянутой гомеровской героике с её жадой воинской славы, борьбы, авантюризма, схватке жизни со смертью. Такая стихийная необузданная энергия тождественна ницшеанской формуле о дионисийстве – иррациональной сущности культуры. В этом, пожалуй, можно усмотреть архетип спартанской традиции, которая, при это, не лишена рациональности.

Педагогическая практика выглядела следующим образом. Идеал, который необходимо достичь – это физически развитый, смелый воин, член военной общины, состоящей из таких же представителей.

Для этого обучение и воспитание разделялось на несколько возрастных этапов:

- 1) 1-7 лет - воспитание кормилицей.
- 2) 7-15 лет - воспитание пайдономом. Физическое воспитание носило пока лёгкий, «щадящий» вариант, который был, главным образом, направлен на адаптацию к суровым

практикам в будущем. Давались минимальные навыки письма.

3) 15-20 лет – посвящение в эйрена – члена общины. Воспитание проходило с испытаниями на болевую устойчивость, происходила интеграция в полноценные воинские тренировочные практики.

4) 20-30 лет – социализация в общину и совершенствование воинских навыков. Формировался окончательный облик спартамца как полноценной боевой единицы, суровой личности, не склонной к ораторским и софистическим занятиям.

В силу столь практикоориентированной военизированной системы, женское образование нельзя назвать ограничивающим возможности, в силу отсутствия таковых. Девушки воспитывались в духе семейной хозяйственности, но при этом так же занимались физическими упражнениями воинского типа. Идеал женщины – сильная мать, способная воспитать воина.

Подобная картина приводит к довольно сухому выводу: «Гипертрофированная военная подготовка, фактическое невежество молодого поколения - таким выглядел результат одного из первых в истории опытов государственного воспитания. На древе человеческой цивилизации спартацкие культура и воспитание оказались малоплодородной ветвью. Не случайно Спарта не дала ни одного сколько-нибудь крупного и яркого мыслителя или художника» [4, с. 20]. Однако не стоит слишком обесценивать наработки спартацкой системы. Суровая и богатая традиция физической подготовки стала интересным опытом, который был позже переосмыслен. Нельзя забывать и про элементы мусического образования – обучение особому способу социального говорения – лаконской манере, призванной привести в соответствие с идеей сурового воина голос – чёткий, командный. Имели место также сисситические занятия и хоровое пение.

Афинская школа была несколько сложнее в своих целях и задачах. Собственно она и есть на самом деле, то, что мы теперь называем греческой пайдейей. Именно она развила стихийные установки греческой культуры, обуздали их, породив тот идейный, философско-терминологический пласт, который был нами представлен выше. Поэтому, продолжая образное сравнение, мы уподобим афинскую систему аполлоническому началу греческой культуры, преодолевшему иррациональные порывы греческих «тёмных веков» и породившему умственную сдержанность, рассудительность, стремление к эстетической рефлексии.

Педагогическая система была представлена более насыщенным набором практик. Идея, которую нужно воплотить в жизнь, исходя из принципов калокагатии – духовно-интеллектуально и физически развитую личность аристократического типа, активно участвующую в жизни социального микрокосма полисного государства.

Здесь также наблюдается чёткое разделение обучения и воспитания на возрастные периоды:

1) 1-7 лет – воспитание внутри семьи.

2) 7-16 и 12-16 лет – начальное образование. В 7-16 лет можно было пойти в так называемые мусические школы, задачей которых были освоение, преимущественно, литературно-музыкальных знаний, а также грамматики и счёта. В 12-16 лет можно было посвятить себя физическому элементу калокагатии в гимнастических школах, где делали различные упражнения, которые носили чисто спортивную идею, так и возможность подготовить будущего гражданина-воина, способного вести бой.

3) 16-18 лет - продолжение образования. Учреждением, контролирующим воспитание, являлись гимнасии, сочетавшие в себе функции как мусических, так и гимнастических школ, что представляло собой подобие общеобразовательного заведения. При этом акцент делался на физической подготовке. Однако образовательный процесс здесь уже тяготел к более сложным формам, где была развита общественно-дискуссионная площадка, пребывая на которой юный гражданин мог ознакомиться с азами политики и философии.

4) 18-20 лет - заключительная стадия обучения. Данный возраст ознаменовывался

вступлением в совершеннолетие, которое подтверждалось обучению в эфебии, где молодой человек осваивал воинское искусство. Таким образом завершался весь основной цикл воспитания и образования афинского грека, становившегося полноправным и всесторонне развитым, в соответствии со всеми добродетелями, гражданином, членом полисной демократии.

В отличие от милитаристского эгалитаризма Спарты, где женщина почти наравне с мужчиной вела свою социальную жизнь, в Афинах женщинам отказывали в этих самых добродетелях, соответственно, их воспитание носило укромно-хозяйственный и частично мусических характер.

Необходимо отметить и заметную роль греческой философии в развитии социально-педагогических и интеллектуальных практик. Увлечение философией носило более вольный, не институализированный характер, но при этом, по сути, являясь уже индивидуальной, следующей стадией в образовании. Здесь необходимо отметить софистическое направление в философии, которое проявило себя в практической, идейно-просветительской деятельности, которая была вдобавок превращена в оплачиваемую профессию. Как отмечает отечественный историк и педагог Александр Джурицкий, софисты во многом способствовали формированию прообраза высшего академического образования: «Они помышляли о воспитании активных граждан полиса. Софисты расширили программу образования за счет изучения грамматики, диалектики, обучения искусству спора. К трем этим предметам с течением времени были добавлены еще четыре: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, что в совокупности составило семичастную "эн - киклос - пайдейу" (энциклопедию), которая оказалась предтечей программы "семи свободных искусств", являвшейся символом образованности вплоть до Нового времени» [4, с. 21-22].

Помимо всех прочих особенностей греческой пайдейи, невозможно упустить из виду её одну очень важную характеристику. Можно сказать, что неизгладимый след в формировании греческой цивилизации сыграл её полулегендарный период, так называемых «тёмных веков». Казалось бы, как время, о котором нет точных сведений, может как-либо повлиять на последующие времена? Но такое недоумение невольно возникает при сциентистском взгляде.

Но образная мощь поэтического наследия этого периода стали базисом в формировании греческого «духа». Так родилась фактически литературоцентричность греческой культуры. Архетипы и нисходящие из них гуманистические представления, понятия, оказали влияние и на педагогическую систему. Удивительно, но народное коллективное бессознательное в виде мифа, гомеровского мифа, успешно было адаптировано в следующие периоды греческой античности. Знаменательным здесь становится переход от мышления мифического к логическому. Переход от мифа к логосу в педагогической системе демонстрирует их неразрывное единство. Мусическая часть образования греков показательным образом концентрировалась на изучении гомеровских текстов, ставших дидактическим инструментом в руках педагога, желавшего воспитать не только образованного человека, но и патриота своей Родины. Особенно хочется здесь привести вторящую платоновскому умозаключению мысль Вернера Йегера: «Гомер — воспитатель Греции... Представление о поэте-воспитателе своего народа — в самом широком и глубоком смысле слова — было расхожим среди греков и всегда сохраняло для них свою важность» [3, с. 65]. А гомеровскую поэзию Йегер оценивает так: «Пафос величия героической судьбы, судьбы борющегося человека — глубинное дыхание «Илиады»; а человеческий этос благородной культуры и нравов придает жизненность «Одиссее» как поэтическому произведению. Общество, породившее эту жизненную форму, было обречено исчезнуть, о нем нет исторических сведений, но его идеальный образ в поэтическом воплощении Гомера продолжал существовать как живая основа всего

эллинического воспитания» [3, с. 70].

Таким образом, выясняется и подтверждается мысль о литературе как важнейшем компоненте пайдеи. «От эпохи к эпохе греческая поэзия во все большей степени проникается осознанным воспитательным духом» [3, с. 70]. И не только поэзия, но в целом литература, её творцы оказывали значительное влияние на содержание образовательной модели. Бок о бок с писателями и поэтами уже в эпоху греческого логоса стояли и философы, во многом тоже «отцы» греческого народа, как и Гомер, обогащавших своим интеллектуальным наследием, ставшим таким же объектом пристальных схолий и рефлексии.

Формирование греческой пайдеи пришлось на гомеровский и, в большей части, на классический период истории культуры Греции. Но её развитие и осмысление пришлось уже на бурную и пёструю эпоху эллинизма. Ещё в аттические времена «высшая» часть образования, ставшая основой социально-интеллектуальной, учёной среды, оформилась из досужных кружков в прообразы неких «аксиологических» орденов, «университетов». Первым таким заведением стала Академия, основанная Платоном в священной роще легендарного героя Академа. К нему присоединился Аристотель, создавший свой Лицей, появляются Стоя и Сад Эпикура.

Македонские завоевания способствовали стремительному проникновению греческой культуры на Востоке, на котором происходил синтез ориентальных и эллинистических начал как в социально-политической сфере, так и в творческой, духовной. При этом греческий компонент всё же и в форме, и в содержании культуры был более заметен, являлся скрепляющим, наполняющим. Это касалось и интеллектуальной, образовательной сферы. Последователи греческой философии её планомерно, увлечённо развивали, благодаря чему в эллинистический период уже имелись развитые направления, такие как софистика, стоицизм, скептицизм, и, особенно, эпикуризм и неоплатонизм. Эллинистический космополитизм размывает традиции, социальный уклад старой полисной системы, что сказывается и на образовании. Вместо полисов появляются большие эллинистические государства, а позже и вовсе огромная греко-римская Империя, которые в силу своей природы обращают внимание и на систему просвещения, в той или иной степени регулируя её. Французский историк античности Анри Марру отмечает: «Иногда мы увидим, что эллинистический владыка вникает в школьную политику или администрацию, но всегда как частное лицо, как «благодетель», мы бы сказали — как меценат. Нужно дождаться Римской Империи, чтобы увидеть вмешательство верховного главы в эту область в качестве законодателя, но и это будет осуществляться для того, чтобы призвать города к исполнению своих обязанностей, а вовсе не для подмены их» [5, с. 149]. Но не будет лишним отметить, что подобный прецедент регулирующего характера, был замечен ещё в Афинах, в виде известного закона Софокла, который долго не продержался. Многие граждане тогда неоднозначно относились к деятельности философов и желали поставить под контроль их учения. Немецкий антиковед Христиан Хабихт отмечал: «По этому закону философские школы попадали под контроль со стороны государства, так как согласие на их деятельность должно было выдаваться Советом и Народным собранием» [6, с. 77]. Таким образом, в результате стихийных импульсов греко-македонской экспансии, энтузиазма интеллектуалов с одной стороны, и окрепшего государства с другой, упрочиваются, гармонизируются не только подготовительные этапы воспитания и образования, но и расцветает высшая школа. Восточное Средиземноморье стало миром плодоносящей пайдеи. Помимо аттических академий появились и Александрийский Мусеон, академии Пергамы, Антиохии, Эдессы, Бейрута и других. Эти центры играли ведущую роль в научно-образовательном процессе, угасая лишь уже в эпоху Средневековья. Собственно в них зародился уже ретроспективный, рефлексивный взгляд на богатое историко-культурное наследие прежних веков античности. Это касалось

как философии, так и столь новой дисциплины, как филология, называемая с высоты нашего времени, античной – сказывалось оставшееся неизменным трепетное отношение к греческой литературе, так и теоритическая и дидактическая озабоченность в вопросах языка, грамотности. Не зря одна из античных мудростей гласила: «Изучение грамоты — главное начало премудрости» [5, с. 138]. Теперь именно высшая школа является олицетворением всей античной образованности.

«Скелет» пайдейической системы, подготавливающий к академиям остаётся прежним, но меняются некоторые детали. По-прежнему сохраняется поэтапность. Примечательной характеристикой становится всё большее теоретизирование, схоластичность образования и вытеснение физической активности.

Этапы сохраняются те же:

1) Первый этап до 7 лет - воспитание в семье.

2) Второй этап - начальное образование. Сохраняется сочетание мусических и гимнастических школ. При этом мусическое образование начинает теснить гимнастическое.

3) Третий этап – появление грамматической школы. В ней уделялось больше времени усвоению навыков письма, речи, чтения и музыки.

4) Четвёртый этап – гимнасий. Здесь продолжается та же линия, заложенная в грамматической школе.

5) Пятый этап – эфебия. Наиболее примечательны изменения именно в эфебии. Будучи афинским «адаптированным» вариантом спартанской воинской подготовки, эфебия ставила своей задачей социализацию юного гражданина в воинскую общину и первичную воинскую подготовку, где идеал - полисный гражданин-воин. Теперь же в условия огромного эллинистического мира, где массово расселяются греки, чувствуется этнокультурная дифференциация – есть нравы «туземцев» и есть эллинские порядки. Одним из атрибутов этих порядков становится эфебия, то есть не просто воинская муштра, а соприкосновение с истиной эллинско-аттической ойкуменой: «греки требуют от эфебии прежде всего не столько подготовки своих сыновей к определенной профессии, например, военной, сколько посвящения в греческую жизнь, и прежде всего чтобы они вошли во вкус атлетических упражнений, представляющих собой ее наиболее яркую черту» [5, с. 156]. В таких условиях начинает снова проявляться греческое «арете». Осознание себя в чужой среде стимулирует проявление гордости за свою эллинскую Родину и происхождение. Замыкание эфебии на правящем слое греков формирует аристократическое отношение к данному этапу образования – формируется его чисто эстетическое и праздное восприятие, то есть доступное только свободному и благородному человеку. Так военная подготовка трансформируется в агональные физические занятия, иначе, спорт. И главное, физический компонент эфебии таким образом уступает место «мусическому» компоненту: «Утратила свой военный характер эфебия. Она превратилась в своеобразное высшее учебное заведение. Здесь велись разнообразные теоретические занятия по гораздо более углубленной программе, чем в гимнасии» [4, с. 25]. Мы здесь видим не просто углублённую программу предыдущих этапов, но, по сути, подготовку к финальной стадии пайдейи, где начинают изучать философию и связанные с ней науки.

б) Шестой этап - философские школы. Уже ранее упомянутая, представленная сначала кружками, затем академиями, мусейонами. Являлась вершиной образования, где в полной мере приобщались к различным философским направлениям. Конечно, при желании и упорстве можно было попасть в философскую школу, но за ней закрепился сугубо элитарный статус.

Что касается женского образования в эллинистический период, то здесь можно отметить процесс, который можно было бы охарактеризовать как «либерализация». По сравнению с более ранними аттическими представлениями и требованиями наивно-патриархальной

направленности, где женщина оставалась укрывным, непубличным существом, ведущим хозяйственную деятельность и воспитание малых детей, в эллинистический период происходит сдвиг. Девочки и девушки впускаются в публичное пространство и могут получать как мусическое, так и гимнастическое образование, вплоть до уровня гимназия. Таковая структура греческой воспитательно-образовательной системы в её эллинистическом варианте. Она, в политическом смысле, не заканчивается с падением эллинистических государств и началом господства республиканского и имперского Рима. Можно сказать, уверено – политическое господство Рима, обернулась его «колонизацией» греческим культурным ареалом, как видно, для него самого, всего лишь очередным. В широком смысле, греческая культура стала невольно ориентиром для римлян, что видно по заимствованиям в мифологии, архитектуре, литературе и прочем. Естественно, такая мощная идейно-технологическая система как пайдейя не стала исключением. Она была полностью воспринята и взята за образец римской образовательной моделью. А-И. Марру очень категорично и уверено, не без весомого на то основания замечает, что: «Следует с самого начала оговориться, что не существовало самостоятельного собственно римского образования, да и вообще культуры. Италия, а потом через ее посредство и весь латинизированный Запад были включены в ареал эллинистической культуры... Конечно, Рим имел свою специфику, но она стала одним из аспектов этой культуры, а не самостоятельным феноменом: римское образование... есть лишь приспособление эллинистического образования к латиноязычной среде» [5, с. 138].

Таким образом, складывается неразрывное единство греко-римской культуры, синтез двух начал. Хотя разделение чисто лингвогеографическое сохранялось, в Риме сложился консенсус и пиетет перед обеими половинами Империи. Как отмечает отечественный антиковед Фаддей Зелинский, «...языком преподавания становится греческий на Востоке и латинский на Западе – «наши языки», как говорит Марк Аврелий, - в зависимости от общественного спроса и без всякого давления свыше» [7, с. 365]. Хоть римское образование и было, по сути, идейно-технологически полностью подчинено греческому стандарту, всё-таки было бы несправедливым отрицать заслуги римлян. Это касается хотя бы простого воспроизводства, распространения образования, что стало возможно благодаря ещё большему укреплению и расширению государства. Управленческая система стремилась создать также и центры просвещения. Так, помимо перенасыщенного культурно-образовательными центрами эллинского Востока, появились свои очаги и на латинском Западе. «Апогеем этого развития был бурный III век, на территории тогдашней Римской империи образование стояло на такой высокой ступени развития, какой оно лишь в XIX веке достигло вновь» [7, с. 365].

Но в целом, ориентированность римской культуры на греческую пайдейю сохраняется. Чувствуется некоторая «оглядка» на достижения греков, необходимость «заявить о себе», показать свое равноправие на попроще интеллектуальное детальности. Как отмечает Зелинский, «Вообще же науки, свившие себе гнездо в эллинизованном римском обществе, - преимущественно науки *гуманитарные*» [7, с. 333]. И что особенно примечательно, «Из них *история* была призвана к жизни желанием заявить о себе в греческом пантеоне всемирной истории, почему древнейшие истории Рима... написаны по-гречески» [7, с. 333]. Невозможно не вспомнить в таком контексте и римского поэта Вергилия. Его творчество особенно показательно в свете римской общественно-государственной ориентации на Грецию. Исходя, как и из личной творческой позиции, так и выполняя социальный заказ, Вергилий создаёт своё самое известное произведение «Энеида» - римскую рецепцию гомеровского эпоса. Как мы помним, социально-этическая модель греков вдохновлялась героями Гомера. Этого же захотел достичь и Вергилий, закладывая через литературные образцы воспитательную функцию, призванную не только давать нравственные ориентиры римской молодёжи, которая должны была стать добропорядочными гражданами-

патриотами, но и прославлять великую римскую Родину, гордо заявившую своё право на мировое владычество. Была и традиция элитарного образования, для которого римляне «выписывали» себе с Востока греческих мудрецов: «...так вообще в Риме вельможи стали приглашать к себе греческих философов-моралистов как руководителей совести и воспитания молодёжи» [7, с. 335]. Женское же образование римского образца, по сравнению с элементами «эмансипации» в эллинистическом, откатывается обратно к большей патриархальности, ценится образ непубличной скромной жены, воспитательницы детей и хранительницы хозяйственного порядка.

Такова картина эллинско-римской образовательной системы в свой период благополучия. Однако историко-культурный фон с течением времени начал заметно изменяться. Эпоха эллинизма размыла привычные для тогдашнего человека социально-этические основы полисного государства, а затем медленно вызрел духовный кризис Римской Империи. В философских направлениях, представленных высшими школами, появилась потребность в обращении к внутреннему духовному состоянию, на фоне глобального, огромного мира, представленных мощными государствами. Антропологическая проблематика особенно заметна была в таком важном течении философии как неоплатонизм. Его главным представителем был Плотин, который вместе со своими последователями развивал концепции Платона, Нематериального, где большое внимание уделялось понятию души и представлений о ней, её успокоения – так называемой атараксии, и стихийных протомонотеистических идей.

В таких условиях набирает силу новое религиозное течение – христианство. Как отмечает русский историк Михаил Корелин: «Верующий язычник, несмотря на все свое усердие, не получал того душевного спокойствия, которым поражал его христианский мученик. Оба они предъявляли одинаковые требования к религии, но язычество не давало ни абсолютного руководства для нравственного поведения при жизни, ни успокоительного учения о загробном существовании. То и другое заключалось в Евангелии, и христианство одерживало самые решительные победы в те моменты, когда его представители спокойно, с радостью отдавали себя палачу или дикому зверю» [8, с. 30]. И действительно, в условиях старой римской государственности, её трансформации, христианство отыгрывает себе лидирующие позиции. Это знаменует собой кризис античного мирозерцания, всей системы мышления, выработанной Древней Грецией и дополненной Римом.

Однако нельзя сказать о полном доминировании христианской религии, это было бы слишком поверхностно. На деле же, всё обстояло несколько иначе. Ещё до кризиса III-IV веков н.э., когда христианство становилось наиболее популярным течением, распространение этой новой веры происходило в особых условиях. Христианство зародилось на Востоке, который к тому времени уже давно был эллинизирован, а местные народы и культуры испытывали на себе значительное влияние греческой цивилизации. Греческий «цемент» скреплял огромное пространство различными социокультурными стандартами, и, прежде всего языком – греческим. Первые христиане вышли из иудейской среды, которая была в значительной степени так же эллинизирована, особенно это касается элитных, образованных групп. Подобная языковая «смычка» дала огромные возможности для миссионерской деятельности в апостольские и послеапостольские времена.

Проводить свои проповеди и диспуты, особенно среди образованных кругов было невозможно без усвоения греческой пайдейической системы, её ступеней. Если проповеди среди масс не требовали слишком серьёзной подготовки, то с элитарным греко-римским слоем всё обстояло иначе. Неудивительно, что образованные христиане видели важной задачей агитацию среди правящего культурно-политического слоя – благодаря завоеванию их умов можно было усилить и ускорить процесс христианизации. Будучи сами продуктом эллинизма, проповедники действовали в естественной для них среде и осознанно при этом использовали достижения языческой культуры, имевшей понятные расхождения с

христианством. Как отмечает Вернер Йегер, «вместе с греческим языком в христианскую мысль привносится целый мир понятий, категорий мышления, унаследованных метафор и неуловимых коннотаций» [9, с. 28].

Таким образом, закладывается сложный идейный дуалистический комплекс. Апостолы, христианские апологеты и отцы будущей христианской Церкви обращают особое внимание на греческое риторическое искусство, литературу, философию как желательные для образования новой христианской личности. Происходит необходимая адаптация научно-педагогической сферы, а её достижения рассматриваются с пропедевтической и дидактической точки зрения. Например, Василий Великий не отрицает важности языческой культуры в одном из своих сочинений. «Этот текст стал хартией высшего образования христиан на много столетий. Его автор отвергает нравственное и религиозное содержание античной поэзии, однако отдает должное ее форме. Это разделение, хорошо иллюстрирующее обычаи христианских писателей во времена Василия, сохранило свою актуальность для позднейшего христианского гуманизма» [9, с. 121]. Христиане осознают себя создателями новой принципиально новой ступени образования: «Апостол Филипп говорит: «Я пришел в Афины, чтобы открыть для вас пайдейю Христа» [9, с. 36]. Это можно назвать смелым и революционным заявлением и при этом укладывающимся в старую логику разных этапов познания. В. Йегер характеризует это следующим образом: «Называя христианство «пайдейей Христа», подражатель подчеркивает намерение апостола представить христианство как продолжение классической греческой пайдейи, которое было бы логично принять тем, кто уже владел более древней пайдейей. В то же время, ставя Христа в центр новой культуры, он подразумевает, что классическая пайдейя постепенно вытесняется. Античная пайдейя становится орудием христианской» [9, с. 36]. Так, Христос становится новым Учителем, педагогом и источником Знания. Вся классическая пайдейя теперь становится лишь подготовительным этапом воспитально-образовательного процесса, даже философия как бывшая высшая школа мыслиться в этом же ключе. Лишь пройдя все эти ступени, человек может приблизиться к абсолютному Логосу, изучаемому в Библии, который не требует каких-либо доказательств истинности, чем раньше и занималась философия. При этом связь с античным наследием будет проявляться всегда, особенно, если иметь в виду сферу «рафинированных» дискуссий и всевозможных иных «переложений». Русский культуролог Сергей Аверинцев по этому поводу замечал: «Каждый шаг навстречу более тонкой интеллектуальной культуре означал для христианства приближение к онтологии эллинского типа, к платоновскому или аристотелевскому идеализму» [10, с. 273]. Можно вспомнить и термин греческой социально-политической культуры «эκκλησία» - то есть народное собрание, управляющее городом. Данное социальное измерение также было переосмыслено – теперь это не коллектив всесторонне развитых личностей обладающих арете, но обновлённых новым знанием о себе и мире – то, что стало называться Церковью – земным собранием людей.

Тем не менее, при всей адаптивности, христианская пайдейя вносит свои теперь уже полноправные исправления и цензуру, что дополняется и объективными обстоятельствами рубежа IV-VI веков н.э. Обозначенный ранее кризис мирозерцания, социально-экономические, политические изменения, наступление христианства в Римской Империи подготовили смену эпох – Античность клонилась к упадку, а на её место приходила, казалось, полная ей противоположность – Средневековье. Упадок Империи и всё большее заселение её иноземцами в итоге приводит к нравственному огрублению, расшатыванию прежних требований к человеку. Происходит то, чего так гнушался пайдейический человек – варваризация жизни, утеря арете.

Исторический фон в это время показывает распад Римской Империи на Западную и Восточную, точно по границам как раз тех самых географических и лингво-культурных ареалов. Государственность на латинском Западе исчезает и остаётся незащищённой под

натиском варваризации культурная среда. Начинает вытесняться в узкую интеллектуально-монашескую сферу вся научно-образовательная деятельность. С уже известной нам избирательной благосклонностью христианские деятели, чувствуя опасность эпохи, занимаются перепиской античного наследия. Особо остро стоял вопрос перевода греческой литературы, так как уже было стихийное понимание скорого разрыва с пайдейческим Востоком и языкового провала, который в условиях краха образования неизбежно достиг бы мрачных глубин. Здесь необходимо отметить персоналии, исполнившие важную миссию сохранения остатков греко-римского наследия на Западе. Это, например, Кассиодор Сенатор, покровитель переписчиков-монахов бенедиктинцев; Марциан Капела, написавший трактат «О бракосочетании Филологии и Меркурия»; Северин Боэций, написавший трактат «Утешение философией», переводы и трактаты Блаженного Августина и Исидора Севильского. Благодаря им удалось сохранить крупницы образа уже далёкой «эн-кикрос – пайдейу» - энциклопедии – вершины пайдеи, иначе то, что стало известно позже как «тривиум» и «квадриум». Ф. Зелинский очень интересно характеризует весь описанный процесс: «...мы можем разобрать всю научную деятельность нашего периода, исходя из вопроса, что было наиболее нужным для следующего, средневекового, периода, дабы образованность в нём не совсем отсутствовала» [7, с. 431]. И продолжает: «Нужно было, наконец, ввиду предстоящего исчезновения из сознания людей также *серьезной науки*, создать необъемистые своды тех ее результатов, которые могли заинтересовать грубоватый ум средневекового читателя... Это деятельность экипажа перед крушением корабля: всякий старается спасти то, что для него самое необходимое и вместе с тем занимает наименее места» [7, с. 431-432].

На Востоке ситуация была гораздо более благоприятная. Римская государственность сохранилась, столь сокрушительных варварских нашествий не свершилось. А самое главное, Восточная Римская Империя сохранила за собой контроль за всем подлинно эллинистическим миром с ядром в виде римской Греции – источником образовательной традиции. Остались и все научные эллинистические центры. Конечно, не обошлось и здесь без уже прямых столкновений – по ряду академий прошли антиязыческие погромы, в первую очередь, в Александрии – месте сосредоточения язычества уже в эпоху раннего господства христианства. Отечественный византолог Лидия Фрейберг отмечала: «В этих городах существовало множество богословских и светских школ различного уровня, так что христианские тенденции в образовании постоянно смешивались с языческими. Часто это проистекало от пестроты и разнохарактерности преподавательского состава и профессуры» [10, с. 8-9]. Власть Императора Феодосия II представляет собой тот самый пример дуалистического синкретизма эллинистической культуры и христианства. Он – гонитель язычников и одновременно покровитель пайдеи. Именно он на рубеже античности и Средневековья создаёт в 425 году н.э. то, что уже в буквальном, прямом смысле можно назвать Университетом – первый в Средние века. Он стал известен как «Аудиториум», позже получивший в своей следующей итерации не менее известное имя Магнаврская высшая школа или просто Константинопольский университет. Его курсы включали уже известный набор: «Императорским указом был установлен круг преподаваемых в университете предметов: греческая и латинская грамматика, греческая и латинская риторика, философия, право» [10, с. 9]. При этом мы здесь уже наблюдаем важнейший признак наступившей средневековой христианской формации – в качестве дидактического материала в изучении грамматики выступают уже не гомеровские приключения, а строгая псалтырь. А предшественник-тёзка Феодосия II, Феодосий I, ещё в предшествующем веке успел упразднить столь важную калокагатическую часть пайдеи в её телесном, гимнастическом и агональном аспекте, как олимпийские игры, объявленные языческим праздником. В новой одухотворённой «пайдеи Христа» не было места поклонению греховной, тленной плоти.

Пожалуй, последний символический акт в ознаменование победы христианской пайдеи стал указ Императора Юстиниана о закрытии в 529 году н.э. начала всех начал аттической образованности – Платоновской академии. Ревностный православный Император также не желал более видеть остатки «греховного» языческого знания.

Последний из названных Императоров являлся правителем уже полностью победившей эллинистическое язычество христианской Империи. Эта Империя стала совокупным результатом сочетания греко-эллинистической, римской и христианской культуры. Это государство именуется Восточной Римской Империей, однако учитывая всю сложность и противоречивость её культурных основ, в историографии она в силу этой специфики более известна как Византия.

Таким образом, античная образовательная традиция, пройдя очень длинный путь, начавшийся во времена греческих полисов, и пережив серьёзные испытания в начале новой эры, продолжила свою эволюцию в Византийской Империи и на латинском средневековом Западе, что ознаменовало собой уже совсем другой (неклассический) этап истории пайдеи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Культурология в вопросах и ответах: Учебное пособие. Ростов н/ Д. 2006. 416 с.
2. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М. 1965. 583 с.
3. Йегер В. Пайдеия. Воспитание античного грека. Том 1. М. 2001. 594 с.
4. Джурицкий А.Н. История педагогики: Учеб. пособие для студ. педвузов. М., 2000. 432 с.
5. Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М. 1998. 425 с.
6. Х. Хабихт. Афины. История города в эллинистическую эпоху. М. 1999. 416 с.
7. Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. М. 2019. 464 с.
8. Корелин М. С. Падение античного мирозерцания. Культурный кризис в Римской империи. СПб. 2005. 92 с.
9. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдеия. М. 2014. 216 с.
10. Античность и Византия: Сборник статей / ред. Л.А. Фрейберг. М. 1975. 416 с.

REFERENCES

1. Kul`turologiya v voprosax i otvetax: Uchebnoe posobie. Rostov-on-Don. 2006. 416 p. (In Russian)
2. Losev A. F., Shestakov V. P. Istoriya e`steticheskix kategorij. M. 1965. 583 p. (In Russian)
3. Jeger V. Pajdejya. Vospitanie antichnogo greka. V. 1. M. 2001. 594 p. (In Russian)
4. Dzhurinskij A.N. Istoriya pedagogiki. M. 2000. 432 p. (In Russian)
5. Marru A.-I. Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya). M. 1998. 425 p. (In Russian)
6. Khabiht X. Afiny. ` Istoriya goroda v e`llinisticheskuyu e`pohu. M. 1999. 416 p. (In Russian)
7. Zelinskij F.F. Istoriya antichnoj kul`tury`. M. 2019. 464 p. (In Russian)
8. Korelin M. S. Padenie antichnogo mirosozerczaniya. Kul`turny`j krizis v Rimskoj imperii. SPb. 2005. 192 p. (In Russian)
9. Jeger V. Rannee hristianstvo i grecheskaya pajdejya. M. 2014. 216 p. (In Russian)
10. Antichnost` i Vizantiya: Sbornik statej / ed. L.A. Frejberg. M. 1975. 416 p. (In Russian)

«Темные века» как социальная метафора

Анастасия Викторовна Селютина

Магистрант, Институт философии и социально-политических наук

avselyutina@mail.ru

Аннотация: в статье автор рассматривает понятие «Темные века» от начала его употребления от концепции периодизации истории Франческо Петрарки до современных интерпретаций. Наиболее популярным является применение понятия по отношению к Средневековью в значении «варварский», «непрогрессивный», «монастырский», «отсталый» и другие. Значение понятия менялось в зависимости от взглядов историков и исследователей. Применительно к историческим периодам затрагивается проблема установления временных рамок «Темных веков» на конкретных территориях. Прослеживается применение понятия в контексте библейского дуализма света и тьмы. «Темные века» рассматриваются как метафора, представленная как способ осмысления действительности и когнитивный инструмент мышления. Представлен экскурс в историческую трансформацию понятия «метафора» от Аристотеля до когнитивной лингвистики, а также доказывается, что посредством метафор людям характерно выражать обобщенное отношение к объекту. «Темные века» как социальная метафора выражают отношение людей к истории этого периода как чему-то отрицательному, дикому, страшному и отличному от современности. Метафоры и мифы, присущие человеческому мышлению, вводят исследователей в заблуждения, поэтому важно изучить эти когнитивные конструкции, чтобы уметь отсекаать их. Необходимо очиститься от заблуждений (идолов Ф. Бэкона).

Ключевые слова: Темные века, метафора, Средневековье, Средние века, когнитивный инструмент мышления, мифологизация, кризис, упадок, заблуждение, библейский дуализм света и тьмы, Франческо Петрарка, гуманисты, историография.

"The Dark Ages" as a social metaphor

Anastasia Viktorovna Selyutina

Undergraduate, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences,

avselyutina@mail.ru

Abstract: In this article the author addresses the concept of "Dark Ages" from the beginning of its use by Francesco Petrarch on the periodization of history to contemporary interpretations. The most popular is the application of the concept to the Middle Ages in the sense of "barbaric," "non-progressive," "monastic," "backward," etc. The meaning of the concept changes depending on the views of historians and researchers. Regarding the historical periods, the problem of defining the time scales of the "dark ages" in specific regions is concerned. The application of the concept in the context of the biblical dualism of light and darkness is discussed. «The Dark Ages» is considered as metaphor, presented as both a way of making sense of reality and a cognitive tool of thinking. An outline of the historical transformation of the definition of "metaphor" from Aristotle to cognitive linguistics is presented, and it is argued that through metaphors people

characteristically express a generalized attitude toward an object. «The Dark Ages» as a social metaphor pronounced people's attitude toward history of this period as something negative, barbaric, scary, and different from contemporary times. Metaphors and myths typical of human thinking confuse researchers, so it is important to study these cognitive constructs in order to be able to cut them out. The importance of clearing away misconceptions was argued as far back as F. Bacon.

Keyword: *Dark Ages, metaphor, Medieval, Middle Ages, cognitive tool of thought, mythologization, crisis, decline, misconception, biblical dualism of light and darkness, Francesco Petrarch, humanists, historiography.*

© А.В. Селютина (Ростов-на-Дону). avselyutina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-64-75

Понятие «Темные века» вызывает конкретные ассоциации с периодом истории Средневековой Европы, стоящим между Античностью и эпохой Возрождения. Однако, характер данного понятия не так однозначен. Если погрузиться в изучение истории, то можно обнаружить, что «темными» были и века истории древних цивилизаций. Также, что уже заставляет точно задуматься, «темным» является период мирового системного кризиса (подробнее далее). По мере ознакомления с использованием данного понятия в научных исследованиях выявляются применения понятия в значении «генезиса» или «начала развития» определенной области знания (например, статья «Темные века этимологии» в рамках проекта «Интересная лингвистика» под кураторством Александра Михайленко). Следовательно, необходимо уточнение понятия и условий, к которым оно может применяться, по крайней мере, в истории.

Подходящим ли будет упоминание метафоры в нашем исследовании? Традиционно считается, что метафора есть средство исключительно художественного текста. В науке использование метафор недопустимо в силу того, что они вводят в заблуждения или уводят от истины. Этот взгляд устарел. Метафора есть также способ осмысления окружающей действительности [1] и когнитивный инструмент мышления [2]. Для пояснения почему мы можем считать «Темные века» метафорой, обратим внимание на развитие понятия «метафора» от Аристотеля до современных подходов когнитивной лингвистики.

Первым дал определение метафоры Аристотель. Метафора – это «несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» [3, с. 669]. Данное определение в большей мере характеризует метафору как риторическую конструкцию в поэзии и ораторском мастерстве, суть которой в подмене одного слова другим без изменения объекта. Если мы назовем город «человеческим муравейником» объект нашего высказывания не изменится, однако неявное сходство города и муравейника будет передано. Следовательно, поэтическое совмещается в философском, поскольку в двух отличных объектах нами замечается нечто новое, схожее. Представления Аристотеля о метафоре повлияли на Цицерона. Он считал, что метафора есть нечто ненужное, затемняющее значение слов, а потому ненужная в речи. Предполагаем, что от Цицерона и распространился негативный посыл метафоры. Философ Гермоген разработал модель метафоры, включающей в себя два этапа взаимодействия двух слов. На первом этапе взаимодействуют сами слова, на втором – их смыслы. В этой идее содержится познавательная сущность метафоры, тот аспект, интересующий нас больше всего в рамках данного исследования. К сожалению, данная линия не разработана глубже вплоть до XX в., когда начала формироваться когнитивистика и конкретно когнитивная лингвистика.

В своей статье «Метафора в когнитивных исследованиях» И. В. Тихонова и И.А. Тихонов [4, с. 65] пишут, что в Средние века тенденция к восприятию метафоры как чего-то мешающего, искажающего смыслы и недопустимого в философском (или научном)

тексте продолжилось. Однако, если мы обратимся непосредственно к философским и научным текстам того времени, то неизбежно столкнемся с использованием метафор. В чем причина того, что тексты порой даже перегружены метафорическими высказываниями? Теоцентричность текстов не предполагала совершение собственных исследовательских открытий, так как только Бог может творить, но давала пространство для всевозможных интерпретаций природных и метафизических явлений и феноменов. Так, в метафоре соприкасалось божественное и тварное (человеческое). Метафорические тексты и выражения не дают читателю единственного толкования, это всегда широкий спектр смыслов. Особо метафоричен текст «Исповеди» Августина Блаженного, представляющий собой целые ряды метафор [5]. Макарова В.Л. приводит множественные метафоры Августина, связанные с человеческими частями тела. Наибольшее употребление замечается за «сердцем» (186 упоминаний): «рука сердца» (мысленно), «уши сердца» (разговор человека и бога), «ожиревшее сердце» (человек, не разделяющий добро и зло), и другие [5].

Эпоха Возрождения, как известно, характеризуется в самом упрощенном смысле рефлексией всего прошлого опыта истории и философии, восстановлением интереса к Античности, а также развитием искусств и науки. Взаимосвязь данных фактов приводит к тому, что метафора в основном рассматривается в контексте творчества и в соответствии с аристотелевской линией. Метафора применяется как эстетическое средство украшения текста. С XVI в. метафора вновь осуждается в научных текстах, так в это время пытались создать ясный и простой язык, который бы не запутывал разум, а помогал точно формулировать мысли.

В Новое время взгляд на метафору также является различным. С одной стороны, метафора способствует затуманиванию разума и препятствует научной деятельности, поэтому ее место только в повседневной речи, а с другой, с ее помощью возможно наиболее эффективно передавать знания и опыт, поскольку дает право на использование аллегорий, знакомых публике (аудитории). Категорически отрицали метафору как необходимое средство языка и инструмент познания Т. Гоббс и Дж. Локк, (но в то же время использовали для формирования новой методологии), Ф. Бэкон же считал, что метафора занимает важную позицию в объяснении научных и философских проблем, при этом не отрицая, что метафоры являются источниками заблуждений, и включая их в «идолы площади» [6].

В рамках направления «философии жизни» (Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор и другие) творчество и эмоциональность человека занимают важное место в познании. Метафора становится единственным истинным методом познания, так как, имея в своем основании воображение и интуицию, она расширяет познавательные горизонты человека, выходя за рамки существующей формальной действительности. Метафора нацелена не на коллективное унифицированное понимание мира, а на раскрытие индивидуального понимания и восприятия.

Можем проследить, что в XX в. метафора наконец-то получает статус достоверной и научно легитимной конструкции. В XX в. произошел «лингвистический переворот». Риторические конструкции формируют сам язык, способствуют установлению коммуникации и помогают описанию. Когнитивную роль метафоры выразил А. Ричардс, представив ее как «взаимодействие двух разных мыслей о двух различных вещах внутри одного слова» [7]. Кроме этого, новым в его концепции является отход от представления метафоры как аналогии и переход к метафоре как сравнению.

Восприятие мира и представления о мире зависят от метафор, которыми пользуется человек [8]. В нашей повседневности часто любят в качестве аргумента к чтению книг говорить, что чтение расширяет кругозор и словарный запас. Почему это так важно? Символы, которые получают при чтении, окружают человека и убеждают его в существовании того представления о мире, которое формулируют сами символы. Давно доказано, что мозг не видит различия между событиями, выдуманнами нами, и реальными.

На этом настаивают некоторые направления психологии, когда убеждают людей в необходимости позитивного мышления, а также коучи и бизнес-тренеры. «Ведите себя так, будто вы самый богатый и влиятельный человек в мире, и когда-то вы им станете». Наверное, каждый хоть раз слышал подобные речи.

В 70-е годы формируется направление когнитивной лингвистики, постулирующее роль языка как разновидности познавательной способности и инструмента обработки и передачи информации. Метафора же представляется как универсальный когнитивный прием, помогающий в познании, оценке, объяснении мира. В 80-х гг. Дж. Лакофф и М. Джонсон разработали концепцию когнитивной (концептуальной метафоры) [9]. В рамках их концепции метафору возможно использовать как средство познания мира, как инструмента организации опыта и структурирования знаний о мире. Процесс метафоризации основывается на процессах обработки фреймов и сценариев (структур знания), представляющих собой «обобщенный опыт взаимодействия человека с окружающим миром – как с миром объектов, так и с социумом» [9, с. 9]. Концептуальная метафора помогает познать мир прошлого, чтобы дать ему оценку и осмыслить [2, с. 5]. Как упоминалось и ранее, метафора пронизывает социальную жизнь человека, его деятельность и мышление. Следовательно, определенные метафоры формулируют представления общества о самом обществе. А в их основе лежит культурный опыт.

Культурный опыт конкретного общества можно изучить, начиная со становления его древних форм. Так, метафора может быть применима в историческом познании [10] и историческом дискурсе [2]. Метафора помогает найти что-то общее в разном и разное в общем, а также понять новое, расширяет наше познавательное пространство и значение понятий ранее смыслов. Так, использование и изучение метафор будет полезно применить к историографии, чтобы углубить понимание происходивших в прошлом событий и изменений тенденций (на возвеличивание и низвержение тех или иных идей, или же замену одних смыслов слова другими). Исторической интеллектуальной деятельности только на пользу уточнение выводов по тем или иным вопросам, так при насыщении метафорами историки могут получить дополнительные подсказки к исследуемым явлениям, отвергнуть устоявшиеся модели и взглянуть по-новому. «Концептуальная метафора исторического дискурса – это гибкий, многоуровневый механизм, используемый для осмысления и конструирования картины исторического прошлого, а также для передачи большого объема исторической информации, позволяющей увидеть то, что уже скрыто за горизонтом времен» [2, с. 8]. Например, для нашего исследования понятия «Темные века» придется обратиться в том числе и к историческому материалу, понять почему и кто применил те или иные метафоры к определенным периодам истории, взглянув на них свежим взглядом, и как с этим связана философия, а также попытаемся *концептуализировать историческое прошлое*.

При рассмотрении концепта «Темных веков» как исторического феномена нами выявлены следующие вариации понимания понятия: *«Темные века» есть понятие, упрощающее происходившие в обозначенном периоде с V в. по XV в. события* [11, с. 192]. Нам, прошедшим школьные курсы истории, насмотревшимся репрезентаций в кино и начитавшимся книг о Средневековье, легко говорить о том, что период «Темных веков» или Средние века – время дикое, в которое не происходило ничего хорошего и прогрессивного. С современной точки зрения, тогда властвовала тирания элиты и церкви, ограничивающие просто человека, обрабатывающего землю, в правах и свободах. Это сильно упрощенный и негативно окрашенный взгляд на данный период истории. Сужение смыслов приводит к определенной «слепоте» исследователей, поскольку им свойственно не замечать светлые и прогрессивные моменты. А они были, об этом будет написано дальше.

«Темные века» как специальный термин английского языка. Если изучить взять историографические работы на разных европейских современных языках о Средневековье,

то можно заметить, что терминов, соответствующих «темному» или «темноте», в французском, немецком и итальянском языках нет. По крайней мере, в том смысле, что используется в английском. В нем присутствует даже широкая вариативность понятий, описывающих один и тот же период: «Варварский век», «Непонятный век», «Свинцовый век», «Монашеские века», «Мутные века», «Готический период» [11. с. 193]. Стоит заметить, что понятия вполне точно передают характеристику Средних веков, то есть время с V в. по примерно XV-XVI в., так как затрагивают и преобладающую роль религии в жизни общества, и существование монастырей как культурных и образовательных центров, и создание готического стиля в позднем Средневековье (одна из интерпретаций готического, другая связана с понятием «варварское»), и отношение исследователей к периоду как к времени варваров на фоне павшего Рима с его культурными достижениями.

В связи с предыдущим пунктом выступает *позиционирование «Темных веков» как обозначения англосаксонской исключительности, отличающего Англию от всей остальной Европы, подобно скандинавской «эпохе викингов», а также мифологизации «героического»* [12]. Janet L. Nelson, британский историк-медиевист, в статье «Myths of the Dark Ages» развенчивает три мифа, связанные с Британскими «Темными веками». Под критику и анализ попали следующие мифы: о Короле Артуре и его идеализированном образе, об англосаксонской свободе и о независимости и единстве Англии. Все, представленные здесь мифологизированные формы воздействия на историческое восприятие прошлого, повлияли так или иначе на восприятие образа Англии и властвовании короля Альфреда Великого. И до сих пор мы находимся в тумане заблуждений о событиях прошлого. Был ли король Артур? Возможно ли, что его образ был подвержен намеренной идеализации? Могло ли случиться так, что через его образ транслировались одобряемые нормы рыцарского поведения? На все вопросы можно ответить «да», ведь мы можем предположить, что миф основан на существовании реальной личности. Однако мы сталкиваемся с проблемой дефицита информации, поэтому рассуждения о нем выпадают из контекста исследования.

Миф о свободе англосаксонского народа интересен тем, что при детальном его рассмотрении мы можем наткнуться на некоторые прогрессивные правовые и социальные явления. Несмотря на доминирование дворянства в принятии решений, а также монополизация им управления местной администрацией, не так уж безнадежна была участь крестьян. Имея способности, они могли получить или выкупить земельный участок, который давал им определенную власть, вплоть до становления дворянином, так как земля являлась в это время одним из ценнейших ресурсов. Также такие крестьяне могли защищать свои права на местных судах, в том числе в суды могли обратиться женщины. Следовательно, прогрессивная свобода в Англии присутствовала (хотя бы в сравнении с остальной Европой), и происходило формирование судебной системы как мы знаем ее сейчас в англосаксонской модели, а значит нельзя так категорично говорить о «темноте» Средневековья.

«Третий миф Темного века - это миф о единстве и независимости англосаксонской английской нации, созданной и поддерживаемой христианской монархией, защищенной непобедимым английским флотом, и укорененной в самобытной/уникальной английской культуре, отраженной в английском языке», - пишет Janet L. Nelson [12, с. 147]. Устоявшийся миф получил широкое распространение по всей англоговорящей территории мира и служил определенным политическим целям. Национальное единство сильно преувеличено, как и морская мощь в Темные века [12, с. 156-157].

Описанные выше мифы расцвели в семнадцатом – девятнадцатом веках в работах историков. Преувеличение успехов правителей, «осветление» темного прошлого и создание мифического героя-идеала, естественно, являются процедурами, нацеленными на возвеличивание истории своей страны над другими. Мифы не требуют исторического подтверждения, воздействуют на иррациональное и передаются внутри общества.

Мифологичность человеческого мышления мешает воспринимать историю как источник получения подтвержденной фактами, а не домыслами, информации о прошлом. Мифы служат определенным целям, в основном политическим (например, идеализация правления короля Альфреда и проведение параллели его образа с принцем Альбертом, мужем королевы Виктории). Бывает и так, что миф родился не по злему умыслу, а в виду искажения реальности самими современниками событий.

Таким образом, заканчивая с англосаксонским употреблением понятия «Темные века», обобщим, что *данный период был создан деятельностью британских историков XVII-XIX в. и описывает промежуток между V в. и XI в, описанный британцами для британцев в попытке отделить свою идентичность от материковой Европы того же периода.*

Исторические процессы, которые мы традиционно считаем за «Темные века» истории Средних веков Западной Европы, явления парадоксальные. Это и время кризиса и тотального регресса, в отличие от достижений Римской Империи, но в то же время этот период стал подспорьем для развития достижений Европы, которую мы знаем сейчас. Язык «Темных веков» уникален. Средневековое знание и употребление тропов, аллегорий, контекстов удивляет и сбивает с толку исследователей. Как отмечает Янне Тунтури (Janne Tunturi) [13], историки XVIII в. осуждали использование средневековых источников как заслуживающих доверия. Тексты были бессистемны, содержали множество литературных приемов, что мешало их интерпретации, они были невразумительными. Роберт Генри (Robert Henry), шотландский историк, считает, что «из темных веков вышли самые светлые и умные писатели» [13, с.22]. Средние века породили тексты, чтение которых требовало времени и образования, ввиду их насыщенности смыслами. Восхищаясь сложностью средневековых текстов, Томас Уортон (Thomas Warton) пишет, что у человечества ухудшилось воображение, по сравнению со средневековыми писателями. Он отмечает, что прогресс человеческого разума с его нацеленностью на «реальное» многое потерял в «воображаемом». Данная позиция ставит перед нами вопрос оценки периодов истории, в которые, как нам кажется, не происходило ничего содержательного. Что если наше признание смыслов текстов точных и ясных есть только обман, и за завесой аллегорий другие тексты содержат больше необходимой нам информации? Вопрос этот, впрочем, больше риторический. Как мы можем довериться таким источникам и не впасть в заблуждения? В этом плане выделяется древнеанглийская литература, написанная «для всех людей» на просторечии: поэмы, книги о праве, проповеди, жития святых [12, с. 158]. Следовательно, *«Темные века» есть период расцвета аллегорической литературы и человеческого воображения.*

Положительную оценку «Темным векам» может дать католическая церковь, поскольку именно в это время происходит активная христианизация Европы, развитие христианского искусства и формирование литургий и канонов. Учитываем подобный аспект, так как религия для людей является необходимостью (по крайней мере, для того времени). Во время перемен особенно. Следовательно, *«Темные века» есть период активного распространения и формирования христианской (католической) веры.*

Исторически первое упоминание понятия «Темные века» в рамках периодизации истории приписывается Франческо Петрарки [14]. Однако, по этому вопросу до сих пор не принято единого решения. В главном историческом труде «De viris illustribus» в его втором варианте в 1342/1343 годах он сконцентрировался на рассмотрении развития и упадка одного государства – Римской Республики и позже Римской Империи. Причем интересовал его именно языческий Рим. На него философ смотрел с исторической точки зрения и крайне сокрушался, что Рим пал. Вся жизнь Петрарки была пронизана ожиданием воскрешения величия Рима, выступающего для него высшей точкой культурного и политического развития. Так проводится линия между «древней» и «современной»

истории. Период от «древней» истории до четырнадцатого века выступает у него «темным», поскольку не стоит ничего, этот период не породил ничего столь же великого как Рим. «Современный» же период только будущее, четырнадцатый век относится все еще к периоду упадка. Рим еще не восстал, люди еще интеллектуально не поднялись. Время от четырнадцатого века до «современного» периода можно назвать «средним временем». Петрарка стоит у самого истока ренессансной мысли. Логично, что он является также основоположником концепции или отношения, которое рассматривает Средние века как "Темные века".

Гуманисты Ренессанса причисляли себя к «новому времени», «современному» периоду или «Эпохе Света» и осуждали Средневековье как время «темное». Корни деления на «темное» и «светлое» уходят в ранние Средние века, к библейскому дуализму света и тьмы [13, с. 20]. По словам Янне Тунтури (Janne Tunturi), негативный образ средневековой истории, которую мы знаем со школы, был создан писателями XVIII в. и после получил развитие в следующем столетии.

Историки Просвещения и Нового времени считали «свет» синонимом научной истины и прогресса [13]. В этом случае *«тьма» выступает антонимом, то есть заблуждениями и отсутствием прогресса.* Теряется интерес к окружающему миру и человек сосредотачивается на себе, своем спасении, выживании и стремлении к свободе. Теряется интерес к знанию и к поиску знания [11, с. 192]. Также в этом понимании «Темных веков» Средневековую Европу сопоставляют с Востоком, в котором также отсутствует возможность прогресса [13, с. 23].

«Тьма» или «темнота» обозначает периоды истории, которые представляют некоторую неясность происходивших событий, так как историки не обладают достаточными достоверными фактами, то есть *«Темные века» в этом смысле выступают как период, о которых нет сведений, их можно подвергнуть сомнению (всевозможные жития святых; литургии; Книги жизни (Libri vitae), связанные с поминовением умерших; политическая поэзия; анналы; прежде всего хартии [11, с. 196]) или их количество не является достаточным для интерпретации.* Также *«Темные века» могут восприниматься как периоды смятения при формировании общества, когда в нем еще не выстроена ясная и однозначная внутренняя структура [13, с. 22].*

Во время Реформации тема дуализма света и тьмы была актуальна по отношению к критике церкви [11, с. 193]. Продающие индульгенции, выступали в роли «тьмы». Соответственно, весь период церковной власти над европейским обществом является «темным» или «подверженным тьме».

Понятие «Темные века» употребляется в историографии не только к Средневековью. Употребляют его к истории Древней Греции, славянской истории и скандинавской истории (на основании лекций специалиста по эпохе викингов и темных веков на территории современной России Сыроватко А. С.), византийской истории [15] и так далее. Наиболее известны нам *«темные века» древнегреческой истории периода XI — IX века до н. э.* (иногда продлевается до середины VIII в. до н. э.). Также, как и в случае с Англией, обозначение «темного» времени носит и другие названия в периодизации: «гомеровский» и «геометрический» (по стилю керамической росписи, найденной в археологических экспедициях). До сих пор идут дискуссии можно ли называть этот период «субмикенским», так как он был неравномерно распространен на всей территории Среднеземноморья. Дискуссионным является вопрос определения временных рамок «темных веков» [16]. Десборо В. Р. определяет «темные века» в период от 1125 до 900 г. до н.э., Снодграсс Э. М. с XI века по первую половину VIII века до н.э. У Андреева Ю. В. [17, с. 646] темные века приходятся на XII – VIII в. до н. э., так как он принимает деление истории Древней Греции на две эпохи: микенскую (крито-микенскую), пришедшую в упадок в XII в. до н. э., и античного полиса, начавшего зарождаться в VIII в. до н. э. Причем, что интересно, Андреев

Ю. В. выражает мнение, что «вполне допустимо предположение, что в каких-то отношениях и на каких-то уровнях темные века были периодом остановки или даже разрыва в историческом развитии греческого общества, тогда как в других отношениях и на других уровнях это развитие продолжалось» [17, с. 647].

Дикинсон О. предлагает отказаться от понятия «темные века», так как сменился вектор понимания этого периода от периода, о котором мало известно, до периода, в который ничего не происходило [16, с. 49]. Вспоминая ранее написанное, метафора, определяющая интерпретацию исторического опыта, изменилась. Вместо «темных веков» Дикинсон предлагает использовать понятие «ранний железный век». XII-X в. до н.э., по его мнению, представляются в археологии и истории наиболее «темными» [18].

Греция столкнулась с упадком социально-экономической жизни с 1200 по 700 год до н.э., который характеризовался утратой определенных материальных навыков, упадком культурных аспектов жизни, снижением уровня жизни и, следовательно, «ослаблением здоровья», деурбанизацией, потерей населения и потерей торговых контактов внутри и за ее пределами. Определенную проблему составляет неравномерность развития Средиземноморья. Бедность, кризисы, нашествия и падение демографии, а также засуха застали в равной мере не все районы. (практически не были затронуты Эвбея и Крит [19,20]). Понемногу ситуация по всей Эгеиде стабилизируется за счет развития торговли, скотоводства и начала колонизации. На «темные века» пришлось формирование греческого алфавита и его распространение. Так как началась активная работа по записи хозяйственных и административных дел, также законов и исторических событий, то информации о происходящем в полисах после VIII в. до н.э., стало больше. Началось «греческое возрождение», являющееся продуктом кризиса «темных веков» («семь мудрецов» и генезис философии приходятся на время «ренессанса»).

Понятие «Темные века» может употребляться и в более глобальном смысле, нежели несколько веков упадка или деградации конкретной территории. *«Темные века» – феномен тотального кризиса мировой системы, связанный с социально-экономическим, политическим и лежащим в их основе экологическим упадками, длящимися примерно 500 лет, пока природные и экологические ресурсы ни будут восстановлены или человечество ни найдет иной стратегический выход поиска новых ресурсов* [19, с. XV, XVI, 14, 22].

Темные века (как исторические события и как теоретическая концепция) являются критическими кризисными периодами в мировой истории на протяжении последних пяти тысяч лет, когда условия окружающей среды играли значительную роль в формировании как общества, королевства, империи и цивилизации были реорганизованы и организованы. Это периоды, вынуждающие сообщества под воздействием внешних факторов реорганизовываться, чтобы соответствовать условиям экологического дефицита и изменения климата. Таким образом, Темные века – это значимые моменты для истории человечества. Они являются периодами деградации человеческих сообществ, и, с точки зрения человеческого прогресса, период социально-экономического и политического упадка и регресса.

Важнейшим фактором, способствующим выходу из кризиса, является переход от бронзы к железу. Его принятие было системно преобразующим, поскольку месторождения железной руды были широко доступны, в отличие от меди, которая была найдена только в отдельных областях Ближнего Востока, Центральной Европы, Эгейского моря и Ирана, вызвало ряд социально-экономических изменений, таких как урожайность сельского хозяйства и расширение торговли. Железный век начался, «когда железо перестало считаться драгоценным металлом и было окончательно принято в качестве преобладающего материала для изготовления инструментов и оружия» [19]. Железо имеет значение как материал, который перевел военное дело из элитной в общую деятельность, облегчил промышленность и сельское хозяйство (с появлением железного лемеха, который

заменял деревянный плуг) [20, с. 171]. Сам факт перехода к железу может быть вызван дефицитом бронзы, что сделало железо более естественным товаром для обращения.

Таким образом, метафора «темные века» является парадоксальной в том смысле, что означает как кризис и регресс цивилизаций и народов, так и является отправной точкой прогресса.

Современное употребление понятия «Темные века». Большинство современных историков не используют термин «темные века», предпочитая такие термины, как Раннее Средневековье. Но когда некоторые историки используют термин «Темные века» сегодня, он предназначен для описания экономических, политических и культурных проблем эпохи. Для других термин «Темные века» призван быть нейтральным, выражая идею о том, что события периода кажутся темными для нас из-за малого количества исторических источников.

Термин "темные века" не ограничивается дисциплиной истории. Поскольку археологические свидетельства для одних периодов многочисленны, а для других скудны, существуют также *археологические темные века, то есть периоды истории, не подтверждённые археологическими находками.*

«Цифровым темным веком» называют гипотетическое будущее, в котором созданные нами электронные документы, будут нечитаемые [21]. Впервые понятие было употреблено в 1997 г. на конференции Международной федерации библиотечных ассоциаций и учреждений. С каждым годом количество веб-страниц в Интернете растёт, люди загружают все больше и больше информации. На 1997 г. жизнь веб-страниц исчислялась 18 месяцами, после чего она забрасывалась и исчезала. Сейчас темпы роста, естественные, стали больше. До сих пор нет пассивных способов сохранения и хранения цифровой информации. Это вполне объяснимо как нереальными объемами необходимой для сохранения информации, так и отсутствием постоянного финансирования этого сложного процесса. К тому же, до сих пор виды файлов многообразны, для сохранения некоторых необходимы различные программы, что усложняет процесс сохранения. Почему это вообще проблема? Есть вероятность того, что наши технологии разовьются до такой степени, что в будущем прочесть весь массив современных знаний не получится, он исчезнет также как когда-то в пожаре исчезла Александрийская библиотека. Только физический носитель возможно воссоздать или отреставрировать, цифровой документ пропадет безвозвратно. Это вероятное будущее и называют «Цифровым темным веком».

Таким образом, подводя итоги, концептуализируем понятие «Темные века». Во-первых, «Темные века» - это исторический период социального, культурного, политического и т. д. упадка. Во-вторых, понятие употребляется преимущественно в отрицательном значении, на что влияет метафора «тьмы», ассоциирующаяся с чем-то недобрым, отсталым, диким и нестабильным (если говорить о кризисе и упадке как времени глобальных перемен и сложностей на пути к выживанию). В-третьих, несмотря на негативную оценку «темных» периодов, исследователями и современниками (в некоторых случаях) признается и положительная сторона кризиса.

Напомним, что «концептуальная метафора исторического дискурса – это гибкий, многоуровневый механизм, используемый для осмысления и конструирования картины исторического прошлого, а также для передачи большого объема исторической информации, позволяющей увидеть то, что уже скрыто за горизонтом времен» [2, с. 8]. Формулировка единого и универсального понятия «Темных веков» невозможна. В зависимости от контекста эпохи, контекста общества, использующего разные метафоры, меняется восприятие мира. Нами представлены различные оттенки понятия начиная от специального термина в англосаксонской традиции и заканчивая возможным сценарием цифровой катастрофы, также была рассмотрена вариация применения «Темных веков» в историческом пространстве от мировых системных кризисов до упадка конкретных

территорий. Масштабы употребления понятия поражают.

Восприятие исторического прошлого и социальной жизни в «Темные века» сильно зависят от интерпретации «темного». Если принимаем, что «тьма» есть только плохое, несправедливое и деспотичное, то и отношение к истории этого периода у нас будет оцениваться так же. И это будут заблуждения (идолы Ф. Бэкона), мешающие воспринимать Средние века или Древнюю Грецию геометрического периода такими, какими они были на самом деле, а не в нашей интерпретации. Показанные в данной работе смыслы «Темных веков» демонстрируют поливариативность восприятия. Кто-то видел в упадке лишь упадок и проблемы, а кто-то нашел прогресс и возможность для восхищения (в данном случае литературой). Нашу социальную реальность формирует метафорическое восприятие и интерпретация коллективного знания о том или ином временном промежутке. Вспомним же, что заблуждения мешают выявлению научной истины и объективности исследователя, и отойдем от предвзятости в отношении «темного». Ведь, как знает каждый, в темном может содержаться светлое, а в светлом – темное («Инь» и «Ян» в древнекитайской философии).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Стоянова Е. В. Метафора как способ осмысления современной действительности // Медиалингвистика. 2015. № 4 (10). С. 60–66. [Электронный ресурс]. URL: <https://medialing.ru/metafora-kak-sposob-osmysleniya-covremennoj-dejstvitelnosti/> (дата обращения: 29.09.2022).
2. Миньяр-Белоручева А. П. Метафоры в пространстве исторического дискурса // Вестник ЮУрГУ. Серия: Лингвистика. 2020. №4. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafor-y-v-prostranstve-istoricheskogo-diskursa> (дата обращения: 01.10.2022).
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 645-681.
4. Тихонова И. В., Тихонов И. А. Метафора в когнитивных исследованиях // Вестник Череповецкого государственного университета. 2015. №7 (68). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-kognitivnyh-issledovaniyah> (дата обращения: 01.10.2022).
5. Макарова В. Л. Et abigo ea manu cordis: о некоторых метафорических употреблениях лексемы cor в «Исповеди» Аврелия Августина // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2010. № 2. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/et-abigo-ea-manu-cordis-o-nekotoryh-metaforicheskikh-upotrebleniyah-leksemy-cor-v-ispovedi-avreliya-avgustina> (дата обращения: 29.09.2022).
6. Акишина Е.О. Роль метафоры в формировании языка науки и философии Нового времени // Вестник Сибирского государственного университета путей сообщения. 2015. №4 (35). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafor-y-v-formirovanii-yazyuka-nauki-i-filosofii-novogo-vremeni> (дата обращения: 29.09.2022).
7. Зубкова О. С. Метафора в философской парадигме // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2010. № 1 (13). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-filosofskoy-paradigme> (дата обращения: 29.09.2022).
8. Сазбандян Т. В. Роль метафоры в познавательной деятельности и проблемы исследования повседневности // Вестник ассоциации вузов туризма и сервиса. 2009. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafor-y-v-poznavatelnoy-deyatelnosti-i-problemy-issledovaniya-povsednevnosti> (дата обращения: 20.09.2022).
9. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М. 2004. 256 с.

10. Лаптева М. П. Роль метафоры в историческом познании // Культурный код. 2020. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafory-v-istoricheskom-poznanii> (дата обращения: 20.09.2022).
11. Nelson Janet L. The Dark Ages // History Workshop Journal. 2007. V 63 (1). P. 191–201. [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.1093/hwj/dbm006> (дата обращения: 20.09.2022).
12. Nelson Janet L. Myths of the Dark Ages. // The Making of Britain / ed. L.M. Smith. London. 1984. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1007/978-1-349-17650-2_12 (дата обращения: 20.09.2022)
13. Tunturi J. Darkness as a metaphor in the historiography of the Enlightenment // Approaching Religion. 2011. 1 (2). P. 20–25. [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.30664/ar.67479> (дата обращения: 20.09.2022).
14. Mommsen Theodor E. Medieval and Renaissance Studies. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. 1959. 353 p.
15. Лемерль П. Первый византийский гуманизм: замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. СПб. 2017. 480 с.
16. Медовичев А.Е. От дворцовой цивилизации бронзового века к миру полисов: ключевые проблемы греческих «Темных веков» в современной зарубежной историографии (Аналитический обзор) // Периодизация истории и «переходные периоды» в современной зарубежной историографии. 2012. С. 46-79. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-dvortsovoy-tsivilizatsii-bronzovogo-veka-k-miru-polisov-klyuchevye-problemy-grecheskikh-temnyh-vekov-v-sovremennoy-zarubezhnoy> (дата обращения: 01.05.2022).
17. Андреев Ю.В. От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа (III - начало I тыс. до н. э.). СПб. 2002. 862 с.
18. Dickinson O. The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the Twelfth and Eighth Centuries B.C. London. Routledge. 2006. 298 p.
19. Chew Sing C. The Recurring Dark Ages: ecological stress, climate changes, and system transformation. Lanham, MD. 2006. 293 p.
20. Knodell Alex R. Societies in Transition in Early Greece: An Archaeological History. University of California Press, Berkeley. 2021. 363 p.
21. Kuny T. A Digital Dark Ages? Challenges in the Preservation of Electronic Prevention Information // 63rd International Federation of Library Associations and Institutions Council and General Conference. 1997. P. 1-12.

REFERENCES

1. Stoyanova E. V. Metafora kak sposob osmy`sleniya sovremennoj dejstvitel`nosti // Medialingvistika. 2015. № 4 (10). S. 60–66. [Electronic resource]. URL: <https://medialing.ru/metafora-kak-sposob-osmysleniya-covremennoj-dejstvitelnosti/> (Accessed: 29.09.2022). (In Russian)
2. Min`yar-Beloruicheva A. P. Metafory` v prostranstve istoricheskogo diskursa // Vestnik YuUrGU. Seriya: Lingvistika. 2020. № 4. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafory-v-prostranstve-istoricheskogo-diskursa> (Accessed: 01.10.2022). (In Russian)
3. Aristotel`. Poe`tika // Aristotel`. Soch.: v 4 t. T. 4. M. 1983. S. 645-681. (In Russian)
4. Tixonova I. V., Tixonov I. A. Metafora v kognitivny`x issledovaniyax // Vestnik Cherepoveczkogo gosudarstvennogo universiteta. 2015. № 7 (68). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-kognitivnyh-issledovaniyah> (Accessed: 01.10.2022). (In Russian)

5. Makarova V. L. Et abigo ea manu cordis: o nekotory`x metaforicheskix upotrebleniyax leksemy` cor v «Ispovedi» Avreliya Avgustina // Indoevropskoe yazy`koznanie i klassicheskaya filologiya. 2010. № 2. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/et-abigo-ea-manu-cordis-o-nekotoryh-metaforicheskix-upotrebleniyah-leksemy-cor-v-ispovedi-avreliya-avgustina> (Accessed: 29.09.2022). (In Russian)
6. Akishina E.O. Rol` metafory` v formirovanii yazy`ka nauki i filosofii Novogo vremeni // Vestnik Sibirskogo gosudarstvennogo universiteta putej soobshheniya. 2015. № 4 (35). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafory-v-formirovanii-yazyka-nauki-i-filosofii-novogo-vremeni> (Accessed: 29.09.2022). (In Russian)
7. Zubkova O. S. Metafora v filosofskoj paradigme // Ucheny`e zapiski. E`lektronny`j nauchny`j zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta. 2010. № 1 (13). [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metafora-v-filosofskoy-paradigme> (Accessed: 29.09.2022). (In Russian)
8. Sazbandyan T. V. Rol` metafory` v poznavatel`noj deyatel`nosti i problemy` issledovaniya povsednevnosti // Vestnik asociacii vuzov turizma i servisa. 2009. № 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafory-v-poznavatelnoy-deyatelnosti-i-problemy-issledovaniya-povsednevnosti> (Accessed: 20.09.2022). (In Russian)
9. Lakoff Dzh., Dzhonson M. Metafory`, kotory`mi my` zhivem. M. 2004. 256 s. (In Russian)
10. Lapteva M. P. Rol` metafory` v istoricheskom poznanii // Kul`turny`j kod. 2020. № 3. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-metafory-v-istoricheskom-poznanii> (Accessed: 20.09.2022). (In Russian)
11. Nelson Janet L. The Dark Ages // History Workshop Journal. 2007. V 63 (1). P. 191–201. [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1093/hwj/dbm006> (Accessed: 20.09.2022).
12. Nelson Janet L. Myths of the Dark Ages. // The Making of Britain / ed. L.M. Smith. London. 1984. [Electronic resource]. URL: https://doi.org/10.1007/978-1-349-17650-2_12 (Accessed: 20.09.2022).
13. Tunturi J. Darkness as a metaphor in the historiography of the Enlightenment // Approaching Religion. 2011. 1 (2). P. 20–25. [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.30664/ar.67479> (Accessed: 20.09.2022).
14. Mommsen Theodor E. Medieval and Renaissance Studies. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. 1959. 353 p.
15. Lemerl` P. Pervy`j vizantijskij gumanizm: zamechaniya i zametki ob obrazovanii i kul`ture v Vizantii ot nachala do X veka. SPb. 2017. 480 s. (In Russian)
16. Medovichev A.E. Ot dvorcovoj civilizacii bronzovogo veka k miru polisov: klyuchevy`e problemy` grecheskix «Temny`x vekov» v sovremennoj zarubezhnoj istoriografii (Analiticheskij obzor) // Periodizaciya istorii i «perexodny`e periody`» v sovremennoj zarubezhnoj istoriografii. 2012. S. 46-79. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-dvortsovoy-tsvilizatsii-bronzovogo-veka-k-miru-polisov-klyuchevye-problemy-grecheskih-temnyh-vekov-v-sovremennoj-zarubezhnoj> (Accessed: 01.05.2022). (In Russian)
17. Andreev Yu.V. Ot Evrazii k Evrope. Krit i E`gejskij mir v e`poxu bronzy` i rannego zheleza (III - nachalo I ty`s. do n. e`). SPb. 2002. 862 s. (In Russian)
18. Dickinson O. The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuity and Change between the Twelfth and Eighth Centuries B.C. London. Routledge. 2006. 298 p.
19. Chew Sing C. The Recurring Dark Ages: ecological stress, climate changes, and system transformation. Lanham, MD. 2006. 293 p.
20. Knodell Alex R. Societies in Transition in Early Greece: An Archaeological History. University of California Press, Berkeley. 2021. 363 p.
21. Kuny T. A Digital Dark Ages? Challenges in the Preservation of Electronic Prevention Information // 63rd International Federation of Library Associations and Institutions Council and General Conference. 1997. P. 1-12.

Экзистенциальные вызовы постсовременного общества: анализируя Эриха Фромма

Илья Олегович Кузнецов

Преподаватель кафедры социальной философии Южного федерального университета

ikuznecov@sfedu.ru

Аннотация: в статье приводится попытка показать и доказать, что, несмотря на прошедшее время, Эрих Фромм говорит с нами о нашей социальной реальности на нашем языке. «Диагнозы» больной ткани постсовременного гражданского общества, а также оценки феноменов социальной и экзистенциальной реальности, поражают своей точностью и актуальностью. В статье анализируются работы Фромма, а также комментирующая литература современных западных авторов.

Ключевые слова: Э. Фромм, цивилизация, вера, постсовременность, экзистенция, общество.

Existential challenges of post-modern society: Erich Fromm's analysis

Ilya Olegovich Kuznetsov

Lecturer, Department of Social Philosophy, Southern Federal University

ikuznecov@sfedu.ru

Abstract: the article is an attempt to show and explain that, despite the past tense, Erich Fromm speaks to us about our social reality in our language. The "diagnosis" of the diseased tissue of postmodern society, as well as the assessment of the phenomena of social and existential reality, are striking in their sharpness and relevance. The article analyzes the works of Fromm, as well as the commentary literature of modern Western authors.

Keywords: E. Fromm, civilization, faith, postmodernity, existence, society.

© И.О. Кузнецов (Ростов-на-Дону). ikuznecov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-76-80

Ключом к пониманию Эриха Фромма является слово «верить» (credo), которое также является первым словом каждого последующего абзаца короткой главы под названием Credo. Это также последняя глава его знаменитой книги «По ту сторону цепей иллюзий», о которой мы можем свободно говорить как о его завещании, говорящем о конце/реквиеме (Хомский) западной цивилизации: «Воистину, там, где нет веры в человека, вера в машины не спасет нас от исчезновения; наоборот, эта «вера» только ускорит конец. Либо западный мир сможет создать ренессанс гуманизма, в котором центральным пунктом будет полное развитие человеческой человечности, а не производство и труд, либо Запад исчезнет, как исчезли многие другие великие цивилизации». [1, с. 160]

Это ни в коем случае не означает, что новые и отличные от прежних цивилизаций будут создавать новые внутренние противоречия и парадоксы «пограничных» человеческих ситуаций и, как таковые, по-прежнему будут вызывать новые конфликты по старым и новым причинам, предупреждает Фромм [1, с. 46-84]. Это подтверждает убеждения тех философов и ученых, которые считают, что до тех пор, пока мы знаем и видим человека в том или ином, внутри себя противоречивом, экзистенциальном габитусе, его

эволюционном, «естественном» (само)развитии и (само)творчестве никогда не будет остановлен или закончен. В качестве альтернативы мы приходим к патетической риторике о мнимом «конце истории» [2, с. 145] и тому подобному вздору, который по существу является идеологическим и геополитическим/глобалистским выводом и продуктом «либерального» ума по поводу рубежа между XX и XIX веками.

В конечном счете, этот повседневный политический «ум» показал себя патологическим и иррациональным, саморазрушительным и бездумным исполнителем капиталистической ценностной догмы и ее трансмиссий, который переживает катастрофический конец и не имел (и еще не имеет) достаточного интеллектуального и морального мужества, чтобы признать (благодаря исключениям, подтверждающим правило!), что вечны и непобедимы только законы диалектики, особенно законы естественной эволюции, которые, если мы будем продолжать в том же духе, могут буквально поглотить нас со всеми продуктами нашей культурной и социальной истории до сих пор. В конечном счете мы, возможно, не оказались бы в такой экологической и экзистенциальной ситуации, если бы прислушались к предупреждениям, сделанным некоторыми философами более 80 лет назад. Возьмем в качестве примера Эрнста Кассирера, утверждающего, что нехорошо, когда математическое мышление часто выходит за рамки философского исследования прежде всего потому, что, как предупреждает Кассирер, «природа неисчерпаема — она всегда будет доставлять нам новые и неожиданные проблемы» [3, с. 326-327].

Если речь идет даже о каком-то «конце» чего-то (например, имперского/колониального/постколониального и т.д., растянувшегося на несколько столетий), то также имеет смысл и правильно говорить о «конце прогресса» («прогресс» как идеологическое, «имперское» понятие), как удачно развивает Эми Аллен, представительница критической теории Франкфуртской школы [4, с. 22-23]. Между прочим, это значит, что мы напрасно поторопились с недооценкой, отвержением, даже высмеиванием некоторых значительных философских работ, в первую очередь марксистских.

Возвращаясь к Фромму, его сложная диалектическая антропология вынуждает нас привести более длинную цитату, прежде всего потому, что это его первый и наиболее краткий «тезис», из которого вытекают и дедуктивно следуют все последующие, и который мы попытаемся «пересказать». и комментировать в сокращенной форме, не оглядываясь на каждого из них по отдельности. Проще говоря, в этих тезисах Фромм в более «плотной» форме излагает целую философию «редуцированной», целое мировоззрение великого гуманиста, ставшего сегодня вновь весьма актуальным и, осмелимся сказать, популярным именно потому, что пограничных ситуаций, в которых сегодня находится наша цивилизация.

«Я верю, что можно определить сущность человека. Однако эта сущность не является субстанцией, характеризующей человека на все времена истории. Сущность человека состоит в вышеупомянутом противоречии, присущем его существованию, и это противоречие заставляет его реагировать, чтобы найти решение. Человек не может оставаться нейтральным и пассивным по отношению к экзистенциальной дихотомии. Самим фактом своей человечности жизнь ставит его перед вопросом: как преодолеть разделение между собой и окружающим миром, чтобы достичь чувства единства и отождествления с близкими и природой. Человек должен отвечать на этот вопрос каждую минуту своей жизни. Не только, и я не имею в виду исключительно словами, но его способом существования и действия» [5, с. 155].

Полагая, что разум не может действовать, если человек теряет надежду и веру, Фромм начинает со знаменитого утверждения Гёте о различии между великими историческими эпохами как о различии между верой и неверием, а именно, что эпохи, которыми правит вера, наполнены успехом, порывами, подъемами. Возьмем, например, итальянское

Возрождение, о котором Энгельс отзывается положительно, желая его «повторения». С другой стороны, продолжает Гёте, эпохи, в которых господствовали неверие, недоверие, атеизм и покорность, исчезают и забываются, как будто их никогда и не было. Это времена без положительных утопических энергий; времена бесплодия, небытия, отсутствия перспективы и общей депрессии, отсутствия идей и нигилизма [6, с. 60]. Нам не нужно сомневаться, утверждает Фромм, что XVII век, Ренессанс и Просвещение были эпохами веры и надежды и что западный мир XX века потерял и веру, и надежду на создание лучший мир. Потому что если мы не верим в человека, то вера в машины/технические вещи (миф инженерии) не спасет нас от исчезновения и гибели, а такая «вера» только ускорит наш конец. Отсюда и окончательный вывод Фромма: «Либо западный мир сможет воспроизвести ренессанс гуманизма, в котором центральным пунктом будет тотальное развитие человеческой человечности, а не производство и труд, либо Запад исчезнет, как и другие великие цивилизации» [5, с. 160].

По нашему, и не только нашему, мнению, без веры и доверия к человеку и борьбы за его лучшее будущее мы теряем те немногие добродетели и человечность, что имели до сих пор и сумели сохранить в своей индивидуальной и коллективной, общественной жизни, после стольких войн, геноцидов, исходов, массовых разрушений, вреда и гибели десятков миллионов ни в чем не повинных людей в ходе многотысячелетней истории человечества [7, с. 25]. Одним из основных препятствий и остановочных пунктов этого позитивного отношения к будущему является наша неспособность освободиться от неправильных рассуждений и многочисленных стереотипов, среди которых мы должны выделить гендерные стереотипы [8, с. 5]. Мы полностью согласны с Фроммом в том, что всегда есть новые и иные возможности человеческого существования и выживания, которые становятся видимыми только тогда, когда мы начинаем освобождаться от смертных объятий и рабских оков догмы, враждебности, атавизмов, стереотипов и клише, и когда мы позволяем услышать голос человечности и разума. С другой стороны, если мы не верим в те или иные возможности, нам не удастся выжить как человеческому роду.

Фромм исходит из сходных (био)этических позиций, когда в одном из финальных заявлений заключает нечто, с чем мы также полностью согласны, что-то очень важное для нашего нынешнего (де)морализованного состояния человека: «Принцип «меньшего зла» есть принцип отчаяния. В большинстве случаев это только усугубляет период до тех пор, пока не придет к власти большее зло. Риск делать и делать то, что правильно и по-человечески, верить в силу голоса человечности и правдивости, более реалистичен, чем так называемый реализм оппортунизма» [5, с. 160]. Этот «категорический императив» Фромма подводит нас к главному нравственному заданию и главной нравственной заботе: вопросу о войне и мире. С момента создания ядерного оружия человек способен уничтожить все живое на Земле и все оставшиеся цивилизационные и культурные ценности и создать варварскую тоталитарную организацию (мировое правительство), которая будет управлять тем, что осталось от человечества. Об этой опасности уже несколько десятилетий предупреждает все большее число гуманитариев, специалистов по этике, художников и ученых со всего мира. Из них всех можно указать Аласдера Макинтайра с «Запада» [9, с. 135], говорящего о правлении новых варваров, и Александра Зиновьева с «Востока», говорящего о новом, тайном, неформальном, мировом правительстве с глобальными намерениями и амбициями [10, с. 135]. Ведь именно об этом предупреждал нас Фромм, когда говорил о новом «фашизме с улыбающимся лицом». Все, что происходит сегодня во всем мире, все больше напоминает ту антиутопическую ситуацию, которую Фромм и целый ряд других гениальных мыслителей «пророчески» предсказывали как реальную возможность ближайшего будущего.

В то же время, когда милитаризация мира в очередной раз усиливается, идет гонка вооружений, увеличиваются военные бюджеты, страны тратят миллиарды долларов на

закупку современного оружия и грозят новыми биологическими/гибридными войнами, миллионы людей умирают от болезней, голода и войн. Фромм резюмирует нашу важнейшую интеллектуальную и моральную задачу: «Бодрствовать перед этой опасностью, видеть сквозь двуличные разговоры, ведущиеся со всех сторон, чтобы не дать людям увидеть пропасть, к которой мы идем, есть уникальная обязанность, единственная нравственная и интеллектуальная заповедь, которую человек должен чтить сегодня. Если он этого не сделает, мы все будем осуждены» [5, с. 160].

Фромм, однако, также не дает полного ответа на вопрос «на что мы будем осуждены»? Поэтому к его словам мы бы добавили лишь следующее – мы все будем обречены на гибель или, говоря библейским языком, на потоп. Жижек также считает примерно также, когда предупреждает, что из-за COVID-19 «мы все в одной лодке, и она тонет» [11, с. 135].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фромм Э. Здоровое общество. М. 2022. 480 с.
2. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М. 2007. 588 с.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М. 1988. С. 3-30.
4. Allen A. The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory. Columbia University Press. 2016. 304 p.
5. Фромм Э. По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. М. 2010. С. 5-214.
6. Honneth A. The idea of socialism: Towards a renewal. John Wiley & Sons. 2016. 216 p.
7. Honneth A. The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts. MIT press. 1996. 238 p.
8. Симоновска С., Скаловски Д. Етиката и родот. Скопје. 2012. 328 с.
9. Макинтайр А. После добродетели. М. 2000. 384 с.
10. Зиновьев А. А. Несостоявшийся проект (сборник). М. 2009. 650 с.
11. Žižek S. Pandemic!: COVID-19 shakes the world. John Wiley & Sons, 2020. 120 p.

REFERENCES

1. Fromm E. Zdorovoe obshchestvo. M. 2022. 480 p. (In Russian)
2. Fukuyama, F. Konec istorii i poslednij chelovek. M. 2007. 588 p. (In Russian)
3. Kassirer E. Opyt o cheloveke: Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoj kul'tury // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. M. 1988. P. 3-30. (In Russian)
4. Allen A. The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory. Columbia University Press. 2016. 304 p. (In English)
5. Fromm E. Po tu storonu poraboshchayushchih nas illyuzij. Kak ya stolknulsya s Marksom i Frejdom // Po tu storonu poraboshchayushchih nas illyuzij. Dzen-buddizm i psihoanaliz. M. 2010. P. 5-214.
6. Honneth A. The idea of socialism: Towards a renewal. John Wiley & Sons. 2016. 216 p. (In English)
7. Honneth A. The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts. MIT press. 1996. 238 p. (In English)
8. Simonovska S., Skalovski D. Etikata i rodot. Skopje. 2012. 328 p. (In Macedonian)
9. Makintajr A. Posle dobrodeteli. M. 2000. 384 p. (In Russian)
10. Zinov'ev A. A. Nesostoyavshijsya proekt. M. 2009. 650 p. (In Russian)

11. Žižek S. Pandemic!: COVID-19 shakes the world. John Wiley & Sons. 2020. 120 p. (In English)

Утопический модус понимания смысла в жизни и методы его исследования

Игорь Олегович Агапов

Студент магистрант

Казанский (Приволжский) федеральный университет

newpost125@yandex.ru

Аннотация: В данной статье кратко дается общий контекст современного исследования смысла в жизни, после предлагается перспектива расширения дискурса за счет рассмотрения отношения к будущему как источнику смысла. Смысл переопределяется через синтез уже существующих в литературе интерпретаций. Сочетание смысла как значимости и смысла как объяснения ставится в зависимость от смысла как мотивации продолжать жить на основе причин, имеющих отношение к осознанному смыслу, полагаемому в будущем. Также дана классификация аспектов, по которым можно оценивать тот или иной взгляд на будущее как источник смысла, эти взгляды подведены под рабочий термин утопический модус понимания смысла в жизни. Классификация полагается на сходство/различие будущего от настоящего, этот критерий применяется в трех контекстах – устройство локального общества (модель – страна), мира в целом и устройство других обществ и сообществ. Первый пункт был разделен на 4 сценария, в которые вкладывается позитивный или негативный смысл: разрыв, преемственные изменения, неизменность, возврат. Далее я перехожу к теме исследования утопического модуса понимания будущего на основе междисциплинарных практике на стыке философии и социологии с целью отхода от приоритета дискурса философа и поворота к исследованию смысла в жизни как феномена, существующего в различных социальных группах. Даны гипотетические идеи относительно возможных методов исследования с фокусом на опросах и интервью.

Ключевые слова: смысл жизни, будущее, смысл в жизни, утопия, междисциплинарный подход, антинатурализм, смысл, пост-капитализм, время, различие, сходство.

The utopian mode of understanding meaning in life and methods for studying it

Igor Agapov

Master student

Kazan (Volga region) Federal University

newpost125@yandex.ru

Abstract: I give a brief overview of contemporary discourse on meaning in life and suggest a new perspective for its expansion through examining the future as a source for meaning. The synthesis of meaning-as-significance and meaning-as-explanation is used as ground for a new sense of meaning as motivation to continue living on the basis of a conscious understanding of meaning in the first two senses projected into the future. I also present a set of rubrics which can be used for analyzing views on the future as a source for meaning, these views are generally defined under a working definition “the utopian mode of understanding meaning in life. My classification relies on how similar/different the future is, this criterion is used in three contexts – society, the world and communities. The first was split into 4 scenarios: rupture, successive change, immutability, return. Next, I consider how the utopian mode of understanding can be studied at the juncture of

philosophy and sociology in order to move away from “the discourse of the philosopher” towards seeing meaning in life as embedded in different social groups. I make some suggestions regarding the methods of studying it, focusing on polls and interviews.

Keywords: *meaning of life, future, meaning in life, utopia, interdisciplinary approach, antinatalism, meaning, post-capitalism, time, difference, similarity.*

© И.О. Агапов (Казань). newpost125@yandex.ru. Казанский федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-81-89

Современный дискурс смысла (в) жизни: возможности для поиска новых альтернатив. Цель моей статьи – дополнить современный дискурс о смысле (в) жизни через рассмотрение точек зрения, которые предполагают предвзятость в сторону будущих событий (моей опорной точкой служит расхожая, простая на вид интуиция о том, что «если «все когда-то закончится», то смысла в жизни будет меньше»). В данной статье я привожу пример конкретного типа таких точек зрения – утопический модус понимания смысла жизни. Начнем с общих пояснений (которые будут использованы при непосредственном формулировании идеи статьи) контекста рассмотрения проблемы. В современной аналитической философии наблюдается интерес к пересмотру темы смысла (в) жизни (meaning in/of life) в новых контекстах, отличных от идей в духе смысла/цели истории или Божественного Провидения. Проблема делится по разным типам смысла. Например, у С. Сикриса и Гетца мы находим смысл как назначение (purpose), смысл как значимость (significance) и смысл как объяснение (и объяснимость) /понимание/... (sense-making, intelligibility) [1, с. 6-7]. Для тех, кто специально занимается смыслом в жизни (meaning in life, доминантное на данный момент направление) значимость, significance, importance, как правило, имеет центральное значение, тогда как для изучения смысла жизни принято использовать первые две интерпретации смысла: конкретнее, они оценивают, что именно заставляет нас говорить о жизни как значимой, имеющей смысл. Например, для авторов вроде Т. Меца это достижение успехов в ряде сфер, реализующих человеческий потенциал, при соответствии моральным нормам и возможность создания «хорошей» истории об этой жизни) [2]. Жизнь, о которой идет речь, тоже не всегда означает одно и то же. Воспользуемся классификацией Сикриса и Гетца, так как она дает сравнительно больше различий, он выделяет жизнь как 1) индивидуальную человеческую жизнь, 2) жизнь человечества, 3) все живое, 4) примерный маркер для всего того, что считается наиболее важными экзистенциальными вопросами, 5) примерный маркер для вселенной/всего [1, с. 12-13].

Перейдем к времени. Один из наиболее влиятельных авторов по теме смысла жизни, Т. Мец, выдвинул идею о том, что в рассмотрении смысла в жизни (то есть того, что делает жизнь наполненной смыслом, значением, meaningful) отсутствует предвзятость по отношению к будущему, что, по его мнению, помогает отделить смысл от удовольствия. Полагаясь на Парфита, он полагает, что в случае удовольствия незначительное удовольствие завтра лучше, чем удовольствие вчера, подобное же можно наблюдать с болью, которую предпочтительно оставлять в прошлом; сделать будущее максимально благоприятным в обоих случаях оказывается самым важным. Смысл дает другие ситуации. Смысл моральных поступков не обретает больший или меньший вес в зависимости от времени, подвиг в прошлом не становится хуже моральных поступков меньшего масштаба в будущем только из-за того, что он был в прошлом. То же можно наблюдать с осуждаемыми поступками: что хуже – совершить убийство в далеком прошлом или допустить незначительную ложь в будущем? Т. Мец, как и автор этой статьи, считает, что первое хуже. Смерть особым образом разделяет удовольствие и смысл: можно умереть ради смысла, но не ради удовольствия (если оно полагается «после смерти»), то это не смерть, по

крайней мере в данном контексте словоупотребления), и можно иметь смысл, не будучи живым. Если говорить о наполненности жизни смыслом достижений в искусстве, то посредственное стихотворение в будущем не перевешивает шедевра в прошлом. Мец также старается отделить чувства от смысла через объективистскую оговорку – его волнует не сам факт довольства (также стыда и т.д.) своим достижением, а уместность (appropriateness) наличия этого довольства, предполагаются объективные свойства, требующие определенного отношения (подобно классической эстетике) [3, с. 70-73]. На мой взгляд, это направление оставляет место если не для критики, то для дополнения.

При всей убедительности идей Меца я считаю нужным исследовать альтернативное направление понимания будущего для смысла в жизни: а именно как смысл в будущем мотивирует людей продолжать жить в настоящем (как в масштабе индивида, так и в других масштабах, тем более что феноменологически эти масштабы могут быть синкретически связаны). Мец рассматривает смысл в жизни так, как будто человек уже видит себя умершим. Подобный модус отношения к смыслу в своей жизни важен, но не является единственным или исключительным. На мой взгляд, объективистский крен Меца закрывает для нас большую часть других феноменологически интуитивных взглядов. Если задавать вопросы не о том, как оценить жизнь в конце, а о том, как она производится и поддерживается, то субъективный фактор становится важнее. Автор старого шедевра может понимать, что этот шедевр является источником большей части смысла в его жизни, но это не мотивирует его продолжать что-то делать. Смысл, находящийся в прошлом, может его мотивировать (поддержание имиджа, верность своим идеям и т.п.), но даже такой «смысл в прошлом» полагается на идею о том, что есть некоторые будущие положения вещей.

Если говорить о «смысле» в разговорном русском языке, то нельзя упустить, что он может вставать в роли вроде «а есть ли смысл это делать?», то есть обозначать вопрошание о мотивации, нечто подобное “is it worth it?”. В обоих случаях вопрос достаточно широк, это не вопрос о конкретном типе ценностей, они могут отсылать к любым мотивациям. Данная интуиция не ограничена русским языком, похожий вопрос можно генеалогически выявить через «Миф о Сизифе» А. Камю – тексте, отмеченном в качестве первой классической работы по теме смысла жизни в библиографии PhilPapers. [4] Несмотря на его внимание к ценностному и объяснительному аспектам смысла, А. Камю не теряет из виду и мотивационный: «To decide whether life is worth living is to answer the fundamental question of philosophy». [5, с. 1-2] Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Я объединяю стоимость и смысл (чего не делает Камю: для него ценность активного сознания человека абсурда не подпадает под категорию смысла, хотя она и обуславливает его положительный ответ на «фундаментальный вопрос философии»), так как они отсылают к идее связывания и соизмерения того, что ставится под вопрос (продолжение своей жизни), и некоторых ценностей, выходящих за пределы инертного продолжения жизни и мотивирующих человека через позитивный, активный выбор. [5, с. 18-19] Последняя оговорка важна, так как вполне возможно продолжать жизнь без активных смысловых ориентиров, но такая ситуация основана на игнорировании вопроса о смысле жизни.

Особый интерес для меня представляют смыслы, связанные с далеким будущим. Есть нечто интуитивно подлинное в известном нигилистическом клише, что если «все закончится» (сюда входят и социальные проекты, и будущее Солнечной системы и т.п.), то жизнь не так многого стоит, в ней нет/мало смысла. Это показывает особенности смысловой «оценки» жизни: она ставится в контекст, где условия определения ее ценности достаточно широки и могут казаться произвольными или по крайней мере неоднородными (например, есть условия, связанные с активной ролью человека, допустим, достижениями, но есть и условия, связанные с миром, в котором он находится – как социальные, так и природные).

Есть разные стратегии работы с подобными интуициями, можно просто их отклонить как иррациональные или исключить с помощью более узких определений, но я считаю, что неоднородность того, что подпадает под смысл, не может быть потеряна. Она отражает неоднородность самой жизни и связанных с ней ожиданий. По этой причине я считаю вполне легитимным исследование ожиданий от будущего в перспективе смысла в жизни: именно они определяют границы контекста, в котором рассматривается жизнь. Я отдаю себе отчет в том, что далекое будущее нечасто играет главную роль даже в смысловом аспекте проблемы продолжения жизни, что, однако, не обесценивает предмет исследования (это вполне существующий фактор, даже если и не главный), особенно с точки зрения его связи с политическими идеями, которые иногда обращаются к далекому будущему.

Прежде чем говорить о гипотетических модусах отношения к будущему, необходимо отметить, что смысл рассматривается в интегративной перспективе. Разные модусы понимания смысла в жизни – это компоненты общей «суммы смысла», или, чтобы не предполагать их однородность и сводимость к одной оси координат, компоненты общей картины смыслов, а не исчерпывающие представления о том или ином виде будущего.

Под смыслом я имею в виду синтез нескольких пониманий смысла: он подразумевает объяснительные аспекты (какой смысл жизнь имеет в некоем контексте) и значимость (что мои действия значат для будущего). Вместо целевого (какая у моей жизни цель?) я считаю нужным подчеркнуть мотивационный (достаточно ли мне этого, чтобы жить и оценивать свою жизнь как имеющую смысл?). Набросочно эту структуру можно представить так: есть объяснение и оценка значимости жизни, после этого есть вторичная оценка того, достаточно ли информации первого уровня, чтобы считать свою жизнь достойной продолжения по причинам, относящимся к сфере смыслов. Первый уровень оценивает некоторый нарратив о будущем, а второй – его мета-оценку. Разные модусы отношения к будущему дают разный вес определенным типам нарративов. Например, можно отличать модусы, выражающие предпочтения в сторону определенных факторов (допустим, политэкономическое отношение к будущему неравно культурному) или степени отдаленности нарративов о будущем. Под жизнью я имею в виду жизнь индивида, но подчеркнуто в ее отношении к более масштабным вариантам понимания жизни (сообщества и т.п.).

Утопическое отношение к будущему. Я рассматриваю утопическое отношение к будущему следующим образом: *смысл ставится в зависимость от того, каким будет мир в неопределенном, лично недоступном будущем.* То есть сфера обсуждения не сводится к тому, что традиционно считается утопиями, даже считающиеся реалистичными прогнозы о будущем, «где меня уже нет», входят в утопическое отношение – смысл в ценностной заряженности будущего при невозможности личного присутствия в этом будущем, а не в его правдоподобности или идеальности, хотя оба параметра нередко действительно могут быть сомнительными. Например, мы видим утопическое отношение, когда будущие поколения рассматриваются как определяющие смысл в жизни человека, что проявляется в идее терпения неудобств ради будущих поколений, накопления, долгосрочного выживания (например, «устойчивое развитие» в повестке ООН, дискурс об «экзистенциальных угрозах» человечеству, дискурс обсуждения экологических проблем и перспектив), в психоаналитическом языке критики Эделмана это можно описать как фантазии о завершении символического порядка в воображаемом будущем, где живут идеальные граждане/дети, которые наконец-то будут вправе «пожать плоды труда» [6, с. 1-16]. Более вычурным примером утопического отношения может стать «Космология духа» Э. Ильенкова, где не только индивид, но и все человечество, причем не только текущее поколение, но и те, кто достигнет бесклассового общества, приносит себя в жертву ради еще более удаленного и совершенного будущего, которое имеет свой смысл в глазах «мыслящего духа» и, уже на более обобщенном уровне, в масштабе природы.

Очевидно, что разные нарративы о будущем содержат разные ценностные установки и по-разному объясняют смысл жизни человека. Менее очевидно то, какие именно аспекты этих нарративов оказываются важными. В данной статье я могу только попытаться сделать набросочный список пунктов, с помощью которых можно анализировать и отличать различные проявления утопического отношения.

Опорным местом для меня является диалектика схожего и различного. Для разных взглядов будущее может давать больше или меньше смысла в зависимости от его схожести или несхожести с настоящим и прошлым в том или ином аспекте. Иногда несхожесть оценивается позитивно. Например, для преобразователя в области политики, науки или искусства схожесть будущего с настоящим часто оценивается негативно, возможно даже как источник обесценивания их труда: революционно настроенному коммунисту не хочется, чтобы в будущем были такие же, как он, коммунисты без коммунизма, для ученого часто нежелательно, чтобы ученые будущего бились над теми же самыми вопросами, художник нередко надеется, что в будущем придут какие-то новые формы выражения. Есть и противоположное направление, в котором будущее не может и не должно стать другим – это можно заметить в страхах, связанных с иммиграцией, охраной привилегий, изменений государственных границ, уровня и образа жизни, ценностями, нравами и нормами, новыми технологиями.

Если отправной точкой является различие и схожесть, то моя классификация будет отвечать на вопрос о том, различие и схожесть чего влияет на смысл.

1. Устройство общества

Эта категория очень широка, поэтому она требует деления. Достаточно очевидной формой деления было бы деление на привычные вопросы – экономические, политические и т.п., что вполне помогает оценить, куда именно инвестированы смыслы. Однако собственно философский вклад был бы потерян, поэтому я постараюсь пойти иным путем, через типы различия.

А) Разрыв

Разрыв, радикальное различие – типичный троп утопии в узком смысле слова [7, р. 85-86]. В литературе разрыв проявлялся в разной степени через такие феномены как новое начало построения общества (постройка колоний с нуля в «Марсе» Робинсона), изменение условий жизни человека (продолжительность жизни в «Назад к Мафусаилу»), новая формация с новыми формами сознания (учение Маркса) и т.п. Смысла может быть больше или меньше в зависимости от того, насколько велик разрыв и в каком именно направлении он наблюдается. В современных обстоятельствах потенциал для разрыва часто видится в автоматизации и том, насколько она действительно способна создать нечто новое. Одна из типичных форм инвестирования смысла в будущее, содержащее в себе широкий разрыв по целому ряду пунктов – поиск модели посткапитализма. Для меня эта форма очень ярко выражается в недавно опубликованной незаконченной серии семинаров М. Фишера о посткапиталистическом желании, где разбор литературы по теме (Гибсон-Грэм, Сёрнек и Уильямс, Мэйсон и т.п.) сопряжен с оценкой того, насколько возможен разрыв в состоянии «пост» в системе экономического оценивания. Именно возможность создания чего-то кардинально нового, не «проваливающегося» в старые формы эксплуатации в данном случае наделяется максимальным смыслом и рассматривается как источник надежды для человеческой жизни [8].

Среди более необычных идей о разрыве можно найти антинатурализм, где на этической основе избежания причинения страдания людям и природе идеальным будущим является такое, где население постепенно доходит до нуля. В взглядах одного из наиболее влиятельных авторов по теме, Д. Бенатара, можно увидеть инвестицию смысла в наличие или отсутствие человеческого страдания в далеком будущем, и это отсутствие (и связанное с ним изменение ценностей, позволяющее сознательно сокращать рождаемость)

представляет собой радикальный разрыв от прошлого и настоящего [9, с. 182-200].

Необходима оговорка, что желание разрыва с сегодняшним в случаях, где есть желание вернуться к прошлому, будет скорее относиться к категории Г). Изменение в случае А) подразумевает беспрецедентность как часть самоопределения.

Б) Преемственные изменения

Преемственные изменения предполагают изменения уже имеющихся показателей в (не)желаемую сторону. Желание экономического роста, улучшения уровня жизни, устранения голода или безработицы обычно формулируются именно в такой форме – нужно то же самое, но несколько улучшенное. Иными словами, это количественное изменение в значительной степени отвлеченности от качественного. До специальных исследований и опросов можно предполагать, именно это направление является самым распространенным по количеству людей, чей смысл оно определяет, вероятно, особенно в некризисные исторические моменты.

При этом нельзя пропустить оговорку, что это отношение часто связано с модерном и Просвещением, где улучшение мира со временем воспринимается как нормальное ожидание.

В) Неизменность

Неизменность подразумевает идентичность порядка сегодняшнего дня с будущим. Оно во многом родственно Б), где недостатки текущего состояния не радикальны. Именно здесь можно увидеть необычные стороны отношения широкого смысла утопического отношения к узкому смыслу утопии. Джеймисон характеризует утопию в традиционном смысле слова как полагающуюся на некую изоляцию, которая в утопической литературе часто представлялась в формах острова или более тонко через отрыв от привычных моральных установок [7, с. 4-5]. В этом смысле желание тождественности общества будущего обществу прошлого и настоящего в масштабе своей общности (допустим, страны) становится чисто утопическим, особенно в случаях, где эта общность уже в настоящий представляется как последний оплот посреди изменений.

Г) Возврат

В этом случае далекое будущее оценивается через некое прошлое. Эта категория вполне может попадать под А), особенно для исследователей, склонных (часто обоснованно, как это можно видеть с примитивизмом) считать любой возврат невозможным. Тем не менее, если сами носители подобных взглядов не отдают себе отчета, что их взгляды могут содержать элементы, противоречащие «подлинному» возврату, вполне легитимно создать особую категорию на основе самоопределения.

2. Устройство мира в целом

Несмотря на видимую странность этой идеи, устройство мира в целом тоже может влиять на смыслы людей, склонный к геополитическому или цивилизационному мышлению (пример – рассуждения В. Соловьева о Востоке и его будущем). Исходя их вкладывания смысла в устройство мира в далеком будущем конспирологическое мышление сопротивляется Новому мировому порядку, националистическое – потенциальной гегемонии своих врагов, анти- и альтер-глобалистское – глобализму и т.п. При всем разнообразии подобных форм инвестированности смысла я предварительно предполагаю, что в академическом мейнстриме более распространены идеи, более тесно связанные с 1. (устройство обществ в мире) и экологическими проблемами, особенно учитывая достаточно негативные прогнозы ИРСС и связанные с ними философские критики антропоцентризма, эксплуатации природы и т.п.

3. Устройство других обществ и сообществ

При всей важности глобальных проблем экологии, политики, геополитики и других масштабных проблем для сознания человека, нельзя забывать о том, что, во-первых, на индивидуальном уровне есть иные сферы, и, во-вторых, масштабные проблемы часто

представлены как локальные проблемы сообществ меньшего масштаба. Во втором случае это может быть беспокойство о судьбе построенного дома в перспективе изменений культуры города, будущем уровне жизни и политической ситуации удаленных во времени поколений семьи, судьбе своих монографий в науке будущего или собственного на свою музыку в новой в экономической системе и т.п. В первом случае проблемы могут быть сформулированы, по крайней мере на первый взгляд, изолированно от крупных общественных изменений, особенно сложно, на мой взгляд, выделить масштабные проблемы в случаях 1 Б) и 1 В), так как если ничего кардинально не меняется, то сам факт вписывания дома в городской ландшафт или самого существования будущих поколений семьи оказывается по видимости оторванным от глобальных проблем и становится локальным делом личной добродетели, случаях и т.д.

Методы исследования утопического модуса понимания смысла жизни. Я хотел бы подчеркнуть, что мое понимание результатов теоретического исследования смысла в жизни не включает нахождение самых важных источников смысла «для всех» (что можно увидеть в «фундаментальной теории» Меца) [3, с. 235]. Скорее, для меня важно найти параметры, измерение которых может дать совершенно разные картины в зависимости от исследуемых индивидов или сообществ – то есть я рассматриваю смысл в жизни как предмет, требующий междисциплинарного подхода с вкладом социологии, в которой уже есть несколько стратегий рассмотрения проблемы будущего [10]. Не отрицая ценность абстрактного философского утверждения о хорошей жизни, наполненной смыслом, я вижу больше ценности в нахождении того, для кого и что действительно наполняет жизнь смыслом и в какой мере.

В данной статье я хотел бы обратить внимание на разработку вопросов, оценивающих характер и степень влияния утопического модуса понимания смысла в жизни. В социологии, согласно недавнему обзору литературы существует три основных направления в изучении будущего: будущее как переменная (традиционно, исследуются факторы, объясняющие разнящиеся ожидания людей), воображаемые образы будущего, конфликтный процесс построения идей о будущем. Как правило изучаются ожидания в пределах своей жизни, а также групповые различия и изменения этих ожиданий в зависимости от разных факторов (от ближайших до тех, где оцениваются ожидания молодых людей от своей биографии до глубокой старости), экспертные представления о будущем (например, есть статья об образах будущего ядерной энергии в Южной Корее и США). Социология позволяет увидеть, что широкая абстрактная теория хорошей осмысленной жизни философа не совсем соотносится с тем, как разные группы людей в зависимости от их расы, класса, привычек, гендера и т.п. видят себя, свои ожидания и желания [10]. Именно это, на мой взгляд, может помочь расширить понимание смысла в жизни: вместо одного руководящего «правильного» взгляда объективизма в понимании смысла в жизни или множества индивидуальных вкусов, можно выделить паттерны понимания смысла в разных социальных группах, иными словами, это развивает интерсубъективное, пока еще относительно малоразвитое, рассмотрение проблемы в классификации Т. Меца [3].

На мой взгляд, опросные анкеты, интервью и иные методы должны сначала оценивать общую ориентированность на будущее, возможно, через просьбу оценить по шкале степень беспокойства о различных гипотетических сценариях, среди которых можно начинать с утверждений вроде «Солнце не сможет поддерживать жизнь на планете Земля через X лет» и переходить к разнообразным утверждениям о судьбе планеты в ближайшие 200 лет, но еще не затрагивая жизнь человека напрямую (естественно, порядок можно менять и оценивать, насколько порядок влияет на результаты, не имея специальной подготовки, я не могу сказать, какой порядок лучше и как это установить). Можно ли действительно уравнивать беспокойство и смысл? Это непрямая метрика, но она

достаточно хорошо показывает, действительно ли тот или иной предмет важен для человека. После установления уровня беспокойства в более удаленных контекстах, можно начать задавать вопросы о экономике, политике, культуре, морали и т.п. В случае интервью можно спрашивать о дополнительных сценариях развития и уточнять методом исключения (через коррекцию гипотетических сценариев развития будущего), какие именно элементы самые важные для человека. Для электронных анкет этот процесс можно автоматизировать с помощью чат-бота. В дальнейшем собранные данные могут подвергаться количественному и качественному анализу как со стороны социологии, так и философии. Анализ данных может помочь выявить, насколько глубоко в будущее и до какой степени протяжены заботы респондентов, в каких сферах они расположены и как связаны с группами, к которым респонденты принадлежат.

Также возможно исследовать предпочтения респондентов по устройству общества, мира и других сообществ, при этом вполне возможно следовать как моему делению пунктов, предложенному в этой статье, так и другим делениям. Самое важное, можно оценивать степень потери/обретения смысла в зависимости от фактов о будущем через вопросы о смысле. Формулировка может варьироваться, она может быть как более прямой «считаете ли вы, что ваша жизнь была прожита зря, если ...», «будет ли ваша мотивация продолжать жить выше/ниже, если ...», так и более отдаленной – вопросы о влиянии на мотивацию к деятельности в сферах, имеющих отношение к конкретному сценарию будущего. Кроме того, если соединить подобное исследование с оценкой степени уверенности в тех или иных сценариях, можно усложнить картину и получить значительно больше информации не только относительно конкретных сценариев, но и о том, насколько важна уверенность в правдоподобности этих сценариев. Вполне вероятно, что эмпирические результаты могут дать новые теоретические формулировки.

В заключение, я хотел бы заметить, что изучение проблемы не ограничивается социологией и может иметь место в литературоведении, где уже есть традиция исследований образов будущего в утопиях, научной фантастике и других жанрах и тематиках. Другие сферы культуры – такие как архитектура (какой смысл люди вкладывают в гипотетические и реальные сооружения, какие ожидания и т.п.), изобразительное искусство – также дают богатую почву для исследования, однако в своей статье я предпочел избежать «элитарного» крена и обратить внимание на смыслы «народного» (по аналогии с folk psychology) уровня.

REFERENCES

1. Goetz S., Seachris J. What is this thing called the meaning of life? Routledge. 2020. 204 p.
2. Metz T. «The Meaning of Life» // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [Electronic resource] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/> (accessed: 31.05.2020).
3. Metz T. Meaning in Life. An Analytic Study. Oxford University Press, 2013. 269 p.
4. Delon N. The Meaning of Life, PhilPapers. [Electronic resource] URL.: <https://philpapers.org/browse/the-meaning-of-life> (accessed: 31.05.2020).
5. Camus A. The Myth of Sisyphus and Other Essays. New York: Vintage Books. 1991. 224 p.
6. Edelman L. No Future. Queer Theory and the Death Drive. Duke University Press Books. 2004. 206 p.
7. Jameson F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. Verso Books. 2007. 480 p.
8. Fisher M., Colquhoun M. Postcapitalist Desire: The Final Lectures. Repeater Books. 2021. 264 p.
9. Benatar D. Better Never to Have Been. Oxford University Press. 2006. 237 p.

10. Beckert J., Suckert L. The future as a social fact. The analysis of perceptions of the future in sociology // Poetics. 2021. Vol. 84. P. 1-16.

Обзор конференции

Обзор IX московской международной Платоновской конференция 25-26 ноября 2021 г.

Даниил Олегович Хмелевской

Студент магистрант. Южный Федеральный Университет. Институт философии и социально-политических наук

dhmelevskoy@sfedu.ru

Аннотация: *Статья содержит обзор работы научных секций IX Московской международной Платоновской конференции 25-26 ноября 2021 года, организованной при помощи Российского Государственного Университета г. Москвы. Рассматриваются новые подходы в изучении и интерпретации философского наследия античного мыслителя. Можно отметить тенденцию феноменологического подхода к произведениям Аристотеля, концентрирующийся на рассмотрении отношении эйдосов и души. Данный подход выражается в анализе способностей души, описываемых во множестве произведений, что позволяет отойти от вульгарного дуализма, приписываемого философу.*

Ключевые слова: *обзор конференции, Платон, античная философия*

Review of the IX Moscow International Platonic Conference on November 25-26, 2021.

Daniil Khmelevskoy

Master student. Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

dhmelevskoy@sfedu.ru

Abstract: *The article contains an overview of the work of the scientific sections of the IX Moscow International Platonic Conference on November 25-26, 2021, organized with the help of the Russian State University of Moscow. New approaches in the study and interpretation of the philosophical heritage of the ancient thinker are considered. It is possible to note the tendency of the phenomenological approach to the works of Aristotle, concentrating on the consideration of the relation of the eidos and the soul. This approach is expressed in the analysis of the abilities of the soul described in many works, which allows us to move away from the vulgar dualism attributed to the philosopher.*

Key words: *review of the conference, Plato, ancient Philosophy*

© Д.О. Хмелевской (Ростов-на-Дону). dhmelevskoy@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-90-97

Корпус сочинений Платона предоставляет широкий спектр подходов к философскому наследию античного мыслителя. Во-первых, философия Аристотеля выражена в форме диалога, близкого к литературе: наличие персонажей, аллюзии на исторический контекст и мифологем. Во-вторых, Платон запечатлел в произведениях своего учителя, начавшего первым осмысление феномена «я». В-третьих, в шестой книге «Государства» античный мыслитель положил основания метафизики для всей будущей Европейской философии, обозначая разделение умопостигаемого и видимого миров.

Иными словами, причины, приведённые выше, способствуют плюрализму интерпретаций текстов философа, следовательно, показывают актуальность мыслителя и постоянное обновление знания о философской традиции Платонизма.

Организатором IX Международной Платоновской конференции, проходившей с 25 по 26 ноября 2021 г., выступил Российский государственный гуманитарный университет. В мероприятии приняли участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Уфы, в то же время, из Германии, Польши, Украины и Узбекистана. Основной тематикой конференции выступал анализ рецепции философии Платона в современной философии и культуре, что было отражено в следующих секциях: «Платоноведение», «Платонизм: рецепции и параллели», «Русский Платонизм», «Платонизм в визуальной культуре», «Платонизм в искусстве и литературе».

Открывающая конференцию секция «Платоноведение» была посвящена основным проблемам философии древнего мыслителя, например, лжи и природе эйдосов, а также интерпретациям онтологических и эпистемологических взглядов Платона. В то же время, выступления докладчиков продемонстрировали тенденцию прочтения философии Аристокла с позиции феноменологии, что отразилось в докладах *И.А. Протопоповой, А.А. Алексеевой и Е.В. Мельниковой*. На утреннем заседании сообщение модератора секции *И.А. Протопоповой (Москва)* «"Трансцендентное" и "трансцендентальное": Платон и Гуссерль» положило начало феноменологической интерпретации философского наследия Платона в рамках секции. Доклад, используя метод компаративистики, указывает на преимущество практики созерцания идей Платоном перед философией Гуссерля, поскольку диалектика античного мыслителя, иными словами, способность души, позволяет достигать трансцендентное.

В свою очередь, доклад *Е.В. Мельниковой (Москва)* «Платонизм в феноменологическом учении о категориальном созерцании» раскрывает предискурсивное постижение идей родами сущего в диалоге «Софист», прибегая к методу феноменологии Гуссерля. Другими словами, доклад указывает на особенность категорий в диалоге Софист, которая заключается в ноэтической или сверхчувственной основе, дающая возможность созерцания идей. Феноменология Гуссерля, рассматривающая категории как основание сверхчувственного созерцания, близка к умозрительным практикам в диалогах Платона.

Доклад «Вторая гипотеза Парменида в диалоге Платона «Парменид» и её онтологическая важность в связи с методом Платона» *А.А. Алексеевой (Москва)* констатирует преимущество второй гипотезы Парменида (Plat. Parm. 145b – 157b), которое выражается в онтологической и антропологической картине мира мыслителя. В том числе, выступление обсуждает различие идей, а именно эйдос, с точки зрения исследователя, содержит два отношения: к себе и другому. Доклад устанавливает единство Гиперурации идей и разумной части человеческой души, поскольку различие — атрибут мира так и принцип отличия идей друг от друга, основание познания для человека.

Выступления *И.И. Джадана (Луганск)* и *А.С. Бойцова (Санкт-Петербург)* были посвящены фундаментальным проблемам платоновской философии: типов эйдосов и лжи. В первом докладе авторы анализируют отрывок диалога «Софист» (Plat. Soph. 253de), затем ставят под сомнение существование исключительно четырех эйдосов. Подобная постановка проблемы позволяет рассмотреть связь ноэсиса и логики, опыта познания интеллигибельных сущностей. В заключении выступления докладчики отмечают единую логику умопостигаемого мира, однако дианоэя, предшествующая ноэсису, использует другие типы эйдосов. Второе выступление представило в новом свете возможность лжи, проявляющаяся в отношении эйдоса и чувственной реальности. Тогда как, небытие препятствует различению, тем самым указывая на противоречие между фактом и вещью, которое даёт возможность созданию ложных подобий.

Вечернее заседание было открыто выступлением *А.А. Шевцова (Санкт-Петербург)* «Мистика и магия платонизма». В докладе обсуждается отношение философии Аристотеля и мистерий, где размышление о путешествии души в загробном мире коррелирует с мифологией культа Диметры и Персефоны, однако, подход античного мыслителя устанавливает светский характер мистерий. Доклад *Е.В. Афонасина (Новосибирск)* демонстрирует прочтение анонимного трактата "О доблести" в контексте пифагорейской традиции, подчёркивая актуальность трактата для современных правовых теорий. Сообщение *А.З. Калиновского (Киев)* затрагивало смежную тему относительно правовых теорий — понятие политического в контексте философии Платона. Диалог «Государство» показывает составляющее политического: благо, душа, полис. Однако гармоничное объединение данных частей происходит только в немецком идеализме, благодаря Г.В.Ф. Гегелю. В заключении доклада автор отмечает амбивалентное положение политики XXI века, перед ней стоит выбор, как воспринимать сферу политического, через единство составляющих, либо дискретно.

Второй день конференции был продолжен работой секции «Платонизм: рецепции и параллели» под руководством модераторов *В.В. Петрова* и *И.Г. Гурьянова*. Секция рассматривала платонизм как в Европейской, так и Восточной традициях мысли. Доклады, посвящённые рецепции Платонизма в истории Западной философии, затрагивали философию мыслителя в контекстах античной истории философии, Ренессанса, Новоевропейской истории мысли и немецкого идеализма. Восточная традиция была представлена Индийской философией и Древнеегипетским культурным наследием.

Обращение к предшественникам и соперникам Платона в рамках философских изысканий Аристотеля было представлено выступлением *Н.П. Волковой (Москва)* «Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и учение Анаксагора о геометриях». Аристотель, как и Платон, не обделял вниманием наследие Протагора. Стагирит, обращаясь к протагоровскому тезису «одна и та же вещь может быть и не быть», формирует доказательство принципа непротиворечия, поскольку значение слов имеет место, когда они обращаются к несловесной реальности. Слово «быть» имеет определённое значение, из-за этого предмет не может быть иным и таким одновременно. Допуская правоту тезиса Протагора, Аристотель усматривает в этом метафизику Анаксагора, где все вещи предметного универсума становились бы одним, иными словами, вместо множества вещей существовала бы неразличимая смесь сущностей и предикатов. Докладчица констатирует новизну прочтения тезиса софиста Аристотелем в сфере философии языка.

Сообщение *М.Ю. Савельевой (Киев)* рассматривает опыт мышления в контексте философского диалога, анализируя творения Платона и Марка Аврелия. По мнению выступающего, монологический характер изложения представлений о природе ранних греческих философов не призывает субъекта к ответу или рефлексии, поскольку монолог выражает завершенность мысли. Однако накопление противоречий при мышлении побуждает субъекта лишить мысль абсолютного бытийственного статуса, затем разложить её во времени, тем самым призвав потенциального собеседника. Диалог — критерий необходимости завершения мысли через ответ Другого. В то же время автор указывает на закономерности появления диалога: вертикальная — переход от натурфилософии к методологической проблематике, горизонтальная — переход от утверждения к вопросу. Между тем, существует внешний и внутренний диалог, в обоих типах рассуждений вопросы истинны становятся этическими. Первый тип диалога представлен в философии Аристотеля, второй отражён в произведениях Марка Аврелия: платоновская практика совместного разговора выбирает отдачу субъектом себя в общем мыслительном опыте с Другим, стиль рефлексии Аврелия является полилогом между гражданином, императором и представителем знатного рода.

В докладе «Теология Юлиана Отступника» *Р.В. Светлов (Санкт-Петербург)* демонстрирует «эkleктический» подход Юлиана в теологии на примере письма к общине Иудеев. Последний языческий император исходя из содержания обращения к Иудеям, мог претендовать на религиозно-правовую легитимность своей власти на основе неоплатонических идей, в том числе Бог-покровитель Юлиана позволял начать создание Третьего Храма. Р.В. Светлов реконструирует теологические воззрения Юлиана, показывая взаимосвязь Бога творца, в лице Гелиоса, с Яхве, где божество Иудеев являет собой силы и энергию языческого Бога. Иными словами, теология Юлиана представляет собой «эkleктическое» соединение языческой и авраамической религий.

Вопрос о генезисе Эроса в неоплатонизме и наследии итальянского мыслителя Марсилио Фичино был поднят выступлением *Б.Л. Близнекова (Москва)*. Выступающий воспроизвёл общее представление Платона об Эросе, где древнегреческое божество выступает посредником между земным и небесным мирами. Однако, оставаясь в кругу идей Аристокла, неоплатонизм на примере Прокла и Плотина окончательно формирует представления об Эроте в философскую идею, выступающую в качестве иерархической основы сущего, а также атрибутом Единого. Итальянский мыслитель XV века разделяет неоплатоническое прочтение Эроса в виде соединяющей материи и дух силы, но исходя из гуманистических предпосылок, заявляет о необходимости явления Эроса в человеческом мире в качестве взаимной любви.

В выступлении *Р.Н. Дёмина (Санкт-Петербург)* «Первое издание полного собрания сочинений Платона в Англии» была представлена биография английских переводчиков сочинений Платона: Томаса Тейлора и Флойера Сиденхема. Первый исследователь философии Платона родился в Лондоне 1758 году, в течение жизни пресса наградит его именем Тейлор Язычник, с детства отличался слабым здоровьем, однако рано проявил интерес к точным наукам и философии. Тейлор связывал перевод сочинений Аристокла со своей любовью к математике. Однако исследователь высоко оценивал и корпус Аристотеля, приступив к изучению перипатетической философии после прочтения «Физики» Аристотеля. Тейлор отличался авторским подходом в переводе творений Платона, изучая древнегреческий язык по средством греческой философии, за что получал объёмную критику из прессы. Будущий ректор оксфордского колледжа Флойер Сиденхем родился в 1710 году, учёный сохранял любовь к философии Платона всю свою жизнь, хотя этому препятствовала бедность. В 1759 году исследователь объявил о намерении издать полное собрание сочинений античного мыслителя, тем не менее, корпус сочинений Аристокла увидел свет лишь в 1804 году. Перевод корпуса Платона оказало большое влияние на У. Блейка, Ральфа Уолда Эмерсона, Г.Р.С. Мида и других деятелей культуры и философии.

Н.А. Осминская (Москва), выступив с докладом на тему «От Декарта к Платону: Г.В. Лейбниц о мудрости, добродетели и счастье», обсудила вопрос о влиянии взглядов данных философов на воззрения Г.В. Лейбница. Немецкий мыслитель в письмах Н. Рамону заявляет о намерении включить в свою философскую систему взгляды Платона, а также выражает восхищение нравственно-этическим и метафизическим учениям Аристокла. Автор доклада анализирует неизданное сочинение Лейбница «О блаженной жизни. О счастье.», отмечая схожесть взглядов мыслителя с Декартом, затем подчёркивая поворот немецкого философа к платоновскому учению о едином и VI книге «Государства». Что выражается в переоценке места математики в гносеологии, где совершенный вид знания не сводится к изучению чисел и фигур, но заключается в познании силы и необходимости истины, которая несёт название доказательства. На основе сказанного, мудрость тесно связана с добродетелью и показывает условие достижения устойчивого счастья в философии Лейбница.

Вопрос о рецепции платоновской мысли в наследии континентальной традиции был также поднят в докладе *Н.В. Резвых (Москва)* на примере произведения Ф.В.Й. Шеллинга «Мировые эпохи». Выступающий отметил, что влияние платоновской мысли на

мировоззрение Шеллинга неоднократно обсуждалось исследователями истории философии, однако незаконченный трактат применяет концепты древнего философа нестандартно по отношению к историческому процессу. Немецкий философ задаётся следующей проблемой: «Как мыслить мир таким образом, чтобы мы могли помыслить его как нечто состоявшееся?» Человеческая душа, как и по мнению Платона, владея «анамнезисом», может распознавать путь развития от настоящего до прошлого. Первообраз до мирового прошлого имплицитно содержится в душе и достигается диалектикой, выражаемой майевтикой вопрошающего и отвечающего. Теургический образ будущего творения, о котором пишет Шеллинг, выражается в платоновском эйдосе, который в немецком языке совмещает в себе значение действия видеть и наблюдаемого предмета. На основе сказанного, выступающий указал на эксплицитный характер обращения немецкого мыслителя к таким произведениям Аристокла как «Тимей», «Софист», «Федр», а также отметил аллюзии на неоплатонический «Комментарий к "Тимею"» под авторством Прокла.

В сообщении *Р.Р. Бекбаева (Ташкент)* была продемонстрирована рецепция платоновских концептов в философии Рене Генона. Французский мыслитель в философии Аристокла высоко оценивал идею бесконечности, но особое место для Р. Генона занимает гносеология, выражаемая Платоном через категорию интуиции. Социологические воззрения основоположника традиционализма согласовываются с индийской традицией, где высшая варна — жрецы, посредники между людьми и Богами, в то же время философу импонирует схожее учение о философях-правителях в платоновском государстве. Жрецы и философы имеют доступ к истинному сущему, что обеспечивает устойчивую стратификацию социума, против которой выступать противоестественно. Иными словами, традиционалистская критика западной культуры, выдвигаемая Р. Геноном основана на её философии.

Традиция платонизма в рамках восточной культуры была представлена в докладе *А.Н. Шумана (Жешов)* «Платон и буддизм чистой земли», где детально проанализирована взаимная рецепция идей Индии и Древней Греции, на основе генезиса понятий «метемпсихоз» и «колесо Сансары» в диалоге «Федр». В тоже время было рассмотрено отражение древнегреческих Богов в индийской культуре. Автор, обращаясь к структурному анализу мифов К. Леви-Стросса, приходит к выводу о схожести онтологических воззрений Платона и ранних сутр Чистой Земли в качестве этерналистского учения о небесах в рамках монистической философии.

В своём выступлении *А.С. Зверев (Москва)* обратился к возможному влиянию египетской мысли на античную школу мысли. Примером рецепции является этимологическое содержание понятия «эйдос» и древнеегипетского иероглифа «Ка». Египетская концепция души, основываясь на представленном иероглифе, обладающий большим спектром значений, например, понимание видимого образа человека и его личного имени. Тогда как, «Ка» выражает неизменность и самоидентичность имени и человеческого облика, что обеспечивает полную идентичность души в бессмертном бытии загробного мира. Иными словами, можно установить смысловую рецепцию «Ка» в греческом термине «эйдос».

Секция «Русского платонизма», под модерированием *А.И. Резниченко* и *В.П. Троицкого*, продолжила первый день конференции, будучи посвящённой вопросу рецепции платоновской мысли в русской традиции мысли, на примере, философских систем И.В. Киреевского, С.Н. Булгакова, М.А. Лифшица и С.Л. Франка.

В.П. Троицкий (Москва), выступая с докладом, обратился к наследию первого русского математика Кирика Новгородца «Учение о числах». Подсчёты математика о периодах «обновления» неба, земли и моря основываются на античных исчислениях. В то же время, часть сочинения «обновление стихий» обладает смысловыми сходствами с фрагментом диалога «Тимей», обращённый к геометрическому описанию стихий (Plat. Tim.

31b — 32c). Подобное допущение позволяет поставить вопрос о влиянии античного мыслителя на русского математика.

О.Ю. Гончарко (Санкт-Петербург) в своём докладе обратилась к жанровой составляющей сочинений афинского мыслителя — диалогу. В исследовании была поставлена задача – обсудить отражение формы диалога в культурах Византии и России XVIII-XIX вв. Ключевым образцом для рецепции жанра беседы выступает «Федон» Платона, что спровоцировано литературным талантом, отражённым в данном диалоге, так и философским осмыслением сущности души. Культура Византии переняла платоновский жанр через произведения Гиоргия Нисского, Энея Газского, Мефодия Олимпийского, тогда как, традиция диалога в культуре России выражена через сочинения А.Т. Болотова и М.М. Щербатова. Иными словами, обращение к сочинениям античного мыслителя — способ формулировки основных христианских идей в философских категориях. Платоновская форма подачи философии, представленная в России, обладает схожими чертами с византийской рецепцией, однако трансформирует содержание и её оформление.

Обращение к Христианскому платонизму было также отражено в докладе *О.И. Анциферовой (Москва)*, однако предметом рассмотрения выступает философия В.Ф. Эрна. Докладчица напомнила о неразрывной связи платонизма и христианства в мировоззрении русского мыслителя. Творческая интерпретация Платона приводит Эрна к требованию личного переживания метафизики, исключая историографический подход в изучении философии. Эрн возобновляет мысль наследия платонизма, подчёркивая присутствие в каждой вещи универсума отражение породившего их Первопринципа.

В своём исследовании *А.В. Логинов (Москва)* возводит политические воззрения Н.В. Устрялова к традиции платонизма. В статье «О политическом идеале Платона» русский философ и правовед критически пересматривает политическое учение Аристокла, отдавая предпочтение интерпретации Е.Н. Трубецкого, однако отмечает необходимость неразрывной связи власти с «правдой» в идеальном государстве греческого мыслителя. Иными словами, платоновское устройство общества близко Н.В. Устрялову, где правители ответственны только перед Истиной, а общность знания является их отбором. *Р.Р. Вахитов (Уфа)* также обратился к диалогу «Государство», однако докладчик анализирует оценку М.А. Лифшица социальных воззрений софиста Фрасимаха. Сближение марксизма Лифшица и платонизма происходит в оценке идеологии, власть как феномен социальной жизни будет преследовать установление порядка в обществе, проявляя заботу как о сильных, так и обращая внимание на незащищённые группы людей. Характеристика справедливости как идеологии правящих, по мнению автора доклада, не восходит к Марксу, а начинается с учения софистов античной Греции.

Выступление *И.В. Гавриной (Москва)* было посвящено новому прочтению подхода А.Ф. Лосева к Платону, а именно, через аналогию постструктуралистского философа Ж. Делёза. Автор доклада указывает на признаки деконструкции лосевского прочтения платонизма. Деконструкция имплицитна в подходе русского мыслителя, но несмотря на толкование Аристокла через неоплатоников и немецкую философию, она выражена в обращении к истории мысли через проблему первопринципа.

Второй день конференции и секцию «Платонизм в визуальной культуре» открыл докладом *Д.И. Антонов (Москва)*, демонстрирующий влияние демонологии, основанной на воззрениях поздних неоплатоников, на визуальную культуру Средних веков Руси — иконопись. Книжная традиция, представленная Дионисием Ареопагитом, Михаилом Псеппом и анонимным русским автором 1670-х годов, формирует природу демонов, которые существуют в трёх локусах бытия: небесном, земном и подземном. Сами нечистые духи отличаются пёстрыми нарядами, изменчивостью и неуловимостью истинного вида, то же время их возглавляет узник и царь ада — дьявол. Иконография использует разные методы зрительного выражения существа демонов: инверсия цвета, миксантропность,

сочетание несочетаемого. Выступающий отметил в московской иконописи XVII в. три основные сюжета отражённые в изображении демонологии. Первый мотив — визуальный образ страшного суда, где дьявол выступает патроном иуды, держа его на своих коленях. Второй мотив выражен в сюжете воздушных мытарств, которые демонстрируют смотрящему через пирамидобразного расположения бесов вокруг их царя. Армии и сонмы нечистых сил — самый яркий мотив в описании падших ангелов, для него характерно визуальное отделение дьявола из армии демонов с помощью пёстрых красок о и длинной бороды. На основе сказанного, докладчик констатирует редкость и необычность появления теологической иерархии демонологии в иконографии Московской Руси.

Следующий доклад, обращаясь к средневековой культуре, был представлен под авторством модератора секции *В.А. Косяковой (Москва)*. Выступление было сосредоточено на определении неоплатонизма в произведении Иеронима Босха, а именно в контексте алхимии, астрологии и онтологических концепций. Однако обнаружение прямой связи сюжетов известного нидерландского художника и неоплатонизма вызывает у современных учёных затруднения, поскольку отсутствуют прямые источники, подтверждающие подобную рецепцию. Тем не менее, влияние неоплатонизма можно обнаружить в таких образных мотивах художника как наличие бытия и небытия в картинах, иерархия демонического мира. Софисты, как основные соперники философа, заключены в образе дураков на полотнах И. Босха.

Вечернее заседание секции «Платонизм в искусстве и литературе» было посвящено рассмотрению неоплатонических тенденций в произведениях С. Эйхерштейна, В. Эрн, М.А. Кузмина, М. Пришвина, Л. Андреева. Модератор секции, *В.М. Исмиева (Москва)*, выступила с докладом, обращаясь к двум произведениям современного кинематографа: «Страна в шкафу» 1991 г., реж. Р. Бхараваджа и «Человек из Подольска» 2017 г., реж. С. Серзина. Выступающая характеризует репрезентацию дельфийской максимы «Познай самого себя» и метафору пещеры из VII книги платоновского «Государства» в представленных произведениях. Диалоги персонажей Николая и Писательницы — проявление внутренней беседы души с самой собой. Таким образом, оба режиссёра демонстрируют процесс самопознания главных героев, к которому призывает Платон.

В своём выступлении *Е.Ю. Кнорре (Москва)* демонстрирует реконструкцию идей Платона в произведениях М. Пришвина и Л. Андреева. Одним из ключевых текстов для культуры Серебряного века является диалог «Федон», где коррелирует «Невидимого града» выражен на основе незримого мира Платона. Доступ к граду открыт через личное покаяние, подобно философской работе души над самой собой в упомянутом произведении мыслителя. В произведении «Рассказ о семи повешенных» Л. Андреева падающие стены можно интерпретировать с помощью философии Шопенгауэра, что говорит читающему о достижении свободного от всемирной воли пространства. М. Пришвин, в своих произведениях, обращается к мифологеме пещеры, где выход к Китежу из тёмной усадьбы, отсылающий нас к образу пещеры, лежит через личное покаяние и осознание, что солнце светит как над личными врагами, так и над ним.

В заключение отметим, традиция платонизма имеет не только европоцентрический характер, но и является общечеловеческим атрибутом мышления, что доказывается компаративистскими исследованиями платонизма в рамках Европейской и Восточной культурах. Международный характер конференции выражаемый докладчиками из разных стран только укрепляют эту позицию. Стоит отметить разносторонний подход выступающих к платоновскому корпусу, позволяющий открыть философию античного мыслителя с новой стороны. На основе анализа секций «Платоноведение» и «Платонизм: рецепции и параллели» прослеживается тенденция феноменологического подхода к произведениям Аристотеля, концентрирующийся на рассмотрении отношении эйдосов и

души. Обращение внимание на способности души, описываемые во множестве произведений, позволяет отойти от вульгарного дуализма, приписываемого философу. Между тем, секции «Платонизм в визуальной культуре» и «Платонизм в искусстве и литературе» используют междисциплинарный подход, соединяя теории искусств и литературы при обращении к наследию античного мыслителя, что указывает всеобъемлющий характер творчества Аристотеля.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Девятая московская международная Платоновская конференция: материалы научной конференции (Москва, 25-26 ноября 2021 г.) / ред. И.А. Протопопова, А.И. Резниченко. М. 2021. 142 с.

REFERENCES

1. Devyataya moskovskaya mezhdunarodnaya Platonovskaya konferenciya: materialy nauchnoj konferencii (Moskva, 25-26 noyabrya 2021 g.). M. 2021. 142 p. (in Russian)