



2021 Том 7 (1-2) Миф

Исследования по истории современной западной философии



ISSN 2415-8682

**ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**
2021, Том 7 (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 Хмелевской (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

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

ISSN 2415-8682

Содержание:

«Миф». Исследования:

Руслан Французов

Сократ как δαίμων Афин. Или миф Платона о Сократе ----- стр. № 4

Даниил Хмелевской

О значении мифа в среднем периоде творчества Платона ----- стр. № 12

Андрей Тихонов

От Логоса до Мифа ----- стр. № 24

Алиса Викснэ

Мифологические основания буддийского учения в рецепции Мирча Элиаде ---- стр. № 28

Елена Золотухина-Аболина

Личность как миф и мифы личности ----- стр. № 34

Осип Казанцев

Миф о виртуальности мира: идея реальности как симуляции в философии прошлого и современности ----- стр. № 43

«Религия/литература/кино». Исследования:

Алексей Лагунов

«Благоразумные» истоки квазирелигиозного идеологизма ----- стр. № 54

Эндрю Дегг

Личностно-экзистенциальный кризис западной интеллигенции в контексте социокультурной трансформации общества 20-х годов 20 века (анализ опыта его художественного осмысления в произведениях Г. Гессе «Степной волк» и Э. Ремарка «Три товарища») ----- стр. № 66

Екатерина Курова

Стереотипизация массового православного сознания в к/ф «Остров» (2006 г., реж. – П. Лунгин) ----- стр. № 80

Сократ как δαίμων Афин. Или миф Платона о Сократе

Руслан Игоревич Французов

Студент магистрант

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

SovietUnion789@yandex.ru

Аннотация: Данная статья имеет две цели. Во-первых, мы должны произвести определенную интерпретацию диалога Платона «Апология Сократа» таким образом, чтобы слова Сократа, обращенные к согражданам, были не просто в поучительный монолог, но превратились в самоанализ полилог, где мы слышим голоса Сократа гражданина, Сократа «даймона» города, Сократа философа и Сократа подсудимого. Данная интерпретация дает основания пересмотра не только множество концепт относительно «Апологии», но и всей повествовательно-философской нити, содержащейся во всех диалогах Платона. Во-вторых, проводя свою интерпретацию, и анализируя множество позиций относительно различных проблем «Апологии» мы претендуем на то, что, познавая «миф» о Сократе, созданный Платоном, идем дальше и, перескакивая через различные «мифы» различных авторов, создаем свой собственный «миф». Миф как сказание о Сократе, как великий сказ или интересную сказку о жизни, деле и смерти великого грека.

Ключевые слова: Сократ, Платон, Апология, мудрость, суд, божество.

Socrates as δαίμων of Athens. Or Plato's Myth of Socrates

Ruslan I. Frantsuzov

Master student

Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political sciences.

SovietUnion789@yandex.ru

Abstract: This article has two purposes. First, we must make a certain interpretation of Plato's dialogue "The Apology of Socrates" in such a way that the words of Socrates addressed to fellow citizens were not just an instructive monologue, but turned into a self-analysis polylogue, where we hear the voices of Socrates the citizen, Socrates the "daimon" of the city, Socrates the philosopher and Socrates the defendant. This interpretation gives grounds for revising not only many concepts regarding the "Apology", but also the entire narrative and philosophical thread contained in all of Plato's dialogues. Secondly, conducting our own interpretation, and analyzing many positions regarding various problems of "Apology", we claim that, knowing the "myth" of Socrates created by Plato, we go further and, jumping over various "myths" of various authors, we create our own "myth". Myth as a legend about Socrates, as a great fairy tale or an interesting tale about the life, work and death of a Greek.

Keywords: Socrates, Plato, Apology, wisdom, trial, deity.

«Апология Сократа» - один из самых ранних¹ (если не самый ранний)² диалогов Платона. И эта аура раннего творчества Платона характеризуется несколькими особенностями. Во-первых, явным «сократовским впечатлением», во-вторых сжатым, можно даже сказать «энтилейхийным»³, содержанием все тех тем, что будут раскрыты в иных диалогах и, в-третьих, жестоким противопоставлением философа и обывателя, убежденности и поиска, народа и человека, бога и закона. Эти три характеристики, их отношение в рамках философско-исторического анализа вообще и этико-апологетического в частности представляют собой поле для широкой интерпретации и широкого исследования, что безусловно невозможно вместить в рамки небольшой статьи. Однако, мы, в желании быть наиболее последовательными, не упуская ничего из вышеуказанного. И поэтому постараемся найти ту точку отчета, правильное выражение которой поможет наиболее аутентично понять «Апологию» и как художественное произведение, и как философское, и даже, возможно, как религиозное.

Что мы вообще знаем об «Апологии»? Ранний диалог, где Сократа-мудрейшего несправедливо казнят по решению судебного голосования. Вроде бы все достаточно очевидно. Однако даже на такой сжатый пересказ основной идеи диалога находится множество позиций, которые не просто по-особенному интерпретируют содержание данного диалога, но представляют такое видение текста, которое прямо противоположно вышеуказанному пересказу. Начнем, как говорится *ab ovo*⁴, т. е. с Сократа. Итак, Сократ призван к суду, на котором вынужден защищаться. Но справедливо ли это? Если вспомнить, что категория справедливости - одна из самых важных категорий «сократо-платоновского» дискурса [3] и то, что исследуемый нами текст по большей части представляет собой апологетический монолог [2, с. 496], то актуальность постановки данного вопроса становится очевидна. Она состоит в самой возможности рассмотрения данного произведения, с одной стороны, как апологии Сократа, а с другой стороны, как апологии философии вообще. Исходя же из заявленной нами темы, нам необходимо произвести уточнение того, что мы указывали выше, уточнение и анализ «сократовско-платоновского» дискурса и мифа о Сократе. Нам необходимо подойти к проблеме и высказать свое отношение к ее решениям, связанной с историчностью Сократа и его слов в «Апологии», дабы мы могли наиболее конкретно и корректно различать слова Сократа и слова о Сократе.

Относительно справедливости, с одной стороны, обвинений, предъявляемых Сократу, а с другой - справедливости решения суда, мы в историографии решения проблемы встречаем две крупные противоположные позиции. Первая и более ранняя (более распространенная у нас) – это позиция условных «оправдывателей» Сократа и его деятельности. Она находит свои истоки (если не брать источники о Сократе) еще у Диогена Лаэртца (D. L. 2.5, 38), который прямо называет источник данных обвинений — это «крайняя зависть» и обида на «обличения» [4, с. 115]. Иной позиции по отношению к причине обвинения придерживается С. Н. Трубецкой: «В основании обвинения Сократа лежало недоразумение и непонимание, на которое указывает “Апология” ...Сократ пал жертвой ложного национализма, ложного патриотизма и ложного правосудия» [5, с. 539], Р. Гвардини считает, что Сократа обвинили за его новый критический подход к афинскому образу жизни и ценностям афинян: «Сократ был тем человеком, который озаменовал собой наступление века рационализма и “декаданса”» [6, с. 121]. Вторая же, более поздняя, связана с тем, что обвинение и наказание (в силу того, что само обвинение справедливо и законно) справедливы. Так Танассис Самарас, доказывая фактически полное безразличие

¹ Такова позиция Купера Дж. М. [1].

² Такова позиция Лосева А.Ф и Асмуса В. Ф [2].

³ То, что содержит в себе цель и окончательный результат.

⁴ «С яйца» - с самого начала.

Сократа к религиозным чувствам сограждан, указывает, что «Апология» оправдывает Сократа перед лицом «...членов Академии, философов и будущих ученых, но не перед большинством его собственных сограждан» [7, с. 2]. Примерно такой же позиции придерживается М. Ф. Берниит, при этом полагая, что помимо неверия в богов города, сократовская «религиозность» угрожает общеафинским ценностям: «...божественность Сократа устанавливает, что общепринятые ценности афинской общины должны быть поставлены под сомнение» [8, с. 5]. А в одноименной статье А. С. Фергюсона вообще выдвигается идея того, что Сократа осудили за внедрение и распространение чужеродного для афинян религиозного культа [9].

Относительно же «историчности» формы, содержания и цели сократовской апологии, то встречаются мнения о том, что речь Сократа в «Апологии» в достаточной мере соответствует тем словам, действительно сказанным им на суде [10, с. 156]. Так, Трубецкого С. Н. пишет о том, что речь представляет собой «...художественный портрет, изображение, в котором действительные воспоминания о том, что было сказано учителем...» [5, с. 540]. Существует и позиция о том, что «Платон не гарантирует историчность «Апологии». Но можно сказать, что он изо всех сил старается создать впечатление историчности» [11, с. 193]. Наличествует и совсем вольный подход, который в принципе снимает указанную проблему: «Это...не историческая гипотеза о курносой личности из плоти крови, умершей в 399 году до. н. э, а приглашение составить собственное образное суждение о литературном Сократе...» [8, с. 3].

Исходя из этого множества позиций, вполне очевидной становится ситуация, при которой мы не можем утверждать наличие какого-то единого образа Сократа, некоего целостного мифа о его жизни, делах и смерти великого афинянина. Однако мы не раз указывали на то, что обвинение Сократа связано с вопросом о религии («не чтит богов») и его критического разума («развращение молодежи»). Рассмотрим же мы поподробнее данные обвинения.

Итак, начнем с приземленного пункта, а именно с «развращение молодежи». Если говорить более приемлемыми словами – это обвинение в критическом переосмыслении формы и образа жизни афинян и распространения этих идей среди молодежи. Иными словами, данное обвинение связано с умом и мудростью Сократа. Но что такое мудрость и почему Сократ считал себя мудрым? Отвечая на последний вопрос, мы должны указать, что мудрым Сократа назвал через уста Пифии «дельфийский бог» (21b) [2, с. 87]. В попытке понять то, что имелось в виду в этом послании, древнегреческий мыслитель приходит к следующему выводу: «...мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно, как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость» (23b-c) [2, с. 90]. Но, что тогда такое мудрость? Если изучать источники примерно того же периода и смежных направлений, то мы сперва находим определения мудрости у Аристотеля, предметы которой – причины и начала (Met. 982a5) [12, с. 67]. Далее он приводит пять мнений о мудрости, два из которых относятся скорее к характеристике мудрости как науки: «... из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания...та, которая главенствует, - в большей мере, чем вспомогательная» (Met.982 a15) [12, с. 68], а три связаны с характеристикой человека «...мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека [ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет]. В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин...» (Met.982 a10-15) [12, с. 68]. Согласуется с этим пониманием мудрости, как и

науки, то содержание данного понятия, которое мы находим в псевдо-платоновской работе «Определение»: «Мудрость – беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительного знания причины существующего» (Def. 414b) [13, с. 432] и «мудрое – украшение души» (Def. 414e) [13, с. 433]. Однако если мы обратимся к анализируемому нами диалогу, то мы обнаружим, что ни о какой науке «мудрости», а тем более мудрости беспредпосылочной Сократ не говорит. Как раз-таки в поисках источника и предпосылок заявления «дельфийского бога» афинский старец разговаривает специалистами в различных областях и постепенно приходит к тому выводу, что мы цитировали ранее. Собственно, если доводить наш анализ до логического предела, то мы обнаружим, что у Сократа в «Апологии» представлено два концепта мудрости. Одно из них – «божественная мудрость (sofia)»: «...знание человеческой и гражданской добродетели. Такая мудрость является выше любой человеческой мудрости». Сущность же другого концепта – человеческой мудрости – раскрывается последовательностью следующих концептуальных признаков: «осознание собственного неведения важных вещей», «приобретенное знание/умение», «осознанное знание» [14, с. 59].

Мы разобрались, что концепт мудрости у Сократ представляет собой бинарную пару – мудрость божественная и невежество смертное, однако мы ни в коем случае не смеем отрицать положительную взаимосвязь данных понятий. В принципе в этом можно было удостовериться еще в тот момент, когда Сократ сослался на Пифию. Но тут же мы встречаемся с некоторыми интерпретациями этого действия. Так Дж. М. Карвалью считает, что Аполлон дал предсказание судьбы афинскому философу, но сам он отказался и опроверг ее своей речью на суде. Само же предсказание Пифии становится точкой невозврата и началом становления Сократа как любителя мудрости: «Если очевидный смысл высказывания Аполлона нельзя будет доказать, что он не согласуется с во всем прочем непогрешимой мудростью бога, у Сократа будут причины усомниться в своем собственном утверждении, что ему не хватает такой мудрости, и принять обвинение, выдвинутое против него» [15, с. 40]. Р. Хакфорт считал, что Платон сам не понимал в чем состояла суть ссылки Сократа на Оракула, и потому сам составил объяснение, которое должно было прояснить данную ситуацию [16, с. 72-74]. А. Тайлор же намекал на «иронический» характер данной ссылки, так как «Претензия на осознание особой миссии, возложенной не "богами" или "Аполлоном", а "Богом", исходит из фактической защиты» [10, с. 160]. То же самое касается тезисов о «религиозности» Сократа и «бог вдохновенности» его поступков, где единого мнения также нет. Эмма Коэн де Лара, признавая «божественную уверенность» [11, с. 194] Сократа, считает, что «Философ отвечает божеству не слепо принимая это [божественное откровение – прим. авт.], но пытаюсь разобраться в этом [божественное откровение – прим. авт.] с помощью разума» [11, с. 202], которое приводит к его идее «незнания» и идеи морально-религиозной окраски своей деятельности. Потом известные американские исследователи - Т.С. Брикхаус и Н. Д. Смит, как бы развивая идеи «незнания как знания» и идею «религиозности» – утверждают, что «...когда Сократ заявляет о своем невежестве, вполне вероятно, что он имеет в виду, что ему не хватает понимания того, что такое добродетель, и, следовательно, он не может дать правильного общего объяснения того, чем является добродетель...» [17, с. 128]. Такой взгляд позволяет понять «Апологию» Платона как «...исследований того как следует жить» [18, с. 346], а само это «как» изображает «...призыв к определённого образу жизни, обычно понимаемому как «моральный»...» [19, с. 33].

Таким образом, из всего сказанного, мы можем сделать вывод о том, что личность Сократа крайне противоречиво интерпретируется в рамках различных исследований философии Платона вообще, исследования ранней философии Платона и конкретно исследуемой нами «Апологии». Однако вполне очевидными и неизменными элементами данного диалога остается три вещи: Сократ высказывает цель свой жизни от истоков до

суда; Сократ критически относится к окружающей его социальной действительности; Деятельность Сократа так или иначе связана с Богом. Исходя из этих общих данных, мы попробовать можем выстроить свою систему интерпретации Сократ «Апологии».

В общем, с чего начинается непосредственно защита Сократа – с того, что он замечает определенное противоречие между заявлением Мелета о не почитании богов и его же заявлением о том, что Сократ почитает иные божественные знамения. Однако тут не просто противоречие. Сократ специально указывает на то, что Мелет «... подтвердил это клятвой» (15c) [2, с. 95], нарушение которых, как известно, боги прощают только выбеленным⁵. Иными словами, если отвлечься от формально-логической части и обратиться в область теологическо-мировзренческую, то можно понять, что Сократ как раз-таки в нечестии попрекает Мелета и компанию, завершая это словами «...почитаю я их [богов – прим. авт.], о мужи афиняне, больше, чем кто-либо из моих обвинителей, и предоставляю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас» (35b) [21, с. 105]. В подтверждении же своей «традиционности» Сократ делает ссылку на Пифию (даже точнее не на саму Пифию, а на слова умершего друга, который передает ее слова). Конечно с этой позицией не согласится множество исследователей. Так Дж. Бернет считает, что выбор Пифии пал на Сократа в связи с его вкладом в науку [22, с. 74-75]. Г. Властос же основную причину такого выбора считает разработку Сократом диалектического искусства [23, с. 26-29]. Т.С. Бриксаус и Н. Д Смит полагают, что дело как раз-таки в философской системе. [24, с. 94-95] М. Монтоуори считает, что все дело в отрицании необходимости объяснительной системы [21, с. 140]. Все эти системы интерпретации выбора Пифии приемлемы в рамках определенных ирритациях речи Сократа, однако в нашем случае это не более чем литературный обзор того, что даже такой аспект исследуемого нами диалога формирует совершенно новую историю. Формирует совершенно новый миф о Сократе. Это особенно занимательно в связи с крайне томным замечанием И.Ф Стона: «Популярная карикатура изображает Сократа как обычного интеллектуала, пьянящую смесь естествоиспытателя и судебного оратора» [26, с. 10]. А мы же, соглашаясь с позицией Дж. Буссанича, воспринимаем Сократа как теолога [27, с. 202]. Однако, в формировании своего мифа о Сократе, мы пойдем дальше. Его демон, мудрость которого «...позволяет человеку осознавать себя каналом божественной силы» [27, с. 206], выступает скорее некоторой формой бессознательного выполнения своей функции – посвящения народа того города, к которому он приставлен. При таком подходе и сами последние слова Сократа и его реакция на обвинение начинают «играть иными красками». Сам Сократ из «еретика» с голосами в голове становится голосом. Голосом, с одной стороны, для города, призывая его к тому, как надо жить, а с другой стороны голосом для человека, вступившего на путь любителя мудрости, призывая его к поиску этой самой мудрости и к иным формам ее выражения.

Таким образом, подходя к завершению, для нас вполне очевидным становится, что исследуя Сократа через какие бы то ни было тексты, сам процесс «овладения историческим Сократом - только часть нашей задачи» [26, с. 5]. Сам подход к такой фигуре, вписанной в контекст диалогов, где проблемы, темы и методология развивается от периода к периоду, создает ту «плодотворную почву», на которой возрастает древо Сократа. Древо, повествующее о Сократе. Древо, на котором написан платоновский миф о Сократе, но и пишется и будет писаться наш миф о Сократе.

⁵ Указание на это мы можем найти в диалогах «Филеб» 65c [20] и «Пир» 183b-c [21].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Plato. Complete works. Ed., with Intr. and Notes, by J. M. Cooper. Hackett Publishing Company, Inc., 1997. 1808 p.
2. Платон. Сочинения в трех томах (четыре книги). Под общ. ред. Лосева А.Ф., Асмуса В.Ф. / Пер. с дре. греч. / Т. 1. М.: Мысль, 1968. 623 с.
3. Stauffer D. Plato's introduction to the question of justice. Albany, NY: State University of New York Press, 2001. 144 p.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Пер. и прим. М. Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. М., Мысль, 1979. 624 с.
5. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. 576 с.
6. Гвардини Р. Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон». Перевод с немецкого И. П. Стребловой. Санкт-Петербург, «Владимир Даль», 2018. 384 с.
7. Samaras T. Who Believes in Socrates' Innocence? The Religious charges against Socrates and the Intended Audience of Plato's Apology. Polis The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought 24 (1), 2007. pp. 1-11.
8. Burnyeat M. F. The Impiety of Socrates. Ancient Philosophy / Volume 17 / Issue 1 / Spring 1997. pp. 1-12.
9. Ferguson A. S. The Classical Quarterly / Volume 7 / Issue 03 / July 1913. pp. 157-175.
10. Taylor A. E. Plato The Man and His Work. Methuen and Company Limited., 1926. 562 p.
11. Cohen de Lara E. Socrates' Response to the Divine in Plato's Apology. Polis The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought 24 (2). pp. 193-202.
12. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1 / Ред. В.Ф.Асмус, М.: Мысль, 1976. 550 с.
13. Платон. Диалоги /Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. Статьи А.Ф.Лосев; Авт. прим. А.А.Тахо-Годи. М.: Мысль, 1986. 607 с.
14. Малунова А. Д. Концепт Sofia в «Апологии Сократа» Платона // Вестник ЧелГУ. 2013. № 20 (311). Стр. 56-60.
15. Carvalho J. M. Socrates' Refutation of Apollo. Journal of Ancient Philosophy, 8 (2), 2014. pp. 40-56.
16. Hackforth R. The Composition of Plato's Apology. Cambridge: Cambridge University Press., 1933. 175 p.
17. Brickhouse T. C. Smith N, D. The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's Apology. History of Philosophy Quarterly, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1984). pp. 125-131.
18. King C. S. Wisdom, moderation, and elenchus in Plato's Apology. Metaphilosophy / 39 (3) / July 2008 / pp. 345 – 362.
19. Goldman H.S. Reexamining the "examined life" in Plato's Apology of Socrates / The philosophical forum / Columbia: University of South Carolina Press, Volume XXXV, No. 1, Spring 2004. pp. 1-33.
20. Платон. Сочинения в трех томах (четыре книги). Под общ. ред. Лосева А.Ф., Асмуса В.Ф. / Пер. с дре. греч. / Т. 3, Ч. 1. М.: Мысль, 1971. 687 с.
21. Платон. Сочинения в трех томах (четыре книги). Под общ. ред. Лосева А.Ф., Асмуса В.Ф. / Пер. с дре. греч. / Т. 2. М.: Мысль, 1970. 611 с.
22. Bernet J. Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito. Oxford, Clarendon Press, 1924. 219 p.

23. Vlastos G. Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly* 35 (138), 1985. pp.1-31.
24. Brickhouse T. C. Smith N, D. *Socrates on Trial*. Oxford, Clarendon Press, 1988. 337 p.
25. Montuori M. *Socrates: Physiology of a Myth* / Tran., by J. M.P. and M. Langdale. Amsterdam: J. C. Gueben, 1981. 246 p.
26. Stone I. F. *The trial of Socrates*. Boston: Little, Brown, 1988. 282 p.
27. Bussanich J. *Socrates and Religious Experience/ Companion to Socrates*. Ed. by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar / Blackwell Publishing Ltd, 2006. pp. 200-213.

REFERENCES

1. Plato. *Complete works*. Ed., with Intr. and Notes, by J. M. Cooper. Hackett Publishing Company, Inc., 1997. 1808 p.
2. Platon. *Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah)*. Pod obshch. red. Loseva A.F., Asmusa V.F. / Per. s dre. grech. / T. 1. M.: Mysl', 1968. 623 p.
3. Stauffer D. *Plato's introduction to the question of justice*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001. 144 p.
4. Diogen Laertskij. *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*. / Per. i prim. M. L. Gasparova. Obshch. red. i vstup. st. A. F. Loseva. M., Mysl', 1979. 624 p.
5. Trubeckoj S.N. *Kurs istorii drevnej filosofii*. M.: Gumanit. izd. centr VLADOS; Russkij Dvor, 1997. 576 p.
6. Gvardini R. *Smert' Sokrata. Interpretaciya platonovskih dialogov «Evtifron», «Apologiya Sokrata», «Kriton» i «Fedon»*. Perevod s nemeckogo I. P. Streblovoj. Sankt-Peterburg, «Vladimir Dal'», 2018. 384 p.
7. Samaras T. *Who Believes in Socrates' Innocence? The Religious charges against Socrates and the Intended Audience of Plato's Apology*. *Polis The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 24 (1), 2007. pp. 1-11.
8. Burnyeat M. F. *The Impiety of Socrates*. *Ancient Philosophy / Volume 17 / Issue 1 / Spring 1997*. pp. 1-12.
9. Ferguson A. S. *The Classical Quarterly / Volume 7 / Issue 03 / July 1913*. pp. 157-175.
10. Taylor A. E. *Plato The Man and His Work*. Methuen and Company Limited., 1926. 562 p.
11. Cohen de Lara E. *Socrates' Response to the Divine in Plato's Apology*. *Polis The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 24 (2). pp. 193-202.
12. Aristotel'. *Sochineniya v chetyrekh tomah*. Tom 1 / Red. V.F.Asmus, M.: Mysl', 1976. 550 s.
13. Platon. *Dialogi* /Per. s drevnegrech.; Sost., red. i avt. vstupit. Stat'i A.F.Losev; Avt. prim. A.A.Taho-Godi. M.: Mysl', 1986. 607 p.
14. Malunova A. D. *Koncept Sofia v «Apologii Sokrata» Platona* // *Vestnik CHelGU*. 2013. № 20 (311). pp. 56-60.
15. Carvalho J. M. *Socrates' Refutation of Apollo*. *Journal of Ancient Philosophy*, 8 (2), 2014. pp. 40-56.
16. Hackforth R. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge: Cambridge University Press., 1933. 175 p.
17. Brickhouse T. C. Smith N, D. *The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's Apology*. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 2 (Apr., 1984). pp. 125-131.
18. King C. S. *Wisdom, moderation, and elenchus in Plato's Apology*. *Metaphilosophy* / 39 (3) / July 2008 / pp. 345 – 362.
19. Goldman H.S. *Reexamining the "examined life" in Plato's Apology of Socrates* / *The philosophical forum* / Columbia: University of South Carolina Press, Volume XXXV, No. 1, Spring 2004. pp. 1-33.

20. Platon. Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah). Pod obshch. red. Loseva A.F., Asmusa V.F. / Per. s dre. grech. / T. 3, CH. 1. M.: Mysl', 1971. 687 p.
21. Platon. Sochineniya v trekh tomah (chetyrekh knigah). Pod obshch. red. Loseva A.F., Asmusa V.F. / Per. s dre. grech. / T. 2. M.: Mysl', 1970. 611 p.
22. Bernet J. Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito. Oxford, Clarendon Press, 1924. 219 p.
23. Vlastos G. Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly* 35 (138), 1985. pp.1-31.
24. Brickhouse T. C. Smith N, D. Socrates on Trial. Oxford, Clarendon Press, 1988. 337 p.
25. Montuori M. Socrates: Physiology of a Myth / Tran., by J. M.P. and M. Langdale. Amsterdam: J. C. Gueben, 1981. 246 p.
26. Stone I. F. The trial of Socrates. Boston: Little, Brown, 1988. 282 p.
27. Bussanich J. Socrates and Religious Experience/ Companion to Socrates. Ed. by Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar / Blackwell Publishing Ltd, 2006. pp. 200-213.

О значении мифа в среднем периоде творчества Платона

Даниил Олегович Хмелевской

Студент магистрант

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

danielhmex@icloud.com

Аннотация. В статье предпринимается попытка определения значения мифа в зрелом периоде творчества Платона, также демонстрация неотъемлемости мифологем в философских произведениях мыслителя. Для этого приводится анализ категорий «λόγος» и «μῦθος» учитывая разные исследовательские позиции. Антонимичность данных категорий сохраняется благодаря применению к ним бинарных оппозиций, например, переход от мифологического мышления к абстрактным понятиям, согласно Х.Ф. Кессиди. Противопоставление логоса и мифа способствует выборочному прочтению философского труда, а, следовательно, нарушает целостность произведения мыслителя. Творения Платона, а в частности Парменида, демонстрируют неоднозначность противопоставления «λόγος» и «μῦθος», поскольку труды мыслителей имеют художественные приёмы продолжающие философские изыскания. В свою очередь, Платон использует миф в качестве продолжения философских рассуждений.

Ключевые слова: Логос, Миф, Платон, Парменид, «Федон», «Федр», «Пир», Диалектика

On the meaning of the myth in the middle period of Plato's work

Daniil Khmelevskoi

Student

Southern Federal University, Institute of Philosophy and Social and Political Sciences

danielhmex@icloud.com

Abstract. The article attempts to determine the meaning of myth in the late period of Plato's work, as well as to demonstrate the inseparability of mythologems in the philosophical works of the thinker. For this purpose, the analysis of the categories «λόγος» and «μῦθος» is given, taking into account different research positions. The antonymy of these categories is kept due to the application of binary oppositions to them, for example, the transition from mythological thinking to abstract categories, according to F. K. Cassidy. The opposition of logos and myth contributes to the selective reading of the philosophical work, and, consequently, contravenes the integrity of the thinker's work. The works of Plato, and Parmenides in particular, demonstrate the ambiguity of the opposition between «λόγος» and «μῦθος», since the works of thinkers have literary devices that continue philosophical research. In turn, Plato uses the myth as a continuation of philosophical reasonings.

Keywords: Logos, Myth, Plato, Parmenides, «Phaedo», «Symposium», «Phaedrus», Dialectic

Введение

Как правило, категории «λόγος» и «μῦθος» противопоставляются. Антонимичность данных категорий имеет свои основы. Согласно со словарём Дворецкого «λόγος» содержит тридцать четыре значения, в то же время «μῦθος» обладает двенадцатью значениями. Происхождение слова «λόγος» восходит к древнегреческому глаголу «λέγω», что позволяет выделить изначальный и более общий смысл, лежащий в основе рассматриваемой категории, а именно действие «собирать, сбор урожая» [1, с. 842], а, следовательно, подобная функция предполагает «рассудочный» отбор жатвы. Иным образом образован «μῦθος», берущий своё начало из обыденного языка и, возможно, по этимологии является до-греческим [1, с. 976], однако понятие означает «речь, слово», что также не исключает элемент рационального. Тем не менее, логос, как знание, претендует на достижение истины, а миф повествует о древних Богах и подвигах героев. Советский исследователь античной философии Ф.Х. Кессиди в известной работе «От мифа к логосу» данные категории не наделял строгой антонимичностью, однако утверждал, что «...понятийно-логическое мышление отделяется от мифологической фантазии, а не возникает из неё (как следствие из причины)» [2, с. 46]. Хотя знаменитая надпись, гласившая: «Не геометр да не войдет», у входа в Академию Платона была признана ошибочной [3], и сомневаться в достойной оценке точных наук древним философом мы не можем, так как геометрия занимает особое место в гносеологии Аристотеля, представляя доступ к бытию (οὐσία) (Plat. Rep.7.526e), от этого наличие мифов в платоновском корпусе не становится менее удивительным. В связи с этим, необходимо обратиться к анализу понятий «λόγος» и «μῦθος», затем выделить и проанализировать значение мифа в среднем периоде творчества Платона, по причине того, что анализ мифа во всём корпусе мыслителя требует более объёмного исследования.

«Λόγος» и «Μῦθος»

Исходным традиционным пунктом в анализе мифа и логоса выступает их аналогия с человеческим мышлением, а, следовательно, с иррациональным и рациональным. Ф.Х. Кессиди устанавливает линейную схему развития мышления, указывая на качественные смены типов постижения действительности, где первоначальным является художественная аналогия и сравнение, «первобытная стихийная диалектика» [2, с. 78], а следующим типом познания выступает научная аналогия. Иными словами, воображение, содержащее мифические существа, которые олицетворяют природные явления, затем сменяются рациональным и понятийным. В свою очередь рациональное, утверждает Ф.Х. Кессиди, в первобытном мышлении уступает мифологическому способу освоения реальности, но стремится освободиться от фантастических образов [2, с. 78]. Следовательно, возникновение античной философии происходит в моменте преодоления мифологической картины мира, что «означало замену произвольного (фантастического, вымышленного) «рассказа» обоснованной аргументацией, разумно-логическими соображениями, то есть тем, что греками было обозначено термином «логос» (в отличие от термина «мифос»)» [2, с. 127]. Таким образом, устанавливается разрыв между двумя сферами мышления, антагонизм рационального и иррационального препятствует прочтению философских произведений, что отражается в приоритете логического содержания над его формой.

Классическим примером такой коллизии служит философия Парменида, которая выражена в форме поэмы. А.В. Лебедев в стихотворном переводе разделяет оставшиеся отрывки сочинения «О природе» на три части: проэмий, путь истины и путь мнения. Из трёх приведённых частей поэмы предпочтение отдаётся двум последним, на что указывает Л. Уилкинсон цитируя Корнфорда: «Нам не нужно задерживаться на аллегорическом проэмии», то есть нам не нужно задерживаться на проэмии, потому что он «аллегоричен», а в «аллегории» или «повествовании» нет ничего философски важного» [4, с. 167]. Однако такой подход в оценке проэмия Парменида — несправедлив, поскольку форма и

содержание в произведении, как правило, дополняют друг друга. «...Поэтический склад речи указывает слушателю, как настроить внимание, чтобы услышать сказываемое.» отмечает А.В. Ахутин [5 572]. Поэма полна художественного символизма, акцентирующего акт мышления человека через аллегорию путешествия, являющиеся методом достижения ἀλήθεια. Примечательно, что истина в древнегреческом языке созвучна слову «странствие» (ἀλητεία). Подобное путешествие начинает Парменид, повествуя о перемещении юноши из тьмы в мир света. В проэмии читатель может отметить следующие бинарные оппозиции: день и ночь, смертный и божество, ключ (κλήιδας) и ворота (θύρετρα) (fr. 1.13). Путешествие – это всегда переживание и порой оно бывает внутренним. Как отмечает Г.В. Драч, понятия пути и юноши выступают метафорами самопознания через образ путешествия [6, с. 256]. Следуя повествованию, художественная форма позволяет мыслителю отталкиваясь от аллегории, ввести свой главный философский концепт: «бытие есть, небытия нет» (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) (fr. 6.1) [7].

Экспрессию философскому концепту бытия придают боги, ведь «Любопытен тот факт, что одна и та же категория может быть в основе как рационально-умозрительных, так и мистико-религиозных феноменов» [8]. Средством достижения для юноши конечного пункта путешествия являются мудрые кони (πολύφραστοί ἵπποι) (fr.1.1), по-видимому, представлены реминисценцией ахилловских коней [9, с. 273], и которые управляются Девами Дочерьями Солнца к истине. Секст из Херонии, предполагаемый учитель Марка Аврелия, усматривал в Гелиадах символ глаз, с другой стороны, их жест отказа от покрывала (fr.1.10) можно понимать, как символы отказа от печали или прибытия домой [9, с. 274]. В свою очередь, природа отца Гелиад Ф.Ф. Зелинский определяет через очищающие солнечные лучи, разгоняющие тьму и освобождающее нас от скверны [10, с. 38]. Божества, включая Правду, Закон, лишь обрамляют божественный статус истины и бытия. У.К.Ч. Гатри, определяя возможный источник вдохновения парменидовского «то εἶναι», находит его в образе «сферического космического божества» [11, с. 79], что косвенно подтверждает неразделяемую взаимосвязь поэтического образа с философским умозрением в произведение мыслителя.

Иными словами, мифологические образы в произведении Парменида, являя свой символизм читателю, предоставляют возможность прочувствовать и представить детально величественность прибытия к конечным пунктам философской теории, истине и бытию. Олицетворение, метафора, эпитет, реминисценция, мифология и философский концепт как признак «λόγος» в поэме Парменида — одно целое, части которого дополняют друг друга.

Тем не менее, Ф.Х. Кессиди указывает на свободное обращение Парменидом мифологическими образами, что должно говорить нам о преодолении авторитета мифа [2, с. 24]. Такое утверждение содержит истину, если исходить из линейной репрезентации движения истории, а, следовательно, предположения о наличии прогресса. Обобщение стирает индивидуальность произведений ранних греческих философов, поскольку они, как утверждает К. Боттичи, именуются «σοφοί» [12]. Итальянская исследовательница исходя из данного определения, которое, в том числе, дает таким мыслителям Платон (Plat. Phileb. 28c), утверждает, что содержание термина «σοφός» располагается между поэтом и шаманом, а способом передачи знания для них служила устная традиция, следовательно, «...природа, являющаяся предметом их поэм, — это не наша «физическая реальность»: скорее, это природа в её самом всеобщем смысле, сфера совокупности бытия, которая дословно является на свет.» [12]. Вышеперечисленные замечания указывают на неоднозначность перехода «от мифа к логосу», вместе с этим К. Боттичи, усматривает в такой концепции идеологическую составляющую, содержащая идею исключительности Западной цивилизации.

Миф и логос обнаруживает себя, помимо процесса формирования научного знания в соответствии с Ф.Х. Кессиди, в пространстве литературы и ораторского искусства [13, с.

44]. Такой подход в рассмотрении взаимодействия и определения рассматриваемых понятий требует обращения к философии языка, поскольку античные философы с V в. до н. э. могли именовать «мифом» чужую работу или речь, а «логосом» то, что делают самостоятельно [13, с. 34]. Благодаря этому исследовательница античной философии К. Морган обращается к современным философским теориям, структурализму и постструктурализму, заключая следующее. Миф как часть философского произведения, по мнению автора, является продуктом текстуализации поэтического дискурса, что оформляет миф в жанр философского дискурса. Структуралисты видят в мифе отражения социальных категорий, скрытые в логических отношениях, например, бинарная оппозиция Парменида вплетена как в метафоры, так и в философский концепт. Напротив, в философии греческих философов можно заметить недоверие к языку, что позволяет применить метод деконструкции. Однако миф в философии не выступает предметом философской тотализации или попыткой становления «Другим», антагонистом философии, однако философ использует миф для анализа разрыва между реальностью и словами, включая в свой дискурс дискурс мифа. «Таким образом, если эти философы обеспокоены разрывом между языком и реальностью, и если миф по преимуществу является дискурсом, в котором этот разрыв является естественным и определённым, философский миф можно рассматривать как парадигму для этого разрыва. Философы-мифологи — это те, которые осознают недостатки языка, устанавливают эти недостатки в своей работе» [13, с. 42]. Иными словами, философия, содержащая рациональное, т.е. логос, использует миф в качестве пространства, проблематизирующего язык, согласно Деррида, через метафору: «... где значение существует в статусе доступности» [13, с. 42].

Итак, философ обращается к мифу, повторяет и репрезентирует его, а, следовательно, философия, обладающая логосом, его сохраняет. Данный феномен анализируется Л. Бриссоном в работе «Как философы сохранили миф», его позицию можно выразить следующим образом. Образцовым мифом, который прочно закрепился в Европейской культуре — миф о Сизифе. История о царе передавалась устно, затем была оформлена в жанре трагедии, однако сюжет об Эдипе обладает значением, которое продолжает вдохновлять литературу и психоанализ. Причины и основания того, что миф, в частности эдиповский, продолжает сохранять своё влияние — исследовательская проблема для Л. Бриссона.

Значение мифа менялось в течение истории, тем не менее существовал в форме аллегории, например, Аристотель избегал использования мифов в своих работах, Эпикурейцы и Академики критиковали Стоиков за аллегорическое обращение к мифам. В то же время, как полагали христиане на заре античности, Бог мог передавать истину верующим людям через тайны и мифы. Откровение передаётся мифом в мистериях, где поэты — посвящённые, которые передают истину достойным: «Этот способ передачи предполагает использование закодированного дискурса, дискурса с двояким значением, вписанного в действие тайны и в котором всё выражается через загадку и символы» [14, с. 2]. Иными словами, аллегория — метод сохранения мифа, а сам миф выражает нечто глубокое и несводимое в человеческом сердце: рациональное постигает свои границы, тем самым обращаясь к иррациональному [14, с. 2].

Вследствие появления письменности в VII в. до н.э. в античной Греции разразилась борьба дискурсов философии, истории и поэзии за право передачи памяти [14, с. 5]. Философский дискурс, в лице Платона, указывает на общедоступность аллегорий поэтов, однако философия требует правильного образа жизни, то есть некоторой исключительности, ввиду этого философ обращаясь к аллегории, а, следовательно, к мифу, присваивает коллективную память.

Обобщая исследование Л. Бриссона можно заключить следующее. Обращение философии античного времени к мифам началось вследствие изобретения письменности,

философский дискурс смог использовать миф в качестве аллегории для попытки «...заглянуть за буквальные смыслы, которые были морально шокирующими или научно абсурдными, и найти глубокие смыслы, соответствующие самым последним доктринам в области этики, психологии и даже физики» [14, с. 163].

Подведём промежуточные итоги. Философские категории «λόγος» и «μῦθος» рассматриваются исследователями в различных бинарных оппозициях, например, донаучное знание и научное знание, поэтика и риторика, философия и миф. Общим для рассмотренных позиций, исключая точку зрения Л. Бриссона, является сепарирование данных категорий на иррациональное (μῦθος) и рациональное (λόγος). Благодаря этому, они сохраняются в качестве антонимической пары. Позиция Ф. Х. Кессиди, а также философов аналитической традиции, способствует селективности прочтения философских произведений, игнорируя связь формы, содержания и художественных приемов, что приводит к редукции античного философского наследия. Постструктурализм пытается преодолеть бинарную позицию, отчасти её сохраняя, указывая на присваивание мифа философией, где миф — аллегория, пространство для философии языка. Исследовательская позиция Л. Бриссона позволяет прочесть античное философское произведение, не разделяя его на два противоположных способа мышления. Логос и миф находится в пересечении античных дискурсов: философии, истории и поэзии, однако, каждый из них претендует на передачу памяти в античной культуре. Философия использует миф в качестве аллегории, которая обращается к публике, при этом для мыслителя обращение к мифу выступает попыткой выражения и осмысления невероятных умозрительных гипотез. Одно остаётся неизменным — наличие мифа в античной философии, которое заслуживает исследовательского внимания.

Миф в среднем периоде творчества Платона

Мифы встречаются во всех периодах творчества Платона. Однако диалоги зрелого периода, датируемые А.Ф. Лосевым 80-60-ми годами IV века до н.э. [15, с. 3], содержат мифы в качестве философского аргумента: «Федон», «Пир», «Федр». Платон претерпевает аналогичное отделение логоса от мифа в подходах интерпретации его корпуса сочинений. Первый метод анализа творчества мыслителя — догматический подход, который фокусируется на «философском» содержании, игнорируя форму диалога аллегории и участников беседы [16]. Подобная исследовательская позиция позволяет выделить периодизацию философии Платона, определяя эволюцию его взглядов, и обосновывать существование эзотерического и экзотерического учения мыслителя. Вместе с тем, форма диалога предполагает повествование не от лица автора, а, следовательно, философия Платона может выражаться косвенно, в том числе через художественные приёмы [17]. Драматический подход старается учитывать все составляющее произведений античного мыслителя, анализировать диалог как цельное произведение: «Они (цитаты, ссылки и аллюзии), несомненно, были бы услышаны первоначальной аудиторией Платона и оказали бы разнообразное влияние на то, как был понят диалог в целом» [18]. В данном анализе произведений Аристокла мы совершим попытку сопоставления философского содержания с мифологемами, рассматривая данные диалоги в порядке упоминания А.Ф. Лосевым.

Диалог «Федон»

Данный диалог, имеющий подзаголовок в тетралогиях Трассила «О душе», посвящен философскому обоснованию бессмертия души. Подобное обоснование обнаруживает деление мира на зримое и незримое. Предпосылкой размышления о действительности выступает «умирание и смерть» (θανατῶσι, καὶ σφᾶς) (Plat. Phaedo 64b) [19]. Смерть отделяет (ἀπαλλάσσω) душу от тела, следовательно, проявляется душа — сущность (οὐσία) человека. В то же время, Философ намечает гносеологическую проблематику, сосредоточенную в понятиях «схватывать» (λαμβάνω), «умозаключать» (ἐννοέω) и «припоминать» (ἀνάμνησις). Все перечисленные понятия содержатся в

следующем отрывке: «Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу, — это припоминание (ἀνάμνησιν)? Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв (λαβὼν) иным каким-либо чувством не только узнает это, но еще и примыслит (ἐννοήσῃ) нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит (ἐλαβεν)?» (Plat. Phaedo 73c).

Иными словами, акт познания содержит механизм обращения к умопостижаемому (νοούμενος), человек встречая равные предметы «схватывает» их равенство, тем самым обращаясь к разумной части души (νοῦς), а затем к самому «νοούμενος». И.А. Протопопова называет философский подход Платона «феноменологическим» [20], что означает продумывание и осмысление работы собственного ума. В свою очередь «ἀνάμνησις» души (Plat. Phaedo 72e–78b) содержит пред-знание, причастное к «бытию самому по себе» (αὐτό οἰστί) (Plat. Phaedo 75d), например, знание равного самого по себе (ἴσον καὶ αὐτοῦ), которое помогает нам видеть равное в сфере телесного и чувственного. Таким образом, философ переходит к определению истинно сущего через качества души.

Рассуждение о бессмертии души, о её способностях, неизбежно приводит мыслителя к мифу: «Коренятся, мифы, правда, в одной и той же душе» [21, с. 229]. Федоновская мифологема содержится в отрывке 107c–115a и повествует об устройстве космоса. Согласно мифу, о котором повествует Сократ, человеческий род находится в падинах (κοίλοις) между подземным (βέρεθρον/Τάρταρος) и небесным (ἔσχατον τὸν ἄερα) мирами. Мир Тартара повествует об опыте души после смерти, однако загробное путешествие и суд, определяющий дальнейшую реинкарнацию души, детерминированы прожитой жизнью на земле. Благочестивая жизнь, проведенная в земном мире, даёт доступ человеческому духу в страну высшей чистоты (τὴν καθαρὰν οἴκησιν), однако философская практика жизни обеспечивает бестелесную посмертную жизнь в более прекрасных (καλλίους) местах. Страна крайнего рубежа воздуха или высшей чистоты, устроена согласно красоте, а её жители пребывают в блаженстве и могут видеть Солнце и Луну каковы они на самом деле (ὕπ' αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα) (Plat. Phaedo 111c). Иными словами, земля — разноцветный мяч, имеющий как минимум три измерения, связанные системой рек.

В то же время, в диалоге присутствует сквозной миф, драматизирующий судьбу Сократа — легенда о Тесее и Минотавре (Plat. Phaedo 58a). Согласно мифу, Тесей победил страшное чудовище в лабиринте острова Крит, спас семь юношей, семь юных дев также смог уцелеть сам. «А, афиняне, как гласит придание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство» (Plat. Phaedo 58b). Принимая во внимание аллегоричность мифа, мы можем выделить следующие параллели между Сократом и Тесеем. Философ также пытается спасти своих слушателей от страха смерти, и античный герой спасает сограждан, побеждая Минотавра. Тюрьма и тело — места действия диалога, которые быть восприняты как образ Кносского лабиринта [22]. Для освобождения души от тела Сократу необходимо избавиться от своего Минотавра, от страха смерти, для этого мыслитель использует философию. Вместе с тем, обрамляющий миф о Тесее содержит ритуальный смысл. Корабль Тесея должен был вернуться с Делоса за день до другого афинского праздника — Таргелии. Данный праздник был посвящён Аполлону и, вполне возможно, предполагал человеческие жертвоприношения. Афиняне ежегодно выбирали двух мужчин, содержащиеся за счет полиса, их именовали «фармакоί», т.е. очистительное средство от грехов граждан [22].

Таким образом, диалог содержит две смысловые сферы. Первая сфера, поскольку с неё начинается диалог, — миф о Тесее, означающий подвиг Сократа над смертью. Вторая сфера, включённая в миф, — философия Сократа, орудие победы над смертью. Впоследствии катарсисом выступает миф о космосе [21, с. 223], где душа продолжает свою судьбу согласно утверждённой ею практикой жизни на Земле, а философия — нить

Ариадны для человеческого духа [22]. В диалоге «Федон» философия и миф объединены метасюжетом путешествия, требующего от человека героической и философской практики в познании себя или своей души. По этой причине, образ Сократа, обрамлённый подвигом Тесея и философией, обращённой не на природу, но на душу, героизируется [22, с. 274] и драматизируется.

Диалог «Пир»

Снова воспользуемся классификацией диалогов Трассила, где платоновский симпозиум обладает подзаголовком «О благе». Диалог содержит семь речей о мифическом существе «Эроте» являющимся читателю в семи разных ипостасях, например, Федр в своей речи задаётся вопросом о его происхождении (Plat. Sym.178b — 180b), но Эрисимах утверждает заключение Эрота в природе тела (φύσις τῶν σωματῶν) (Plat. Sym.186b). Однако речь Сократа отличается методом диалектического рассуждения, который демонстрируется в фрагменте (Plat. Sym.199c — 201c). Сократ, беседуя с Агафоном, выводит определение Эрота, который есть любовь (ἔρως), представляемая предметом (τι/τινῶν) желания (ἔνδεια) (Plat. Sym.200e). Однако любить и желать чего-либо мы можем лишь тогда, когда мы этим не обладаем. Далее Сократ заключает, с помощью Диотимы, о срединном (μεταξὺ) положении Эрота, которое выражается в его полубожественном статусе в качестве великого даймония (Δαίμων μέγας). Эрот заполняет промежуток между людьми и богами обеспечивая их связь (Plat. Sym.202e—203a) Даймоний в следствие смешанной природы, дитя Пороса и Пении, может возлюбить как прекрасное, так и безобразное. Однако истинной любовью является любовь к благу (ἀγαθόν) (Plat. Sym.204e). Согласно Диотиме, все люди беременны духовно и телесно, беременные духовно выносят «Разумение и другие добродетели (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν)» (Plat. Sym.209a). Оттого появляется градация тел по мере причастности (μετέχοντα) к прекрасному, а его постижение описывается так: «Вот каким путём нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо всё время, словно бы по ступенькам, подниматься (ἐπιανίενα) ради самого прекрасного вверх (ἔνεκα τοῦ καλοῦ)...» (Plat. Sym.211c).

В своей основе «Пир» содержит диалектику, конкретизирующую сущность Эрота, а, следовательно, философия обращается к мифу. Однако подобное обращение содержит философскую направленность от логоса к мифу. Вектор движения всего диалога построен на логической конкретизации сущности греческого божества [24, с. 438], а речь Сократа обобщает все предшествующее речи философским осмыслением мифического божества. Правильный порядок созерцания прекрасного (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά) описанный в фрагменте 210a-212b имеет схожую структуру с линией Платона в диалоге «Государство» 509d- 511e [25, с. 533]. Обратимся к данному отрывку.

Мыслитель полагает связь двух областей мира, зримого (γένους) и не зримого (νοούμενου), через образ прямой линии, на которой в иерархическом порядке располагаются познавательные способности души, в то же время отражающие статус познаваемых сущих. Прямая разделена на две равные части, каждая из которых также делится надвое. Два отрезка первой части зримого мира, имеющие характер отношения подлинности и неподленности, соответствуют: первый — образам (εἰκόνας, σκιάς), второй — физическим телам (...ζῆς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν...) (Plato Rep. 6. 509d—510a). Аналогичное деление сохраняется и в другой части прямой, презентуя умопостигаемый мир: «Один раздел умопостигаемого (τοῦ νοητοῦ) душа вынуждена искать на основании предпосылок (ὑποθέσεων), пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу (οὐκ ἐπ' ἀρχήν), а к завершению (ἐπὶ τελευτήν).» (Plato Rep. 6.510b). Здесь проявляется «мысленный взор» (διανοία) (Plato Rep. 6.511a) души, который руководствуется в познании предпосылками (ὑποθέσει), но не имеет возможностей перейти к «началу» (ἀρχήν). Четвёртый отрезок, расположенный выше предыдущего, постигается с помощью диалектической способности (τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) души.

Вместе с тем, диалектическая способность, обращающаяся к беспредпосылочному началу сущего, не требует чувственного подхода к ним: «но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.» (Plato Rep. 6.511c) Однако восходить к беспредпосылочным началам возможно через первый отрезок линии, однако далее душа мыслит самими идеями (Plato Rep. 6.510 b). Согласно позиции Хью Х. Бенсона, диалектика и «мысленный взор» (διάνοια) по-разному интерпретируют свои предпосылки (ὑπόθεσις), а, следовательно, данные методы различны. Первый метод рассматривает их исключительно как предположения, от которых стоит восходить к началу, второй метод останавливается на таких предпосылках, прибывая в «низших вещах». «Идея, по-видимому, заключается в том, что дианоэтика использует чувственное восприятие для изучения или исследования вещей, которые должны быть постигнуты мыслью или разумом. Дианоэтика использует чувственное восприятие как способ исследования Идей. Диалектика — нет.» [25, с. 196] заключает Хью Х. Бенсон.

Переход к «началу» (ἀρχήν) в симпозиуме Платона могут также символизировать речи участников беседы, идущие от отдельных качеств «великого даймония» к сократовскому определению Эроса и любви. Речь Сократа, с мифологической тематикой, повествует о познании, восхождении к прекрасному, где начальной ступенью выступают физические тела, а начало (ἀρχήν) выражено прекрасным самим по себе. Исследователи К. Корриган и Е. Глазова-Корриган определяют диалектику мотивом диалога «Пир», называя речь Сократа с Диотимой актом самопознания также подчёркивая смешанный образ любви в божественном и человеческой сферах, приходят к выводу, что пред нами открывается «общий ландшафт, в котором миф и логос освещают друг друга» [26, с. 210].

Диалог «Федр»

Диалоги «Федр», или «О любви» и «Пир» объединены общими персонажами в лице Сократа и Федра, между тем Трасилл объединяет произведения в одну тетралогию [13, с. 26]. Общая тематика диалогов заключается в Эросе, что подтверждают речи Сократа посвящённые «великому даймонию» (Plat. Phaedrus 237d—237c, 257a—257b). А.А. Глухов указывает, что важное положение в архитектуре диалога занимает диалектика. Однако диалектика представлена в двух направлениях мысли: восхождение от частного к единому, схождение от единого к частному: «Первое движение соответствует «своему языку», поискам автономии и речи о своем благе, тогда как второе — «общему языку», поискам справедливого представления множества» [27, с. 36]. Диалог повествует не только о диалектике, но также о проблеме письма, риторики, души. Тем не менее, как в анализе диалога «Пир», мы ограничим наше исследование до мифа и диалектики.

Основополагающим методом для построения речей Сократом является диалектика, позволяющая мыслителю видеть единства (ἐν) и устремляться (δίωκω) к ним: «Следом за ним по пятам, как за богом» (Plat. Phaedrus 266c). Философская диалектика выражается в двух направлениях: первый путь — возведение (ποιῆ) частных видов к единому, второй — разделение (διατέμνειν) на частные виды (Plat. Phaedrus 265d—266b).

Первая речь Сократа направлена на поиск общего в частном, а именно, влюбленных объединяет влечение (ἐπιθυμία), которое делится на «...одно из них врожденное, это — влечение к удовольствиям, другое — приобретенное нами мнение относительно нравственного блага и стремления к нему.» (Plat. Phaedrus 237d). Пренебрежение мнением о благе (σωφροσύνη) и предпочтение необузданного (ὑβρις) влечения приводит человека к опасным зависимостям, однако именно эта сила (ρόμη) именуется Эросом (Plat. Phaedrus 238c). Такая любовь приводит к невзаимной любви, делая возлюбленного несчастным.

Вторая речь Сократа, посвящённая Эроту должна «...смыть с себя чистую речь всю эту морскую солёную горечь, заполнившую наш слух.» (Plat. Phaedrus 243d). В связи с этим, философ начинает с общих положений и переходит к частным выводам: любовь как неистовство (μᾶνία) доставляющая счастье (εὐτυχία) требует анализа божественной и

человеческой души. Душа представляется вечнодвижущейся, началом и не имеющим начала, а, следовательно, бессмертной (Plat. Phaedrus 245c—246a).

Философским образом человеческой души выступает крылатая упряжка, кони которой обладают смешанной природой: белый конь рассудителен (σωφροσύνης), вороной «...друг наглости (ὑβρεως) и похвальбы...» (Plat. Phaedrus 253e). Внутри неба, куда устремляется душа после смерти тела, возникший (νῦν) вынужден справляться с конями для возможности созерцания занебесной области (ὑπερουράνιον τόπον), где находится истинное бытие (οὐσία ὄντως οὐσα), в том числе прекрасное само по себе (αὐτὸς ὁ καλός). Согласно закону Адрастеи, душа ставшая попутчицей богов устремленных в истинное бытие, и увидевшая истинное, «...будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой...» (Plat. Phaedrus 253e). Душа созерцающая больше всех занебесную область вселяется в тело будущего философа, однако лучшую долю получает та душа, которая жила согласно философии (Plat. Phaedrus 248e).

Иными словами, Платон повторяет мотив диалогов «Федон» и «Пир», наделяя душу пред-знанием, которое человеческая душа припоминает в земной жизни, проявляя его в состоянии любви или мании: «Состояние, о котором у меня речь ... люди зовут Эротом...» (Plat. Phaedrus 249d — 252b). Речи Сократа в «Федре» воспроизводят диалектическое движение к идеям, согласно VI книге государства, разделённую линию, которую мы проанализировали выше. Человек узнает прекрасное или иной эйдос в предметном мире, находя какие-либо тела более причастными к эйдосу и восходит к истинному бытию, пространству пребывания эйдосов самих по себе. В то же время, душа воспользовавшаяся диалектикой как методом, нитью Ариадны, «...при помощи самих идей полагает она себе путь» (Plato Rep. 6.510b). П. Фридлэндер анализируя миф в диалоге «Федр», заключил следующее: «Центральным моментом этого мифа (*крылатая упряжка — прим. автора.*) снова выступает необходимая корреляция между душой и Эйдосом, точно так же, как она является фокусом всей философии Платона» [28, с. 195]. Из этого усматривается, что миф для Платона в диалоге «Федр» — одно из пространств для анализа философских категорий души и эйдоса.

Заключение

Фундаментальные категории «λόγος» и «μῦθος» обладают широким объёмом, что позволяет рассматривать их взаимосвязь в разных аспектах, не ограничиваясь прогрессивным движением от «...мифологического отождествления к научной аналогии...» [2, с. 316], как утверждает Ф. Х. Кессили. Принимая подобную исследовательскую позицию, или отдавая предпочтение лишь одному из многих научных воззрений, мы способствуем редукции философских произведений античности, забывая о взаимосвязи обрамляющих приемов и философского содержания. Примеры произведений Парменида и Платона показывают неоднозначность перехода от иррационального мифа к рациональному логосу. Первый мыслитель — σοφός находящийся между шаманом и поэтом. Однако Платон, в рассмотренных диалогах зрелого периода, использует миф в качестве аллегии, драматизирующую собеседников, а философское рассуждение прибегает к мифологемам для «...продвижения линии аргументации установленной логосом» [29, с. 29] или вовсе образуется взаимное освещение логоса и мифа. Благодаря этому, мы можем отметить общее звено объединяющее миф и философское содержание диалогов, а именно мотив восхождения и путешествия, будь то путь Эроса к прекрасному или гносеологическое восхождение к эйдосам самим по себе. Иными словами, миф и логос в произведениях Платона взаимозависимы, а утверждение перехода от мифа к логосу равносильно обоснованию движения от логоса к мифу, поскольку диалоги Платона — цельные произведения, в которых имеют значение не только философская аргументация,

но и другие составляющие такие как метафора, цитаты, ссылки, аллюзии персонажи диалогов и места действия диалогов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Beekes S. P., Beek L. V. *Etymological Dictionary of Greek*. vols. 1 & 2. Leiden. Brill 2010. 1808 p.
2. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб. 2003. 360 с.
3. Райнхардт Р. О. Античные традиции и формирование итальянской национальной модели самоорганизации научного сообщества // *Научный диалог*. 2017. №2. С. 207-215.
4. Wilkinson L. A. *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*. New York. Continuum. 2009. 168 p.
5. Ахутин А.В. *Античные начала философии*. СПб. 2007. 778 с.
6. Драч Г.В. *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. М. 2003. 318 с.
7. Парменид. О природе // *Фрагменты ранних греческих философов Ч.1*. М. 1989. С. 274-298.
8. Городнёва М. С. Рациональное и иррациональное в ранней греческой философии // *Гуманитарный вектор*. Серия: Философия, культурология. 2015. №2 (42).С. 6-11.
9. *The Fragments of Parmenides: A Critical Text With Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Ed. A.H. Coxon. Las Vegas. Parmenides Publishing. 2009. 476 p.
10. Зелинский Ф. Ф, *История античных религий*. Том 1-3. СПб. 2014. 864 с.
11. Гатри У.К.Ч. *История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита*. СПб. 2017. 845 с.
12. Bottici C. *Mythos and Logos: A Genealogical Approach*. // *Epoché*. 2008. V. 13. Issue 1. P. 1-24.
13. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Ed. Kathryn A. Morgan. Cambridge University Press. 2000. 324 p.
14. Brisson, Luc. *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago. University of Chicago Press. 221 p.
15. Лосев А.Ф. Вводные замечания к тому 3 // *Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи*. М. 1993. 528 с.
16. Серегин А. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм // *Платоновский сборник в т. 2 Т.1.* / Ред. И. А. Протопопова, О. В. Алиева, А. В. Гараджа, А. А. Глухов, А. В. Михайловский, Р. В. Светлов. СПб. 2013. С. 75-92.
17. Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // *Schole, СХОЛЭ*. 2021. № 1. С. 342-353.
18. Press G. A. *Principles of Dramatic and Non-dramatic Plato Interpretation // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Ed. G. A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1993. p. 107-27.
19. *Платон Собрание сочинений в четырех томах.* / *Общ. ред. А. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи*. М. 1990-1994.
20. Протопопова И. А. Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2012. №6 (90). С. 85-100.
21. Рейнхард К. *Мифы Платона*. СПб. 2019. 313 с.
22. Futter D. *The Myth of Theseus in Plato's Phaedo* // *Akroterion* 2014. V. 59. Issue 1. P. 1-14

23. Фридеман Г. Платон его гештальт. СПб. 2020. 357 с.
24. Лосев А.Ф. Комментарии // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи: прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М. 1993. 528 с.
25. The Oxford Handbook of Plato. Ed. G. Fine. Oxford. Oxford University Press. 2011. 618 p.
26. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium. Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press. 2004. 280 p.
27. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А.А. Глухова. СПб. 2017. 232 с.
28. Friedlander P. Plato: an Introduction. Princeton. Purdue University Press. 1973. 466 p.
29. Nicholson G. Plato's Phaedrus: the philosophy of love. Princeton Purdue University Press. 231 p.

REFERENCES

1. Beekes S. P., Beek L. V. Etymological Dictionary of Greek. vols. 1 & 2. Leiden. Brill 2010. 1808 p.
2. Kessidi F. Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoj filosofii. SPb. 2003. 360 s. (In Russian)
3. Rajnhardt R. O. Antichnye tradicii i formirovanie ital'yanskoj nacional'noj modeli samoorganizacii nauchnogo soobshchestva // Nauchnyj dialog. 2017. №2. S. 207-215. (In Russian)
4. Wilkinson L. A. Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos. New York. Continuum. 2009. 168 p.
5. Ahutin A.V. Antichnye nachala filosofii. SPb. 2007. 778 s. (In Russian)
6. Drach G.V. Rozhdenie antichnoj filosofii i nachalo antropologicheskoy problematiki. M. 2003. 318 s. (In Russian)
7. Parmenid. O prirode [Parmenides On Nature] //Fragmentsy rannih grecheskih filosofov CH.1. M. 1989. S. 274-298. (In Russian)
8. Gorodnyova M. S. Racional'noe i irracional'noe v rannej grecheskoj filosofii // Gumanitarnyj vektor. Seriya: Filosofiya, kul'turologiya. 2015. №2 (42). S. 6-11. (In Russian)
9. The Fragments of Parmenides: A Critical Text With Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Ed. A.H. Coxon. Las Vegas. Parmenides Publishing. 2009. 476 p.
10. Zelinskij Ф. F. Istoriya antichnyh religij. Tom 1-3. SPb. 2014. 864 s. (In Russian)
11. Gatri U.K.CH. Istoriya grecheskoj filosofii v 6 t. T. II: Dosokratovskaya tradiciya ot Parmenida do Demokrita.[*Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus Volume II*] SPb. 2017. 845 s. (In Russian)
12. Bottici C. Mythos and Logos: A Genealogical Approach. // Epoché. 2008. V. 13. Issue 1. P. 1-24.
13. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Ed. Kathryn A. Morgan. Cambridge University Press. 2000. 324 p.
14. Brisson, Luc. How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology. Chicago. University of Chicago Press. 221 p.
15. Losev A.F. Vvodnye zamechaniya k tomu 3 // Platon Sobranie sochinenij v 4 t. T. 3/Obshch. red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Taho-Godi; Primech. A. F. Loseva i A. A. Taho-Godi. M. 1993. 528 s. (In Russian)
16. Seregin A. Sovremennye podhody k interpretacii Platona: dogmatizm, antidogmatizm i dialogizm // Platonovskij sbornik v t. 2 T.1. / Red. I. A. Protopopova, O. V. Alieva, A. V. Garadzha, A. A. Gluhov, A. V. Mihajlovskij, R. V. Svetlov. SPb. 2013. S. 75-92 (In Russian)

17. Protopopova I. A. «Metafizika» i «fenomenologiya» u Platona («Fedon») // Schole, SKHOLE. 2021. № 1. S. 342-353. (In Russian)
18. Press G. A. Principles of Dramatic and Non-dramatic Plato Interpretation // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations. Ed. G. A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1993. p. 107-27.
19. Platon Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. / Obshch. red. A. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. M. 1990-1994. (In Russian)
20. Protopopova I. A. Prygayushchij lebed': o dramaticheskom podhode k dialogam Platona // Filosofsko-literaturnyj zhurnal «Logos». 2012. №6 (90). S. 85-100. (In Russian)
21. Rejnhard K. Mify Platona. [Reinhardt K. Platons Mythen] SPb. 2019. 313 s. (In Russian)
22. Futter D. The Myth of Theseus in Plato's Phaedo // Akroterion 2014. V. 59. Issue 1. P. 1-14
23. Frideman G. Platon ego geshtal't. [Friedemann H. Platon Seine Gestalt] SPb. 2020. 357 s. (In Russian)
24. Losev A.F. Kommentarii // Platon Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2 / Obshch. red. A. F. Loseva, V.F. Asmusa, A. A. Taho-Godi: prim. A.F. Loseva i A.A. Taho-Godi. M. 1993. 528 s. (In Russian)
25. The Oxford Handbook of Plato. Ed. G. Fine. Oxford. Oxford University Press. 2011. 618 p.
26. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium. Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press. 2004. 280 p.
27. Platon. Fedr. / Perevod, vvedenie, interpretaciya, ukazatel' imen, primechaniya A.A. Gluhova. SPb. 2017. 232 s. (In Russian)
28. Friedlander P. Plato: an Introduction. Princeton. Purdue University Press. 1973. 466 p.
29. Nicholson G. Plato's Phaedrus: the philosophy of love. Princeton Purdue University Press. 231 p.

От Логоса до Мифа

Андрей Владимирович Тихонов

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной и зарубежной философии Южного федерального университета

avtihonov@sfedu.ru

Аннотация: В статье предпринимается попытка противопоставить два различных типа философии. В основе первого типа лежит природа логического знания, обозначенная в статье как «логос», в основе второго – природа «свободного» философствования, обращенного к теме бессознательного, и обозначенная в статье как «миф». В связи с этим, для обрисовки первого типа философствования происходит обращение к монографии Ю. Гладких «Логика без экзистенциальных предпосылок»; для обрисовки второго – к рассуждениям К.Г. Юнга о мифе и бессознательном.

Ключевые слова: Логика, Ю. Гладких, мышление, экзистенция, субъект, К. Юнг, миф, бессознательное.

From Logos to Myth

Andrey Tikhonov

Ph.D., associate professor of Southern Federal University

avtihonov@sfedu.ru

Abstract: The article attempts to contrast two different types of philosophy. The first type is based on the nature of logical knowledge, designated in the article as "logos", the second is based on the nature of "free" philosophizing, addressed to the topic of the unconscious, and designated in the article as "myth". In this regard, in order to outline the first type of philosophizing, there is an appeal to the monograph of Yu. Gladkikh's "Logic without existential prerequisites"; to outline the second - to K.G. Jung's arguments about myth and the unconscious.

Keywords: Logic, Yu. Gladkikh, thinking, existence, subject, K.G. Jung, myth, unconsciousness

О логосе

«Логика без экзистенциальных предпосылок» - название монографии Ю. Гладких, вышедшей в 1984-м году. Что может означать это название, каков замысел этого исследования? Для людей, занимающихся философией, и имеющих неглубокое погружение в дисциплину «Логика», вполне справедливой кажется идея, что логика и должна быть свободна от всякого рода субъективности, различных форм психологического, области экзистенциального. Почему же Ю. Гладкиху понадобилось защищать логику от «экзистенциального», показать ее принадлежность к области, как говорится, неких объективных смыслов? От кого или от чего мы вынуждены оберегать логику?

Предметами логики являются «понятия, суждения, рассуждения» [1, с. 6], но также логика понимается как «наука о правильном мышлении» [1, с. 6], и такое понимание логики, оказывается, может предполагать связь ее областей и смыслов с неким содержанием,

принадлежащем субъекту: все зависит от того, как будет пониматься само мышление. «Высказывания и термины самых различных форм и категорий» [2, с. 36], то есть сама «практика», речевая и мыслящая, как мы ее понимаем, - вот что определит степень зависимости логики от экзистенциального.

Вопрос независимости логического от экзистенциального, фактического (естественного) знания от субъективного, есть вопрос о независимости самого «оперирования концептуальными средствами» [2, с. 38], составляющего содержание логики как науки, от всего психологического. По сути, это вопрос о существовании вне-субъективного субъективного. Так как вышеуказанное «оперирование» производит сам субъект, то можно поставить вопрос: до какой степени эти операции, производимые субъектом, являются такими операциями, в которых не будет вовлечено ничего другого из того, что обычно связывается с областью субъективного вообще: например, явления воли, спонтанное рождение текста, «духовность», мир целей и так далее? Возникает настоящая философская проблема: насколько все эти перечисленные явления мешают не только изучению логического процесса, но и самому его протеканию? Поскольку И. Кант постулировал разные виды деятельности разума, то тогда можно заключить, что логико-теоретическая способность разума есть одна из его способностей, а все, что относится к области этики, веры, творчества – просто относится к другим разумным способностям. Но это не снимает проблемы понимания той границы, очерчивающей природу логического, за которой адекватное представление о логическом теряется.

Разработчик оснований логики, и создатель ее первичного инструментария Аристотель не вводил в сферу логического рассмотрение вопросов, например, восприятия, и не видел проблемы появления психологизма в логике. Зато в сфере логического он «различия форм речи рассматривает как логические различия» [3, с. 78], что говорит о грамматической основе логики. Также за логикой у Аристотеля стоит и онтология, поскольку принципы органа применяются, конечно, ко всему возможному человеческому знанию, в том числе и к первой философии.

Проблема параллелизма логического и психологического – одна из основных проблем западной философии, появляющихся в своем чистом виде в 19 веке. Но не всегда этот параллелизм предполагался устойчивым, выдержанным до конца. Например, утверждаемая В. Вундтом разность содержания науки о мышлении и психологии, то есть фактов и сочетаний элементов психической жизни, им сохраняется лишь до того момента, пока он не утверждает, что «волевое» действие «является первичным» [4, с. 774]. То есть, при попытке помыслить одновременно физическое (которое управляется логическим, по Вундту) и психическое, выигрывает именно «воля», то есть явление, исходящее из психического мира.

Дальнейшая спецификация понятия «экзистенциальное» у Ю. Гладких, его развитие представления об «экзистенциальном» в сфере чистой логики, увеличивает представление о ее формально-инструментальном характере, присоединяя понятие «не-экзистенциал» к возможным высказываниям, в содержание которых могут входить и несуществующие объекты. Таким образом, «не-экзистенциальное» не относится к сфере реальности, к сфере действительного существования и не-существования, а относится к типам высказываний, в которые входят несуществующие объекты, а такие высказывания, в свою очередь, легко могут входить в объем имеющегося набора высказываний у субъекта.

О мифе

К высказываниям, которыми бы занималась логика «без экзистенциальных предпосылок», относятся и те, которые с точки зрения высказывающих их субъектов, конструируют некоторую «мифологическую реальность». Миф может пониматься как некое внечеловеческое начало, как возможное условие соотнесения преходящего с вечным, как само явление «архетипов» и их ясное представление. Такие характеристики

предполагают наличие духовной субстанции, к которой мифологическое бытие имеет какое-то отношение, так как оно располагает активными образами («архетипами»), берущими свое начало в этой общей духовной субстанции. Эти активные образы относятся ко всем людям, благодаря общей им психически-генетической структуре, и соотнося свои действия с этими образами, человек вовлекается в сложную систему осознанных, полусознанных и бессознательных отношений. Разнообразие отношений же, в свою очередь, воспроизводится в мифических сказаниях, сказках, сновидениях, что говорит о том, что в мифе мы имеем дело не просто с историями, а сами эти истории являются выражением попыток моделирования различных миров. Миф субстанционально значим для человека, и он есть «непосредственное чувство великих реальностей духа» [5, с. 11].

Тот факт, что человек вовлекается в миф в акте моделирования бытия, говорит о том, что помимо субстанциональных характеристик, миф – это еще и «живописное формообразование» [5, с. 13], способное к внутренней «трансформации». «Формообразование» и является моделирующей активностью, поэтому миф можно сравнить с живым существом, отдаляющемся и приближающемся к человеку, и говорящему в нем. Есть архаическое время «народов-мифотворцев», но есть и индивидуальное воссоздание мифа, свойственное и современным людям. И тогда, и сейчас, в центре этой деятельности лежит то или иное мифологическое «событие», некая «сущность мира» [5, с. 17].

Теория коллективного бессознательного допускает, что современная мифологическая конструкция мира имеет свой толчок, и общие корни как с «древним» действием, так и вообще с «универсальным человеческим» феноменом, которым является «генетический опыт» [5, с. 31]. Многообразие различных психотипов человека, другие индивидуальные его особенности, а также многообразие культур и хронологическое различие подчинены «генетическому опыту», за которым стоит духовная субстанция, Дух. «Дух создал человека творческим» [5, с. 295-296].

В сновидениях и сказках проглядывает момент субстанционально-вечного, мифологического; он срабатывает таким образом, что разрешение той или иной трудности, появляющейся в них, приходит или само собой, или со стороны – как дар. Это свидетельствует о том, что бессознательная часть человека улучшает его, мобилизует, или даже – спасает. Бессознательное поэтому представляется «знанием», «интуицией» и «нравственными качествами» [5, с. 304]. Бессознательные образы отражают многообразные состояния, фундаментально затрагивающие человека, но скрытые от повседневной сознательной практики, и не зависящие, по сути, от нее. В сновидениях и сказках бессознательное представляется во «внечеловеческой форме», хотя может действовать и человеческим, рациональным способом. Можно наблюдать взаимоотношение сознательного, бессознательного и «внечеловеческого» (субстанционального). К.Г. Юнг перечисляет элементы этого взаимоотношения: это «оппозиция», «троичность», «целостность», «полярность» [5, с. 322].

Значит, в мифе выражается многофункциональное стремление к достижению бессознательного образа или смысла; конструирование мифологической реальности есть привлечение бессознательного на свою сторону, для участия в этой конструкции: «мы в определенной степени должны выделять в бессознательном слой, который можно обозначить как личное бессознательное» [6, с. 189]. Таким образом создается средство анализа того или иного «понятия», «суждения» и «рассуждения», которое основывается на скрытой в глубинах психики каждого человека бессознательной субстанции, существующей в общем виде вне его. По своей природе эта субстанция нелогическая, поэтому исследователю речевой и мыслительной практики человека надо выбирать: или заниматься описанием «коллективно-подсознательных психологических мифоподобных

символов-архетипов» [7, с. 18], или заниматься логикой без экзистенциальных предпосылок.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Стешенко Н.И. Логика. Учебное пособие в 3 ч. Часть 1. Ростов-на-Дону, Таганрог: ЮФУ, 2021. 180 с.
2. Гладких Ю. Логика без экзистенциальных предпосылок (1984). Введение // EN APXH. Философское и культурологическое осмысление: феномен восточнохристианской цивилизации. 2003. № 2. С. 36-47.
3. Арним Г. История античной философии. М.: ЛКИ, 2007. 264 с.
4. Вундт В. Система философии // Вундт В. Психология народов. М., С.-Пб. 2002. С. 117-862.
5. Юнг К.Г. Душа и Миф. Шесть архетипов. М.: ЗАО «Совершенство», Киев: Порт-Рояль, 1997. 382 [1] с.
6. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М: Канон, 1994. 317 [2] с.
7. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. / под ред. С.А. Токарева. Том 1. М. 1991. С. 11-20.

REFERENCES

1. Steshenko N. Logika. Chast' 1. [Logic. Part 1]. Rostov-on-Don, Taganrog: SFEDU, 2021. 180 p. (In Russian)
2. Gladkih Y. Logika bez ekzistencialnyh predposylok (1984). Vvedenie. [Logic without existential Prerequisites. Introduction] in: EN APXH. 2003. # 2. P. 36-47. (In Russian)
3. Arnim G. Istorija antichnoj filosofii [History of Ancient Philosophy]. Moscow: LKI, 2007. 264 p. (In Russian)
4. Wundt V. Sistema filosofii [The Sytem of Philosophy] in: Wundt V. Psihologija narodov. Moscow, Saint-Petersburg. 2002. P. 117-862. (In Russian)
5. Jung K.G. Dusha i mif. Shest' arhetipov [Soul and Myth. Six Archetypes]. Moscow: Sovershenstvo, Kiev: Port-Royal', 1997. 382 [1] p. (In Russian)
6. Jung K.G. Psihologija bessoznatel'nogo [Psychology of unconsciousness]. Moscow: Kanon, 1994. 317 [2] p. (In Russian)
7. Tokarev S., Meletinskij E. Mifologia [Mythology] in: Mify narodov mira. Encilkopedia [Myth of the people of the World. Encyclopedia] / ed. S. Tokarev. Moscow. 1991. P. 11-20. (In Russian)

Мифологические основания буддийского учения в рецепции Мирча Элиаде

Алиса Константиновна Виксне

Студентка

Южный Федеральный Университет, Институт философии и социально-политических наук

viksne@sfedu.ru

Аннотация: Данная статья посвящена буддийскому комплексу символических и мифологических элементов, представленных в работах такого известного религиоведческого автора, как Мирча Элиаде. Исследователь доказывает наличие в буддизме мифологических образований на примере его канонических текстов и связывает их с другими типами архаических символов, существующих в разных религиях. Профессор понимает мифотворчество, в том числе и буддийское, не как временный этап человеческой цивилизации, а в качестве надъисторической и всеобщей действительности, без которой немислим мир и человек в этом мире. Мифологическое мировосприятие в буддизме выстраивается аналогично другим космическим религиям, так как переступает через время, историю и пространство. Религиозный человек обращается к мифу ради возвышения над пределами мирского бытия, для буддизма в этом прорыве к трансцендентному и невысказанному важно осуществление абсолютной свободы. Концепция Мирча Элиаде помогает по-новому взглянуть на специфику буддийского феномена и осмыслить то, как исследователям следует понимать буддийское учение, открывающее нам путь к совершенно таинственному измерению.

Ключевые слова: Мирча Элиаде, буддизм, миф, сакральное, мирское, история религий.

Mythological foundations of Buddhist teachings in the reception of Mircea Eliade

Alisa K. Viksne

Student

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

viksne@sfedu.ru

Annotation: This article is devoted to the Buddhist complex of symbolic and mythological elements presented in the works of such a famous religious studies author as Mircea Eliade. The researcher proves the existence of mythological formations in Buddhism by the example of its canonical texts and connects them with other types of archaic symbols that exist in different religions. The professor understands myth-making, including Buddhist, not as a temporary stage of human civilization, but as a supra-historical and universal reality, without which the world and man in this world are inconceivable. The mythological perception of the world in Buddhism is built similarly to other cosmic religions, as it crosses over time, history and space. A religious person turns to myth for the sake of elevation above the limits of worldly existence, for Buddhism in this breakthrough to the transcendent and unspoken, it is important to exercise absolute freedom. Mircea Eliade's concept helps to take a fresh look at the specifics of the Buddhist phenomenon

and comprehend how researchers should understand Buddhist teachings, which opens the way for us to a completely mysterious dimension.

Key words: Mircea Eliade, Buddhism, myth, sacred, secular, history of religions.

Мирча Элиаде – крупнейший мыслитель XX века, творчество которого настолько обширно, что позволяет определить его как философа, писателя, религиоведа, этнографа. В своем подходе он раскрывает сущность религиозного мышления, подводит читателя к главной идеи, проводимой сквозь всё своё творчество, а именно к тому, как религиозный опыт воздействует на нашу социальную и психическую жизнь будучи устойчивой и неустранимой структурой любого человеческого сознания.

Буддизм не выступает для мыслителя исключением из общего ряда религиозных учений и потому рассматривается им как проявление священного начала, которое сущностно отличается от всего мирского, обыденного, профаного. Сакральное манифестируется в каждом мышлении прошлого и настоящего, а буддизм, наряду с другими религиями, является одним из его воплощений, из чего вытекает наличие в буддийском вероучении определенного набора религиозных символов, мифологических образований и представлений.

Мирча Элиаде рассматривает буддийское учение как то, что продолжает архаические образцы религиозного опыта, как то, что вбирает в себя одну из форм йоги, как то, что вписано в общеиндийские, и в том числе брахманистские, настроения, то есть буддизм в анализе мыслителя всегда обнаруживается в связи и в сравнении с другими элементами абсолютного, но никогда не отражён самостоятельно и самобытно. В этом смысле, вопрос о том, что отличает буддийский духовный опыт от небуддийского, не фундаментален для автора. Является ли этот взгляд на традицию авторским? Если принимать во внимание отношение самих буддистов к другим основным школам Индии, которое имеет оппозиционный и полемизирующий характер, то безусловно. Разность содержания и путей развития школ хоть и отмечается Мирча Элиаде, но обладает второстепенной ролью относительно единства их структуры – того главного основания в творчестве мыслителя, которое сделало возможным создание его собственной, целостной парадигмы.

В своем творчестве философ наделяет миф огромным культурологическим значением, определяя его как всеобщую форму мысли и бытия. Миф для Мирча Элиаде представляет собой жизненную, коллективную реальность с одной стороны и сакральную область или пространство священных смыслов с другой. «Миф рассматривается как сакральное повествование и, следовательно, как событие, действительно произошедшее, так как оно всегда имеет отношение к определенным реальностям» [1, с. 16]. Миф возвышается над человеком и воздействует на его поведенческие мотивы, он укоренен в саму структуру мира и обнаруживается в любой идеологии, а также в повседневном, массовом мышлении.

Миф – это возвращение к Истокам, прорыв к Беспредельному. Прорыв сквозь ограничения истории и времени. Миф открывает путь к трансцендентному, которое оказалось забыто для современного человека, мыслящего себя сугубо во внешних, временных условиях существования. Религиозность подразумевает связь со священным, абсолютное сближение с ним. Мирча Элиаде обозначает это особым термином «иерофания», который подразумевает доступность сакрального для нас, его проявленность для нас в самых разнообразных обликах и формах. Человек никогда не отделен от сверхъестественного, поэтому религия «не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины» [3, с. 4]. Это не простая вера в то, что стоит выше нас или находится в недостижимости от нас, религия это контакт, встреча, взаимодействие. Религиозный человек

встречается с сакральным даже тогда, когда выполняет привычные, бытовые действия. Прием пищи, сон, пребывание на улице и многое другое – всё это перестает быть простым удовлетворением потребности и превращается в акт особого характера.

Что означает «переживать сакральное», как для буддиста, так и для религиозного человека вообще? Для Мирча Элиаде это переживание означает отказ от мира как от того, что определяет моё существование только как человеческую, смертную, зависимую оболочку. Этот отказ не всегда тождественен аскетизму, уходу в себя, отречению, он может предполагать и благие, активные действия в миру, из которых адепт не вкушает плодов. Это отказ в смысле преодоления ограничений, рамок, границ. Нам известно, что в истории философии многие мыслители также говорят об аналогичной детерминированности человека - бессознательным, волей к власти, идеологией, языком, но, с точки зрения Мирча Элиаде, Индия совершает это открытие раньше, а буддизм делает акцент на возможности и способе преодолеть исходную детерминированность. Таким образом, мифологическое сознание обнаруживается в том отношении к миру, в котором оно отказывается от него.

В буддизме элементы мифа выражаются, прежде всего, в отказе от времени и истории. Так, буддизм принимает в свою систему идею цикличности, свойственную многим древним индийским учениям. На место исторического, линейного времени встает бесконечное, циклическое, космическое Время, которое предполагает постоянное рождение и угасание миров. Этому представлению в буддизме соответствует понятие кальпы – космических циклов. Созерцание такой немислимой единицы измерения призвано наполнить ученика правильной мотивацией, а именно пробудить в нем активные действия по преодолению времени через достижение освобождения, то есть нирваны.

Мифологическое мировосприятие времени обнаруживается и в ранних буддийских текстах (Дигхникайя), которые говорят о сокращении срока жизни человека, связанного с его нравственным, внутренним упадком. На момент появления Гаутамы Будды возраст человека достигает своего низшего предела и сокращается до 100 лет. Покорение временных ограничений становится реальным благодаря возможному возвращению Бодхисаттв ради блага всех живых существ.

Мирча Элиаде упоминает и тот способ разрывания временных границ, который осуществляется с помощью памяти прошлых воплощений. Суть данного метода такова, что адепт буддийского учения с помощью специальной практики движется обратно к тому началу, которое предшествует существованию времени, переживая при этом все поступки, совершенные им в неведении, для того, чтобы разрушить карму, реализующую над ним власть времени. Современным человеком метод осознания прошлого используется в психоанализе для преодоления кризиса. По замечаниям С.В. Пахомова, та сила, которая придается автором памяти – не является ключевой в буддизме, более того, невозможно говорить об осознании первого рождения, так как у неведения (авидьи) нет начала во времени. Мирча Элиаде кратко упоминает и о другом способе выйти за пределы времени – это категория мгновенного просветления, происходящего в благоприятный момент.

Мифологическое начало буддийского учения во взгляде на историю подтверждается, с точки зрения мыслителя, тем, что состояние просветления выходит за пределы исторического события. Мирча Элиаде указывает на то, что буддизм не придает значение истории, так как утверждает непрерывность становления и соответственно её нереальность (онтологическую). Текст Васубандху «Абхидхармакоша» учит понимать события мира как мгновенно возникающие и исчезающие феномены.

Помимо двух рассмотренных категорий времени и истории, отказ от мира, указывающий на мифологические элементы в буддизме, реализуется и по следующим направлениям:

- Через комплекс упражнений, где переход на новый уровень сопровождается новыми способностями, чьё описание встречается и у йогов, и у шаманов, но у Будды

дополняется предостережением: силы способны искушать своей властью и сбивать с пути к нирване. Неверующие же могут либо испугаться их, либо принять за простую магию, а не за результат сложной практики. В дополнение к этому отметим, что в ранних текстах палийского канона Будда обозначает чудом само Обучение, в котором мысль может быть направлена правильным путем и совершенствовать сознание.

- Через восхождение вверх сквозь пространство, чему соответствуют два символизма: способность Архата летать через крыши домов и миф о рождении Будды, в котором он делает семь шагов на Север, провозглашая себя древнейшим и высочайшим, где семь шагов на Север означают то, что Будда превосходит семь небес и космических стадий, возвышаясь к Центру мира как к выходу из его сансарического устройства. «Этот нативный миф провозглашает, таким образом, что с момента рождения Будда трансцендентен Космосу (достигает «вершины мира»), отменяет пространство и время («первый и старейший в мире»)» [2, с. 65]. У древних восхождение осуществлялось для встречи с богами, высшими силами, буддизм вносит в это новый смысл – достижение абсолютной свободы.

Стоит отдать должное мыслителю в том, что он останавливается на разборе спорных моментов буддийского учения. Так, он объясняет, почему Будда избегает однозначности в метафизических вопросах. Во-первых, без устранения страдания невозможно перейти на другой уровень проблем – на уровень первоначал. Во-вторых, слова ограничены в истолковании того, что стоит выше них, поэтому они также ограничены в описании нирваны, отчего возникает спор о её природе либо как об угасании, либо как о блаженстве. Автор видит решение этого спора в том, чтобы мыслить нирвану как то, и другое одновременно, ибо буддизм всегда подчеркивает парадоксальность необусловленного. Мы умираем для мирских рамок времени, пространства, истории, но рождаемся духовно. Второе рождение символизируется разбиванием яичной скорлупы и новым, интеллектуальным телом.

Мирча Элиаде видит необходимым для буддистов сохранение баланса и взаимосвязи между медитацией и умозрением. В некоторых текстах акценты смещаются в какую-либо одну сторону. К примеру, «Абхидхармакоша» Васубандху и «Висуддхимагга» Буддхагхоши рационализируют медитативные практики, а йогачара выравнивает стороны, подчёркивая, что путь анализа способен не на всё. Ангуттара-никая объединяет пути в связи с тем, что для устранения всех видов клеш (интеллектуальных – взгляды, заблуждения, вера в я; и эмоциональных – страсть, раздражение, вожеление) важно и то, и другое. Поскольку Мирча Элиаде выступает против сведения огромного комплекса психофизических практик буддизма к главенству умозрительных упражнений, это подчеркивает то, что он наделяет это учение священным характером.

Итак, в данной статье мы подробно рассмотрели то, какие мифологические элементы включает в себя буддизм. Отнесем к ним следующее. Во-первых, отрицание исторического события как онтологически реального и его осмысление как исчезающего, бессущностного феномена. Во-вторых, разрыв временных границ через идею цикличного, бесконечного времени, через представление о сокращении жизни человека и через силу памяти, способную вернуться к моменту, предшествующему возникновению времени. В-третьих, возможность возвышения сквозь пространство, что символизирует Центр мира, позволяющий вырваться из него и преодолеть мирское. Упоминание о вершине мира содержится в мифе о рождении Будды. В-четвертых, символ разбитого яйца, отсылающий нас к необходимости второго, духовного рождения с помощью разбивания сансарических оков. В-пятых, упоминание сверхъестественных способностей у адептов учения. О чем нам говорит это?

Мирча Элиаде освещает мифологические аспекты, найденные им в буддийском мировоззрении, с той главной целью, чтобы раскрыть нам его причастность к сакральному

началу, пронизывающему всё сущее. Это вносит совершенно новый взгляд на проблему определения буддизма, так долго волнующую умы исследователей. С точки зрения Мирча Элиаде, буддизм едва ли может быть понят как философия, но и саму религию мыслитель понимает гораздо шире привычных определений. Выходит, что мифотворчество буддийского учения указывает нам на то, что буддизм является опытом познания Сакрального, одним из способов взаимодействия и связи с ним, глубоким внутренним переживанием таинственного и всеобъемлющего Истока всякой жизни и всякого мышления.

Объемный анализ учения, предложенный Мирча Элиаде, может быть использован и полезен в рамках религиозных дисциплин, так как общий обзор буддийской традиции выполнен им компетентно и соответствует содержанию использованных текстов. Также исследование автора раскрывает связи между символами разных культур, что подчеркивает его значимость (в том числе для культурологической области). Однако, такая строгая формулировка Мирча Элиаде как «отказ от мира», которая выстраивается в его работах как неотделимая часть от мифологического и беспредельного целого, едва ли может быть применена к буддизму Махаяны, провозглашающим абсолютное тождество сансары и нирваны в виду их буссуальности и пустотности (они определяются лишь через соотношение друг с другом).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. В.П. Большакова. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2010. 251 с.
2. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Том 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. Перев. с фр.- М., Критерий, 2002. 512 с.
3. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. Пер. Н. Зубкова, Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – М.: Академический Проект, 2011. 352 с.
4. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. Перевод с английского, вступительная статья («Элиаде и йога») и примечания С.В. Пахомова. СПб.: ИД Санкт-Петербургского университета, 2004, 2-е изд. С. 3-56.
5. Гусарова, М. С. Мирча Элиаде: Методики анализа религиозных феноменов // Молодёжь и наука: Сборник материалов VI Всероссийской научно-технической конференции студентов, аспирантов и молодых учёных [Электронный ресурс]. — Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2011. URL: <http://elib.sfu-kras.ru/handle/2311/3606> (дата обращения 02.08.2021).

REFERENCES

1. Eliade M. Aspekty mifa [Aspects of the myth]. Per. V.P. Bol'shakova. – 4-e izd. – M.: Akademicheskij Proekt, 2010. 251 s. (In Russian)
2. Eliade M. Istoriya very i religioznyh idej [History of Faith and Religious Ideas]. V 3 t. Tom 2. Ot Gautamy Buddy do triumfa hristianstva. Perv. s fr.- M., Kriterion, 2002. 512 s. (In Russian)
3. Eliade M., Kuliano I. Slovar' religij, obryadov i verovanij [Dictionary of Religions, Rites and Beliefs]. Per. N. Zubkova, E. Morozovoj, E. Murashkincevoj. – M.: Akademicheskij Proekt, 2011. 352 s. (In Russian)
4. Eliade M. Joga: Bessmertie i svoboda [Yoga: Immortality and Freedom]. Pervod s anglijskogo, vstupil'el'naya stat'ya («Eliade i joga») i primechaniya S.V. Pahomova. SPb.: ID Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004, 2-e izd. S. 3-56. (In Russian)

5. Gusarova, M. S. Mircha Eliade: Metodiki analiza religioznych fenomenov [Methods for the Analysis of Religious Phenomena] // Molodyozh' i nauka: Sbornik materialov VI Vserossijskoj nauchno-tehnicheskoy konferencii studentov, aspirantov i molodyh uchyonyh [Elektronnyj resurs]. — Krasnoyarsk: Sibirskij federal'nyj universitet, 2011. URL: <http://elib.sfu-kras.ru/handle/2311/3606>. (Accessed: 02.08.2021) (In Russian).

Личность как миф и мифы личности

Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина

доктор философских наук, профессор

Южный федеральный университет

elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению мифа как целостного эмоционально-образного, внерационального представления человека о мире и о самом себе. Миф увиден автором как неотъемлемая характеристика человеческой жизни. Личность мифологична для самой себя, так как она видит себя иначе, чем ее видят другие, а также потому, что она существует во времени, а прошлое и будущее актуально не даны, смутны и являются предметом построения фантазий и интерпретаций. В силу этого одной из ведущих мифологических тем выступает для личности тема судьбы, простирающейся из прошлого через настоящее в будущее. Она выражена, прежде всего, в мифе проекта-призвания, характерного для юности и трактующего человеческую жизнь как наделенную внутренней программой, которую следует выполнить. Следуя идее А.Ф. Лосева, что у каждого человека есть свой миф, и идее Х. Ортеги-и-Гассета, что любой наделен индивидуальным проектом, автор полагает, что экзистенциальный миф о проекте действительно присущ людям, хотя он вовсе не обязательно имеет религиозные или эзотерические корни. Философы, говорится в статье, пытаются создать образ всечеловеческого «проекта призвания», каковым выступает творчество (продуктивность, креативность). Жизнь, прожитая креативно, оказывается оправдана. Второй миф, рассмотренный в статье – это миф личного прошлого. Миф прошлого может быть светлый и темный (критический), но в любом случае он способен выражаться в виде метафор, выделяющих главную линию прожитой жизни не только в вербальной, но и в визуальной форме, что используется современными психотерапевтами. Статья завершается утверждением, что гуманистический миф судьбы поднимает человека над обыденными потребностями и вдохновляет его на свершения.

Ключевые слова: миф, личность, личность как миф, мифы личности, судьба, проект-призвание, будущее, прошлое, воплощение проекта.

Personality as a myth and myths of personality

Elena V Zolotukhina-Abolina.

Ph.D., Full Professor

Southern Federal University

elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the consideration of the myth as a holistic emotional-figurative, non-rational idea of a person about the world and about himself. The author sees the myth as an integral characteristic of human life. A personality is mythological for itself, since it sees itself

differently than others see it, and also because it exists in time, and the past and future are misty, not given actually, and are the subject of constructing fantasies and interpretations. Thus, one of the leading mythological topics for the individual is the theme of fate, stretching from the past through the present into the future. It is expressed, first of all, in the myth of the project-calling, characteristic of youth and interpreting human life as endowed with an internal program that must be completed. Following the idea of A.F. Losev that every person has his own myth, and the idea of H. Ortega-y-Gasset that everyone is endowed with an individual project, the author believes that the existential myth about the project is really inherent in people, although it does not necessarily have religious or esoteric roots. Philosophers, the article says, are trying to create an image of a universal "project of calling", which is creativity (productivity, creativity). A life lived creatively turns out to be justified. The second myth discussed in the article is the myth of the personal past. The myth of the past can be light and dark (critical), but in any case, it can be expressed in the form of metaphors that highlights the main line of a lived life, not only in verbal, but also in a visual form, which is used by modern psychotherapists. The article ends with the statement that the humanistic myth of fate raises a person above everyday necessities and inspires him to new achievements.

Keywords: myth, personality, personality as a myth, personality myths, fate, project of calling, future, past, project implementation.

Постановка проблемы: миф- человеческий способ быть

Миф — одно из универсальных, многоплановых и многосмысленных понятий, активно работающих в различных гуманитарных и социальных дисциплинах. История культуры и литературоведение, философия и психотерапия по-разному толкуют миф, соответственно приписывая ему различные функции и возможности. В предлагаемой читателю статье я оставляю в стороне как рассмотрение мифов в качестве кочующих сакральных историй, присущих практически всем народам, так и представления о современных мифах как образно воплощенных идеологемах, разрабатываемых специалистами для широких масс. Миф в рамках данного текста — это *целостное эмоционально-образное представление человека о мире и о самом себе*, и даже когда оно выражено в словах, то все рано остается по сути *внерациональным*.

В рамках избранной темы акцент делается именно на личности, на Я, представленном в мифологической, эмоционально-образной форме. От сценария (термин, которым пользуются психотерапевты) «миф Я» отличается именно тем, что он — не схема, он актуально переживается, непосредственно чувствуется, проявляется в спонтанном выборе, снах, мечтах и грезах. «Созидание мифа и созидание души имеют прямую связь друг с другом - пишет Дж. Хиллман [1, с. 14]. О мифе как *прочувствовании* жизни пишет также Дж. Кэмпбелл [2, с. 24].

Итак, предмет моего рассмотрения — *личность, ее «мифологический статус» для себя самой*, те мифы, которые она сама творит, строя свои жизненные планы и вспоминая минувшую личную историю. Таким образом, это в немалой степени *мифы темпоральные*, ибо прошлое и будущее являются тем, что непосредственно не дано нам в текущем настоящем, выступает как образ воображения или воспоминания. Мифология рождается из стихии временности, из того «тумана», в котором едва проступают контуры событий грядущего и который завлакивает память о прошлом. Предметом мифологизирования является и само Я, поскольку мы видим себя иначе, чем другие люди видят нас, да и для себя самих мы не можем быть полностью рефлексивны и самоотчетны. Во внутреннем мире нет прозрачности, он глубок и непрогляден, и из этой непроглядности способны рождаться как боги, так и чудовища — постоянные герои мифологии.

Древние мифы, сложившиеся в ранние эпохи развития человечества, еще в дописьменной истории, тесно связаны с этими внерациональными пластами внутреннего мира человека как такового. Поэтому они проявляются и в современных людях, в их «мифах о себе». Об этом пишет К.-Г. Юнг, как и уже упомянутые Дж. Кэмпбелл, и Дж. Хиллман. Однако на базе таящихся в глубине бессознательного архетипов, на основании услышанных в детстве волшебных историй, пронизывающих культуру, индивид строит свой *собственный миф* – миф себя как существа, имеющего благородное предназначение или же отягощенного проклятием, как того, кто обладает совокупностью неповторимых индивидуальных качеств, кому предназначено *именно так* чувствовать, любить, ненавидеть, как делает это он.

Я. Э. Голосовкер пишет об этом в работ «Миф моей жизни»: «Есть жизни, которые таят в себе миф. Их смысл в духовном созидании: в этом созидании воплощается и раскрывается этот миф. Творения такой жизни суть только фазы, этапы самовоплощения мифа. У такой жизни есть тема. Эта тема сперва намечается иногда только одним словом, выражением, фразой. Это слово и выражение суть только пункт или ядро словесного контекста, пятно на фоне. Затем тема развивается (красной нитью). Фраза может превратиться в этюд, брошенный намек — в явный сюжет. Так возникает мифотема» [3, с. 133].

Голосовкер говорит «Есть жизни...», и это наводит на мысль, что существуют и другие жизни — не связанные с личным мифом. Действительно, у всех ли индивидов наличествует мифотема? Ибо сколько людей проживают жизнь вслепую, не оборачиваясь на себя ни интуитивно, ни рефлексивно! Казалось бы, можно оставить прерогативу «личного мифа» только избранным... Однако, А.Ф. Лосев, например, считал, что собственный миф есть у всех. Он пишет: «Всякая живая личность есть так или иначе миф, по крайней мере в том смысле, как я понимаю миф» [4, с. 461]. И далее сутью мифа для Лосева оказывается чудо – чудо хотя бы частичного совпадения материально-вещественной стороны жизни человека с ее идеальной заданностью – первообразом [4, с. 550]. Думается, можно согласиться с А.Ф.Лосевым, «личный миф» есть у всех, только не все его сознательно обнаруживают, как не все задумываются над своей сопричастностью с общими мифами – рода, народа, человечества.

Каков же набор тем, характерных для мифа или мифотемы жизни? По сути, мы уже назвали их: это темы будущего и прошлого — то, что может резюмироваться в понятии *судьбы*. Само понятие судьбы мифологично и эзотерично, вы не найдете этого слова в сциентизированном языке, будь то язык историка, психолога или философа. О судьбе размышляют сугубые гуманитарии, ощущающие очарование того, что не поддается однозначному пониманию. Миф судьбы загадочен, он заставляет беспокоиться, ибо включает в себя тревогу об исполнении *личной миссии*, об *оправдании* собственной жизни и *самопожертвовании*, а также полагает набор *одобряемых и не одобряемых культурой личных качеств*. Думается, ощущение и переживание «истинности» или «неистинности» своего пути есть у всех людей, но, конечно, у философов, ученых, художников развитых «миф собственной жизни» становится предметом особого размышления и анализа, хотя этот анализ может выступать не в строго-логической, а в образно-поэтической форме. К тому же этот личный миф нередко становится неким предложением, советом и даже повелением для других людей и «человека вообще».

В рамках статьи мы не можем воспользоваться материалами автобиографий, где выдающиеся персоны прямо или косвенно излагают собственный миф, или биографий, где сторонний исследователь пытается эксплицировать чужой «личный миф». Однако можем в самой общей форме обратимся к мнениям философов о мифах личности, связанных с темой судьбы.

Миф предназначения

Миф проекта-предназначения ярко представлен философами XX века, особенно первой его половины. Он описывается М. Шелером, Х. Ортегой-и-Гассетом, Г. Зиммелем, о нем говорит М.Хайдеггер. Ж.-П.Сартра вряд ли можно причислить к этой когорте «мифологов предназначения», потому что Сартр отдает проект в руки самого человека, который волен его выбирать, менять, переиначивать, то есть, сам принимает решения. Хотя Сартр противоречив и считает свободный выбор спонтанным, то есть, не оставляет места рациональной рефлексии. Однако, поскольку для него нет ничего «над человеком», его внерациональный индивид не следует «мифам», а только внутренним импульсам. Сартр, яростный атеист и разоблачитель иллюзий, не может позиционировать себя как «мифолог».

Авторы, размышляющие о предназначении-призвании так или иначе полагают, что в ход человеческой жизни присутствует некая *внутренняя логика, упорядоченность, программа*, идущая от предполагаемых высших инстанций, которые незримо руководят нашим существованием. Судьба, определяемая в работах раннего М. Шелера как предназначение человека к спасению, данное Богом, являет собой для индивида то, что может «состояться с ним и *только с ним*» [5, с. 342]. Г. Зиммель тоже отдает должное сюжету судьбы-призвания, рассуждая о «жизненном приключении», Он отмечает: «Тот, кто обладает такой установкой (установкой на приключение – *Е.З.-А.*) по отношению к жизни, должен чувствовать над ее целостностью некое высшее единство, как бы сверхжизнь, которое относится к ней, как непосредственная тотальность жизни к отдельным переживаниям, служащим нам эмпирическими приключениями. Может быть, мы принадлежим к метафизической сфере, может быть, наша душа живет в трансцендентном бытии таким образом, что наша сознательная земная жизнь не более чем изолированный отрезок некоей неизреченной связи совершающегося над ней существования» [6, с. 132]. Строя свой миф предназначения, Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Мы с неизбежностью – тот программный персонаж, который призван осуществить самого себя» [7, с. 439].

Все авторы, которые указывают на «миф проекта», отмечают, что люди нередко уклоняются от исполнения своего предназначения, их отвлекает множество других вещей, тяготит необходимость преодоления препятствий, потому они оказываются не способны реализовать себя. Более примитивные и грубые желания способны отеснить «чувство предназначения», хотя оно, пусть даже до определенного момента неосознанное, выступает как серьезный мотив поступков. Это властное тяготение к конкретному виду деятельности, к индивидуальной форме воплощения своих сил и потенций, к общению и сближению с определенным кругом лиц. Если человек побеждает сиюминутные искушения и с энтузиазмом следует своему проекту-мифу, всегда устремленному в будущее, то он, как отмечают авторы, чувствует себя счастливым и состоявшимся, его жизнь оправдана, и в старости он может сказать, что он не зря пришел в мир.

Надо отметить, что «сценарии», описанные Э. Берном, не относятся к «мифам проекта», так как это бессознательные установки негативного характера. Они отнюдь не вдохновительны, напротив, постоянно ввергают индивида в конфликты и ведут к деградации, а не к успешному воплощению талантов.

При разговоре об истоках «проекта-призвания» внеконфессиональные философы XX века (Хайдеггер, Ортега-и-Гассет), не высказывается внятно, они ссылаются на туманный экзистенциал «бытия», который никак не определяется. В то же время, в западной культуре издавна существует мистико-эзотерическая линия, утверждающая, что предназначение, которое присуще каждому, имеет вполне конкретные корни. Согласно этим взглядам, сверхчеловеческие духи — «Блюстители кармы» составляют план жизни и вменяют его младенцу при рождении. Те же идеи характерны для индуистского и буддистского Востока.

Это тоже миф, который невозможно с достоверностью проверить, и который актуализировался в европейской культуре во второй половине XX века. Впрочем, если исходить из эмпирических реалий, мы обнаружим, что современные люди имеют весьма разноречивые представления о том, существует ли некий заданная им свыше программа, откуда она пришла, и должны ли они ее искать и исполнять. Светски воспитанный человек чаще всего полагает, что его склонности и планы — исключительно его личное дело, он сам создает свой жизненный путь: как сделаю — так и будет. «Кармический миф» рассматривается скорее как экзотика. И это не удивительно: христианство не принимает идеи кармы и не вдается в анализ вопроса о земной траектории конкретного человека, а атеизм отдает этот сюжет на откуп самому индивиду — существу смертному, материальному, но обладающему свободой. Поэтому тема судьбы оказывается *мифом чисто экзистенциальным*, не укорененным ни в какой идеологии и системе воззрений. Во главу угла ставится индивидуальное целеполагание и личное усилие, хотя и ограниченное «ситуацией» — историческими предпосылками и случайностью.

При этом одни люди раньше или позже ощущают «зов проекта», нередко трактуемого как результат генетической предрасположенности или семейных установок (*семейного мифа*). Другие мечтают между разными формами самореализации и часто просто безрезультатно расходуют себя. Третьи и не помышляют ни о каких подвигах, призванных оправдывать их бытие: они существуют по шаблону и предпочитают предаваться текущим чувственным удовольствиям или опускаться и гибнуть. Каждый в одиночку на свой страх и риск создает параметры оправданности и исполненности собственной жизни и меряет себя по ним, нередко просто ориентируясь на социальную иерархию успеха, на то, что принято считать «достойным жизненным путем».

Тем не менее, философы, захваченные *мифом проекта*, выступающего как экзистенциально-антропологическая универсалия, хоть и не претендуют на выявление проектов конкретных личностей, тем не менее, стремятся сформулировать его *в общей форме для всех людей*. Это разговор о старании достичь того лучшего, что и вносит в нашу жизнь смысл, и оправдывает ее. Так отечественный философ Н.Бердяев, неортодоксальный христианский мыслитель, пишет: «...человек, сотворенный Творцом и по его образ и подобию, есть также творец и призван к творчеству» [8, с. 117]. То есть, его, бердяевский миф состоит в том, что *творчество*, пусть драматическое и противоречивое — важнейшее призвание человека вообще. Достаточно близки к представлению Н.Бердяева воззрения философов нехристианских, занимающих сложную мировоззренческую позицию между светским сознанием и мистицизмом — Э. Фромма и А. Маслоу. Их миф «универсального призвания» очень похож на подход Н. Бердяева. У Маслоу внутренним стремлением человека является самоактуализация, она — его незримый ориентир и состоит опять — таки в стремлении к творчеству, которое Маслоу именуется креативностью. «Высока вероятность того, — пишет А. Маслоу, — что... первичная креативность... генетически заложена в каждом из нас. Она универсальна и не в коем случае не уникальна. Ее можно обнаружить у каждого здорового ребенка. В детстве каждый из нас был креативен, но многие, повзрослев, потеряли это качество» [9, с. 95]. У Э. Фромма речь идет о близком явлении, называемом продуктивностью. Каждый человек может быть продуктивен! В каждом заложен внутренний посыл к тому, чтобы силой любви, разума и воображения оживлять любую ситуацию. Быть живыми, продуктивными, проявлять здоровую фантазию, стремиться к максимальному воплощению своей благой природы — явный или скрытый проект любого человека: «...продуктивность есть реализация человеком его потенциальных возможностей, реализация его *сил*» [10, с. 79].

Прекрасный гуманистический миф о предназначении любого человека к развитию и креативности, к богатству жизненных переживаний и в конечном счете к исполненности индивидуальной судьбы имеет целый ряд оппонентов, одни из которых высказали свои

взгляды на предназначение человека задолго до того, что мы называем современностью, другие, напротив, бегут впереди прогресса, предваряя пути дальнейшего развития.

Так, согласно уже имеющим долгую историю протестантским воззрениям, в особенности характерным для кальвинизма, предназначение, конечно, есть у всех, потому что Господь заведомо распорядился человеческой судьбой. Только проект одних — это спасение души, а проект других — это гибель. То есть, у человечества нет единого универсального предназначения, а люди исходно поделены на принятых высшими инстанциями и проклятых. Нищий оборванец может быть заранее уверен, что он проклят, и перспектива его — быть в аду.

Сегодняшняя «мифология предназначения» не говорит так явно о неизбежном различии проектов будущего и траекторий судьбы, она, скорее, прозрачно намекает на несопоставимость перспектив. Например, уже набивший оскомину *миф трансгуманизма*, несомненно, имеет в виду, что далеко не все человечество превратится в сверхчеловеческих киборгов, обладающих суперспособностями, могучим интеллектом и независимостью от внешних физических факторов. Делать всех такими нет ни нужды, ни ресурсов. Потенциальным бессмертием и огромной властью будет обладать узкий круг элиты, в то время как призвание остального человечества — то ли сгинуть за ненадобностью, то ли превратиться в службу своих сверхчеловеческих современников. Не очень-то приятный проект приписывается здесь большинству. Впрочем, оставим тему проекта и обратимся к другому кладезю личностной мифологии — воспоминаниям о прошлом.

Миф прошлого — личная биография

Понятно, что речь идет не о фиксируемых и проверяемых датах — родился, учился, женился — хотя и здесь бывает путаница и неясности. Даже факты личной истории, например, рождения, детства, те, о которых человек узнает от других, могут быть нечаянно или намеренно искажены, перевераны, и тогда провалы в истинном знании сразу заполняются мифологией. В подобном случае *миф прошлого* создается другими людьми, старшими, но миф может создаваться и самим индивидом, если он стыдится условий своего происхождения, считает, что лучше навести тень на ясный день, и, что интересно, сам начинает верить в собственное сочинение. И это понятно, потому что созданный миф становится условием его дальнейшего развития, продвижения, самоутверждения. Впрочем, мифы, связанные с рождением и детством присущи не только тем, кто хочет скрыть или не знает ранних биографических событий. Люди, рожденные в статусных семьях и гордящиеся этим, в свою очередь создают личную и семейную, *родовую мифологию*, как правило направленную на самоутверждение и возвеличивание истоков, приведших их в мир. «Миф чудесного рождения» — это миф о всяком Герое, и обычные люди чаще всего тоже хотят возвысить тем или иным образом представление о своих ранних годах.

Поскольку мы живем во времени, то прошлое сохраняется для нас прежде всего своей и чужой живой памятью, а личная биографическая история далеко не всегда фиксируется в текстах. Память же избирательна, в ней много провалов, она сохраняет одно и пропускает другое. Мы многого не помним, а «эпоха письменности» в масштабах истории человечества не так уж велика: множество поколений не писало ни писем, ни дневников, а в нынешнюю электронную эпоху подробное изложение событий и переживаний в письмах вновь исчезает, заменяясь краткими строками СМС. Все это оставляет простор для *личного «мифа прошлого»*: обогащения событий интерпретациями, заполнения лакун сегодняшней фантазией. Мы не можем не обращаться к прошлому, потому что оно — наша часть, но не можем не мифологизировать его, чаще — с его мифологизации утверждая себя, реже — пытаясь с его помощью переосмыслить прошлое и прийти к необходимым личным изменениям.

Д. Лоуэнталь в книге «Прошлое — чужая страна» [11], обращаясь к культурным практикам, сохраняющим прошлое, перечисляет ряд способов его сбережения и

воссоздания в настоящем: традиция, восприятие прошлого как образца, идеализация прошлого, имитация его, единение с ним, раздумья о нем. В принципе то же самое относится к личному прошлому, которое входит в статус мифа похожими способами. Человек сакрализирует и мифологизирует моменты «личной традиции», строит на ней свою идентификацию, повторяя то, что было характерно для его собственного становления. Прошлое может быть *идеализировано*, воспринято однозначно прекрасным: «снег был белее и сахар слаще», причем негативные моменты игнорируются. Манеры и эпизоды прошлого могут войти в настоящее как имитация: так в старости повторяют шутки своей молодости, практикуют те же увлечения и как в юности следуют моде, хотя юность — уже миф, а не факт. *Единение* с личным прошлым тоже имеет мифологическую природу: человек уже бесповоротно изменился, но хочет сам себе казаться прежним. Это знакомо всем пишущим дневники: со страниц тетрадки на тебя смотрит другой человек, хотя ты безнадежно пытаешься с ним слиться. Это показывает, что и наличие текста, фиксирующего впечатление, не спасает: переживания записаны, но они — миф «тебя прошлого» для тебя-сегодняшнего.

Интересно, что Лоуэнталь не упоминает такого вида сохранения прошлого, весьма типичного для современной социальной памяти, как критика и негативная оценка. Вместо *светлого мифа* создается *темный миф*, который, также как светлый, не соответствует богатству реальности прошлого. Разоблачительство в отношении отечественной истории и требования разного вида покаяний характерны и для России, и для постфашистской Германии, и сегодня — для США. Но подобный феномен можно обнаружить и в автобиографических произведениях, причем отнюдь не тогда, когда прошлое было ужасным. Такой иронично-раздраженный и критический миф создает о своем детстве Жан-Поль Сартр, захваченный собственной методологической идеей разоблачения обманов и самообманов. Так, он не жалеет своей любящей родни, описывая ее как разыгрывающую сплошной демонстративный спектакль: «Дед меня обожал — это видели все. Любил ли он меня? В страсти, столь рассчитанной на публику, трудно отличить, где искренность и где притворство. Мне что-то не помнится, чтобы дед проявлял особенно пылкие чувства к другим своим внукам» [12, с. 32]. Хотя и себя он не жалеет тоже: «... вот уже десять лет, как я — человек, очнувшийся после тяжелого, горького и сладостного безумия: трудно прийти в себя, нельзя без смеха вспоминать свои заблуждения, неизвестно, что делать со своей жизнью...» [12, с. 172]. Сартр подозрителен и критичен к прошлому и к настоящему, к себе и к другим, и это, делает его «личный миф» *глубоко противоречивым*.

Мифами личного прошлого в начале 2000-х годов занималась психолог Вероника Нуркова [13]. Создание целостной автобиографии («мифа личного прошлого») по ее мнению тесно связано со смыслообразованием и образованием Я-концепции — целостного, интегративного представления о себе, а от этих двух моментов зависят и жизненные стратегии личности, и коммуникация с другими людьми. Обзор собственного прошлого — сознательный или бессознательный, произвольный или непроизвольный, включающий и яркие моменты и провалы памяти - выливается в метафору судьбы, в миф о судьбе, предполагающий дальнейшее активное «судьбостроительство». Автобиография, получившая свое ёмкое резюме, обретшая с помощью взгляда в прошлое некую *сквозную жизненную тему*, нередко получает облик *метафоры*. Люди вполне мифологически определяют свою судьбу как «кибитку», «полет кометы», «флюгер» и т.д. Если поразмыслить, можно вообразить себе и образ качелей, и картину широкой дороги, и метафору блуждания в закоулках. В любом случае доминирует не рационально-когнитивный, а *эмоционально-образный подход*, но это ничуть не мешает осмыслению, поскольку язык метафоры и мифа вполне внятны для нашего внутреннего мира. У современных психологов существует проективная методика метафорических карт [14], где людям, затрудняющимся осознать собственный жизненный путь и ухватить суть «личного

мифа» предлагаются специально созданные художниками изображения. Миф-метафора может быть выбран из предложенного, причем, когда одно изображение указывает на ведущую тему жизни, другие могут служить в качестве средств конкретизации и развития темы. Методика дает широкий простор для интерпретаций: разные люди видят в одних и тех же картинках совершенно разные вещи и создают разные личные мифы.

Будет справедливым сказать, что «мифы призвания», ориентированные на будущее, характерны прежде всего для юности. Здесь они доминируют, в то время как в зрелом возрасте «судьба» уже воплощается в делах и творчестве, хотя вопрос о предназначении может латентно постоянно присутствовать во внутреннем мире. К высоким возрастам речь идет уже об «исполнении заданного» и оправданности жизни. Соответственно, к зрелому и пожилому возрасту более актуальны становятся «мифы автобиографии», оценка личного прошлого: так ли прожита жизнь? Есть ли в чем себя упрекнуть? Хотя, пока человек жив, он всегда создает проекты и строит планы, и порой достигает того, чего не могу добиться на предыдущих этапах жизни и судьбы.

Краткое заключение

Человек — существо говорящее, поэтому он рассказывает себе мифы о себе самом. Жизнь, прежде чем состояться, должна быть определенным образом рассказана, пусть не словами, а образами, вспышками интуиций, чувством предстоящих свершений. Миф судьбы сопровождает нас всю жизнь, поворачиваясь разными сторонами: то устремляя нас в перспективу будущего, то глубоко связывая с прошлым, получающим разные толкования. И, конечно, ядром собственной жизненной мифологии выступает человеческое Я. Мы создаем в разные моменты жизненного пути различные версии себя, выковываем в огне событий свою «Я-концепцию», таким образом все моменты изменчивости строятся вокруг некоего *центрального ядра*, мифы ситуативные обрамляют *главный миф*, который, как бы твердея и обретая конкретную форму, строится до конца дней.

Метафора «моей судьбы», проходящая красной нитью через личную биографию, если верить аналитическим психологам и мистикам, относится не к маленькому социальному Эго, а к более глубокой структуре внутреннего мира, который порой называют Самостью, порой — монадой или духом. Факт тот, что осуществление *мифа судьбы* поднимает человека над обыденными потребностями, над мелочным эгоизмом, чисто прагматическими и пошлыми интересами. На то он и миф, чтобы не сводиться к банальности и скуке. И тому, кто еще не сформулировал, не осознал, не прочувствовал свой личный миф, стоит прислушаться к себе, искать его и найти. В позитивном, гуманистическом варианте — это миф о судьбе, которая должна быть прожита творчески, о предстоящем пути, где находят место и созидание, и созерцание, и любовь, где воплощаются в жизнь лучшие силы личности. И он вдохновляет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хиллман Дж. Миф анализа. М. 2005. 352 с.
2. Кэмпбелл Дж. Сила мифа. СПб. 2019. 384 с.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М. 1987. 218 с.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М. 1990. 600 с.
5. Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. М. 1994. 490 с.
6. Зиммель Г. Приключение // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. Т. 2: Созерцание жизни. М. 1996. 607 с.

7. Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М. 1991. 433 с.
8. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксально этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М. 1993. 338 с.
9. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб. 1997. 430 с.
10. Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М. 1993. 415 с.
11. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб. 2004. 621 с.
12. Сартр Ж.-П. Слова. М. 1966. 175 с.
13. Нуркова В.В. Сверхенное продолжается: психология автобиографической памяти личности. М. 2000. 320 с.
14. Ингерлейб М.Б. Метафорические ассоциативные карты. Полный курс для практики и развития. СПб. 2019. 176 с.

REFERENCES

1. Hillman Dzh. Mif analiza [Hillman J. The Myth of Analysis]. M. 2005. 352 s. (in Russian)
2. Kempbell Dzh. Sila mifa [Campbell J. The Power of Myth]. SPb. 2019. 384 s. (in Russian)
3. Golosovker YA.E. Logika mifa. M. 1987. 218 s. (in Russian)
4. Losev A.F. Dialektika mifa // Losev A.F. Iz rannih proizvedenij. M. 1990. 600 s. (in Russian)
5. Sheler M. Ordo amoris [Scheler M. Ordo amoris]. // Sheler M. Izbrannye proizvedeniya. M. 1994. 490 s. (in Russian)
6. Zimmel' G. Priklyuchenie [Simmel G. The Adventure] // Zimmel' G. Izbrannoe. Sozercanie zhizni. T. 2: Sozercanie zhizni. M. 1996. 607 s. (in Russian)
7. Ortega-i-Gasset H. V poiskah Gete [Ortega y Gasset J. In search of Goethe from Within]. // Ortega-i-Gasset H. Estetika. Filosofiya kul'tury. M. 1991. 433 s. (in Russian)
8. Berdyayev N. A. O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'no etiki // Berdyayev N.A. O naznachenii cheloveka. M. 1993. 338 s. (in Russian)
9. Maslou A. Dal'nie predely chelovecheskoj psihiki. [Maslow A. H. The Farther Reaches of Human Nature] SPb. 1997. 430 s. (in Russian)
10. Fromm E. Chelovek dlya samogo sebya [Fromm E. Man for himself]. // Fromm E. Psihoanaliz i etika. M. 1993. 415 s. (in Russian)
11. Louental' D. Proshloe – chuzhaya strana [Lowenthal D. The Past Is a Foreign Country]. SPb. 2004. 621 s. (in Russian)
12. Sartr ZH.-P. Slova [Sartre J.-P. The Words]. M. 1966. 175 s. (in Russian)
13. Nurkova V.V. Svershennoe prodolzhaetsya: psihologiya avtobiograficheskoy pamyati lichnosti. M. 2000. 320 s. (in Russian)
14. Ingerlejb M.B. Metaforicheskie associativnye karty. Polnyj kurs dlya praktiki i razvitiya. SPb. 2019. 176 s. (in Russian)

Миф о виртуальности мира: идея реальности как симуляции в философии прошлого и современности

Осип Андреевич Казанцев

Студент магистрант

Южный федеральный университет, Институт социологии и регионоведения.

koznew@bk.ru

Аннотация: В статье анализируется идея иллюзорности и нереальности мира в философских концепциях прошлого и настоящего. В начале статьи прослеживается линия логического развертывания идеи мира как иллюзии в качестве необходимости формирования теоретического мышления вообще. Но данный прогресс и дихотомия между подлинным и неподлинным, доведенная до предела у Парменида, во многом разрешается уже в теоретической модели идеалистического монизма Платона. Далее идея неподлинности мира в тех или иных формах продолжает существовать в философии античности, а также в средневековье уже не только и не столько в философии, в качестве одной из доминант общественного сознания. Так или иначе в ходе секуляризации и научно-технических революций идея неподлинности окружающего мира отходит на второй план. В новейшем времени она возвращается в общественное сознание и интеллектуальную сферу, но уже как мифологическая структура и проявление овеществленного сознания, перенос общественной практики (информационные технологии и цифровые сетевые структуры) на природу и вселенную вне рамок общества. Именно последнее критически и детально исследовать необходимо современной философии, притом как в частных позитивных науках, так и в среде некоторых философских же проектов.

Ключевые слова: Миф, овеществленное сознание, мир как симуляция, спекулятивный реализм, Мейясу, Бадью.

Myth about the virtuality of the world: the idea of reality as a simulation in the philosophy of the past and modernity

Osip Andreevich Kazantsev

Student

Southern Federal University, Institute of Sociology and Regional Studies.

Abstract: The article analyzes the idea of the illusory and unrealistic world in the philosophical concepts of the past and the present. The beginning of the article traces the line of logical deployment of the idea of the world as an illusion as the need to form theoretical thinking in general. But this progress and the dichotomy between genuine and genuine, brought to the limit of Parmenides, is largely resolved already in the theoretical model of Plato's idealistic monism. Further, the idea of the integrity of the world in certain forms continues to exist in the philosophy of antiquity, as well as in the Middle Ages, not only and not so much in philosophy, as one of the dominants of social consciousness. One way or another, during secularization and scientific and technological revolutions, the idea of the integrity of the world around us fades into the background. In modern times, it returns to the public consciousness and intellectual sphere, but

already as a mythological structure and manifestation of animated consciousness, the transfer of social practice (information technology and digital network structures) to nature and the universe outside the framework of society. It is the latter that is critically and in detail necessary to study modern philosophy, moreover, both in private positive sciences and among some philosophical projects.

Keywords: Myth, conscious consciousness, the world as a simulation, speculative realism, Meillassoux, Badiou.

Идея иллюзорности мира и окружающей действительности всегда так или иначе присутствовала в истории человеческой культуры. Наиболее известное распространение идеи кажимости и нереальности мироздания получили в восточных мистических учениях и религиях. Последовательнее всего концепция иллюзорности мира получила в различных школах буддизма [1]. Тем не менее и в иных культурах и цивилизациях идеи мира как иллюзии существовали. Так в европейской цивилизации сам проект философии как таковой, в его греческом изводе и даже далее, начинался с проблемы разделения миров подлинного и неподлинного.

Известный британский историк философии, Фредерик Коплстон, формулирует проблему о самом подлинном (а, значит, и наименее подлинном) как наиболее общий и изначальный вопрос для всей эллинской мысли: «Мудрые люди понимали, что, несмотря на постоянные перемены и преобразования, в мире должно быть что-то постоянное. Почему? Да потому, что изменение это смена одного другим. В мире должно быть что-то постоянное, то, что продолжает существовать, принимая различные формы и испытывая различные преобразования. Смена одного другим не ограничивается простой борьбой противоположностей; мыслящие люди были убеждены, что есть нечто, стоящее за этими противоположностями, что-то изначальное. Поэтому вся ионийская философия или космология сводилась в основном к попыткам найти этот исходный элемент, или *Urstoff*, всех вещей, причем один философ считал этим элементом одно, а другой другое. Однако совершенно не важно, какой элемент тот или иной философ называл исходным, главное, что у этих философов была общая идея – идея Единства» [2, с. 34]. Поиск наиболее реального посреди эфемерного и преходящего, т. е. иллюзорного стал теоретической эстафетой, начавшейся с Ионийской школой, продолжившейся пифагорейцами, Гераклитом, элейцами и далее, вперед.

Притом фрагменты поэмы «О природе» Парменида вместе с апориями его ученика Зенона Элейского, ориентируясь на основные интерпретации деятельности Элеатской школы, можно считать одной из сильных реализаций идеи иллюзорности реальности в истории европейской философии. Ведь, следуя парменидовской мысли, выходит следующее: «...характеристика бытия в учении Парменида задается двумя идеями: во-первых, отрицанием существования небытия, во-вторых, противопоставлением бытия миру чувственно воспринимаемых вещей. Признание отсутствия небытия не допускает таких характеристик бытия, которые были бы связаны с возможностью перехода бытия в небытие или взаимодействия бытия с небытием. Бытие рассматривается как неизменное, неподвижное, неделимое, однородное, невозникающее и не подверженное гибели, единое, цельное» [3, с. 195]. Таким образом, подлинное бытие оказалось чистой мыслью, Одним или Единым, а Многое, все множество вещей и идей о вещах, иллюзией. По сути дела, Парменид осуществил базовое для греческой философии и не только разделение на миры умопостигаемый (подлинный, вечный и наиболее реальный) и чувственный (наименее реальный, преходящий, неподлинный), а также на два способа познания мира (через ум – верный, и через чувства – не верный). Эту важную операцию по становлению философской мысли российский философ Рустам Галанин описывает следующим образом: «Парменид

сделал все возможное, чтобы осуществить дематериализацию мышления (и бытия), с великим трудом, страхом и трепетом «извлекая» его, как драгоценный белый мрамор из каменоломни, из всего, что связано с веществом и чувственностью» [4].

В этом смысле знаменитый элеец завершает линию развития «абстрактного материализма» [2, с. 35], которым Коплстон обозначил ионийские космологии. Ведь он довел силу абстракции до предела и низвел почти все существующее, все элементы мира и сам мир как таковой до кажимости. Тем не менее наследие как элеатов, так и пифагорейцев с ионийцами имело множество противоречий и лакун, которые через софистический период перешли к новому теоретическому осмыслению со стороны Платона и его последователей. А именно основатель Академии, как замечает П.П. Гайденко, наделил тем или иным бытием как умопостижимое, так и чувственное, пусть и с доминированием первого для возможности познания второго [5, с. 129]. А.Ф. Лосев необходимо подчеркивает, что «...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» [6]. Для подлинного гармоничного космоса, т. е. для наиболее подлинной реальности, Платону требуется как идеальный, так и эмпирический миры, тесно связанные друг с другом.

Позднее, в скептических и неоплатонических рецепциях платоновских идей, старое раздвоение мира на подлинное и неподлинное вернется в новых формах. Основатель скептицизма, Пиррон, продвигая через постулаты сомнения в истинности и доказуемости мира, осуществляет это на фоне существования некоего религиозного и непознаваемого более подлинного мира [7, с. 137]. Плотин, создавая многоуровневое бытие с многочисленными переходами-эманациями, утверждает похожий тезис об иллюзорности окружающей реальности: «материя чувственного мира не есть бытие: за ним пребывает бытие, и он — отражение бытия, следовательно, материя чувственного мира есть только призрак» [8]. После установления христианского мира сформировалось сложное отношение к дихотомии подлинной реальности (божественных небес) и неподлинной (земной действительности), описываемое в разных своих гранях историком и мыслителем Хейзингой как особую форму дуализма и своеобразного эскапизма в общественном сознании [9, с. 68-69; с. 304-305]. Притом окружающий мир не полностью сводился к ужасной и неудобной иллюзии, ведь еретические учения мистиков, гностиков и отдельных сектантских движений, которые проводили указанное раздвоение мира последовательнее, оказывались целью репрессивной политики Церкви [10]. Далее же, в процессе обмирщения разных сфер жизни, включая духовную и интеллектуальную, вопрос об иллюзорности реального мира ушел из общей повестки философии и общественного сознания. Революция в естественных науках и их быстрое развитие отодвинуло вопрошание о кажимости окружающей действительности, а в центре начавшейся эпохи Просвещения оказался процесс «расколдовывания мира». В нем иллюзорным, неподлинным и нереальным признавались как раз суеверия, религиозные идеи и мифологическое воображение о якобы более подлинном, потустороннем мире [12]. После «коперниканской революции» И. Канта с новой актуализацией вопроса о подлинности и неподлинности реальности идея иллюзорности перешла из области онтологии в область гносеологии. Причем переход этот был в некотором смысле диалектическим, ведь идея кажимости ощущаемой вселенной потеряла свой изначальный контекст и силу как особого мировоззрения и обратилась в свою слабую противоположность на период Модерна.

Вопрос иллюзорности мира возобновился с новой силой в форме концепций виртуальности или симуляции после нескольких важных предпосылок. Во-первых, теоретическая деятельность трех «философов подозрения», К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда, которые усомнились в познавательной чистоте новоевропейского разума, в котором усмотрели более подлинные процессы классовой борьбы, становления и

столкновения Воли к власти и подсознательные подавленные устремления на фоне менее подлинных эпифеноменов повседневной сознательной жизни [13]. Во-вторых, это наследие событий трагического двадцатого столетия, которое в философской рефлексии обозначали следующим терминологическим рядом: «крушение метанарративов», «конец истории», «гибель идеологий» и, разумеется, «постмодерн». Так или иначе все они сводятся к тому, что нахождение некоей подлинной реальности невозможно и нежелательно, во всяком случае в рамках общественной действительности, где никакие утопии и естественные гармонии отыскать и создать нельзя [14]. Подобное состояние постмодерна завершило свое оформление благодаря лингвистическому и прагматическому поворотам в философии, закрепившим осмысление процесса понимания мира и самого мира как определенной совокупности социальных конструкций, символов, сетей идентичностей и языковых структур [15]. Последней же важной предпосылкой для кристаллизации фундамента идей и мифологии виртуальности мира стала революция в электронно-вычислительных машинах, произошедшая во второй половине прошлого века и основанная на ней информационная надстройка современных обществ.

Таким образом, различие подлинного и неподлинного миров было изначальным лейтмотивом европейской философии, особенно на промежутке между первыми философами, включая ионийцев, пифагорейцев, элеатов, скептиков, неоплатоников, схоластический период и вплоть до начала Просвещения, секуляризации, бума промышленных, светских и научных революций. Притом в периоде между первыми античными мыслителями и Парменидом идея кажимости реальности играла важную роль в отделении абстрактного (научно-понятийного) мышления от прочих форм социальных практик. После же идеалистического монизма Платона и его критики Аристотелем идея эмпирической вселенной как иллюзии породила мировоззренческий и теоретический дуализм, который скорее тормозил, чем способствовал прогрессу человеческой мысли. Начало Нового времени, обмирщение общественного сознания, возникновение просветительской философии во Франции и классической философии в Германии способствовали угасанию и удалению на периферию интеллектуальной сферы идей о нереальности мира. Только после бурного двадцатого столетия с рядом важных социальных, культурных и технологических трансформаций в нем, идея иллюзорности мира вернулась в философию и не только с новой силой, теперь в виде мифа.

Для обозначения мифа А.Ф. Лосев использует достаточно всеохватное понятие, имея в виду особую сферу жизни, по-особенному переживаемую личностью и коллективом полноту действительности («Миф – это такое состояние ценностного сознания, которое максимально личностно переживает и осмысливает реальность настоящего» [16]). Притом «Миф не есть метафизическое построение, но есть реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений...» [17, с. 8]. Особенно важно для дальнейшего хода исследования другое замечание Лосева: «При этом мифическая отрешенность предполагает чрезвычайно простую интуицию, является по сути примитивно-интуитивной реакцией на вещи, а стало быть, миф есть общее, простейшее, до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами» [17, с. 18]. Именно этот момент в структуре мифа, выявленный отечественным философом, интуитивная, в некотором смысле неосознанная связь самим субъектом его связь с объектом, с окружающей действительностью, позволяют специфически взглянуть на некоторые теоретические рефлексии в современной философии. Притом возможность такого понимания мифа и поиска его в смысловых конструкциях внутри некоторых текстов интересным образом согласуется со специфической интерпретацией Д. Лукачем идеи товарного фетишизма К. Маркса. В теории овеществленного сознания теоретик западного марксизма характеризует участие науки в современности следующим образом: «Вследствие специализации результативной

деятельности утрачивается всякая картина целого. И поскольку, тем не менее, потребность в постижении... целого отмереть не может, возникает впечатление и раздается упрек, что действующая таким образом наука, которая также застревает в этой непосредственности, разрывает тотальность действительности на куски, в силу своей специализации теряет целое из поля зрения» [18]. Лукач имеет в виду, что науки и философия в некотором смысле «слепнут» под гнетом общественных законов, основанных на развитом товарном обмене.

Тем не менее даже если мы не принимаем марксистские выводы о сущности капитализма и связанные с ним идеологические и теоретические последствия, сама идея влияния общественных и технических условий на объективность теоретиков является важным моментом, раскрытым марксизмом как одной из трех граней «философии подозрения». И наличие на сегодняшний день развитых информационных технологий, которые породили уникальный за всю человеческую историю мир мгновенной связи и небывалой взаимосвязанности всех людских сообществ, также может некоторым образом сказываться на тех или иных исследованиях. Например, в области современной философии. Далее мы рассмотрим некоторые фрагменты из философского труда Квентина Мейясу как знаковой фигуры интеллектуального мира и постараемся на их анализе отыскать те самые признаки овеществленного сознания. Т. е. овеществленного современными цифровыми технологиями, которые порождают миф о виртуальности мира.

К. Мейясу – современный французский философ, последователь Алена Бадью, автор работ «После конечности» и «Число и сирена», один из основателей ныне распавшегося теоретического направления «спекулятивный реализм», образованного после конференции в Голдсмите в 2005 году. Объединительной идеей для авторов самых разных позиций в данном форуме стала борьба с т. н. «корреляционизмом» – состоянием современной философии (как континентальной, так и частично аналитической), которая характеризуется признанием справедливости кантовской позиции о невозможности познания мира таким, как он есть, в обход наших субъективных установок, категорий, языковых структур и т. д. [19] (само позиционирование некоего врага в философии, с которым необходимо бороться, есть проявление мифических архетипов, которым следует посвятить отдельный анализ). Каждый из спекулятивных реалистов предлагает свой путь преодоления ограничений корреляции между мышлением (сознанием) и объективной действительностью, но все они так или иначе сводятся к заключению о том, что сделать это можно за счет интеллектуальных возможностей философии.

Мейясу преследует целью найти философское обоснование математизированным наукам как единственно верным дискурсам о реальности: «Наш вопрос превращается в следующий: что позволяет математическому дискурсу описывать мир, покинутый человеком, мир, исполненный вещей и событий, не коррелирующих с явлением, мир, не коррелирующий с отношением к миру? Это чудо, с которым нам предстоит встретиться: способность математики рассуждать о Великом Внешнем, о прошлом, в котором отсутствовали и человек, и жизнь» [20, с. 32]. В «После конечности. Эссе о необходимости контингентности» он предлагает посредством своеобразного платонического диалога столкнуть позиции атеиста, верующего, кантовца (слабого корреляциониста) и постмодерниста (сильного корреляциониста), провести между ними рациональную полемику и в конце добавить сторону самого автора [23]. Спекулятивного материалиста, который подведет все аргументационные ряды четырех сторон к общему знаменателю. В ходе их полилога выяснилось, что возможность быть чем угодно или перестать быть без всякого основания и есть истинная природа самой реальности: «абсолют – не одна из возможностей, утверждаемых относительно сущего вне опыта мысли... но сама возможность быть иным, то есть абсолютно возможным переход от одного состояния к другому» [11]. Реальность, по итогу, ее сущность, Абсолют – это чистая возможность, никак не связанная диалектически с необходимостью. Это, наоборот, необходимость

контингентности, чистой случайности, по заверению Квентина Мейясу: «Абсолютная контингентность — единственное, что мы отныне будем называть «контингентностью» — означает, напротив, чистую возможность: возможность, которая, может быть, никогда не осуществится. Итак, мы не можем заявлять о знании, что наш мир, несмотря на то, что является контингентным, в один прекрасный день действительно развалится. Мы знаем, в соответствии с принципом неоснования, что это реально возможно, что это может произойти без всякого на то основания... Эта контингентность такова, что может произойти все, что угодно — даже то, что ничего не произойдет, и все останется как есть» [20, с. 89].

Не показывая всех шагов в ходе размышлений Квентина Мейясу, обобщим на данном этапе следующее. Автор, стараясь обосновать способность математики описать мир такой, каким он есть, выявляет в нем разными спекулятивными шагами предельное, самое фундаментальное свойство, разбивающее корреляцию между мышлением и бытием. Это основание в виде неоснования, отсутствие любого закона как чего-то необходимого, даже закона постоянного изменения законов: «Все что угодно может вполне реально обрушиться — и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона, обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот — в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было» [20, с. 75]. Притом далее, описывая истинную природу реальности как Гипер-хаос или просто Хаос: «Если мы посмотрим в щель, которую открыли, на абсолют, мы увидим там довольно угрожающую силу — нечто глухое, способное разрушать вещи и миры; способное порождать монстров алогизма; способное также никогда не переходить к действию; способное воплотить и любые фантазии, и любые кошмары» [20, с. 91].

Но далее французский философ утверждает, что есть т. н. фигуры фактичности, которые ограничивают хаотичность реальности, чтобы принцип возможности быть чем угодно сохранялся неизменным. Один из самых главных, по мнению Мейясу, подобных условий — это непротиворечивость, недоведенная до онтологического уровня: «в «После конечности» я пытаюсь показать, что непротиворечивость является условием контингентности, поскольку противоречивая реальность не могла бы изменяться, ведь она бы уже была тем, чем не является. Точнее, представьте себе или попытайтесь понять, какой была бы сущность... могущая принять любое противоречие... Теперь попробуйте представить, что эта сущность должна измениться, то есть стать тем, чем не является, — постижимо ли это? Конечно, нет, ведь она уже все и собственная противоположность. Противоречивое бытие совершенно необходимо. Вот почему христианский Бог одновременно и то, чем он является — Отец, бесконечный и вечный, и то, чем не является — Сын, человек и смертный. Если вы хотите помыслить что-то необходимое, подумайте об этом как противоречивом — без какой-либо инаковости, без чего-либо ввне, чем абсолют мог бы стать» [21]. Одним из последних штрихов для аргументации контингентности бытия французский мыслитель применяет одну из вариаций теории множеств (ссылаясь при этом на Бадью), доказывая отсутствие Единого и Целого как категории как нашей реальности, так и всех возможных и невозможных реальностей вообще: «Тотальность (количественная) мыслимого — немислима» [20, с. 155]. Таким образом, в основании вселенной лежит пустое множество, которое может быть каким угодно, постоянно меняться, трансформировать любые физические константы и наделять бытием практически невозможные события. Из всего своего онтологического проекта Мейясу делает любопытные выводы: возможно воскрешение всех умерших людей с помощью возникновения некоего подобия божественной сущности [22], а жизнь и мышление появились в мире при помощи «ошибок», «сбоя системы» в хаотической онтологии: «В действительности, 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... Возникновение *ex nihilo*, таким образом, представляется в качестве концепта, *par excellence* отсылающего к миру без Бога, и позволяет образовать иррелигиозный концепт первоначала» [23].

Все это описание реальности Мейясу – математики как онтологии, непостоянности окружающего мира, возможности даже невозможных событий, фундаментальности непротиворечивости и возникновения жизни и разума – тождественно современным идеям вселенной как симуляции, пусть и Квентин не прописывает данное тождество где-либо в своих текстах. Более того математизация бытия присутствует в современных философских проектах не только у Мейясу, но, например, и у его учителя – Алена Бадью [24]. Но и Бадью, и его последователь не проводят последовательно же линию математизации онтологии к симулятивной структуре самой реальности. А влияние цифрового мира на онтологический проект Алена Бадью находит американский философ Александр Гэллоуэй: «В работах Бадью я обнаруживаю параллель между теорией множеств и устройством определенных языков программирования. Его работы имеют гораздо больше общего с программным обеспечением и алгоритмическими системами, чем он может себе представить. Есть необъяснимая гомологичность между ключевыми концептами онтологии Бадью, испытавшей прямое воздействие теории множеств, и ключевыми концептами в разработке объектно-ориентированных языков программирования. Действительно, и это подтвердит компьютерный историк, объектно-ориентированные языки исходно разрабатывались с использованием принципов, позаимствованных из теории систем и теории множеств... Как я уже намекал, выводимые отсюда следствия немного сбивают с толку. Такие объектно-ориентированные компьютерные языки сами есть сердце и душа информационной экономики, что если и не синонимично сегодняшнему способу производства, то определенно состоит с ним в тесной связи... имеет место соответствие между тем как Бадью говорит об онтологии и тем как капитализм структурирует свой мир бизнес-объектов» [25]. Некоторые философские проекты в этом смысле сегодня мифологичны по своей сути, что можно видеть на примере как минимум разных направлений спекулятивного реализма, где в качестве аргументации об онтологии используются, например, фантастические произведения и литература ужасов, где рациональные аргументы подменяются эстетическим воздействием [26].

Более последовательными в проведении логики мифа о реальности как симуляции оказываются не философы. Например, известный физик и популяризатор науки Макс Тегмарк полагает вселенную чистой математикой и симуляцией [27]. Похожих взглядов придерживаются Нил Д. Тайсон, Джон Уилер, другие физики и математики. Массовая культура, кинематограф («Матрица») и научно-фантастическая литература (С. Лем, Р. Бах, Ф. Дик, И. Бэнкс, В. Пелевин) и т. д., представляют собой еще больший объем последовательных идей иллюзорности мира в виде искусственной или естественной симуляции. Так или иначе данный миф о виртуальности действительности, представляющий собой старую идею иллюзии реальности в новой форме, некоторые из вариаций которого (например, у сторонников «естественной симуляции», которая не создана никаким божественным программистом, в т. ч. у того же К. Мейясу) направлены на борьбу с креационизмом и антропным принципом, на самом деле лишь вторят ему. Философы и ученые в прошлые века и сегодня не всегда способны отделить себя от социальной конъюнктуры и господствующих общественных представлений, технологических и практических условий своего времени в поисках истины. Это и приводит к тому, что современная форма овеществленного сознания абсолютизирует в теоретических исследованиях реальности человеческую технику вычислительных машин, и находит якобы машинные и искусственные структуры в теле самой реальности. Но ведь похожие признаки виртуальных технологий и законов квантового мира вовсе не говорят о

том, что это тождественные сущности. В конце концов это не наши машины создают реальность, а сами эти машины создаются в этом действительном мире и работают в рамках его законов. Перенесение какой-то части социальной и научно-технической практики людей на всю тотальность бытия есть тот самый ложный, в дурном смысле абстрактный ход, который описывает Гегель в своем нетленном трактате «Кто мыслит абстрактно?». И во многом именно рассуждение от абстрактного к конкретному, нахождение того целого и большего контекста, который логически объяснит свои части, необходимо позволяет выйти из границ мифа и овеществленного сознания к познанию реальности как она есть. Возможно, именно этим философия и способна помочь остальным наукам сегодня и в дальнейшем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байков А. А. Особенности трансляции представления об иллюзорности феноменального мира из восточной культуры в западную [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-translyatsii-predstavleniya-ob-illyuzornosti-fenomenalnogo-mira-iz-vostochnoy-kultury-v-zapadnuyu> (Дата обращения: 30.08.2021).
2. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. - М.: ЗАО Центр. Полиграф, 2003. 335 с.
3. Трофимова Ю.А. Парменид и Демокрит: учение о бытии и устойчивость // Манускрипт. № 9 (83). 2017. С. 194-196.
4. Галанин Р. Как объяснял мир древнегреческий философ Диоген Аполлонийский [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Дата обращения: 30.08.2021).
5. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
6. 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: 30.08.2021).
7. Антисери Д., Реале Дж. История философии от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). СПб.: Пневма, 2003. 688 с.
8. Асмус В.Ф. История античной философии [Электронный ресурс]. URL: <http://centant.spbu.ru/sno/lib/asmus/12-1.htm> (Дата обращения: 30.08.2021).
9. Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 768 с.
10. Пиков Г.Г. Ересь как культурное явление [Электронный ресурс]. URL: <https://classics.nsu.ru/pikov/pikov-hairesis.pdf> (Дата обращения: 30.08.2021).
11. Кралечкин Д. Спекулятивный абсолютизм и порочный круг философии [Электронный ресурс]. URL: <https://censura.ru/articles/apresfinitude.htm> (Дата обращения: 30.08.2021).
12. Крыштоп Л.Э. Проблема соотношения веры и разума в эпоху раннего Просвещения в Германии: философское и религиозное Просвещение [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-sootnosheniya-very-i-razuma-v-epohu-rannego-prosvescheniya-v-germanii-filosofskoe-i-religioznoe-prosveschenie> (Дата обращения: 30.08.2021).
12. Брассьер Р. Диалектика между подозрением и доверием [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.33280/2310-3817-2016-4-2-98-113> (Дата обращения: 30.08.2021).
13. Емелин В.А. Лабиринты постмодернизма: идентификация ускользающего смысла [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/labirinty-postmodernizma-identifikatsiya-uskolzayuschego-smysla> (дата обращения: 30.08.2021).

14. Грязнов А. Постмодерн взбудрил аналитическую философию [Электронный ресурс]. URL: https://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_08/1999_8_03.htm (Дата обращения: 30.08.2021).
15. Хорькова И.В. «Диалектика мифа» профессора А. Ф. Лосева как наиболее последовательное учение о мифологическом сознании [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialektika-mifa-professora-a-f-loseva-kak-naibolee-posledovatelnoe-uchenie-o-mifologicheskom-soznanii> (Дата обращения: 30.08.2021).
16. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 429 с.
17. Лукач Д. Овеществление и классовое сознание пролетариата [Электронный ресурс]. URL: https://www.marxists.org/russkij/lukacs/1923/history_class/06.htm (Дата обращения: 30.08.2021).
18. Кралечкин Д. Enter Speculative Realism [Электронный ресурс]. URL: http://www.logosjournal.ru/arch/59/art_52.pdf (Дата обращения: 30.08.2021).
19. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентное. Екб.; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
20. Мейясу К. Время как становление [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (Дата обращения: 30.08.2021).
22. Мейясу К. Имманентность потустороннего мира [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Дата обращения: 30.08.2021).
23. Мейясу К. Божественное несуществование [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-bozhiestviennoie-niesushchiestvovaniie> (Дата обращения: 30.08.2021).
21. Егорычев И. Ничто, или бытие непредставимого [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vsh.mscience/blog/egorychev/2110/> (Дата обращения: 30.08.2021).
25. Galloway A. The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/668529> (Дата обращения: 30.08.2021).
22. Харман Г. За эстетикой – будущее философии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.colta.ru/articles/art/12175-grem-harman-za-estetikoy-buduschee-filosofii> (Дата обращения: 30.08.2021).
23. Frank A. Is the Universe Actually Made of Math? Cosmologist Max Tegmark says mathematical formulas create reality [Дата обращения: 30.08.2021]. URL: <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/is-the-universe-actually-made-of-math> (Дата обращения: 30.08.2021).

REFERENCES

1. Bajkov A. A. Osobnosti translyacii predstavleniya ob illyuzornosti fenomenal'nogo mira iz vostochnoj kul'tury v zapadnyu [Elektronnyj resurs]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobnosti-translyatsii-predstavleniya-ob-illyuzornosti-fenomenalnogo-mira-iz-vostochnoy-kul'tury-v-zapadnyu> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
2. Koplston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim. T. 1. M.: ZAO Centr. Poligraf, 2003. 335 s. [in Russian].
3. Trofimova Yu.A. Parmenid i Demokrit: uchenie o bytii i ustojchivost' // Manuscript. № 9 (83). 2017. S. 194-196. [in Russian].
4. Galanin R. Kak ob"yasnyal mir drevnegrecheskij filosof Diogen Apollonijskij [Elektronnyj resurs]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].

5. Gajdenko P.P. Istoriya grecheskoj filosofii v ee svyazi s naukoj: Uchebnoe posobie dlya vuzov. M.: PER SE; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 319 s. [in Russian]
Losev A.F. Dialektika Odnogo i Inogo kak uslovie vozmozhnosti sushchestvovaniya porozhdayushchej modeli [Elektronnyj resurs]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losev06/txt17.htm> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
6. Antiseri D., Reale Dzh. Istoriya filosofii ot istokov do nashih dnei. Antichnost' i Srednevekov'e (1-2). SPb.: Pnevma, 2003. 688 s. [in Russian].
Asmus V.F. Istoriya antichnoj filosofii [Elektronnyj resurs]. URL: <http://centant.spbu.ru/sno/lib/asmus/12-1.htm> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
7. Hejzinga J. Osen' Srednevekov'ya. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaha, 2011. 768 s. [in Russian].
8. Pikov G.G. Eres' kak kul'turnoe yavlenie [Elektronnyj resurs]. URL: <https://classics.nsu.ru/pikov/pikov-hairesis.pdf> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
9. Kralachkin D. Spekulativnyj absolyut i porochnyj krug filosofii [Elektronnyj resurs]. URL: <https://censura.ru/articles/apresfinitude.htm> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
10. Kryshtop L.E. Problema sootnosheniya very i razuma v epohu rannego Prosveshcheniya v Germanii: filosofskoe i religioznoe Prosveshchenie [Elektronnyj resurs]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-sootnosheniya-very-i-razuma-v-epohu-rannego-prosveshcheniya-v-germanii-filosofskoe-i-religioznoe-prosveshchenie> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
11. Brass'er R. Dialektika mezhdum podozreniem i doveriem [Elektronnyj resurs]. URL: <https://doi.org/10.33280/2310-3817-2016-4-2-98-113> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
12. Emelin V.A. Labirinty postmodernizma: identifikaciya uskol'zayushchego smysla [Elektronnyj resurs]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/labirinty-postmodernizma-identifikatsiya-uskolzayushchego-smysla> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
13. Losev A. F. Dialektika mifa. M.: Pravda, 1990. 429 s. [in Russian].
14. Hor'kova I.V. «Dialektika mifa» professora A. F. Loseva kak naibolee posledovatel'noe uchenie o mifologicheskom soznanii [Elektronnyj resurs]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialektika-mifa-professora-a-f-loseva-kak-naibolee-posledovatelnoe-uchenie-o-mifologicheskom-soznanii> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
15. Gryaznov A. Postmodern vzbodril analiticheskuyu filosofiyu [Elektronnyj resurs]. URL: https://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_08/1999_8_03.htm (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
16. Lukach D. Oveshchestvlenie i klassovoe soznanie proletariata [Elektronnyj resurs]. URL: https://www.marxists.org/russkij/lukacs/1923/history_class/06.htm (Accessed: 30.08.2021).
17. Kralachkin D. Enter Speculative Realism [Elektronnyj resurs]. URL: http://www.logosjournal.ru/arch/59/art_52.pdf (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
18. Mejsu K. Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti kontingentnoe. Ekb.; M.: Kabinetnyj uchenyj, 2015. 196 s. [in Russian].
19. Mejsu K. Vremya kak stanovlenie [Elektronnyj resurs]. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
20. Mejsu K. Immanentnost' potustoronnego mira [Elektronnyj resurs]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvintin-mieiiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
21. Mejsu K. Bozhestvennoe nesushchestvovanie [Elektronnyj resurs]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvintin-mieiiasu-bozhiestviennoie-niesushchestvovanie> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
22. Egorychev I. Nichto, ili bytie nepredstavimogo [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.vshn.science/blog/egorychev/2110/> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
23. Galloway A. The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/668529> (Accessed: 30.08.2021).

24. Harman G. Za estetikoj – budushchee filosofii [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.colta.ru/articles/art/12175-grem-harman-za-estetikoy-budushee-filosofii> (Accessed: 30.08.2021) [in Russian].
25. Frank A. Is the Universe Actually Made of Math? Cosmologist Max Tegmark says mathematical formulas create reality [Data obrashcheniya: 30.08.2021]. URL: <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/is-the-universe-actually-made-of-math> (Accessed: 30.08.2021).

«Благоразумные» истоки квазирелигиозного идеологизма

Алексей Александрович Лагунов

*Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и этнологии
Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета*

emaillag@mail.ru

Аннотация: В статье аргументируется положение, согласно которому существенные мировоззренческие сдвиги в современном обществе обусловлены становлением «идеологии самоабсолютирующегося разума». Утверждается, что мировоззрение в качестве важнейших компонентов включает в себя веру, религию и идеологию, причем идеология является функциональной стороной религии как социальной вероопределенности. Погруженная в относительно-дольный мир человеческой деятельности, идеология несет на себе печать греховности, вера же имеет противоположную направленность — к абсолютно-горнему. Всякая идеология имеет интенцию к тоталитаризму, к подчинению себе всех сторон жизнедеятельности личности, вследствие чего всегда существует возможность «идеологических изъязнов», однако идеологии традиционных религий, находясь в прямой зависимости от вероисповеданий, корректируются, исправляются ими. В тех же случаях, когда идеология становится доминирующей в жизни общности, стремясь подменить собой веру, речь следует вести о возникновении идеологизма. Процесс формирования человеческим разумом идеологий, направленных на общественные изменения в соответствии с заданными этим разумом целями, сопровождается конструированием множества квазирелигий, что придает современной социальной ситуации неустойчивое состояние.

Ключевые слова: квазирелигия, идеология, идеологизм, идеологический плюрализм, мировоззрение, «религии разума», антропоцентризм, секуляризм, язычество, менталитет, тоталитаризм, постсекулярная эпоха.

The “good-reasonable” sources of quasi-religious ideologism

Alexey A. Lagunov

*Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology of the
Humanitarian Institute of the North Caucasus Federal University*

emaillag@mail.ru

Abstract: The article argues the position according to which the significant worldview shifts in modern society are due to the formation of the "ideology of a self-absolutizing mind." It is argued that the worldview as the most important components includes faith, religion and ideology. Moreover, ideology is a functional side of religion as a social certainty of faith. Immersed in a relatively longitudinal world of human activity, ideology bears the stamp of sinfulness. Faith, however, has the opposite direction — toward the absolutely mountainous. Every ideology has an intention to totalitarianism, to subjugation to itself of all aspects of the life of the individual. As a result of this, there is always the possibility of “ideological flaws”. However, the ideologies of

traditional religions, being directly dependent on religions, are corrected by them. In those cases when ideology becomes dominant in society, trying to replace faith, we should talk about the emergence of ideologism. The process of the formation by the human mind of ideologies aimed at social change in accordance with the goals set by this mind is accompanied by the construction of many quasireligions. This makes the current social situation unstable.

Keywords: quasireligion, ideology, ideologism, ideological pluralism, worldview, “religions of the mind”, anthropocentrism, secularism, paganism, mentality, totalitarianism, post-secular era.

«...при отсутствии высших убеждений, стремление к земному и благоразумно обыкновенному само собой становится господствующим характером нравственного мира» [1, с. 30].

(И.В. Киреевский).

Паганизация (paganus — язычник; букв.: «сельский житель») современности

Современный мир становится языческим, причем не по форме, не по практикуемым ритуалам и обрядам, а духовно и мировоззренчески. Опасения вызывает не повышение интереса в обществе к «народным» политеистическим мифологиям (в конце концов, этот интерес ограничивается, как правило, развитием игровых фантастических вариантов, имеющих мало общего с конкретно-историческими языческими религиями), а формирующаяся психологическая атмосфера потребительской вседозволенности и прагматического отношения к миру и человеку, обуславливающаяся идеологией самоабсолютирующегося разума, принимающего единственным критерием отношения к действительности собственный «здоровый смысл». Происходящее сегодня повсеместно падение нравов, вызванное релятивизацией морали, т.е. приданием последней относительного статуса, определяемого уже не коллективным разумом, как в стародавние языческие времена, а разумом индивидуализирующимся, постепенно теряющим в множественности частных проявлений свой всеобщий характер — не что иное, как следствие социального объективирования протагоровской максимы: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [2, с. 158]. Разум, сделавшийся критерием пути, истины и жизни (См.: «Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь» [Иоанн. 14:5-6]), но при этом оставшийся «слишком человеческим», с неизбежностью раздробился, дифференцировался («Научный дух могуществен в частностях, но не в целом» [3]). и потерял способность к соборному творчеству, преодолевающему многообразие мнений в единстве общечеловеческих выводов.

В чем же тогда сходство современной ментальной ситуации с архаично-языческой? В обоих случаях определяющим, ключевым словом является «разум». Опираясь именно на его возможности, древний человек пытался объяснить, понять окружающий мир, не выходя за его пределы — и он сформировал стройные мировоззренческие системы, придающие силам мира человеческий характер; с этими силами стало возможно говорить (молитва) и договариваться (жертвоприношения): душевное спокойствие, таким образом, было обеспечено. Современный человек тоже наделяет свой разум практически безграничными полномочиями, однако знаний о природе у него много больше, и — в этом уже коренное отличие — принцип антропоморфизации стихий его уже не устраивает. Остается только

один выход — мировоззренчески антропоцентризовать весь мир. «Антропный принцип» современной науки, в соответствии с которым Вселенная изначально должна иметь ряд определенных свойств, которые позволили бы развиваться разумной (человеческой) жизни, собственно, подытоживает становление антропоцентризма. В результате разум стал не только «автором» мировоззрения, но и целевой причиной всего мироздания, роль которого сводится к исполнению все возрастающих человеческих потребностей, и в этом видится особенная опасность «нового язычества», вооруженного мощной техникой, призванной содействовать преобразовательной деятельности, не подконтрольной никаким высшим идеям и принципам.

Быть может, стоило бы говорить о преемственной эволюции человеческого разума — от языческого антропоморфизма к современному антропоцентризму? Однако исторические факты, связанные с развитием евро-атлантической цивилизации, не позволяют нам этого делать — слишком уж явной является в этих фактах христианская мировоззренческая подоплека; христианство же, как показало время, плохо совместимо с языческими представлениями (хотя порой и парадоксально согласуется с ними в народном сознании), более того, оно им безусловно противоположно, и человеческий, плотский разум, подверженный греховным влияниям, не рассматривается в нем в качестве абсолютного критерия истины, хотя, конечно, и не отрицается вовсе. Поэтому правильнее вести речь не о преемственном постепенном развитии мировоззренческих способностей нашего разума, а о «разрыве», прервавшем эту эволюцию и внесшем в общественное сознание средневековья неповторимый колорит, обуславливающийся теоцентрическими представлениями. Однако последние, предопределив яркую и самобытную культуру, плодами которой до сих пор «питается» современная цивилизация, с течением исторического времени, в котором набирали силу секуляризационные процессы, потеряли свою глубину, воспринимаясь чрезвычайно поверхностно, и в итоге для большинства людей стали мало значимыми. Разум человека «реабилитировал» свои мировоззренческие претензии и постепенно вернулся к языческому мироощущению, уже отличаясь от него значительным влиянием огромного багажа естественнонаучного знания. Замечательно в этом отношении прозрение И.В. Киреевского, еще в 1856 году указавшего на данную тенденцию: «...разница нового философа от древних заключается не в основной точке зрения, до которой возвысился разум, не в особенном способе мышления, им изобретенном, но единственно в dokonченной полноте систематического развития и в этом богатстве умственных приобретений, которое любознательность человека могла собрать ему в течение своих двухтысячелетних исканий. Разум стоит на той же ступени — не выше — и видит ту же последнюю истину — не далее, — только горизонт вокруг яснее обозначился» [1, с. 25-26].

Между тем далеко не всегда замечается, что возрождающееся в своем антропоцентрическом варианте языческое мироощущение ведет не к вселенскому торжеству открывающего все новые тайны мироздания человеческого разума, опирающегося при этом только на собственные силы и возможности, а к его дезориентации в реальности, обуславливающей неспособность человечества справиться с множеством глобальных проблем, источником которых явилось оно само. М. Элиаде писал: «...то, что делают люди по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относится к сфере мирского, а это — деятельность пустая, иллюзорная и, в конечном итоге, нереальная. Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий. Или еще: чем более религиозен человек, тем более он

“вписывается” в реальное и тем менее он подвержен риску заблудиться среди не имеющих образца поступков, актов “субъективных” и, в общем, никчемных» [4, с. 297]. Причем стоит отметить, что прогрессирующие процессы секуляризации не обязательно ведут к полному игнорированию традиционных религиозных вероисповеданий: в общественном сознании исторические религии перестают восприниматься как источник «образцовых моделей», и это оказывается определяющим фактором. К примеру, протопресвитер Александр Шмеман говорил и о религиозном секуляризме как непрременной составляющей секуляризационных процессов. Особенно нагляден этот вид секуляризма в условиях американской религиозной жизни, протестантская доминанта которой обусловила перманентную дифференциацию конфессий. Христианская вера здесь теряет былое значение для повседневности, несмотря на то, что США считаются одной из самых религиозных стран мира и подавляющее большинство населения посещает церковь в воскресный день, жизнедеятельность общества определяют идеалы, далекие от христианских или даже им противоположные — увеличение материального благосостояния, погоня за досуговыми удовольствиями, забота о карьере и пр. Религиозный секуляризм, как и всякий другой, «есть не что иное, как утверждение автономии мира, его самодостаточности в смысле причины, знания и действия» [5, с. 80].

По М. Элиаде: «Религиозный человек — это не некая данность; он формирует себя сам по божественным образцам» [4, с. 299]. Реализующаяся в личности религиозность не только мотивирует ее к самосовершенствованию, но и раскрывает перед ней смыслы существования, позволяет отрефлексировать представления о целях собственной жизнедеятельности в их соотнесенности с целями всего бытия, а также выработать систему ценностей, соответствующую этим целям. Именно поэтому «религия — это пример разрешения всякого кризиса бытия... Религиозное решение не только способно преодолеть кризис, оно делает существование открытым к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном итоге войти в духовный мир... Благодаря религии и заключенной в ней идеологии человек мог воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее» [4, с. 355].

Отказавшись от традиционной религиозности, от возвышающего трансцендирования к абсолютному, самодостаточный разум современного человека переориентировался на постижение относительного мира повседневности, при этом произошло заметное снижение нравственных требований личности к самой себе, ее цели ограничились достижением комфортного бытия, и это привело к переформатированию всех ее ценностей. Действительно, ведь с точки зрения законодательствующего разума бесконечное духовное и нравственное совершенствование человеческой личности «по вертикали» (заданности) является не только недостижимым, но и бесполезным для нее в практическом плане идеалом, вследствие чего ей была предоставлена гораздо более скромная роль «бога горизонтали» (данности). Постепенное отречение человека от высших абсолютных ценностей, основывающихся на неочевидном для утилитарного разума целеполагании, в пользу низших относительных, земных и хорошо понимаемых, стало его «новым грехопадением»: «...неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т.е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как и после первого падения его предок, первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, — а они видны в этом Мире. После первого падения религиозность

опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была забыта» [4, с. 356].

Менталитет: свойства или качества?

Еще раз акцентируем внимание на вышеприведенной мысли М. Элиаде: религиозное решение позволяет человеку открыть всеобщие и непреходящие особые ценности, возвыситься над личностно-жизненными проблемами и войти в духовный мир. Иначе, религиозное решение предоставляет человеку возможность сделаться духовным субъектом, обретшим духовность как свойство (у-своенность), становящееся теперь важнейшим фактором его дальнейшей жизнедеятельности — но только после решения, предполагающего выбор, подчас трудно достигаемый в условиях всеобщего «второго грехопадения». Если точнее, это даже не выбор чего-то, чем человек не обладал ранее, а извлечение собственной религиозности из бездны бессознательного (потому часто встречающийся вопрос о том, обладает ли духовностью атеист, снимается, ведь всякий человек если не религиозен, то, в терминологии М. Элиаде, крипторелигиозен, значит, по самой своей природе не чужд духовности. К тому же заметим, что в христианской традиции духовность не обязательно имеет положительные коннотации, она может быть и отрицательной; началом же духовного роста (или падения) человека является его самоопределение, или религиозное решение.).

Современные общественные науки, как правило, не предпринимают попыток открытия духовного мира, совсем по марксистской методологии надстраивая духовно-нравственную тематику над чем-то, искони свойственным человеку или сопутствующим его жизни — над его физиологией, психикой, коллективной памятью, даже над географическими и историческими условиями существования, не забывают при этом и про экономику. Со времен И. Гердера прочно утвердилось представление о «духе народов», позднее трансформировавшееся в понятие менталитета — некой совокупности стереотипов мышления и действия, априорно наличествующей в конкретной общности. Однако А.С. Панарин, скажем, не беспричинно предполагал, что конструирование понятия менталитета, узаконивающего сегрегацию культур и народов как объективный процесс, вызвано не научной, а идеологической необходимостью. Без достаточных на то оснований «между нашим индивидуальным сознанием и внележащей предметной реальностью вклинивается вездесущий посредник — наиндивидуальные архетипы и мифы, образующие внутренне связанную систему коллективного менталитета» [6, с. 31]. Использование этого понятия становится особенно полезным для либеральной «системы, занятой выбраковкой плохо функционирующего, своевольного и экзотического «человеческого материала»» [6, с. 59].

Вместе с тем, и само понятие «духа народа», зачастую интерпретируемое как его «общая воля», по мнению Л.А. Тихомирова, «существует лишь как унаследованный вывод исторических традиционных привычек, как результат долгого коллективного опыта» [7, с. 122]. Религиозное преклонение перед «общей волей» народа, свойственное революционерам всех мастей — и либералам, и социалистам, и даже анархистам — становится возможным только тогда, когда христианская душа теряет Бога и начинает нуждаться в каком-нибудь кумире: «И кумира этого не из чего создать, кроме общественной жизни, которая одна во всей природе представляет некоторые следы чего-то духовного». Для христианина же, не растерявшего своей веры, «царство мира сего», в котором формируется, в том числе, и «дух народа» — «есть факт простой материальной необходимости, уважаемой, как всякое условие, предписанное божеством для земной

жизни нашей, но, как и все эти условия, непригодное для духовного преклонения. Высшее не склоняется перед низшим» [7, с. 123].

Действительно, понимание «духа народа» и менталитета в качестве предписанных для жизни условий позволяет отстраниться от очередной попытки объективизации истории — ведь те же самые понятия, интерпретируемые как априорные качества представителей конкретной общности, нивелируют личностные компоненты процессов социального развития, гипертрофируя роль больших субъектов исторического процесса. Разумеется, не следует совсем отрицать эту роль, ведь общности — партии, страты, корпорации, этносы, метаэтносы — вполне реально действуют в политической, экономической, культурной жизни; однако при этом нужно помнить, что через эти общности проявляют свою волю все-таки личности, единственные деятели истории. Во всяком случае, именно на этом основан персоналистский религиозно-философский подход, близкий христианскому мировоззрению, в своем универсализме не разделяющему «ни Еллина, ни Иудея» [Кол. 3:11] и утверждающему дифференциацию личностных, а не коллективных способностей («...каждому дается проявление Духа на пользу...» [1 Кор. 12:7]). Если мы обратимся к евангельской притче о талантах, то увидим, что Господин раздавал свое добро на хранение не общностям, а личностям, каждая из которых проявила себя по-своему.

Понятие менталитета, видимо, может быть использовано и при персоналистском подходе — в том случае, если интерпретировать его как проект, который реализуется во времени, в многоаспектном процессе социализации личности, имеющей, к тому же, и априорные особенности. Тогда известный спор между Г. Лейбницем и Дж. Локком легко разрешается в сократовски конструктивном синтезе: появляющийся на свет человек не есть *tabula rasa*, «чистая доска», поскольку, подобно мраморной глыбе, имеет врожденные «прожилки», или «таланты», или особенности характера; на формирование личности оказывают влияние как эти ее априорные особенности, так и условия (Точнее — другие личности, уже сформировавшиеся в определенных конкретно-исторических условиях, а также вся совокупность продуктов культурного творчества прошлого и настоящего времени и, возможно, генетические и географические факторы) в которых она воспитывается и образуется в дальнейшем. Менталитет, или совокупность образов «мыследействий», не дается человеку как доопытные его свойства, он, по факту рождения в конкретных месте и времени, приобретает в процессе социализации, становления личности; но априорно человеку даются те внутренние качества, которые могут со всей полнотой реализоваться в личности, а могут и не быть обнаружены ею в глубинах подсознания. Иначе, менталитет, на наш взгляд, следует полагать совокупностью апостериорных, приобретенных свойств личности (а, абстрагируясь — и общности), и не смешивать его с ее внутренними априорными качествами (Как отмечал Б.М. Кедров отмечал: «Качество и свойство — это не одно и то же. Качество неотъемлемо от вещи: его изменение означает изменение самой вещи; свойство же, напротив, связано с отношением вещи к другим вещам и процессам природы. Значит, оно — относительно. При изменившихся условиях вещь может потерять свое свойство, но так, что сама останется той же качественно определенной вещью» [8]).

Свойства менталитета, «работают» они на сознательном или же бессознательном уровнях, условны, относительно, т.е. связаны с конкретными социальными отношениями, соотносятся с определенным мировоззрением. Думается, именно такой смысл заключен в следующем утверждении святителя Григория Нисского: «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие, слово, образ мыслей.

Началом всякого слова служит мысль; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело» [9, с. 47]. Мысль, слово, дело связаны между собой у христианина именно потому, что мышление его покоится на незыблемых мировоззренческих основаниях, через слово заданный образ мысли реализуется в делах (образ «мыследействий»). Стоит только мировоззрению потерять свою основательность, и образ «мыследействий» изменится, в пределе — до «думаю одно, говорю другое, делаю третье». Именно такие ментальные свойства культивирует современная софистика — постмодернизм, релятивизирующий все и превращающий реальность в виртуальный мир симулякров. Возможность такого мировоззрения появилась вместе с отвержением христианского «личностного решения», в соответствии с которым мы можем, реализуя свою свободу, как полностью погружаться в экзистенцию, данность «горизонталь», поверхности, так и трансцендировать «по вертикали», к заданности, возвышая тем самым и себя, и условия собственного существования.

Таким образом, мы видим, что понятие менталитета, объясняя некоторые свойства общностей, возникающие под влиянием условий, выработанных в процессе их социально-исторического развития, само по себе, даже с учетом «ментальной динамики», не может полностью объяснить качественные идеологические сдвиги, происходящие сегодня в мире и вызывающие его паганизацию. Для некоторого хотя бы приближенного уяснения происходящих процессов следует обратиться к анализу феномена, фундирующего тот или иной конкретный менталитет и задающего ориентиры становления личности — мировоззрения, отличающегося еще большей сложностью и многообразием интерпретаций.

Мировоззрение и идеологический плюрализм

«Взирать на мир» способен, конечно, только живой субъект, личность; об общественном мировоззрении, как и об общественном сознании, мы можем говорить, лишь прибегая к абстрагированию и имея в виду некие интегралы неисчислимых личностных мировоззрений и сознаний. С позиций системного подхода мировоззрение понимается как целостность, включающая в себя множество взаимообусловленных компонентов, среди которых выделим, на наш взгляд, важнейшие: веру, религию, идеологию. Вера как неотъемлемый спутник ограниченного в своих познавательных возможностях человеческого разума, как духовное чувство, направляющее все личностные когнитивные процессы и управляющее ими, в условиях общественной жизни получает формальную и содержательную определенность, тем самым создавая (с необходимостью) многоаспектные социальные феномены — религии, связывающие своих приверженцев как с высшими идеалами (вертикаль), так и между собой (горизонталь). Известно, что нет, и никогда не было во всемирной истории народов, не сформировавших религию, не определивших свою веру. Значит, нет оснований говорить о том, что в наши дни в какой-либо общности вероопределенность, или религия, отсутствует — меняются только форма и содержание этой определенности. Другое дело, что на личностном уровне, действительно, религиозность может не определяться, но это лишь вследствие того, что она, как сказано ранее, «упала... в бездны бессознательного».

В религиях как социальных феноменах аналитически можно выделить две стороны: внутреннюю, обращенную к вероисповеданию, к его охране, трансляции и, возможно, модификации; и внешнюю, направленную на изменение окружающего мира в соответствии

с идеалами, целями и ценностями той или иной конкретной религии. Эта внешняя, функциональная сторона всякой религии, по нашему мнению, и есть идеология, формирующая смысложизненные социальные ориентиры. Нужно сказать, что идеология сама по себе, как понятие, ни хороша, ни плоха, в ней все зависит от содержания, которым мы ее наполняем, а оно обуславливается тем, во что мы верим. В общественной жизни вера движет горами через идеологию («...ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» [Матф. 17:20]). Но для рождения последней нужна религия, необходима социальная вероопределенность. Именно потому, что в основании всякой идеологии лежит укоренившееся в общности вероисповедание, «идеология ни истинна, ни ложна. Ее вообще нельзя рассматривать с точки зрения истинности и ложности... В отношении идеологии и ее частей уместна оценка в соответствии с критериями эффективности воздействия их на умонастроения и поведение людей. При этом утверждения идеологии не непосредственно соотносятся с реальностью, а опосредованно, то есть в качестве факторов поведения людей и их объединений вплоть до целых стран и народов» [10, с. 299].

Идеология и религия (вера) взаимообусловлены, они не могут существовать друг без друга, и это их сосуществование носит динамический характер, определяемый внутренним противоречием: с одной стороны, идеология есть неотъемлемый атрибут религии, с другой — она как функциональное проявление социальной вероопределенности стремится подменить ее, зачастую даже искажая вероисповедные аксиомы. Это происходит в силу того, что идеология «погружена» в мир человеческой деятельности, греховной по христианскому определению, или, если точнее, несущей на себе печать греховности; вера же имеет противоположную направленность — не к относительно-дольному, а к абсолютно-горнему. Протопресвитер Александр Шмеман характеризовал такую «оторвавшуюся» от вероисповедания идеологию как идеологизм: «Идеологизмом я называю сам факт плененности и одержимости сознания идеологией, сущность которой всегда в сочетании отвлеченной и утопической идейной схемы с абсолютной верой в ее практическую “спасительность” и с фанатическим волевым подчинением ей действительности». Далее он поясняет: «Ибо в основе всякой идеологии лежит всегда определенное и целостное истолкование истории, абсолютизация одной историософской схемы, которая, будучи принята как абсолютная истина, уже не подлежит проверке “действительностью”, а, напротив, сама становится единственным критерием ее понимания и оценки» [5, с. 805]. И констатирует: «Когда-нибудь будет наконец признано как самоочевидная истина, что все идеологии, независимо от того, “левые” они или “правые”, направлены ли они на прошлое или на будущее, рождают рано или поздно один и тот же тип человека: человека, прежде всего, слепого к действительности, хотя, как будто только к ней, ради ее радикального изменения, и обращенного всей своей волей, всей целостностью своей идеологической веры...» [5, с. 807].

Нетрудно заметить, что речь у мыслителя здесь идет не об идеологии вообще, а именно о тоталитарной идеологии, которой «одержимо» сознание, идеологии, действительно сочетающейся с абсолютизированной философско-исторической схемой, принимаемой в качестве истины в последней инстанции. И, как результат — слепота человека к действительности. Именно вследствие того, что его вера стала идеологической. Саму же по себе идеологию о. Александр воспринимал как явление необходимое: «Поскольку смысл и назначение идеологии — раскрывать человеку цель его жизни и

деятельности, она... ищет, прежде всего, того, чтобы человек примирился со своей смертной судьбой и нашел оправдание своего кратковременного существования» [5, с. 70].

Можно сказать, что тоталитарная тенденция свойственна всякой идеологии, поскольку каждая из них в пределе стремится подчинить все стороны жизни человека исповедуемым в религиях мировоззренческим представлениям; но далеко не всякая идеология достигает этого предела, при этом окончательно подменяя собой веру. Выходит, что без идеологий жить человеку нельзя, вместе с тем, и вера в идеологию не является нормальной для общества: между верой и идеологией необходимо наличие посредника, одновременно и разграничивающего, и объединяющего их — традиционной религии как исторически сложившейся социальной вероопределенности. Однако человек по природе своей динамичен, суетен; не удовлетворяясь наличествующим, он распространяет свою творческую активность и в область религиозных исканий. И если бы эта активность проявлялась преемственным образом, мы могли бы вести речь только о совершенствовании в постижении уже имеющихся вероисповеданий, но зачастую прежние религиозные традиции и опыт просто игнорируются, «данность», над возвышением которой уже была проведена определенная духовная работа, совсем не берется во внимание, однако «заданность» гипертрофируется. В качестве эпитафии к ненаписанной еще полностью истории религиозных исканий можно использовать слова из дневниковой записи Л.Н. Толстого от 1855 года: «...вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле» [11, с. 132].

Многочисленные «религии разума», фундирующиеся одной и той же социальной утопией о «Царствии Божием» на земле, построенном своими руками, «задаются» неустранимой интенцией человека, предпочитающего в собственном сознании «звучать гордо» (В очередной раз удивляешься правоте и тонкости психологического анализа Святых Отцов, почти единодушно утверждавших о том, что источником греховности человека и всех сопутствующих ей бед является его гордыня) к самовозвеличиванию, без всякой опоры на мистическую возвышающую «вертикаль». «Очищенные от веры и таинственности», эти «практические религии», порвавшие связи с традиционными вероисповеданиями, становятся искусственными идеологическими суррогатами, отвергающими все прежние религиозные представления посредством причисления их к заблуждениям, и имеющими изначально тоталитарный характер. Знаменательно, что «религии разума» (или квазирелигии, ведь «Ключ к пониманию отличия квазирелигий от религий — в способе достижения трансцендентных идеалов: в квазирелигиях для этого необходимо и достаточно человеку, обладающему разумом, приложить определенные собственные усилия, в религиях такие усилия тоже необходимы, но недостаточны» [12, с. 150]), только намечаясь в головах своих создателей, уже являются не столько религиями, сколько идеологиями, функционально-практический аспект в них явно превалирует, служит базисом для осмысления онтологической, гносеологической и этической проблематики, подстраивающейся под уже заданный «здоровый смысл». Иначе, человек, создающий такие идеологические продукты, источником «заданности» своей творческой деятельности и критерием ее результатов полагает, ни много, ни мало — собственный обоготворяемый разум, потому вся эта продукция маркируется ярко выраженным

антропоцентризмом (а еще точнее — человекобожеством). В идеологиях, исходящих из вырабатываемых в традиционных религиях представлений о должном, тоже случаются конкретно-исторические «изъяны», однако они не могут напрямую связываться с религиозным вероисповеданием, свидетельствуя о его «дефектности», так же как, к примеру, в христианстве все проявления церковной жизни не могут покрываться «категорией святости», ведь: «Каждый человек, став членом Церкви, привносит в нее или, точнее сказать, вольно или невольно пытается привнести в нее тот груз “мира”, который не может быть изжит в нем без долгого пути истории человека в недрах самой Церкви, пути человека как Церкви» [13, с. 39]. И все эти изъяны со временем Церковью же и устраняются. Не так в «благоразумных религиях»: они не могут устранять в себе изъяны, поскольку изначально имеют их в своем идеологическом фундаменте, над которым надстраивается корректируемое в случае надобности квазирелигиозное вероисповедание. Они не могут совершенствоваться и обмениваться позитивным опытом с исторически устоявшимися идеологиями, так как отвергают всякий традиционно-религиозный опыт, поэтому, вступив в конкурентную среду, в которой присутствуют другие религии и идеологии, они имеют очень мало шансов на успешное развитие. Остается только два выхода: или сектантски изолироваться, или подавлять по мере возможности своих конкурентов.

Наша эпоха часто определяется как постсекулярная. Действительно, «оптимизм секуляризации», как кажется, почти сошел «на нет», в мире ярко проявляется «религиозный ренессанс». Но что возрождается в нем — уважение к традиционным религиям или интерес к языческому вероисповедному многообразию, стимулируемый растущей массой вновь возникающих квазирелигий? Видимо, и то, и другое, как результат — «новая религиозная война», в которой «идет спор не между верой и неверием, а между разными верами». Наша эпоха особенна в сравнении с предыдущими тем, что она «лишена единого объекта веры, единой системы религиозных ценностей, которые были бы безоговорочно приняты всеми» [5, с. 70]. И здесь — еще одна точка соприкосновения современности с архаикой: если в Древнем мире наличествовала множественность политеистических вероисповеданий (а, соответственно, и идеологий), в Средневековье наблюдалось постоянное стремление к установлению идеологического единства, то в наши дни снова оказался реанимированным вероисповедный и идеологический плюрализм.

Сделанная нами выше констатация паганизации современного мира вовсе не утверждает необратимости этого процесса. Традиционные религии по-прежнему остаются действенным фактором социальной жизни, особенно в России. Однако следует учитывать, что свои идеологические стороны они сегодня вынуждены проявлять в особенных условиях, испытывая невиданное доселе противодействие. «Врага» же, как известно, лучше если не «знать в лицо», то хотя бы обозначить его присутствие, к тому же, в идеолого-плюралистической среде понятие врага следует пересматривать, видя в нем, в первую очередь, оппонента в диалогическом процессе, следовательно, стремясь уяснить его позиции и аргументы. Особенная действенность традиционных религий в современной России может быть объяснена тем, что мы исторически «выпали» из общего контекста европейской мировоззренческой инволюции в направлении от теизма через деизм к атеизму и пантеизму, хотя и подверглись ее сильному влиянию. Это влияние, ощущавшееся уже с XVII века, было смягчено петровскими преобразованиями, разделившими российское общество на две мировоззренчески и количественно неравные части — просвещенную элиту и оставшийся в традиционных идеологических рамках народ, вследствие чего европейские Ренессанс и Просвещение не охватили большую часть общества, а

Реформация влияла только косвенно. Возможно, с этим утверждением не согласится «прогрессивно мыслящий» историк, но все же мы не должны забывать о том, что мировоззренческая самобытность (Распространенное сегодня либеральное убеждение в том, что тема этнической, в частности, российской самобытности целиком искусственна и обыгрывается в политических интересах, представляется заблуждением высокого уровня, поскольку несамобытных народов (этносов, наций) просто нет; по крайней мере, до тех пор, пока конкретные народы есть, они самобытны, как самобытна всякая составляющая их личность, идентифицирующая себя с ними) российского народа обусловлена, прежде всего, Православием, как и другими традиционными религиями. Сохранять дальше эту народную самобытность — значит сохранять традиционные религии, тогда будут существовать и «русский мир», и самостоятельное российское государство, а у человечества будет альтернатива, следовательно, свобода и возможность реализации права на выбор.

«Но не должно себя обманывать: христианская нравственность не может пережить учения, служащего ей источником. Лишенная своего родника, она естественно иссякает. Нравственные требования, не оправданные доктриной, скоро теряют свою обязательную силу и превращаются в глазах людей в выражения непоследовательного произвола, правда, привычка некоторое время еще с ними уживается, но затем корысть и страсть отбрасывают их окончательно» [14, с. 160-161].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. 80 с.
2. Антология мировой философии: Античность. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. 960 с.
3. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое [Электронный ресурс]. URL: <http://knijky.ru/books/chelovecheskoe-slishkom-chelovecheskoe> (Дата обращения: 27.02.2021).
4. Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
5. Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2011. 896 с.
6. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 496 с.
7. Тихомиров Л.А. Критика демократии. М.: Москва, 1997. 672 с.
8. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения [Электронный ресурс]. URL: <http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7> (Дата обращения: 10.03.2020).
9. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 384 с.
10. Зиновьев А.А. Запад. М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. 512 с.
11. Ростова Н.Н. Имманентизм в русской культуре // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 130-143.
12. Лагунов А.А. Постмодернизм и квазирелигии: мировоззренческие параллели // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 144-155.
13. Легеев М., свящ. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33-43.
14. Хомяков А.С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 107-162.

REFERENCES

1. Kireevskij I.V. O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii. [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. St. Petersburg: Obshhestvo pamjati igumenii Taisii, 2015. 80 p. (In Russian)
2. Antologija mirovoj filosofii: Antichnost'. [Anthology of World Philosophy: Antiquity]. Minsk: Harvest, Moscow: AST, 2001. 960 p. (In Russian)
3. Nicshe F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe [Jelektronnyj resurs]. [Human, too human]. URL: <http://knijky.ru/books/chelovecheskoe-slishkom-chelovecheskoe> (Accessed: 27.02.2021). (In Russian)
4. Jeliade M. Svjashhenoe i mirskoe // Izbrannye sochinenija. [Sacred and secular]. Moscow: Ladomir, 2000. 414 p. (In Russian)
5. Shmeman A., prot. Sobranie statej, 1947 – 1983. [Collection of articles, 1947 - 1983]. Moscow: Russkij put', 2011. 896 p. (In Russian)
6. Panarin A.S. Pravoslavnaja civilizacija v global'nom mire. [Orthodox civilization in the global world]. Moscow: Algoritm, 2002. 496 p. (In Russian)
7. Tihomirov L.A. Kritika demokratii. [Criticism of democracy]. Moscow: Moskva, 1997. 672 p. (In Russian)
8. Uemov A.I. Veshhi, svojstva i otnoshenija [Jelektronnyj resurs]. [Things, properties and relationships]. URL: <http://oldmemory.ru/?file=veschi-svoistva-i-otnoshenia-7> (Accessed: 10.03.2020). (In Russian)
9. Grigorij Nisskij, svt. Izbrannye tvorenija. [Selected creations]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrja, 2007. 384 p. (In Russian)
10. Zinov'ev A.A. Zapad. [West]. Moscow: Algoritm, Jeksmo, 2007. 512 p. (In Russian)
11. Rostova N.N. Immanentizm v ruskoj kul'ture [Immanentism in Russian culture] // Hristianskoe chtenie. 2017. № 5. P. 130-143. (In Russian)
12. Lagunov A.A. Postmodernizm i kvazireligii: mirovozzrencheskie paralleli [Postmodernism and quasi-religions: worldview parallels] // Hristianskoe chtenie. 2019. № 4. P. 144-155. (In Russian)
13. Legeev M., svjashh. Smysl istorii: torzhestvo ili kenozis Cerkvi? K postanovke voprosa [The meaning of history: celebration or kenosis of the Church? To the question] // Hristianskoe chtenie. 2017. № 5. P. 33-43. (In Russian)
14. Homjakov A.S. Po povodu poslanija arhiepiskopa parizhskogo // Homjakov A.S. Sochinenija bogoslovskie. [Concerning the message of the archbishop of Paris // Khomyakov A.S. Theological works]. St. Petersburg: Nauka, 1995. P. 107-162. (In Russian)

Личностно-экзистенциальный кризис западной интеллигенции в контексте социокультурной трансформации общества 20-х годов 20 века (анализ опыта его художественного осмысления в произведениях Г. Гессе «Степной волк» и Э. Ремарка «Три товарища»)

Эндрю Брайан Дегг

Студент

Южный Федеральный Университет

andydeggru@gmail.com

Аннотация: Познание души человека, особенностей человеческой личности, в сущности, представляет собою предмет, как философской науки, так и художественной литературы. А в сложном сочетании философии, социологии, культурологии, психологии и литературы рождается комплексное социокультурное познание. Социокультурные размышления являются особенно ценными, когда они касаются наиболее сложных периодов существования человека. Одним из таких периодов, безусловно, было время между двумя мировыми войнами. Вряд ли в истории человечества можно найти век еще больших общественных потрясений, чем век XX. Пессимистические настроения, поразившие цивилизованного человека в этот период, питались не только неблагоприятными прогнозами, выраженными в соответствующих образах, но и ощущением чуждости того мира, который человек построил сам для себя. И в этой связи особенно ценна информация, отражающая этот период в художественной литературе. Данная статья посвящена анализу экзистенциального кризиса интеллигенции на фоне социокультурной трансформации общества в 20-30-е годы XX века. Такой кризис (отраженный в кризисе конкретной личности) стал предметом описания в произведениях Г. Гессе «Степной волк» и Э. Ремарка «Три товарища», анализ которых проиллюстрирует данный феномен общественного сознания.

Ключевые слова: философия, художественная литература, социокультурное познание, катастрофическое сознание, экзистенциализм, кризис, личность, социокультурная трансформация, общество, пессимизм, общественное сознание.

The personal-existential crisis of the Western intelligentsia in the context of the socio-cultural transformation of society in the 1920s (analysis of the experience of its artistic interpretation in the works of G. Hesse "Steppenwolf" and E. Remarque "Three comrades")

Andrew Bryan Degg

Student

Southern Federal University

andydeggru@gmail.com

Abstract: The recognition of the human soul, the characteristics of the human personality are at the core and the subject of the science of philosophy and fiction, as well. In a complex combination of philosophy, sociology, psychology, literature and cultural studies, originates complex socio-cultural knowledge. Socio-cultural reflexions are especially important when done in difficult phases of a human. One such difficult time was the time between the 2 world wars, obviously. In the history of humanity, there was no time of greater social changes then the 20th century. The

pessimistic moods that hit a civilized person during this time, were fed by a combination of pessimistic predictions and potent (enemy-) pictures, and a feeling of alienation of the world that a person created for him-/herself. With this in mind, information found in the fiction of that time are especially valuable. This article is dedicated to the analysis of existential crisis of the intelligentsia in front of the socio-cultural changes of the 1920s and 1930s. One such crisis (reflected in a personal crisis of a character) was described by G. Hesse in "Steppenwolf" and E.M. Remarque "3 Kameraden". The analysis of this 2 books will show the phenomenon of social consciousness.

Keywords: Philosophy, fiction, socio-cultural knowledge, existentialism, crisis, personality, socio-cultural transformation, society, pessimism, esprit-de-corps, expecting a catastrophe.

Человек признается философами одновременно как уникальным, так и универсальным существом. При этом одни считают его абсолютной индивидуальностью, предрекая в качестве ее следствия полную невозможность преодоления одиночества этого индивида, другие же, определив человека как существо общественное, утверждают, что он ни в коей мере не может реализоваться вне сообщества себе подобных.

Западноевропейские люди (и общество, состоящее из таких людей) зачастую воспитаны в протестантских традициях. А протестантская церковь четко отграничивает земные дела от дел небесных. Человек должен трудиться, и если он трудится хорошо, то естественно, преуспевает, поэтому преуспевающий человек угоден Богу. Видимо, отсюда в западноевропейском обществе и пошло отношение к индивидуализму, доходящее до преклонения перед ним: прагматизм и меркантилизм (под другими названиями) были объявлены высшими достижениями человеческой личности. Отдельная личность была противопоставлена социальным связям, формам и структурам.

Много позднее, лишь после Второй Мировой войны, социокультурная ситуация позволит прийти к выводу, что внутренняя свобода, точнее осознание ее меры, это дело исключительно самого индивида, хотя возможности самого осознания в определенной степени зависят и от воспитания, которое индивид получает.

Внутренняя свобода, конечно, в немалой степени обуславливается внешними обстоятельствами. Внешнее не всегда выступает для человека как что-то независимое, объективное, чуждое требованиям и интересам индивида. Но никакие условия и обстоятельства, какими бы благоприятными они ни были, не могут автоматически привести человека к реализации его самоцели, требований и идеалов, планов. Для этого необходимы еще и такие факторы, как личное стремление, воля, решительность, мужество, внутренняя свобода. Путь к свободе - это путь всестороннего развития духовных и физических сил личности в условиях гармонии общественных и личных интересов, которые раскрывают творческий потенциал и смысл жизни человека. Но, как известно, невозможно жить в обществе, оставаясь абсолютно свободным (в смысле: независимым) от этого общества).

Поэтому все еще остается открытым вопрос о соотношении этических норм и индивидуализма как проявления личностного начала.

Человек не может быть внутренне закрепощен против собственной воли потому что он наделен разумом, а поскольку в современных условиях внешние ограничения сводятся к минимуму (личности можно все, что не запрещено законом), то внутренние ограничители могут и должны быть ориентированы только на учет интересов окружающих.

По мере приближения к модерновому обществу и отмиранию премодерновых парадигм, складывается ситуация, в которой человек начинает мыслить о собственном благе, комфорте и независимости в рамках ускоряющейся социальной динамики и, что важно, научно-технического развития.

Технический и социальный прогресс XIX и XX веков с неумолимой очевидностью, стал дополнительным подтверждением того, что человек потерял уверенность в своем божественном подобии. И эта потеря оказалась страшнее, чем банальное незнание собственного биологического происхождения, или неведение законов механики. Кризисы личности – естественные феномены ее развития, но в середине XX века такой кризис привел к катастрофическим последствиям: к мировым войнам и установлению тоталитарных режимов в крупных государствах мира.

XX век, едва начавшись, уже, как указывает Барулин В.С., «продемонстрировал человечеству, что культура, как интегрирующее начало общественного развития охватывает не только сферу духовного, но все в большей степени – материального производства. Все качества техногенной цивилизации, чье рождение было отмечено чуть более трехсот лет назад, смогли проявиться в полной мере именно в этом столетии» [1, с. 21].

При этом, рубеж веков ознаменовался эмоциональным подъёмом, верой во всепобеждающий прогресс (в первую очередь, социально-технологический), абсолютной уверенностью в победе рационально-гуманистического типа мышления над всеми возможными несовершенствами окружающего мира. Это был рубеж нововременной просвещенческой парадигмы – «Прекрасной эпохи», который, впрочем, имел и оборотный, кризисный характер. Нарастала духовная расшатанность, лучше всего мы можем это заметить по развитию актуальной тогда философской мысли.

Рассуждения Фридриха Ницше во многом задали тон дальнейшей дискуссии об упадке западного общества, деформации его базиса – христианской религии, ставшей пустым и лицемерным ритуалом. Вдобавок ограничивающей своей догматикой, с точки зрения философа, возможный позитивный выход из состояния упадка.

«Fin de siècle» или более известный в России Серебряный век, ознаменован уже во многом своего рода предчувствием катастрофы. Довольно тревожное, пессимистичное, полное смятения и апокалиптических мотивов художественное творчество лишней раз подчёркивало не случайность психологического состояния общества. Примерами этого состояния может служить в Западной Европе декадентство (М. Корелли, О. Уйальд, Г.д'Аннунцио), в России символизм (Д. Мережковский, З. Гиппиус, А. Белый).

Научные открытия явно опережали общественный прогресс, и восхищение ими сменилось неким раздражением и даже опасением: не ведет ли эта дорога к гибели человечества? Отражением этих опасений также явились многие социально-философские теории того времени, которые не могли не нести на себе «печать эпохи». Так, например, одной из стремительно набирающих популярность теорий, стал фрейдизм как «общее обозначение школ и теорий, стремящихся применить психологическое учение австрийского философа Зигмунда Фрейда о врожденных бессознательных структурах для объяснения явлений культуры и процессов творчества в обществе» [2, с. 13].

В это же время получила распространение и феноменология – наука об исследовании сознания, согласно постулатам которой, как замечает Кузнецов О.В., «достоверность теоретических предположений основывается на опыте самого сознания. основополагающие принципы феноменологии нашли дальнейшую разработку в рамках экзистенциализма, герменевтики и философской антропологии» [3, с. 27].

Адепты феноменологии рассматривали социальный мир, как мир значений, переживаемых и интерпретируемых людьми в их повседневной жизни. Несколькими десятилетиями позднее феноменологические вопросы изучались экзистенциалистами, ставящими в качестве предмета исследования сугубо человеческие проблемы, связанные с бытием личности в ее специфичности, которая очень часто обнаруживала себя в так называемых «пограничных ситуациях», связанных с необходимостью выбора, принятия решения, с состоянием озабоченности, беспокойства, страха и тревоги человека.

Уже самое начало XX века ознаменовалось войнами: англо-бурской, русско-японской, многочисленными балканскими. Война стала привычной для общественного сознания, более того – необходимой. Обществу нужны герои: а откуда им появиться? Где же им проявить себя, общество нуждается в изменениях – как же иначе добиться их? Чтобы прийти к осознанию войны как ужасного и бесчеловечного явления понадобились кошмары Первой Мировой, но и они не удержали человечество от бедствий Второй, еще более страшной.

Период между этими войнами стал временем экзистенциального кризиса мыслящих людей в Западной Европе. Не только простые люди были шокированы жесткостью и бессмысленностью произошедшего, что выразилось в потере духовных ориентиров, ценностно-мировоззренческих установок. Но и люди интеллектуального класса отрефлексовали эти события и артикулировали их в своих злободневных философских текстах.

Подвергся переосмыслению и даже резкой критике, сложившийся в период «интербеллума» социально-экономический уклад, и, особенно техника, за которой стали признавать некое подобие субъектности, определяющей жизнь людей. «Техницизм» убивает с точки зрения Йохана Хейзинги игровую сущность человеческой культуры, заменяя её различными симулякрами, делающими бытовую, досуговую жизнь пассивной, атрофирующейся [4 с. 234]. Примером чему может служить повальное распространение кино, с помощью которого уставший промышленный рабочий мог провести время в «каменных джунглях». Карл Ясперс видел причину кризиса в распаде целостности культуры, заключавшейся в отмирании религиозной или мифологической картины мира, что ранее обозначил Ницше [5 с. 369]. Романо Гвардини в своей критике социально-технологического прогресса предостерегал возможное злоупотребление техникой современным развитым государством в целях социального манипулирования [6. с. 279]. Освальд Шпенглер, наиболее известный своим «громким» трудом «Закат Европы», и вовсе «приговорил» Запад к смерти, т.к. западный мир достиг, с точки зрения автора, последней стадии в своём развитии – цивилизации, антиподу культуры – подлинно живой и здоровой стадии. Цивилизация – это в подавляющей части техника и её власть, соответственно оба явления тождественны и одинаково негативны, свидетельствуют об упадке [7 с. 78].

Но в особом ключе опасения касательно межвоенного периода выразил испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, критиковавший социальное состояние того времени. В своей книге «Восстанием масс» он акцентировал внимание на понятии «масса» и на том, что это новый «субъект» общественных отношений приносит в мир. Он отмечал, что «Масса — всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, как и все, и не только не удручён, но доволен собственной неотличимостью» [8 с. 20] и «Масса — это те, кто плывет по течению и лишён ориентиров. Поэтому массовый человек не созидает, даже если возможности и силы его огромны» [8 с. 48]. А в целом эпоха масс характеризуется разрывом времён, отвержением социокультурного опыта: «Мы чувствуем, что внезапно стали одинокими, что мертвые умерли всерьёз, навсегда и больше не могут нам помочь. Следы духовной традиции стёрлись. Все примеры, образцы, эталоны бесполезны. Все проблемы, будь то в искусстве, науке или политике, мы должны решать только в настоящем, без участия прошлого» [8 с. 38].

Культурно-психологическая дезадаптация общества, помимо всего прочего, дополнилась схожими прогнозирующе-предупредительными мотивами, которые уже были в начале XX века. И аналитиками здесь опять выступили представители художественного творчества. Была обогащена социально-утопическая традиция, несколько забытая европейским читателем. Видя управляемость то самой «массы», безответственной, наивной и падкой на легкие и привлекательные лозунги в условиях послевоенного кризиса, некоторые писатели выразили своё опасение установлением тотального контроля над

обществом. Пионером жанра можно считать Евгения Замятина и его роман «Мы». Были его последователи, такие как Олдос Хаксли («О, Дивный новый мир») и Джордж Оруэл («1984»). И, действительно, появилось политическое явление тоталитаризм, не только сковавший страны, где он возник, но и подтолкнувший к новой Мировой войне.

Возвращаясь к природе Первой Мировой Войны, нужно отметить, что она явственно отличалась от войн XIX века. Строго говоря, можно было наполеоновские войны (1798–1815 годы) тоже считать Мировыми. Как отмечает Соколов Б.В., «Они шли на пространстве от Португалии до Москвы и от Северного моря до Северной Африки. Но даже наполеоновские войны, даже то обстоятельство, что Европа непрерывно пребывала в боях, сражениях, маневрах, передвижениях войск и т. д., все это не создало ощущения, что война носила мировой характер» [9, с.18].

Во-первых, количество участвовавших в ней было сравнительно не велико. И, во-вторых, потому что маневренные армии, не создавая сплошной линии фронтов, сосредотачивали усилия на каком-нибудь фрагменте пространства (Аустерлиц, Бородино или Лейпциг). Наполеон, потерпев в России сокрушительное поражение и потеряв вторую из своих великих армий, уйдя на территорию Польши, в считанные недели собрал очередную вполне боеспособную армию, с которой еще почти два года воевал. Но в первые же месяцы Первой Мировой войны, с августа 1914 до конца года, одна только Россия поставила под ружье пять миллионов солдат. Первая мировая война стала первой войной массовых армий, иногда их называли народными.

Невозможно также представить эту войну и без того шока, в который погрузились солдаты, видя современные достижения прогресса с его тёмной стороны: химическое оружие, сжигающее изнутри человека, пулемёты, в секунды выкашивающие целые цепи солдат, огромные бетонобойные орудия, не оставляющие и мокрого места от непреступных когда-то крепостей, видящие всё как на ладони истребители, давящие всё на своём пути танки.

Безусловно, такие невиданные ранее картины, не могли не отразиться на мировосприятии человека. Даже военные планировщики не могли себе представить столь затяжной и разрушительный характер войны. Что уж говорить об обычных солдатах, вчерашних гражданских, оторванных от своей прежней мирной обывательской жизни. Эти люди пришли с войны другими.

«Потерянным поколением» было названо поколение переживших эту войну и попытавшихся выразить свои чувства об этом времени в искусстве и литературе. «Потерянное поколение» - группа «рассерженных молодых людей», прошедших ужасы Первой Мировой войны (и увидевших послевоенный мир вовсе не таким, каким он виделся из окопов) и написавших свои первые книги, так шокировавшие западную публику.

К таким писателям, наряду с Э.М. Ремарком и Р. Олдингтоном, история литературы относит, Джона Дос Пассоса, Эрнеста Хемингуэя, Фрэнсиса Скотта Фитцджеральда и др.

В одну группу их поместило выражение американской писательницы Гертруды Стайн: «Все вы – потерянное поколение». Именно эти слова, «однажды брошенные Э. Хемингуэю, стали эпиграфом к его роману «Фиеста», повествующем о людях, которые, вернувшись из «кровавой мясорубки», не знают, как жить дальше и что делать со своими загубленными жизнями» [10, с. 354]. Достаточно сложно дать чёткую дефиницию понятию, введённому Г. Стайн, в дальнейшем оно стало «обрастать» всевозможными характеристиками. Можно лишь сказать, что «потерянное поколение» стало узнаваемым выражением, прочно обосновавшимся в историографии и литературоведении. Термин также перестал быть уникальной характеристикой бывших фронтовиков, он стал во многом нарицательным, обозначая духовное состояние человека, выпавшего из социальной жизни, отвергающего её ценности, но при этом не предлагающего чего-либо своего, так как сам находится во внутреннем личностном конфликте.

Сразу после окончания войны понятие определялось довольно однообразно и отражало исторический контекст «Верденской мясорубки». К концу же первого послевоенного десятилетия оно стало обозначать конкретную человеческую экзистенцию – война это мирило всего, символ, путеводная звезда.

Люди, проходящие через горнило войны из-за потребностей эффективной армии, в большей степени всегда относятся к социально-демографической категории молодёжи. Как известно, молодость вступает в самостоятельную жизнь с чувством уверенности в собственных силах и знаниях, игнорируя заветы предков, наставления старших. Окружающие рамки, заданные социальными институтами также вступают в конфликт с юными членами общества. Это происходит в мирной жизни, когда социум успешно так или иначе справляется с протестом - молодые люди включаются в систему общественных отношений через социальное рекрутирование, включаются в различные сферы жизнедеятельности: экономическую, культурную, политическую и пр. Таким образом вырастает здоровое поколение в плане социального и ценностного опыта.

При наступлении кризиса, который, в конечном счёте, в силу разного рода не разрешимых обстоятельств, переходит в состояние военного конфликта государств, люди призывного возраста, то есть молодёжь, конкретно иногда даже совсем «юнцы» и «желторотики», оказываются в большой опасности. Не только быть физически покалеченными или убитыми, но изуродованными и умерщвлёнными духовно. Не приобретя нормального социального опыта, не имея положительных ориентиров и примеров, молодые люди подчиняются абсолютной власти войны, жестокость, циничность, насилие которой (поощряемые государством) становится нормой жизни, не вызывая какого-либо неприятия или сомнений. «Мягкие» методы решения конфликтных вопросов в условиях гражданской жизни у таких людей, не видевших нормальной действительности, отвергаются. Для молодых солдат, вернувшихся с поля брани, «мирный устав» непонятен. Моральные категории, также как и рациональные доводы, сменяются злобной импульсивностью. Особую злобу у ветеранов, претерпевающих социальную дезадаптацию, вызывают «счастливчики» отсидевшиеся в тылу и прекрасно разбирающиеся в законах гражданской жизни. Такое положение вещей в странах проигравших Первую Мировую войну приводит к утрате веры в закон, который часто считается несправедливым. «Бывшие солдаты, оставшиеся без работы, все чаще оказывались зачинщиками беспорядков. Таким образом они старались сохранить от полного уничтожения свой привычный мир и более всего пытались избежать голода, безработицы и безнадёжного будущего» [11, с. 92]. Либеральный фракционный парламентаризм, определяющий дальнейшее развитие, ставший уже привычным социально-политическим институтом для Европы, оказывается зыбким явлением, уступающий милитаристскому, решительному духу и акциям ветеранов войны, подстёгиваемых социальной неустроенностью и радикальными политическими партиями.

Даже в странах-победительницах Первая Мировая война изменила сознание многих писателей и философов, способствовала формированию новых идеалов. Не случайно, именно во Франции середины XX века, где социальная тревога послевоенной жизни до Второй Мировой войны сменилась ужасом фашистской оккупации, у многих философов и литераторов идея свободы как таковой и свободы выбора, в особенности, в первую очередь представляла собой сознание ответственности индивидуального человека за все происходящее в мире, сочетающееся с полным отказом от какого-либо объективного обоснования этого чувства и с полным неприятием всего существующего социального мира.

Но, безусловно, одним из важнейших итогов осмысления событий войны стало развитие идей пацифизма. Уставшие от ужасов войны, уставшие жить в страхе за свою жизнь и жизнь своих близких, люди хотели мира и покоя.

Мужчинам исторически было не привыкать возвращаться с войны, а женщинам налаживать с ними послевоенную жизнь. Но возвращение с Первой Мировой действительно стало не меньшим потрясением, чем сама война. Об этом уже говорилось выше: раньше войны не особенно меняли строение мира. Немного менялись границы, иногда менялась религия. Но вернувшиеся с Первой Мировой войны попали в незнакомый для себя мир. Возможно, и даже, скорее всего, это потрясение объяснялось тем, что Первая Мировая война была самой бесцельной войной с точки зрения простого человека. Ее цели были видны политикам, но смысл для простого человека сводился практически к нулю, но именно простой человек, в отличие от политиков, и страдал на этой войне.

Итак, человек ушел на фронт, где быстро усвоил, что все его привычки в мирной жизни здесь надлежит забыть и приобрести новые. Это даст хоть небольшой шанс на выживание. Через несколько лет он вернулся с войны и понял, что его довоенные привычки не востребованы уже и в мирной жизни, и эта жизнь отличается от войны только тем, что у тебя нет определенного врага в легко узнаваемой вражеской форме. Шок от этого открытия воевавшие мужчины волей-неволей делили и с женщинами, то есть, он был достаточно общим для человечества в целом, а не для определенных социальных или гендерных групп.

Совершенно неожиданный ход Первой Мировой войны, которая по ощущениям современников должна была продлиться «несколько месяцев», а также её итог, обернулись шоковым состоянием, которое резко породило спрос в идеях пацифизма. От такого впечатления ранее не виданного конфликта даже была создана первая международная организация, которая должна была предотвратить подобное – Лига Наций. Однако жёсткие условия мирных договоров, социально-экономические последствия притупляли чувство опасности, страха перед новыми разрушениями. Складывается идейная тенденция, характеризующаяся ревизионистскими настроениями, реваншизмом. В таких условиях формируются, вдобавок к левым и крайне левым, крайне правые массовые идеологии Модерна – фашизм и национал-социализм.

Практически сразу после окончания войны, активизировавшиеся в Германии и Италии, фашистские и нацистские партии стали думать о реванше. В ярости, обращаясь к своим народам, апологеты новых идеологем употребляли различные эмоциональные выражения, смысл которых сводился к опороченной чести родины, нации, необходимости вернуть утраченное положение. Уроки истории не пошли многим немцам на пользу, и идея реванша затмила потери, понесенные человечеством. «Великая война», как называли Первую Мировую её современники, разрушившая старый мир, с началом которой пришёл настоящий, «некалендарный» XX век и парадигма Модерна, к большому сожалению пацифистов не стала последней. Клубок самых серьёзных противоречий между странами победительницами и странами проигравшими войну только усугубил международную обстановку. Разрубить этот гордиев узел могла лишь новая, ещё более ужасная и кровопролитная война – Вторая Мировая.

Закономерным была ситуация, в которой страны Тройственного союза, испытавшие сильнейшие потрясения от проигрыша, рожают феномен поствоенных милитаризованных корпораций. Среди этих организаций хорошо известны, т.н. «фрайкоры», вступавшие в частые стычки с левыми революционными группами. Помимо фрайкоров существовали и другие квазивоенные и политические организации, такие как «Оберланд» и «Стальной шлем». Эти организации объединял общий правый идеологический базис, характеризующийся чувством патриотизма к поверженной Родине, часто монархизмом и консерватизмом. Но главное, что объединяло людей, вступавших в эти военные союзы, была общность социального опыта в виде войны и воспоминаний о победных сражениях, славе и чести, которые удалось добыть в бою. Для ветеранов, оказавшихся в обществе, испытывающем тяжёлый период трансформации, возможность быть среди своих соратников, боевых товарищей было «панацеей» от всех издержек послевоенной жизни.

Собственно, именно об этом Э.М. Ремарком был написан роман «Три товарища», вышедший в свет в 1936 году. Его герои дружили еще в школе, потом – на фронте. Им повезло: они пришли домой все трое. Они все вместе стали партнерами в маленькой автомастерской, и все было бы хорошо, если бы «внезапно не возникало прошлое и не таращило мёртвые глаза» [12, с. 300]. Недаром один из их знакомых по фронту, Валентин Гаузер, пьет без перерыва. Потому что он счастлив оттого, что остался жить. Но прошлая война всегда с ним, всегда в его памяти, поэтому он и говорит: «Сколько ни празднуй – все мало!» – вся жизнь превращена в празднование того, что смерть на войне миновала Гаузера. В центре романа «Три товарища» – замкнутый мир личных отношений. Тема одиночества звучит в ней, словно лейтмотив. И все же судьба трех товарищей, обреченность их попыток найти отрешенное от общества человеческое счастье, свидетельствует о том, что убежать от действительности невозможно.

Один из товарищей, главный герой книги Роберт Локамп, говорит, вспоминая, какими они были, когда только что вернулись с войны. «Молодые и лишённые веры... <...> Все рушилось, фальсифицировалось и забывалось... Прошло время великих человеческих и мужественных мечтаний. Торжествовали дельцы, продажность, нищета» [12, с. 59]. Изменилось ли что-нибудь для Роберта через десять, пятнадцать лет после окончания войны? Почти ничего. Он застрял в своем прошлом, как и Гаузер. И все же, рядом с товарищами, рядом с любимой Пат, Локамп старается ставить созидательные цели, идти вперед.

Патриция Хольман становится их «четвертым» товарищем и возлюбленной Роберта. Его друзья относятся к ней, как к сестре. Кажется, что любовь и дружба способны преодолеть все невзгоды, которые только возможны в жизни. Однако дальнейшие события как будто срежиссированы писателем назло собственному герою. Победы оборачиваются проблемами, автомастерская разоряется, один из троих товарищей убит фашиствующими молодчиками, Патриция умирает. И все же Ремарк открытым финалом романа настаивает на том, что любовь и дружба способны победить зло, таящееся в жизни. Потому что оно может закрепиться только одним образом: убить друга, лишить жизни любимую женщину. Но пока в жизни человека остаются чувства, связанные с любовью и дружбой – зло бессильно перед ним. Настоящий пример идеального друга в романе Ремарка – Отто Кестнер. Он отправляется на поиски убийцы Ленца, бросает всё и мчит в другой город, рискуя жизнью ради того, чтобы спасти Пат, возлюбленную своего товарища, а в конце романа он продает любимую машину трех товарищей, ставшую им настоящим другом, для того, чтобы оплатить содержание Пат в пансионате для больных.

При этом тема войны, как воплощения античеловеческого Зла, замаскированного в самых, казалось бы, обыденных случаях, является лейтмотивом творчества Ремарка. Она красной нитью проходит сквозь все его произведения, даже те, которые, казалось бы, повествуют о событиях мирного времени. В своих романах Эрих Мария Ремарк, как и все писатели «потерянного поколения», к коим его причисляют историки литературы, показывает, как сильно война меняет образ мышления молодых людей, как она вырывает их из привычной жизни и не оставляет ни малейшего шанса на духовное возрождение. Даже те герои Ремарка, которые, пережив все ужасы фронтовых будней, возвращаются к мирной жизни, не могут найти в ней свое место.

Роман «Степной волк» был написан Г. Гессе в 20-е годы этого тревожного столетия, когда уже отгремела Первая Мировая, но над Европой повисла угроза новой войны. И к тому же, в этом беспокойном мире человек еще так и не нашел ответы на вопросы, задававшиеся на полстолетия раньше. Человек так и не научился справляться с самим собой, в чем видел внутреннюю угрозу, сочетающуюся с угрозой внешнего мира. Позднее уже во второй половине XX века, эти мотивы двойной угрозы и раздвоения личности стали основными в литературе, а постмодернизм стал – ведущим направлением не только в

литературе, но и в философии. Таким образом, роман Гессе в чем-то предвосхитил эти тенденции.

В обществе, которому выпало жить между двумя Мировыми войнами, воцаряется эпоха «усталой» культуры, получает распространение философия отчаяния и пессимизма, и все это происходит одновременно с потребностью преодоления этого пессимизма через поиски новых ценностей и нового языка, в том числе – языка художественных произведений.

Между романами эпохи романтизма и романами, написанными во второй половине XX века, лежали еще критический реализм и модернизм. Оба они в своем начале тоже были своеобразными видами протеста: первый – против романтизма, второй – против самого критического реализма. Романтический герой перестал устраивать писателей (и читателей), поскольку во второй половине XIX века он выглядел уже несколько несуразным: он был слишком эмоциональным, а его история слишком нелогичной и неправдоподобной. «Так не бывает!» – заявлял читатель, писатель же стремился заинтересовать его иными способами, нежели необычайные обстоятельства и необычайные приключения в них. Ведь романтики научили вглядываться во внутренний мир человека, а провозвестники и адепты критического реализма просто пошли чуть дальше по этой дороге: они заинтересовали читателя внутренним миром такого же обычного человека, как он сам, человека, живущего в узнаваемых читателем условиях.

На рубеже XIX и XX веков появляется новое философско-художественное явление культуры – модернизм. Модернизм провозглашал поиск нового как свой главный принцип, это отражено и в самом термине «модернизм», *modernus* – от латинского «современный». Такой принцип касался всех видов искусства, в том числе и художественной литературы. Писатели-модернисты озаботились переосмыслением уже имеющегося философского, исторического наследия. На волне интереса к всё более набиравшему популярность психоанализу, мастера слова обратились и к глубинным человеческим «импульсам». В купе получалась интересное сочетание «рефлексирующего» литературного текста, в центре внимания которого был закрытый внутренний мир индивидуума, что получило название приёма, литературного стиля «поток сознания».

Но художественная литература не может «перепрыгнуть» через этапы общественного развития. Она тем или иным способом, но отражает на своих страницах современную ей социокультурную ситуацию. Поэтому «поток сознания» в романах западноевропейских писателей XX века был тем, что носили в себе, в своем сознании их современники.

Это можно проиллюстрировать словами Германа Гессе, вложенными им в уста героя романа «Степной волк»: «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиций есть свой уклад, своя, подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость, какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии» [13, с. 240].

Зная жизнь Германа Гессе, его идейные искания, можно заметить их явную схожесть с романом «Степной волк». Очевидно, что опыт самого автора послужил основой для этого художественного произведения. Но уровень романа не заканчивается индивидуальным, личностным, он восходит к обзору уровня формационного, исторического. Анализируется не только отдельно взятый человек со своими духовными исканиями. Он помещён в общий социокультурный контекст того времени, когда жил Гессе. Времени крайне пессимистичного, пришедшего к высшей точке своего кризиса – потери чётких ориентиров, которые ранее скреплялись христианской религией и были модернизированы и дополнены буржуазным образом жизни.

В романе автор проводит нечто напоминающее допрос двух своих сущностей, находящихся в тяжелейшем конфликте – человеком и тем самым степным волком, животным, живущим в вечных одиночных странствиях. Такая аллегория в духе бинарных оппозиций, тем не менее, влияет на появления в «волке» антропоморфных черт в духовном смысле. Состояние главного героя Гарри Галлера глубоко депрессивно и напоминает, в какой-то степени, форму шизофрении, однако мы видим, что это состояние абсолютно осознано, что причиняет большие экзистенциальные страдания - оно находится в идейно-ценностной плоскости. Метания между своим Ego и Alter-Ego погружают героя в тупик, неразрешимый конфликт двух природ, где одна не может победить другую.

Во время написания романа Герман Гессе жил в двух странах – в Германии, где еще не пришел, но активно рвался к власти фашизм, и в немецкоязычной части Швейцарии, которую писатель не уставал укорять за лицемерный, по его мнению, нейтралитет. Лицемерие – это как раз то, против чего страстно протестовал еще герой романтизма. Этот обобщенный романтический герой и Гессе обвиняли современную каждому из них жизнь в том, внешнем благополучии, за которым скрывались «язвы буржуазного общества». Но в то же время они вряд ли вполне осознавали, что их протест, в сущности, не преследует никакой цели, и существует только ради самого себя: протеста из чувства протеста. Вечная оппозиция творческой личности всему на свете – не гипотеза, требующая доказательства и даже, пожалуй, не новость. Противостояние «художник – общество» в определенной степени детерминировано уже тем, что талант резко отличается от всех остальных. Он противопоставлен массе по определению. Как бы не пытались поставить писателя, художника, режиссера «на службу народу», как бы сам художник не был убежден в том, что «искусство принадлежит народу», он, творец, отличается от прочих уже тем, что он таков, каков есть.

Проблема, как нам кажется, заключается в другом: во что выливается это противостояние? Является ли детерминированный антагонизм непременно враждебным?

Культура как форма существования и функционирования человека в сознании Г. Гессе не исключает инстинктивно-биологических механизмов: «Разделение на волка и человека, на инстинкт и Дух – это очень грубое упрощение, это насилие над действительностью ради доходчивого, но неверного объяснения противоречий, обнаруженных в себе этим человеком и кажущихся ему источником немалых страданий» [14, с. 43].

Существует понятие полистилической культуры, которое включает в себе признаки общества находящегося в состоянии, где нет одной чётко доминирующей парадигмы ценностей. Существует большое множество ориентирующих установок, в ней происходит деиерархизация ценностей, отсутствуют т.к. «культурные эксперты», то есть лица, имевшие ранее авторитет – жрецы, церковнослужители, монархи, учёные. Синкретичность такой формации, её хаотичность совсем не способствуют формированию и целостной личности, какой она могла бы быть в моностилической культуре. Наоборот, человек испытывает сложность в определении собственной идентичности, находятся в бесконечном поиске, бесконечном тупике. Это особо усугубляется тяжёлым внутренним кризисом, что мы видим в романе «Степной волк» - кризисная эпоха встречается с кризисной личностью. Всякое созидательное духовное начало здесь патологически не возможно. Необходимо отметить, что, по сути, в романе Гессе мы можем увидеть аналогии с современным постиндустриальным постмодерновым обществом, отнюдь не отличающимся целостностью идейных концепций и возможностями гармоничного духовно-психологического развития личности. Но замысел писателя состоял не в предсказании, а в отражении кризисного состояния своего современника, не находящего общего языка ни с собой, ни с обществом в котором он живет. Этот разлад, хотя и не только он, привел к тем историческим событиям, которые потрясли Запад XX века. Не будем

забывать, что установлению диктатур, на которые оказался столь щедрым этот век, почти всегда предшествует распространение катастрофизма, который в это время частично оправдывается и преувеличивается общественным сознанием.

Философия до сих пор не может дать однозначного ответа на этот вопрос: воля человека или некое сверхчеловеческое предопределение тяготеет над миром? То есть, это, в сущности, вопрос о свободе человеческой воли. Но, наверное, ни при одном режиме не уделяют понятию свободы так много внимания, как при режиме тоталитарном, или стремящемся к тоталитаризму – авторитарном. Общественное сознание – сложный феномен. Субъект принимает или отвергает ценности общества, но точнее, только части этого общества, большинства или меньшинства, или некоей группы. Тоталитаризм предлагает «простые» решения любых проблем и этим самым может быть опасно привлекательным не только для политиков, но и для немалой части населения.

При наличии экзистенциального кризиса личности – это особенно опасно, потому что для решения проблем предлагаются обманчиво простые решения, как это было уже в середине XX века в Западной Европе. Личность, озабоченная своими экзистенциальными поисками, не находящая смысла в своем существовании, быстрее поддастся возможностям таких «решений», утратив свободу, поскольку не может решить, что ей с этой свободой делать.

Рефлексирующий класс людей – интеллигенция является одной из страт общества, однако внутри самой этой группы также имеются расслоения и отличия. При рассмотрении романов «Три товарища» и «Степной волк» можно заметить явные отличительные особенности социально-психологического портрета и опыта художественного изучения разных частей западноевропейской интеллигенции послевоенного десятилетия. Главные герои романа Ремарка, пусть и являются людьми довольно образованными, имеющими свою профессию, тем не менее, по характеру своей послевоенной деятельности – работе в автомастерской, скорее тяготеют к людям более «приземлённым». Но это лишь на первый взгляд. Ремарк хорошо раскрывает внутренний мир своих героев, предстающих перед читателем вовлечёнными в социально-политические изменения в обществе и остро переживающими друг за друга. Большое внимание в портрете героев уделяется чувственной, лирической составляющей, любовная линия двух главных героев Роберта Локапма и Патриции Холман является основным лейтмотивом, скрепляющим весь сюжет книги. Ремарк показывает, что опаленные войной, прошедшие через послевоенные испытания, его герои сохранили самые лучшие человеческие качества, способны трепетно и нежно любить, быть верными друзьями, ценить жизнь.

В романе Германа Гессе, с одной стороны, образ послевоенной интеллигенции дополняется новыми характерологическими чертами. С другой стороны, в фокусе его художественного осмысления оказывается несколько другая прослойка интеллигенции.

Герой романа Гессе. Гарри Галлер представляет собой другой вид интеллигента, более «рафинированного» в интеллектуальном плане, ведущего в целом богемный образ жизни, а поэтому во многом контрастирующих с ремарковскими товарищами. Ближе всего из ремарковской тройки к Геллеру, пожалуй, только Локапм. Он достиг пресловутого кризиса «среднего возраста», не женат, постоянной работы не имеет, внутренне опустошён войной, проводит в пустую время в баре, замкнутый и чувственный человек. Почти все те же характеристики присущи и Галлеру. И объединяет его с ещё одним «товарищем» весельчаком Готтфридом Ленцем лишь опыт путешествий, и примечательная, и очень схожая деталь – сильно обклеенный марками и бирками чемодан.

На этом социально-психологические сходства заканчиваются, и главным отличием Геллера является его заметно выделяющаяся «академичность», то есть мы имеем образ человека явно более образованного, чем три товарища, что сказывается и на его типе мышления, и более развитых художественно-эстетических и философских рассуждениях и

пристрастиях. Гессе также показывает и то, что Геллер весьма материально свободен, напоминая, таким образом, скучающего и праздношатающегося рантье. Известно, что он имеет приличные банковские вложения, перемещается из города в город, снимая себе надолго жильё. Такой образ жизни явно был недоступен ремарковским автомеханикам. Возможно, если бы не финансовое положение Геллера и его образованность, не было бы и того крайне тяжёлого экзистенциального кризиса личности, который он переживал? Вероятно, формула Маркса «бытие определяет сознание» было бы верно применимо в данном контексте сопоставления двух типов интеллигенции. Ведь прошедшие через ужасы войны три товарища, вынужденные зарабатывать на жизнь рабочим трудом, держащиеся друг друга и не унывающие, живущие динамичной жизнью явно не испытывали столь губительного душевного состояния как Геллер – просто не было времени и сил на такое. В этом смысле, счёт явно не пользу последнего, который, скорее всего (точно не известно) не прошёл через войну.

При этом сам Геллер демонстрирует то, что при поверхностном взгляде можно назвать заносчивостью, высокомерием. Он резко негативно рассуждает о царящем жизненном укладе, что выражается в его критике буржуазного, особенно мелкобуржуазного *ordnung* - «порядка», идеально выверенной мещанской жизни. Окружающая Геллера жизнь с её банальными желаниями, типичными устремлениями, чувствами, например, любовью, столь хорошо показанная у героев Ремарка, не понятны и вызывают отвращение. Увидя Локампа, Ленца и Кестера с их вовлеченностью в повседневную жизнь и желаниями Гарри, вполне возможно, причислил бы их к типичным мещанам, и не нашёл бы в них ничего интересного. В этом можно заметить некую классовую нетерпимость, но на самом деле, это отвращение вызвано именно глубоким духовно-психологическим состоянием героя, главным образом, отрицающим саму жизнь, что выразилось в суицидальных наклонностях, от которых, впрочем, его отвлекла загадочная Гермина, по всей видимости, ставшая родственной душой и заинтересовавшая его собственными намерениями уйти из жизни.

Герои Ремарка свои экзистенциальные сомнения и терзания пытаются преодолеть и осмыслить через, конечно, коллективность, доброе и искоренение сотрудничества, дружбу. Само название романа «Три товарища» говорит об этом. Локамп, Ленц и Кестер преодолевают все трудности жизни Веймарской республики вместе. Их коллектив дополняют Партиция и даже гоночная машина «Карл». В дружбе и любви они видят средство преодоления невзгод. Строгая противоположность этому герой Гессе. Гарри Геллер сугубо одинок, в каком-то смысле даже наслаждается своим одиночеством. И название романа «Степной волк» тоже как бы «намекает» здесь на одну из главных тем произведения – одиночество, известным символом, которого является волк. Помимо одинокого времяпрепровождения в своё удовольствие, которое является лишь полумерой в преодолении мучений, Геллер желает своей смерти, именно в ней он видит радикальное и окончательное решение проблемы, коей является для него жизнь. Но он всё-таки колеблется рискнуть, перейти рубеж бытия и небытия. Может быть при более жёстких, дисциплинирующих условиях войны, в которых оказались три товарища, Геллер был бы более решительным в намерении найти смерть. Но вряд-ли он бы это сделал со столь большим энтузиазмом и восхищением как это делал не раз антипод пацифиста Ремарка, герой Первой Мировой войны Эрнст Юнгер – знаменитый «певец» войны, милитаризма, бесстрашия перед смертью, известный, в первую очередь, своими мемуарами «В стальных грозах». Гарри сделал бы это с прежней усталостью от жизни, без яркого эстетизирующе-романтизирующего экстаза.

Эрих Ремарк известен не только романом «Три товарища», произведение лишь «венчает» собой его творчество посвящённое теме войны и послевоенной жизни. Образуется, по сути, квадратик – «На западном фронте без перемен», «Возвращение»,

«Три товарища», «Черный обелиск». В этом собрании сочинений, пожалуй, состоит квинтэссенция всего творчества Ремарка. Автор высказал в них все свои идеи, выстраданные собственным опытом.

Герман Гессе и его «Степной волк», в отличие от произведения Ремарка, стоит особняком, в нём нет той легко угадывающейся преемственности с другими романами. Также как и Ремарк, Гессе был по своим взглядам был пацифистом и гуманистом, осудившим Первую Мировую войну, стараясь вести гуманитарно-дипломатическую деятельность, направленную на снижение эскалации конфликта. Большую часть творчества Гессе объединяет также автобиографичность, хотя и некая отстранённость, иносказательность сюжетов. Ему свойственен стиль философской притчи, в которой не всегда можно уловить нить событий, что напоминает приёмы магического реализма. И поэтому можно выделить на этой основе ряд похожих друг на друга произведений: «Степной волк», «Игра в бисер», «Сиддхартха» «Паломничество в страну Востока». Всем этим произведениям свойственен типичный философско-символический язык автора.

В сфере художественного осмысления произведений «Три товарища» и «Степной волк» необходимо выделить его важность для теоретико-культурологической рефлексии рассматриваемой темы. Два романа в очередной раз подтверждают и свидетельствуют о социокультурной трансформации общества как о неминуемо кризисном периоде, который заключает в себе столкновение противоречий старых парадигм мышления и новых, ещё не окрепших концептов. Это можно увидеть на нескольких примерах: 1) в упадке античного мирозерцания и его трансформации в средневеково-геоцентрическую систему; 2) в отмирании средневековых догм в условиях Ренессанса, испытавшего категориальный кризис, который выразился, в частности, в социально-духовной жизни Реформацией, в художественно-эстетической - маньеризмом и барокко. Наконец, кризис концепта Просвещения наступил под ударами войн первой половины XX века, что послужило появлению этической дезориентации, кризису гуманизма.

Таким образом, важнейшими понятиями, связанными с художественным осмыслением эпохи 20-х годов прошлого века, в произведениях Э. Ремарка и Г. Гессе являются духовный кризис, самопознание, гуманизм, пацифизм, ставшие столь важными и актуальными в эпоху Новейшего времени. Оба автора стали кумирами нескольких поколений XX века, которым пришлось самим пережить следующие социокультурные трансформации периодов Второй Мировой войны и послевоенных десятилетий, в особенности 1960-1970 х годов. Актуальность идей художественного исследования писателей не теряется даже в современную эпоху постмодернистского кризиса метанарративов, эпоху являющуюся таким же переходным периодом, ещё не сформировавшим как новую социально-экономическую базу, так и культурный базис и духовное целеполагание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барулин В.С. Социально-философская антропология. М. 2016. 252 с.
2. Цвейг С. Врачевание и психика. СПб. 1992. 267 с.
3. Кузнецов О.В. Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре. Дисс.. д-ра филос. наук, Екатеринбург, 2000. 218 с.
4. Хёйзинга Йохан. Homo ludens. Человек играющий. СПб. 2011. 416 с.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. 1991. 527 с
6. Гвардини Р. Конец нового времени. // Эон. Альманах старой и новой культуры вып.9. М. 2009. 300 с.

7. Шпенглер О. Закат Европы Очерки морфологии мировой истории. в 2 т. Гештальт и действительность Т.1. М. 1998. 663 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М. 2008. 347 с.
9. Соколов Б.В. Войны в XX веке. М. 2019. 352.
10. История зарубежной литературы М. 2017. 567 с.
11. Миронов В.М. Потерянное поколение и политическое участие // Вестник СевНТУ, 2016. № 11. С. 92-96.
12. Ремарк Э.М. Три товарища. Черный обелиск: Романы. М. 2003. 768 с.
13. Гессе Г. Степной волк // Гессе Г. Собрание сочинений. В 8 т. Т.3. М. 1994. 416с.
14. Гессе Г. Письма по кругу: Художественная публицистика. М. 1987. 276 с.

REFERENCES

1. Barulin V.S. Social'no-filosofskaya antropologiya. M. 2016. 252 s. (in Russian)
2. Cvejg S. Vrachevanie i psihika.[Zweig S. Mental Healers] SPb. 1992. 267 s. (in Russian)
3. Kuznecov O.V. Istoki i smysl «katastroficheskogo» soznaniya v zapadnoj kul'ture. Diss.. d-ra filoz. nauk, Ekaterinburg, 2000. 218 s. (in Russian)
4. Hуozinga Johan. Homo ludens. Chelovek igrayushchij. [Huizinga J. Homo Ludens] SPb. 2011. 416 s. (in Russian)
5. Yaspers K. Duhovnaya situaciya vremeni [Jaspers K. The Spiritual Condition of the Age]. // Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M. 1991. 527 s. (in Russian)
6. Gvardini R. Konec novogo vremeni [Guardini R. The End of the Modern World]. // Eon. Al'manah staroj i novoj kul'tury vyp.9. M. 2009 300 s. (in Russian)
7. Shpengler O. Zakat Evropy Oчерки морфологии мировой истории. в 2 т. Geshtal't i dejstvitel'nost' T.1.[Spengler O. The Decline of Europe] M. 1998. 663 s. (in Russian)
8. Ortega-i-Gasset H. Vosstanie mass. Dегymanizaciya iskusstva. Beskhrebetnaya Ispaniya. [Ortega y Gasset J. The revolt of the masses. Dehumanization of art. Invertebrate Spain] M. 2008. 347 с. (in Russian)
9. Sokolov B.V. Vojny v XX veke. M. 2019. 352. (in Russian)
10. Istoriya zarubezhnoj literatury M. 2017. 567 s. (in Russian)
11. Mironov V.M. Poteryannoe pokolenie i politicheskoe uchastie // Vestnik SevNTU, 2016. № 11. S. 92-96. (in Russian)
12. Remark E.M. Tri tovarishcha. Chernyj obelisk: Romany [Remarque E. M. Three comrades. Black Obelisk]. M. 2003. 768 s. (in Russian)
13. Gesse G. Stepnoj volk [Hesse G. Steppenwolf]. // Gesse G. Sobranie sochinenij. V 8 t. T.3. M. 1994. 416 s. (in Russian)
14. Gesse G. Pis'ma po krugu: Hudozhestvennaya publicistika.[Hesse G. Letters in a circle]. M. 1987. 276 s. (in Russian)

Стереотипизация массового православного сознания в к/ф «Остров» (2006 г., реж. – П. Лунгин)

Екатерина Геннадьевна Курова

Кандидат философских наук

*Частное образовательное учреждение высшего образования «Южный университет»
(Институт управления, бизнеса и права)*

Lady.kurova@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматриваются стереотипные представления о праведности и покаянии на примере массового восприятия фильма «Остров» (2006 г.). Исходя из большинства оценок фильма, следует, что высокие православные идеалы ассоциируются у зрительской аудитории с внешней атрибутикой религиозной жизни и быта, сугубой аскетикой, нивелирующей естественные потребности, и депрессивными эмоциональными переживаниями, которые принимаются за покаяние и сожаление о грехе. Покаяние, понимаемое как изменение мировоззрения и активная успешная позиция личности, вытесняется наравне с идеей адекватной самооценки, которую в православии воплощает идеал смирения. Принципом праведности в лице главного героя становится обособленная жизнь, опора на себя, индивидуализм и сужение социальных взаимодействий, что вполне соответствует нарциссическим идеалам современной светской культуры. Ценностные представления главного героя конфликтны мировоззренческим основам православного вероучения, но созвучны постмодернистским и тоталитарным тенденциям современности, о чём свидетельствует успех фильма у широкой зрительской аудитории независимо от пола, возраста и религиозного вероисповедания. Фильм «Остров» ставит проблему борьбы и сосуществования светских и православных религиозных ценностей, благодаря выявлению противоречий в поступках и мышлении главного героя, который демонстрирует только внешнее и поверхностное понимание основ христианской православной жизни. По своим характеристикам образ главного героя восходит к образам «святош» в истории христианской культуры, но ускользает от разоблачения в силу слабой компетентности в вопросах веры и общих социокультурных тенденций в плане приоритета формы над содержанием.

Ключевые слова: стереотипы о православии, российский кинематограф, массовая культура, массовая православная культура, «православие лайт», массовое православное сознание, покаяние, фильм «Остров» (2006 г.).

Stereotyping of mass Orthodox Consciousness in the film «Island» (2006, dir. - P. Lungin)

Ekaterina G. Kurova

Candidate of Philosophical Sciences

Private educational Institution of Higher Education «Southern University» (Institute of Management, Business and Law)

Lady.kurova@yandex.ru

Annotation: The article examines the stereotypical ideas about righteousness and repentance on the example of the mass perception of the film "The Island" (2006). Based on the majority of assessments of the film, it follows that high Orthodox ideals are associated with the external attributes of religious life and everyday life, strict asceticism, leveling natural needs, and depressive emotional experiences that are taken for repentance and regret for sin. Repentance, understood as a change in the worldview and an active successful position of the individual, is displaced along with the idea of adequate self-esteem, which in Orthodoxy embodies the ideal of humility. The principle of righteousness in the person of the main character becomes a separate life, self-reliance, individualism and narrowing of social interactions, which is quite consistent with the narcissistic ideals of modern secular culture. The values of the main character conflict with the ideological foundations of the Orthodox faith, but are in tune with the postmodern and totalitarian tendencies of modernity, as evidenced by the success of the film with a wide audience, regardless of gender, age and religious faith. The film "The Island" raises the problem of the struggle and coexistence of secular and Orthodox religious values, by revealing contradictions in the actions and thinking of the main character, who demonstrates only an external and superficial understanding of the basics of Christian Orthodox life. According to its characteristics, the image of the main character goes back to the images of "saints" in the history of Christian culture, but escapes exposure due to weak competence in matters of faith and general socio-cultural trends in terms of the priority of form over content.

Keywords: stereotypes about Orthodoxy, Russian cinema, mass culture, mass Orthodox culture, «Orthodoxy light», mass Orthodox consciousness, repentance, the film «Island» (2006).

Популярность православного вероисповедания в постсекулярной России обусловлена не только исторически сложившимся особым статусом православия, но и возникновением широкой социокультурной православной среды, позволяющей человеку обрести постоянные ценностные ориентиры в условиях меняющихся тенденций. Особое положение в этом отношении занимает массовая культура, в рамках которой возникают попытки сочетания православных норм и норм современной культуры – в повседневной жизни, в публицистическом жанре и в сфере искусства. Однако, массовое православное сознание может обходить необходимость понимания основ вероучения и трансформировать религиозные нормы в практике «мирской жизни», приближая их к современным нарциссическим утилитарным идеалам, не соответствующим идеалам православной этики.

Современный человек в процессе религиозной социализации может ориентироваться не только на культурные тексты, признанные православными по существу, но и на тексты массовой культуры, которые в той или иной степени оцениваются как близкие к православию. Можно говорить о феномене массовой православной культуры, которая будучи массовой, транслируется посредством создания устойчивых стереотипов и не претендует на углублённое изучение Священного Писания и Святоотеческого Предания. Религиозные стереотипы как устойчивые характеристики, образы и схемы поведения позволяют осуществлять личностную идентификацию по религиозному признаку, входить в общение с авторами публицистических и религиозных текстов, а также с другими людьми, независимо от их религиозной принадлежности. Стереотипизация – это базовый стандартный путь функционирования и распространения массовой культуры разного качества. Благодаря стереотипам зрители понимают кинематографические тексты [1, с. 222] и входят в диалог с их авторами.

На современном этапе развития культуры наблюдается разрыв между массовым пониманием православия и существующим православным вероучением. Сами стереотипные представления о православном герое в кинематографе находятся на стадии

становления. Долгое время, несмотря на распространённость православия в постсоветской России, ниша православного художественного кино оставалась практически свободной, но, благодаря культурной политике и социальным запросам, явление православного кино становится ощутимым фактом. С 1995 г. регулярно проводится Международный фестиваль кинофильмов и телепрограмм «Радонеж», в октябре 2003 г. был учреждён и проведён Первый Международный фестиваль православного кино «Покров». В 2006 г. большую популярность среди населения снискал фильм режиссёра Павла Лунгина «Остров», который вышел на широкий экран и заработал огромное количество просмотров. Фильм был отмечен отечественными кинофестивалями: в 2006 г. признан лучшим фильмом на Международном фестивале православного кино и телепрограмм «Радонеж» (лучший христианский фильм года) и лучший - на кинофестивале «Московская премьера»; в 2007 г. фильм получил шесть премий кинофестиваля «Золотой орёл» и шесть премий кинофестиваля «Ника»; личная премия «Своя колея» у исполнителя главной роли Петра Мамонова - за вклад в возрождение православной культуры, также Пётр Мамонов получил народную премию «Жорж», победителей которой определяют сами зрители. Сценарий фильма отмечен премией «Золотой орёл» (2007 г.) и, ещё до выхода фильма, в 2005 году - премией Российско-Американского конкурса на лучший сценарий, проведенного фондом «Хартли-Меррилл США». Даже молодёжный развлекательный канал «MTV-Россия» в 2007 году отметил фильм номинациями, которые для фильма православной тематики носят слишком ироничный характер: лучшая экшн-сцена — «старец Анатолий прогоняет с острова девушку, пришедшую за благословением на аборт»; лучшая драка — «старец Анатолий против беса в миранке Насте, сцена изгнания беса».

При бюджете по разным данным \$1,5 – 1,9 млн. фильм полностью окупился: доход от просмотров составил - \$2,6 млн (в России) и \$3 098 754 (вообще в мире). Отметим, что анимационный фильм «Моя любовь» (2006 г., худ. – Александр Петров) номинировался на Оскар в 2008 г. как лучший короткометражный анимационный фильм, но не стал столь популярен и не вызвал общественного резонанса, хотя и обладал большим количеством наград престижных кинофестивалей.

С появлением фильма «Остров» наблюдается рост православных художественных фильмов («отец Матвей» (2014-2017 гг.), «Притчи» (2010), «Старец Паисий и я, стоящий вверх ногами» (2012 г.), «Чем люди живы?» (2008 г.), которые не превзошли по популярности «Остров» и по большей части являются объектом просмотра верующей части населения. Характерно, что доля православных художественных фильмов несравнима с долей документального православного кино. Однако, независимо от жанра, особенно заметен высокий профессиональный эстетический уровень фильмов в случае кинематографического творчества людей, профессионально занимающихся производством фильмов. Например, документальный фильм в рамках цикла «Больше, чем любовь» - «Ксения Петербургская и Андрей Петров» (ГТРК «Культура» и студия «Фишка-фильм», 2014) объясняет не только житие Блаженной Ксении, но и воспроизводит переживания верующих через выразительное чтение их записок, таким образом, история подвижницы, жившей в XVIII веке, становится близкой современному человеку. Само понятие «православный художественный фильм» до сих пор не находит чёткого определения в рамках СМИ, а рекомендованные перечни, размещённые на православных сайтах, могут включать в себя фильмы, не отсылающие напрямую к православию (на православном сайте «Азбука ру» в списке православных фильмов присутствуют «Горе от ума» (1952), «Мёртвые души» (1979), «Белый плен» (2006 г.), м/ф «Жил-был пёс» (1982). Формируется православный взгляд на фильмы и произведения литературы (например, цикл коротких видеообзоров-рецензий «Иди и смотри» (телеканал «Царьград») протоиерея Андрея Ткачева).

Фильм П. Лунгина «Остров» (2006 г.) – это единственный художественный фильм, который в популярных православных и неправославных средствах массовой информации наиболее активно позиционируется именно как сугубо православный, в содержательном плане затрагивающий проблематику православной веры, — как фильм, в котором православие не служит лишь фоном или отдельной деталью. Ныне опальный диакон Андрей Кураев усматривал в фильме «настоящее живое не елейное православие» и подчёркивал самое благожелательное отношение к фильму в церковной духовной среде [2]. Сценарий фильма был создан с привлечением житийных повествований о святых: в интервью «Российской газете» сценаристом Дмитрием Соболевым упоминаются преподобные старцы Феофил Печерский (XIX в.) и Севастиан Карагандинский (XX в.), а сам фильм рассматривается создателем сюжетной истории как фильм о покаянии [3]. Епископ Игнатий (Депутатов) отмечает увеличение количества воцерковлённых верующих в связи с появлением «Острова»: «после этого фильма большое количество людей пришли в Церковь и многое осознали. Когда я был священником, на исповеди многие говорили, что обратились к вере под влиянием фильма «Остров». Знаю даже людей, которые приняли монашество после просмотра этого фильма» [4]. Священник Александр Зайцев связывает успех кинокартины с узнаваемостью православной тематики зрителями: «В картине выставлено много нашего родного, традиционно-православного, узнаваемого, особенно в образе поведения героя-старца, что и обеспечило «Острову» успех в религиозной среде» [5]. Исполнитель главной роли Пётр Мамонов, наоборот, отрицал возможность успеха картины у православных верующих, но предсказывал появление интереса к православной Церкви в связи с распространением фильма [6].

Большинство зрителей, высказывающих своё мнение о фильме, оценивают фильм по большей части положительно и положительным считают образ главного героя, усматривая в его образе жизни праведность и истинное покаяние. Среди клерикальной части зрительской аудитории расхождений по поводу фильма было больше, но в целом прослеживается та же самая тенденция одобрения. Критикуя фильм, священники подводят религиозные обоснования претензий к содержанию фильма и образу главного героя, но критика не является массовой. Сам же режиссёр охотно интерпретирует фильм в интервью для сайта «Православие. Ру» и православному журналу «Фома» и, таким образом, значительно сужает поле для самостоятельной интерпретации не критически настроенной части аудитории. Павел Лунгин считает, что фильм «Остров» находится «вне политики, вне социальности», посвящён темам религии и веры. По мнению П. Лунгина, фильм «Остров» - о путях человека к Богу (о «просьпании души в человеке»). Выбор тематики П. Лунгин объясняет вызовом скучной современности, понимаемой им как стабильное существование, в котором нет «ничего остро характерного» (слоган фильма – «Здесь происходит необъяснимое»). Отрицая существование объективной реальности и утверждая существование лишь различных субъективных реальностей, П. Лунгин тем не менее признаёт себя верующим и анализирует собственный фильм с точки зрения существования Бога, греха и стыда. Главный герой оценивается режиссёром как мученик, прозорливец и честный человек, остро переживающий боль других людей [7].

Сюжет фильма в общих чертах представляет собой историю поворотных этапов в жизни главного героя. Начало фильма разворачивается во время Великой Отечественной войны – во время, когда велась кровопролитная борьба за утверждение нравственных ценностей. Главный герой в начале фильма – это простой кочегар, который трудится на барже, гружённой углём, под предводительством шкипера. Во время нападения немцев на судно кочегар совершает тяжёлый грех: будучи сначала незамеченным, привлекает к себе внимание, сдаёт своего шкипера и убивает его по указанию немцев. Фашисты бросают главного героя и взрывают баржу. Все последующие события разворачиваются в 1976 году: главный герой обосновался при монастыре на том самом острове, к которому во время

войны причалила его баржа. Зрители узнают, что главного героя зовут отцом Анатолием, и он работает в монастыре истопником. Физический труд отца Анатолия состоит в том, чтобы отвезти уголь с баржи в кочегарку и следить за отоплением монастыря. По сценарию, который доступен в жанре киноповести, отец Анатолий также келейничает у настоятеля монастыря – отца Филарета [8]. Помимо выполнения своих трудовых обязанностей, главный герой принимает у себя людей, приезжающих с материка. Среди посетителей отца Анатолия на экране представлены в основном женщины: девушка, приехавшая за благословением на аборт, вдова, мать с мальчиком-инвалидом. Таким образом, в фильме подчёркивается стереотипное представление о преобладании женщин в православной среде, и отдельными персонажами представлены возрастные группы женщин с возможными типичными проблемами. Особый выразительный эмоциональный эпизод составляет сцена «изгнания беса» из молодой женщины Насти (по сценарию, ей пятьдесят лет [8]) – дочери того самого шкипера, который оказался жив и привёз Настю на лечение, узнав о старце. У отца Анатолия непростые отношения с братьями монастыря: к нему критически настроен отец Иов, который заведует хозяйственной частью в монастыре, братья монастыря «ропщут» на чудаковатого старца, а настоятель – отец Филарет – защищает и закрывает глаза на чудачества старца и ответное недовольство монахов. В процессе развёртывания сюжета отец Анатолий продолжает привлекать к себе внимание: заставляет ждать посетителей, нарушает устав богослужения, кидается головнёй в настоятеля с колокольни, портит личные вещи настоятеля и чуть не убивает последнего в кочегарке. В конце фильма отец Анатолий предсказывает свою смерть, сам ложится в приготовленный отцом Иовом гроб, и монахи вывозят его тело с острова.

Методология изучения фильма «Остров» задаётся монтажными разрывами фильма, целыми сюжетами, которые логически можно предположить в кинотексте, но которые не представлены режиссёром. Семиотическое своеобразие фильма «Остров» составляют как раз эпизоды, диалоги и т.д., которых нет, но необходимость в которых ощущается на уровне выстраивания причинно-следственных связей и обоснования праведности главного героя. Зрителям не показано, как жил старец Анатолий все тридцать три года на острове, как он изменялся и удалось ли ему изжить свои пороки. Если массовый зритель более склонен видеть в главном герое образец истинного покаяния, тогда закономерно возникают следующие вопросы: на основании каких деталей и эпизодов формируется представление о праведности и покаянии у зрителя, насколько связано понимание покаяния у зрительской аудитории с православным вероучением.

Для начала необходимо разобрать учение о покаянии — центральной сущностной идеи православного вероучения. Сердцевиной покаяния как изменения мировоззрения является раскаяние, которое проявляется в осознании, осуждении и оставлении греха. «Покаяние начинается с изменения человеческого ума, отвращающегося от греха и желающего соединиться с Богом. Покаяние всегда есть умоперемена, то есть перемена одного направления ума на другое. За изменением ума следует изменение сердца, которому Бог даёт опытно познать Свою благодатную любовь и святость. Познание любви и святости Божьей даёт силы человеку не повторять грех и противостоять его действиям. В то же время, благодатное вкушение Божественной любви и святости требует от человека немалого подвига для ее удержания в своей душе. В этом подвиге Бог испытывает свободное намерение человека отринуть грех и вечно пребывать с Ним» [9].

В православном вероучении также упоминается и психоэмоциональная сторона покаяния, которая проявляется соответствующими состояниями печали и скорби от сокрушения о содеянном и благодатными переживаниями после оставления греха, но само должное эмоциональное выражение покаянных чувств довольно спорно, индивидуально и не составляет сущность покаяния - раскаяния. Не является показателем покаяния и

невротическое чувство вины [10], которое свидетельствует о нерешённой проблеме и уходе от назревших этических вопросов.

Без раскаяния покаяние невозможно. Сложность процесса раскаяния состоит в том, что причиной совершения греха является некоторое ложное мировоззрение, искажённое представление о себе, о других людях и жизни в целом, которое затрудняет человеку возможность увидеть, в чём состоит грех и какова степень участия самого человека в грехе. Человек, нарушающий заповеди, не понимает значения той или иной заповеди как закона здоровой нравственной жизни и закономерных последствий, которые влечёт за собой совершённый грех. Но так как существуют значимые нравственные нормы, в том числе и христианские, то в целях избежать перемены мировоззрения, которая может рассматриваться как нежелательная, раскаяние может подменяться оправданием, пересмотром и принижением нравственных заповедей или деятельностью, которая традиционно понимается как следствие раскаяния.

Насколько православное вероучение о покаянии соотносится с выводом о покаянии отца Анатолия в фильме «Остров»?

Прежде всего, вывод о покаянии главного героя нельзя вывести из диалогов, которые отец Анатолий ведёт с остальными персонажами фильма, так как в фильме не ведётся дискурс о причине греха, мировоззрении, приведшем к предательству и возможному убийству, наконец, о самом довлеющем грехе, в чём он состоял (что более страшно — убить или посчитать себя более достойным жизни, не имея для этого достаточных оснований?). Но зритель видит, как главный герой раскручивает себя на слёзы и отчаяние в одиночестве, скорбно произносит заученный псалом из Псалтыри – книги царя Давида, подробно и выразительно передающей чувства верующих, зритель наблюдает аскетический образ жизни и поступки главного героя, которые характеризуются массовым сознанием как «чудеса» и вразумления «от старца».

Эмоциональный фон, который создаёт отец Анатолий достаточно мрачен. Основные эмоции, передаваемые актёром — это скорбь, замкнутая на себя, раздражение и сарказм, направленные на окружающих. Мгновения радости у отца Анатолия бывают очень редко и не выражены так ярко, как негативные эмоции. Отец Анатолий отмечает у себя отсутствия покоя на душе и до конца фильма сосредотачивается на своём тягостном состоянии. Соответственно, о близкой связи с людьми и Богом речь не ведётся. Протоиерей Георгий Бирюков в критической статье «Остров Каина» так описывает отсутствие раскаяния у главного героя: «у Анатолия нет духа мирного, о чём он сам и свидетельствует. Следует отметить, что фильм «Остров» — фильм о *нераскаянности* (курсив Г. Бирюкова). Это фильм о душевных муках, о метании, томлении духа, о чём угодно, только не о покаянии. Это фильм об отчаянии, о неверии в милосердие Божие, в способность Бога прощать. Это фильм о *неверии в Иисуса как Спасителя* (курсив Г. Бирюкова), о неверии в того Бога, для Которого один раскаявшийся грешник дороже 99 праведников, в того Бога, который Сам Себя отдал на Крест ради спасения грешников. Бог в представлении Анатолия — это скорее грозный Судья, Мучитель беспощадный и безжалостный! И с такой верой жить в обители 33 года, не испытывая хотя бы ежегодной пасхальной радости: «Ад! Где твое жало? Смерть! Где твоя победа? Христос Воскрес!» [11].

«Чудотворческая» деятельность, из-за которой зрители делают вывод о праведности отца Анатолия, также вызывает много подозрений. Отметим, что согласно христианскому вероучению, чудеса и прозорливость, какими бы значительными они не были, необязательно сопутствуют праведности. Репрезентация «чудес» в фильме, с точки зрения представленности в кадре, проводится очень слабо, выводы о чудесах делают только сами герои, и в каждом эпизоде «чуда» и разоблачения присутствуют детали, позволяющие сделать вывод о вполне естественном ходе событий: мальчик с «гниющим бедром» мог стоять на двух ногах и до «исцеления», и после «исцеления» мальчика продолжают

переносить на руках; отец Анатолий не принимает посетителей сразу, а крутится возле них, перетаскивая тележку с углём, и может слышать их откровения и разговоры – иногда он представляется посетителям от другого лица; реальную судьбу мужа вдовы, о котором старец говорит как о выжившем, зритель так и не узнаёт; «бесноватость» Насти больше напоминает признаки истерии на фоне равнодушия окружающих (Настя окончательно выходит из себя только когда остаётся брошенной старцем и отрезанной от других людей). Режиссёр не показывает дальнейшую судьбу посетителей отца Анатолия, и, по ходу сюжета, зритель не видит людей, приезжающих на остров повторно. Однако, при отсутствии убедительных подтверждающих доказательств чудес в фильме, зритель склонен верить в особые способности отца Анатолия.

Отношения между старцем Анатолием и посетителями не выходят за рамки прямых указаний к действию со стороны старца, то есть старец претендует на то, что знает промысел Бога о человеке и своей задачей видит резкое волевое наставление, отвергающее свободный выбор со стороны посетителей. Обсуждение проблем и ситуаций, приведших людей к их плачевному состоянию, не ведётся, как и не обсуждается целесообразность указаний. Зрители очень мало узнают о посетителях и их жизни, потому что старец не задаёт вопросов, позволяющих раскрыть других персонажей как уникальных личностей, переживающих, ошибающихся и раскаивающихся. В фильме воспроизводятся типичные ситуации, когда люди ищут не Бога, а исполнения своей воли и своих желаний. Посетители старца — это его двойники, которым отец Анатолий не даёт вырваться из круга повседневного существования, даёт оправдания их возможным действиям, используя «предсказания» и игнорируя корень заблуждений обращающихся за помощью людей. Например, вдове отец Анатолий сообщает, что муж её не погиб и живёт во Франции (информация, которая не проверяется в фильме), и она тут же сетует, что поехать не сможет (у неё хозяйство и её не выпустят в капиталистическую страну). Женщина, много лет переживающая гибель мужа, получает утешение в виде невозможности совершить для него масштабное действие, за которую тут же хватается. «Зрители посетители приезжали к юродивому старцу исключительно для решения своих земных проблем. Если верить фильму, Анатолий решал их проблемы, но ко Христу, к Церкви, к Богу не приводил. Посетители, получив своё, стремились как можно скорее сбежать с острова, в советскую действительность, продолжить мирное бытие советского обывателя. Анатолий обличал их, укорял, но так и не приводил посетителей к Богу. К Богу не может привести неприкаянный, нераскаянный Каин» [11].

Таким образом, покаяние главного героя акцентируется сугубой аскезой и печалью, но не репрезентируется раскаяние как сама сущность покаяния, если говорить о раскаянии прежде всего как о когнитивном процессе. Для сравнения - в американском фильме «Побег из Шоушенка» (1994 г., реж. – Фрэнк Дарабонт), который не позиционируется как православный, раскаяние показано через диалог друзей-заключённых: главный герой, формально не совершавший убийства, анализирует и признаёт свою роль в косвенном убийстве своей жены.

«— Моя жена говорила, что меня не понять, что я как закрытая книга. Постоянно на это жаловалась. Она была красивая. Боже, я любил ее. Просто не знал, как это показать. Я убил ее, Рэд. Я не стрелял, но я прогнал ее, и она умерла из-за меня. Из-за того, какой я.

— Это не делает тебя убийцей. Плохим мужем - возможно. Переживай из-за этого, если хочешь, но ты не нажимал на курок.

— Не нажимал. Кто-то другой нажал. А я оказался здесь. Невезуха, наверное» [12].

Приведённый выше отрывок в общих чертах воспроизводит Таинство Исповеди, где кающийся Энди Дюфрейн описывает ту негативную роль, которую он сыграл в преждевременной кончине своей жены, а Рэд, по аналогии со священником, принимает

Исповедь и проводит границы вины, удерживая человека от неадекватного восприятия прошлого.

В «Острове» покаяние подменяется аскетикой, которая доходит до крайностей и теряет всякую целесообразность даже на бытовом уровне. В фильме отсутствует рефлексия о содеянном грехе, осмысление своей роли в преступлении, понимание значения убийства и предательства с морально-нравственной точки зрения. Представление о прощении греха формируется за счёт упразднения факта совершения убийства: шкипер Тихон оказывается жив и сообщает об этом лично отцу Анатолию.

На протяжении фильма режиссёром подчёркивается эпатажность главного героя через эпизоды прозорливости, чудес, юродства и экзорцизма (в сценарии эпатажность отца Анатолия выражена ещё более ярко) и отсутствуют эпизоды, где главный герой участвует в коллективной работе или в коллективном обсуждении. Отец Анатолий живёт отдельно от всех монахов, ведя сугубую аскезу, сам монахом не является, по сценарию - даже не исповедуется и не причащается, то есть не принимает участия в важных церковных Таинствах, боясь, что священник может доложить о его преступлении в органы. Главный герой трусливо остерегается разоблачения даже в форме Исповеди и боится открывать свою тайну монахам, которые его приютили и среди которых он живёт [8]. Протоиерей Георгий Митрофанов, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, магистр богословия рассматривает образ отца Анатолия как опасный и искусительный ход: «Главный герой постоянно эпатирует официальную Церковь, но у меня возникает вопрос: а что может предложить он сам? Иными словами, этот фильм очень легко может вызвать у зрителя ощущение, что некое индивидуальное, харизматическое христианство намного выше традиционной церковности» [13].

Сомнительно не только покаяние, понимаемое только как эмоциональный процесс надрыва, но и покаяние, понимаемое только как процесс практического преобразования жизни и реальности. И то и другое можно определить как «покаяние без покаяния» (облегчённое православие, «православие лайт»). Согласно учению православной Церкви, покаяние как деятельный длительный процесс предполагает замену греховных привычек и страстей на противоположные добродетели. В фильме «Остров» такой замены не происходит. Человек, совершивший тяжёлый грех предательства, сопряжённого с убийством, не разоблачается даже в монашеской общине, но претендует на роль нравственного учителя для монашества и мирян. «Предатель странным образом становится чудотворцем, что вредит этической концепции фильма подобно ложке дёгтя в бочке с мёдом» [5]. Если предположить (только предположить), что кочегар совершил преступление по трусости, которая продемонстрирована актёрской игрой, то логичнее было бы, если бы главный герой сдался властям и отправился в штрафбат, чтобы заменить свой порок (трусость) на противоположную добродетель (мужество) и выполнить свой долг перед Родиной. Но грех вины перед народом и Родиной вообще не обсуждается в фильме [14].

Роль учителя, которую берёт на себя отец Анатолий, не имеет под собой нравственных и логических оснований: как уже было сказано, зрители не могут наблюдать покаяние главного героя. Отягощённый страшным грехом, отец Анатолий не имеет над собой учителей, которые имеют опыт избавления от такого греха или не имеют таких грехов вовсе. Отец Анатолий уходит от любых обсуждений, ничего не разъясняет своим «ученикам» относительно истинных мотивов в их жизни, а его методы коммуникативного воздействия вызывают у людей недоумение и удивление. Юродство, которое приписывается отцу Анатолию массовым зрителем, не несёт в себе педагогическую функцию. Например, «вразумление» настоятеля отца Филарета лишено рациональной основы: отец Анатолий уничтожает жизненно необходимые настоятелю вещи, к которым отец Филарет якобы был привязан (удобные сапоги для больных ног и тёплое одеяло).

«Вразумление» беременной девушки вызывает ещё больше сомнений: испугавшись неожиданного пророчества о женском одиночестве, она охотнее решится на аборт, на который соглашалась, испугавшись, что её не возьмут замуж с ребёнком.

Исходя из вышесказанного, можно говорить о том, что массовая интерпретация фильма строится на стереотипах, схватывающих отчасти внешние и спорные детали, но не отражающих сути православного учения о покаянии и праведности. Сугубая аскеза демонстрируется в фильме как впечатляющая организация бытовой повседневной жизни, но не как средство спасения души. В фильме не показано, насколько оправдана аскетическая жизнь отца Анатолия для его исправления, но режиссёр задаёт высочайший и трудновыполнимый православный идеал аскетического служения, внешне схожего с аскетическими подвигами ранних христиан. Фильм отражает тенденции современной культуры в ориентации на высокоамплитудные эмоциональные проявления, индивидуализм и нарциссическую увлечённость собственным страданием. В такой ситуации надежда на чудо подменяет необходимость в покаянии как религиозную и этическую потребность. Религиозная жизнь стереотипно воспринимается как замкнутая на личности, одинокой в своих метаниях и ориентирующейся только на свои принципы и убеждения, не носящие всеобщий характер. Успех фильма у массовой аудитории легко объясним соответствием главного героя ценностным требованиям современной культуры, которые идут вразрез с ценностями православной этики. Заслугой фильма «Остров» является показательная демонстрация указанного противоречия, которое вскрывается при тщательном семиотическом анализе и внимательном изучении сущностных основ православного вероучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Metz С. Film language: A semiotics of the cinema. Chicago.: University of Chicago Press, 1991. 268 p.
2. Качалова А. Диакон Андрей Кураев: «Остров» - это настоящее, живое православие [Электронный ресурс]. URL.: <https://www.nakanune.ru/articles/ostrov> (дата обращения 14.06.2021).
3. Яковлева Е. «Остров» везения. Автор сценария фильма «Остров» Дмитрий Соболев о возможности успеха в наше время [Электронный ресурс]. URL.: <https://rg.ru/2007/02/28/sobolev.html> (дата обращения 14.06.2021).
4. Сальников А. Владыка Игнатий: «Есть много проектов, которые возможно осуществить» [Электронный ресурс]. URL.: https://www.booksite.ru/civk/1_st-101.html (дата обращения 14.06.2021).
5. Зайцев А. «Остров» в тумане. Возвращаясь к фильму П.Лунгина [Электронный ресурс]. URL.: (https://ruskline.ru/analitika/2010/12/11/ostrov_v_tumane/ (дата обращения 14.06.2021).
6. Морозова Т. Интервью с создателями фильма «Остров» [Электронный ресурс]. URL.: <https://pravoslavie.ru/4994.html> (дата обращения 14.06.2021).
7. Головкин О. Павел Лунгин: «Нашему обществу пора подумать о монастыре» [Электронный ресурс]. URL.: <https://foma.ru/pavel-lungin-nashemu-obshhestvu-pora-podumat-o-monastyire.html> (дата обращения 14.06.2021).
8. Соболев Д. Остров. Сценарий полнометражного художественного фильма [Электронный ресурс]. URL.: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/sobol/01.php (дата обращения 14.06.2021).

9. Покаяние [Электронный ресурс]. URL.: <https://azbyka.ru/pokayanie> (дата обращения 14.06.2021).
10. Ткаченко А. Что такое настоящее покаяние? [Электронный ресурс]. URL.: <https://foma.ru/svyashhennik-igor-fomin-peremena-uma.html> (дата обращения 14.06.2021).
11. Бирюков Г. Остров Каина. К продолжению дискуссии о фильме П. Лунгина "Остров" [Электронный ресурс]. URL.: https://ruskline.ru/analitika/2007/01/22/ostrov_kaina (дата обращения 14.06.2021).
12. Побег из Шоушенка [Электронный ресурс]. URL.: <http://www.vvord.ru/tekst-filma/Pobeg-iz-Shoushenka/11> (дата обращения 14.06.2021).
13. Маханько Д. «Остров» Павла Лунгина глазами священников [Электронный ресурс]. URL.: <https://foma.ru/ostrov-pavla-lungina-glazami-svyashhennikov.html> (дата обращения 14.06.2021).
14. Якушев Д. Страсти по «Острову» [Электронный ресурс]. URL.: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/sobol/01.php (дата обращения 14.06.2021).

REFERENCES

1. Metz C. Film language: A semiotics of the cinema. Chicago.: University of Chicago Press, 1991. 268 p.
2. Kachalova A. Diakon Andrej Kuraev: «Ostrov» - eto nastoyashchee, zhivoe pravoslavie [Electronic resource]. URL.: <https://www.nakanune.ru/articles/ostrov> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
3. Yakovleva E. «Ostrov» vezeniya. Avtor scenariya fil'ma «Ostrov» Dmitriy Sobolev o vozmozhnosti uspekha v nashe vremya [Electronic resource]. URL.: <https://rg.ru/2007/02/28/sobolev.html> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
4. Sal'nikov A. Vladyka Ignatij: «Est' mnogo proektov, kotorye vozmozhno osushchestvit'» [Electronic resource]. URL.: https://www.booksite.ru/civk/1_st-101.html (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
5. Zajcev A. «Ostrov» v tumane. Vozvrashchayas' k fil'mu P.Lungina [Electronic resource]. URL.: https://ruskline.ru/analitika/2010/12/11/ostrov_v_tumane/ (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
6. Morozova T. Interv'yu s sozdatelyami fil'ma «Ostrov» [Electronic resource]. URL.: <https://pravoslavie.ru/4994.html> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
7. Golovko O. Pavel Lungin: «Nashemu obshchestvu pora podumat' o monastyre» [Electronic resource]. URL.: <https://foma.ru/pavel-lungin-nashemu-obshhestvu-pora-podumat-o-monastyire.html> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
8. Sobolev D. Ostrov. Scenarij polnometrazhnogo hudozhestvennogo fil'ma [Electronic resource]. URL.: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/sobol/01.php (accessed: 14.06.2021).
9. Pokayanie [Electronic resource]. URL.: <https://azbyka.ru/pokayanie> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
10. Tkachenko A. Chto takoe nastoyashchee pokayanie? [Electronic resource]. URL.: <https://foma.ru/svyashhennik-igor-fomin-peremena-uma.html> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
11. Biryukov G. Ostrov Kaina. K prodolzheniyu diskussii o fil'me P.Lungina "Ostrov" [Electronic resource]. URL.: https://ruskline.ru/analitika/2007/01/22/ostrov_kaina (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
12. Pobeg iz Shoushenka [Electronic resource]. URL.: <http://www.vvord.ru/tekst-filma/Pobeg-iz-Shoushenka/11> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).

13. Mahan'ko D. «Ostrov» Pavla Lungina glazami svyashchennikov [Electronic resource]. URL.: <https://foma.ru/ostrov-pavla-lungina-glazami-svyashchennikov.html> (accessed: 14.06.2021) (In Russian).
14. Yakushev D. Strasti po «Ostrovu» [Electronic resource]. URL.: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/sobol/01.php (accessed: 14.06.2021) (In Russian).