

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА СО РАН  
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ В XXI ВЕКЕ**

МАТЕРИАЛЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ СИБИРИ В ОБЛАСТИ ГУМАНИТАРНЫХ  
И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Новосибирск  
2005

**ББК 87**  
**УДК 303.01**

**Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований в XXI веке.** Материалы региональной научной конференции молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2005. 185с.

**ISBN 5-94356-277-X**

В сборнике публикуются доклады участников региональной научной конференции молодых ученых Сибири в области гуманитарных и социальных наук «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований в XXI веке».

Книга рассчитана на специалистов в области социальных исследований, философии и теоретических проблем права, а также всех интересующихся проблемами и перспективами социальных и гуманитарных исследований.

Труды изданы при финансовой поддержке Совета научной молодежи ННЦ СО РАН.

*Сборник издан по решению  
Ученого совета  
Института философии и права СО РАН*

*Рецензент  
д-р филос. наук, проф В. В. Целищев*

*Ответственные редакторы  
канд. филос. наук А. М. Аблажей  
канд. филос. наук Н. В. Головки*

**ISBN 5-94356-277-X**

© Коллектив авторов, 2005  
© ИФПР СО РАН, 2005  
© Новосибирский государственный  
университет, 2005

что поскольку непрерывное чередование элементов никогда не прекращается, «постольку они есть всегда, неподвижные в круге» (Эмпедокл, фр. 68 (В 26), А. В. Лебедев, ФРГФ). Получается, что мы все-таки имеем дело с антиномией покой-движение, где Любовь – покой, Вражда – движение. А поскольку в период господства Любви все элементы склеены божественным клеем гармонии, то и гармонию нужно понимать как статичное, зафиксированное состояние. Движение приходит в мир вместе с Враждою.

Итак, из всего сказанного о гармонии в философии Эмпедокла, становятся понятными основные пути его мысли в данном направлении.

Сфайрос есть воплощенная Гармония или особая форма гармоничного соединения всех элементов, правильной связи между ними под действием силы Любви, представляющая собой итог длительной эволюции. Таким образом, Гармония это главная характеристика Сфайроса. Скорее всего, именно поэтому она часто пишется с заглавной буквы.

Гармония есть только в Сфайросе, ни в хаосе Распри, ни в переходные периоды от Любви к Вражде и обратно ее нет. Гармония – становящаяся связь элементов под действием силы Любви.

Есть также некоторые намеки на то, что гармонию у Эмпедокла можно понимать и в гносеологическом аспекте. Раскрывается он через тезис, что подобное познается подобным. Имеется в виду, что познание происходит, когда внешние вещи находят соответствие в душе и гармонично там соединившись, становятся доступными мысли.

Гармония появляется вместе с действием силы Любви. Она постепенно, по мере того, как отступает Вражда, гармонично складывает разрозненные элементы. И когда Вражда отступает к самым приделам Сфайроса, все вещи внутри него становятся погруженными в плотную потаенность Гармонии.

Если верно утверждение о том, что в философии Эмпедокла возможно обозначить антиномию покой-движение, где Любовь – покой, Вражда – движение, то и гармонию можно понимать как статичное, зафиксированное состояние, поскольку в период господства Любви все элементы склеены божественным клеем гармонии.

## **АПОФАТИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА**

**Г. М. Тарнапольская**

Томский политехнический университет

В «Божественных именах» Дионисий раскрывает возможность богопознания через имена, которые выступают в качестве катафатических символов. А в недошедшем до нас трактате «Символическое богословие» и в «Послании Титу...» дается иная концепция символа как «несходного подобия», указующего на сакральное через самоотрицание.

С.С. Аверинцев истолковывает символическое изложение истин в корпусе Ареопагитик в соответствии с архетипом загадки [1. С.135-156]. Архетип загадки проявляется уже в самой стилистике произведений Ареопагита, выражаясь в противоположностях («Божественный Свет, который есть Божественный Мрак», «многословное и многовоспеваемое молчание» и т.п.). В «Послании Титу» архетип загадки воплощается не только на уровне текста, но и на уровне отдельного образа. Однако загадка всегда раскрывает содержание через иное, т.е. является аллегорической формой выражения. Казалось бы самоотрицающийся символ будет назван аллегорией, но Дионисий называет его именно символом.

Аллегория - сказание через иное. Уже в этимологии заложена идея о нетождественности сущности и ее выражения в ином. Загадка есть всегда сокрытие смысла, она предполагает обходной путь к нему - хотя и через подобное, но все же через иное. Поэтому структура загадки с необходимостью аллегорична, а не символична. Если бы загадка была символом, то она всем своим содержанием указывала бы на подразумеваемое в ней, а это лишило бы ее самой загадочности.

Символ, с одной стороны, являет онтологическое единство образа и сущности, с другой - указывает на сущность собой как целым. Аллегория указывает на смысл только своим частным признаком, остальные же свойства аллегорического образа никакого отношения к указуемому смыслу не имеют. Воплощение Христа – это онтологическая точка, где реально осуществилось единство тварного и нетварного. Это единство явилось обоснованием символического, а не аллегорического воплощения нетварного в тварном, стало основой христианского символизма.

Символ божественного Дионисий Ареопагит раскрывает как такой образ, который не только возводит созерцание к Высшему, но и являет действие Высшего на человека. Образ может быть в чем-то подобен Высшему, утверждая своим подобием положительное понимание этого Высшего. Однако «значительно выше ценит автор «Ареопагитик» «несходные подобия», которые он соотносит с апофатическими обозначениями Божества, полагая, что «если по отношению к божественным предметам отрицательные обозначения ближе к истине, чем утвердительные, то для выявления невидимого и невыразимого больше подходят несходные изображения»» [2. С. 89]. Например, для обозначения сакрального более подходят образы презренных предметов, таких как животные, растения, камни и даже черви, чтобы созерцатель не останавливал свой ум на грубых материальных формах. Чтобы отличить «несходное подобие» от других символов будем именовать его «апофатическим символом».

Поскольку несходное подобие является образом профанной вещи, противоположной сакральному, не следует ли апофатический символ считать аллегорией? На основании трудов Леонтия Византийского видно, что нетварная сущность и ее тварное выражение могут быть онтологически едиными. Леон-

тий ввел понятие «воипостазирование», обосновав, что тварная сущность может быть воипостазирована в нетварной ипостаси. А раз природа может быть реальна в иной ипостаси, то и в символе нетварное может быть онтологически едино с тварным. Апофатический символ не только возможен, но с необходимостью является именно символом. Это было подтверждено опытом исихазма, свидетельствующем о непосредственном явлении Нетварного в виде божественного света. Этот опыт определил различие сущности и энергии, которое применимо также и к апофатическому символу.

Исходя из вышесказанного, можно сделать выводы:

В пользу того, чтобы отождествить «несходные подобия» с аллегорией можно привести такие аргументы:

1) Пропась между нетварным и тварным позволяет выражаться нетварному только через иное по отношению к себе - а это уже есть аллегория. Эта аллегория возможна т.к. она может пониматься не только как абстрактная аллегория басенного типа, но как онтологическая аллегория, несколько не умаляющая содержания, на которое указывает;

2) «Несходные подобия», как и весь стиль Дионисия Ареопагита, воспроизводят архетип загадки, которая по определению аллегорична;

3) Дионисий Ареопагит сам подчеркивал чуждость нравственно или эстетически неприемлемых «несходных подобий» являемому ими божественному содержанию.

В пользу того, чтобы отождествить «несходные подобия» с символом можно высказать следующие аргументы:

1) Сам Дионисий называл их символами;

2) Признание возможности символического выражения божественного для Дионисия принципиально, поскольку подчеркивает возможность реального воплощения тварного в нетварном в рождении Христа;

3) Сама необходимость в «несходных подобиях» указывает на первоначальное допущение единства внутреннего содержания и внешнего выражения. Если с самого начала подразумевалось бы аллегорическое отношение, то не возникло бы нужды прибегать именно к «несходным подобиям», так как в аллегории и без того заранее предполагается принципиальное различие между сущностью и выражением;

4) Символическое единство нетварной сущности и тварного выражения имеет прочное теоретическое обоснование в концепции «воипостазирования».

Таким образом, в апофатическом символе выявляются два пласта: аллегорический и символический, которые антиномически явлены в нем. Из этого следует, что не стоит абсолютизировать ни точку зрения, отождествляющую «несходное подобие» только с символом, или только с аллегорией. Апофатический символ следует понимать как антиномичность аллегоричности и символичности.

## *Литература*

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.:CODA, 1997.
2. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991.

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРИРОДЕ БОГА В РЕЛИГИОЗНОМ ИРРАЦИОНАЛИЗМЕ**

**П. А. Бутаков**

Институт философии и права СО РАН

В истории европейской философии принято выделять целую группу религиозных мыслителей, выступавших с резкой критикой рационального познания. С самого начала попыток синтеза христианской веры с греческой философией периодически раздавался голос тех, кто открыто выступал против такого синтеза и провозглашал приоритет веры над философским знанием. К этой группе, среди прочих, относятся имена Тертуллиана, Петра Дамиани, Мартина Лютера, Серена Кьеркегора и Льва Шестова. Годы их жизни выпадают на переломные этапы в развитии европейской религиозной мысли: Тертуллиан представляет собою эпоху зарождения христианской философии, Петр Дамиани стоит на рубеже между периодами патристики и схоластики, Мартин Лютер предвещает Новое время, а творчество Кьеркегора и Шестова выпадает на этап современной философии. Каждый раз, когда назревала необходимость смены «способа философствования», идеи иррационализма оказывались особо востребованными, и появлялись те, кто становился глашатаем этих идей [1].

В современной историко-философской науке всех мыслителей религиозного иррационалистического направления принято относить к единой традиции лишь по факту их выпадов против рациональной философии, а более подробный сравнительный анализ их позиций обычно выпадает из области интересов исследователей. Но и основания, и методы критики рационального познания могут быть принципиально разными, и может оказаться, что ставить имена этих мыслителей в один ряд будет не совсем корректно. Нам представляется важным извлечь правильные уроки из прошлого и дать адекватную оценку традиции религиозной иррационалистической философии.

Одним из перспективных направлений в попытке адекватного сравнения позиций данных мыслителей является анализ их учения о природе Бога и о