



Исследовательская статья
УДК 130.2 140.8
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-2-26-7-18>

АНТИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ И ПРЕДПОСЫЛКИ СОВРЕМЕННОГО ИСТОРИЗМА

Дмитрий Геннадьевич Горин

Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова, Москва, Россия
dm.gorin@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4235-7254>



Аннотация. Современные изменения исторической культуры, связанные с различными состояниями модерности, актуализируют проблему оснований и предпосылок историзма как принципа мышления, характерного для современных обществ. Античные предпосылки историзма состоят прежде всего в развитых концепциях времени и вечности, которые содержат в себе потенциальную вариативность понимания историчности в современной философии и культуре. В то же время, проблема исторической изменчивости мира оставалась на периферии античной философии и культуры, а классический историзм, утверждавшийся со второй половины XVIII в.,

основывался на отказе от ряда аспектов античного наследия. В противопоставлении бытия и становления античная философия делала выбор в пользу бытия, что проявлялось также в предпочтении истины, а не времени, единого, а не множественного. Классический историзм нового времени ориентирован на идею становления, что по-новому открывает противоречия между истиной и временем, единым и множественным. Релятивизм и множественность становятся чертами современных трансформаций историзма, в которых сохраняются структуры времени, восходящие к античным концептам хроноса, кайроса, зона и др. Особый интерес вызывают современные представления о времени, восходящие к античному концепту объективированного хронологического времени и его соотношению с другими формами концептуализации времени. В историческом сознании модерности античные концепты времени трансформировались под влиянием характерного для библейской традиции пророческого чувства времени, в котором исторический процесс рассматривается в контексте постепенного раскрытия изначального замысла и смысла истории.

Ключевые слова: историзм, время, темпоральность, античность, хронос, кайрос, эон, модер-ность

Для цитирования: Горин Д.Г. Античное понимание времени и предпосылки современного историзма // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 2. — С. 7–18. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-2-26-7-18>

Research article

ANCIENT UNDERSTANDING OF TIME AND THE BACKGROUND OF CONTEMPORARY HISTORICISM

Dmitry G. Gorin

Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia
dm.gorin@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4235-7254>

Abstract. Contemporary changes in historical culture associated with various states of modernity actualize the problem of the foundations and prerequisites of historicism as a principle of thinking characteristic of modern societies. The ancient historicism background consists primarily in the advanced concepts of *time* and *eternity*, which contain the potential variability in the understanding of historicity in modern philosophy and culture. At the same time, the problem of the historical variability of the world remained on the periphery of ancient philosophy and culture, and classical historicism, which was established in the second half of the 18th century, was based on the rejection of some aspects of the ancient heritage. In opposing *being* and *becoming*, ancient philosophy preferred *being*, which was also manifested in the preference for *truth* over *time*, for one over *multiple*. Classical historicism of modern times is focused on the idea of *becoming*, which in a new way reveals the contradictions between *truth* and *time*, *one* and *multiple*. Relativism and plurality are becoming features of modern transformations of historicism, in which the structures of time are preserved, dating back to the ancient concepts of *chronos*, *kairos*, *eon*, etc. Of particular interest are modern ideas about time, which go back to the ancient concept of objectified chronological time and its correlation with other forms of *time* conceptualization. In the historical consciousness of modern times, the ancient concepts of time were transformed under the influence of the prophetic sense of time, characteristic of the biblical tradition, in which the historical process is considered in the context of the gradual revelation of the original intention and meaning of history.

Keywords: historicism, time, temporality, antiquity, *chronos*, *kairos*, *eon*, modernity

For citation: Gorin, D. G. (2023) 'Ancient Understanding of Time and the Background of Contemporary Historicism', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(2), pp. 7–18. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-2-26-7-18>

Интерес к историзму как принципу мышления, во многом организующему историческую культуру в современных обществах, продолжает оставаться высоким несмотря на то, что первая критика историзма возникает ещё в XIX в. Этот интерес объясняется существенными трансформациями последних десятилетий, в результате которых историзм обретает весьма многообразные формы

от постмодернистского аисторизма, который фактически утверждал возможность социального и политического мышления вне исторических перспектив, до различных вариантов (пост)постмодернистского возвращения историзма в многообразных концепциях, связанных с новыми определениями состояний модерности и характерными для них режимами историчности (обоснование историчности в рамках

метамодернизма [Метамодернизм, 2020: 85–210] — лишь один из примеров). В этих условиях интерес представляет вопрос о том, каким образом наследие античной философии и культуры способствовало созданию предпосылок для утверждения сначала классического историзма, а затем его последующих версий.

Предпосылки стиля мышления, в котором историческая темпоральность поддерживает полноту и целостность представлений об обществе, возникает задолго до середины XVIII в., когда начинается формирование классического историзма, который постепенно становится принципом не только исторического мышления, но и мышления об обществе и природе. Можно предположить, что историзм не является продуктом развития исторического знания, а приходит в историю извне — из тех форм социального и политического мышления, которые утверждаются в обществах модерности и основываются на необходимости разрешения напряженности между «горизонтом ожидания» и «пространством опыта» [Хабермас, 2003: 7–22].

Не всякое обращение к истории основывается на историзме как принципе мышления. В некоторых формах исторической культуры исторические образы и сюжеты могут рассматриваться как источник занимательных сюжетов или риторических приёмов, использоваться в качестве художественного украшения, а в современных фильмах действие может быть перенесено в декорации прошлого. Эти и другие подобные формы обращения к истории часто фиксируются как выражение интереса к ней, но они не связаны с проявлением историзма в классическом его понимании. Классический историзм, утвердившийся после середины XVIII в., проявляется не в таком интересе, а в понимании исторической изменчивости действительности, и позволяет мыслить разнообразные феномены и процессы в русле общего исторического процесса. Но, как пишет А.М. Руткевич [Руткевич, 2018: 24–36], если бы историзм сводился к идее изменения и развития сущего, то его можно было бы увидеть и в телеологии Аристотеля, и в трудах античных историков, которые, разумеется,

отличали прошлое от настоящего и ставили задачу очищения знания о прошлом от непроверенных сведений. Тем не менее, термин «историзм» появляется в XIX в. — всего полтора столетия назад.

Не следует наделять античные представления об истории чертами, характерными для образа мысли эпохи модерности. Утверждение историзма в новое время связывается с отказом от античного наследия, по крайней мере, в некоторых его аспектах. Например, в своей работе «Возникновение историзма» Ф. Мейнике указывал на отход современного мышления от античной философии, которая продолжала своё существование в томизме [Мейнике, 2004]. Речь идёт прежде всего об отказе от античного понимания человека в его космическом и политическом (полисном) измерении, характерном для философии Платона и Аристотеля. Современный человек, живущий в «расколдованном мире», начиная с А. Смита понимался как рациональный максимизатор полезности, действующий исходя из собственных интересов (в последние десятилетия этот тезис пересматривается [Ольсевич, 2012], но новое понимание человека как агента, действующего часто иррационально и под влиянием «подсказок» внешней среды, ещё более удаляется от античного идеала).

Для античной философии было характерно противопоставление истины и времени [Deleuze, 1985: 170–172; Бадью, 2004: 76–91]. С этим противопоставлением связана и философия единого. Единое у Платона содержит идеальную целостность мира, реальное существование которого выражается множественностью. Историзм оказывается принципом мышления, который ориентируется на время, а не на истину, поэтому он имеет дело с множественностью и содержит в себе релятивизм. В классическом историзме проблема множественности нивелировалась идеей универсальности исторического процесса (который у Гегеля, например, определялся разворачиванием абсолютного духа), однако в современных версиях историзма отказ от универсалистских оснований и идея множественности исторических траекторий становятся очевидными.

Необходимость упорядочивания и синхронизации множественности проявлений социальной реальности возникла в современной культуре, что потребовало определённой темпоральности, которую поддерживает историзм. Но для древних греков, как писал К. Льюис, «исторический процесс был бессмысленным потоком или круговым повторением», поскольку смысл они искали «не в мире становления, а в мире бытия, не в истории, а в метафизике, математике, богословии» [Льюис, 2016: 792–793]. О том, что «античность действительно лишена чувства истории» во все периоды античной мысли, писал А.Ф. Лосев, полагавший, что «античный антиисторизм есть прямой результат соматически понимаемого космологизма» [Лосев, 2000а: 286]. Античная темпоральность не задавалась историзмом, она не создавала возможность преодоления множественности в идее становления. Проблема множественности решалась в античной философии другим способом: становление противопоставлялось подлинному бытию. История для античных историков сводилась к истории войн или других событий прошлого, которые не составляли целостность исторического процесса.

Сложность или даже невозможность синхронизации различных событий и описания многомерности исторического процесса в античной культуре проявляется, например, у Гомера в такой особенности, которую Ф.Ф. Зелинский сформулировал как «закон хронологической несовместимости». Излагая выводы Ф.Ф. Зелинского, А.Ф. Лосев [Лосев, 2006: 154–158] описывал несколько следствий «хронологической несовместимости» в «Илиаде». «Хронологическая несовместимость» состоит в невозможности возвращения нарратива к точке своего отправления и, соответственно, в невозможности изображения параллельных действий или событий. В частности, когда изображение какого-либо действия у Гомера доводится до завершения (или до «стабильного состояния»), происходит переход к изображению другого действия, которое как бы не связано с предыдущим, хотя эти действия совершаются одновременно или последовательно.

Из двух одновременных действий подробно описывается одно, а о другом можно лишь догадываться по предыдущему изложению, либо оно вообще не упоминается. Если же изображаются два кратковременных параллельных действия, то они изображаются не как одновременные, а как последовательные. Если же эти параллельные действия длительные, то указывается на долгий временной промежуток между ними. Поэтому, как писал А.Ф. Лосев, «если в данный промежуток времени происходит несколько событий, то все эти события изображаются у Гомера совершенно независимо одно от другого, так, как будто бы они происходят совершенно в разное время» [Лосев, 2006: 157]. Разумеется, было бы ошибочно распространять особенности реконструкции времени у Гомера на всю античную культуру, которая претерпевает существенную эволюцию. Но феномен «хронологической несовместимости» весьма интересен с точки зрения понимания особенностей лишённого историзма мышления о прошлом, что актуально сегодня, в условиях разнонаправленных трансформаций классического историзма.

Следует назвать, как минимум, три обстоятельства, которые не позволяют напрямую выводить современный историзм из античной культуры.

Во-первых, многие античные философы испытывали недоверие ко времени. Гераклит, например, рассматривал мир как непрерывно становящийся и меняющийся. Но парадокс Гераклита состоит в проблеме устойчивого мышления о мире, который постоянно меняется. Некоторые последователи Гераклита вынуждены были признать невозможность каких-либо суждений об изменчивых вещах, поскольку такие суждения становились ложными уже в момент их высказывания. Чтобы выйти из этого затруднения, Парменид создал концепцию бытия, в котором движение невозможно. А Платон противопоставил изменчивому миру вещей мир идей, который существует вне времени. Поэтому представления об идеальном устройстве общественной жизни или власти не могли быть встроены в исторический процесс, они размещались в иной, свободной

от времени идеальной форме бытия. Идеал государства Платон размещал в мире идей, освобождённом от разрушительного влияния времени. Правителями в платоновском идеальном государстве должны быть именно философы, поскольку только им доступны вечные идеи и возможность в своём мышлении выйти за пределы изменчивого мира. В античной культуре время не только искажает истину, но и разрушает идеал (у Платона история идёт в направлении деградации и удаления от идеалов «золотого века»). Если простой связи между истиной и временем существовать не может, то вслед за античными мыслителями более поздняя философия в течение многих столетий располагала истинное вдали от того, что существует во времени.

Во-вторых, античное учение о времени подчиняет его идее вечности. Круговорот небесного свода отражается в цикличном времени истории. Вечность, которая к закату античной эпохи обрела хорошо продуманные и систематизированные формы описания [Sambursky, Pines, 1971: 9–21], синтезировала в себе круговращение земной истории. У Платона время рождено одновременно с «небом», чтобы также и исчезнуть, «ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени» (Tim. 38c). А те «части» времени, которые мы видим в прошлом и будущем это — «виды времени, подражающего вечности» (Tim. 38a)¹. Время в античной философии не определялось онтологически, а рассматривалось как данность, как характеристика чувственного космоса, который объяснялся из вечного бытия. Греческий историзм в отдельные эпохи и в отдельных текстах обретал, казалось, самостоятельное значение, но всё-таки не отделялся окончательно от мифа с его синкретизмом и слиянием цикличного чувства времени с идеей вечного возвращения. Общественные изменения мыслились поэтому не во

времени и не в истории, а как переход от одной части к другой внутри всеобщей и вечной взаимосвязи единой целостности.

И в-третьих, полисная демократия освободила эллина для активной гражданской деятельности, но над ним по-прежнему довлела принудительная сила судьбы. Разумеется, античная культура вырабатывала способы преодоления фатализма, но вряд ли можно говорить об освобождении от него. Античные герои, подобно гомеровскому Ахиллу, бросают вызов судьбе, идут ей наперекор, но не могут отменить её власти [Лосев, 2000b: 637–640], которая не обусловлена временем. Поэтому жизнь античного героя определяется не временем и со временем не связана. Это проявляется, например, в хронотопе «античного романа», который был исследован М.М. Бахтиным. Он писал, что авантюрное время в античности было разработано настолько полно, что последующее развитие авантюрного романа ничего существенного к его особенностям и нюансам не прибавило. Но в авантюрном времени, характерном для античной литературы, события не втягиваются во время жизни героев, они не изменяют их биографически и психологически. Вместо этого наблюдается «совершенно чистое зияние между двумя моментами биографического времени, никакого следа в жизни героев и их характерах не оставляющее»; «это пустое время ни в чём не оставляет никаких следов, никаких сохраняющихся примет своего течения» [Бахтин, 2000: 17]. События лишь заполняют это зияние времени, которое лишено длительности, не исчисляется и не упорядочивается ни природной и бытовой цикличностью, ни другими человеческими измерителями.

Эти три обстоятельства делают необоснованным наделение античных представлений об истории теми чертами, которые свойственны образу мысли эпохи модерности. Тем не менее, не следует недооценивать античное влияние на современный

¹ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 440.

историзм. Это влияние состоит не только в неизменном интересе к сочинениям Геродота, Фукидида и других античных авторов, к которым обращается история исторической науки. Наиболее значимым для современного исторического мышления наследием античной культуры являются развитые и разнообразные представления о времени. Л. Кулубарицис указывает, во-первых, на наличие четырёх типов времени — *chronos* (всеобщее линейное время), *aiôn* (время жизни), *kaîros* (благоприятный момент), *hōra* (сезон), а во-вторых, на различие между *eonta* (вещами, существующими в настоящем) и *onta* (сущими вещами), которое у Платона проявляется в смешении бытия и небытия в процессе становления [Кулубарицис, 2011: 51–52]. Все названные концепты времени сохраняют привлекательность для современной философии истории — в значительной степени потому, что они в некотором смысле отражают структуру концептуализации времени и в современной культуре.

На утверждение историзма повлияло прежде всего античное понимание всеобщего объективированного времени, которое проявляется в хронологии как воображаемой «ленте времени», умозрительно поделённой на равномерные отрезки, которые могут «заполняться» достойными внимания событиями или оставаться «пустыми». Такое «пустое» время, отделимое от заполняющих его событий, проявляется уже в истории Фукидида [Лосев, 2001: 90–93]. Пространственный образ ленты в отношении времени не случаен. По аналогии с этой изначально «пустой» лентой времени понимается и пространство — пустое, изотропное и бесконечное. Греческие апории места аналогичны апориям времени, а у Аристотеля «предыдущее» и «последующее» связаны прежде всего с местом, а не со временем (что создаёт возможность мыслить время как движение).

Идея хронологии возникает из родившейся в античности интуиции времени, которая проявляется в античном концепте

времени-хронос, возникшем из смешения образа доолимпийского Кроноса с одним из образов времени. Подобно Кроносу, пожиравшему своих детей сразу после рождения, время-хронос уничтожало каждое из мгновений («теперь»), которые следовали друг за другом. А. Лосев писал, что «это время выступало в виде страшной силы, то созидательной, то разрушительной, то благоприятной для человека, то губительной для него». Он полагал, что время-хронос воплощало «специфического демона истории» и казалось грекам «каким-то невероятным чудовищем или страшилищем, которое превышало не только всякую человеческую силу, но даже было выше богов» [Лосев, 2001: 244]. Античная культура, сначала связавшая время с мифом, а потом усомнившаяся в мифе, создала абсолютное, однородное и бесконечное время.

Философское обоснование концепта времени-хронос, разделённого на мельчайшие моменты времени «теперь» и устанавливающего отношения последовательности и непрерывности, даёт Аристотелем в четвёртой книге «Физики». Однако Аристотель писал о невозможности существования времени как слагающегося из «теперь»: «...для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все её части, или некоторые, а у времени, которое [также] делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует. А “теперь” не есть часть, так как часть измеряет целое, которое должно слагаться из частей; время же, по всей видимости, не слагается из “теперь”» (Физика IV 10, 218a)².

Развитие концепта хронологического времени в современных обществах имело весьма многообразные коннотации, включая, прежде всего, обоснование исторической хронологии и историчности в более широком смысле. Новое обращение к античным предпосылкам концептуализации времени-хронос связывается с многозначностью понимания времени-хронос в ан-

² Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 145–146.

тичной философии, не сводившегося, как пишет Л. Кулубарицис, к простой последовательности, а включавшего всеобщее время и время, способное разворачиваться, подобно свитку [Кулубарицис, 2011: 51–52]. Время-хронос, которое вслед за Аристотелем связывается не с идеей, а с последовательностью временных интервалов, способствовало обоснованию как эмпирической последовательности событий, так и концепта настоящего, в его отношении с прошлым и будущим, что приобретает особую актуальность в связи с характерным для современного мышления презентизмом. Как писал Ж. Делёз о времени-хронос, прошлое и будущее принадлежат «более обширному настоящему», но поскольку само настоящее относительно и всегда определяется по отношению к другому настоящему, то хронос — это «регулируемое движение обширных и глубинных настоящих» [Делёз, 1998: 216–217].

От объективированного времени-хронос греки отличали кайрос. В античной мифологии Кайрос — бог счастливого мгновения, которое всегда наступает неожиданно. Чтобы не упустить свою удачу, человек должен действовать именно в это мгновение, как бы поймав за прядь волос ускользающего Кайроса. Понятие времени-кайрос можно встретить у Платона, который связывал время с числом и выбором счастливого момента. Кайрос рассматривался также и как минимальный отрезок времени, которое в платоновском смысле становится движущимся подобием вечности: неизбежно утекающим и, одновременно, идеально останавливающимся [Лосев, 2001: 216–218]. В своём анализе конструирования институциональной основы современных обществ К. Касториadis различал отождествляющее время (аналогичное времени-хронос) и время действия, которое он соотносил с кайросом, ссылаясь на слова Гиппократата: «...время — это то, в чём возникает *kairos* (благоприятное мгновение, или момент кризиса, повод для принятия решения), и *kairos* есть то, в чём не содержится много времени». Время, таким образом, — не только лишь «бесконечное прибавление точечных тождественных “теперь”», но и то, «в чём обнаруживается по-

вод для действия и его уместность» [Касториadis, 2003: 269–270]. Кайрос воплощает возможность преодоления однородности времени и пространства по отношению к конкретному действию. Именно действие несёт в себе ту субъектность, осмысление которой соотносится с временем-кайрос. Соединение этой субъектности с конкретным удачным моментом времени нельзя знать заранее. Время-кайрос открывается неожиданно и его можно только «поймать» или «упустить». Поэтому кайрос всегда содержит в себе *иное* и разрывает ряд повторов, поддерживающийся временем-хронос, как бы разворачивает этот ряд в иную возможную реальность.

В современном историческом мышлении существенную роль играет соотношение объективированного хронологического времени и времени-кайрос, которое наполняет особым содержанием «поворотные моменты истории». В исторической науке формируется понятие «короткого времени», которое в отличие от «долгого времени» Ф. Броделя и М. Блока, охватывающего масштабные эпохи и пространства, определяется как ситуационное кайрологическое время [Хвостова, 2019].

Особый интерес вызывает соотношение хроноса и кайроса в утопических концепциях выхода «за пределы» истории, которые в известной степени восходят к некоторым эсхатологическим учениям, возникшим на излете средневековья, в частности к хилиазму, обосновывавшему возможность перенесения «небесного царства» в жизненную реальность, возникающую после «конца истории». В хилиазме историческое время рассматривается как неподлинное, в котором, по словам К. Манхейма, особый момент времени «становится брешью, через которую то, что было чисто внутренним чувством, прорывается наружу и внезапно одним ударом преобразует внешний мир». Время в хилиазме не заполнено «оптимистической надеждой на будущее и романтическими воспоминаниями, здесь речь идёт об *ожидании*, о постоянной готовности». Не время-хронос, а его слом открывает путь к принципиально новой реальности: «Хилиастическое сознание разрывает все связи с постоянно ста-

новящимся на наших глазах повседневным и историческим бытием. Будучи в любую минуту готово занять враждебную позицию по отношению к миру, культуре и всем мирским творениям, это сознание видит в них предвосхищение результатов, слишком быструю утрату значительно более важной, основанной на *kaigos* готовности» [Манхейм, 1994: 183, 184, 186].

Но оба концепта (хронос и кайрос) отражают утекающее или ускользающее время и являются необходимыми, но явно недостаточными концептами для понимания античных предпосылок историзма. Как замечает Е. Трубецкой, «реальность, протекающая *во единый миг*, т.е. в математическую точку времени, просто не может быть воспринята и *схватчена нами*. Схватить мы можем только реальность *длящуюся*». Иначе невозможно было бы целостное восприятие ни множества предметов, ни множества звуков: чтобы увидеть многообразие мира необходимо «связать во единую длящуюся реальность звуки, которые уже отзвучали, или краски и формы, которые либо уже скрылись, либо ещё не явились» [Трубецкой, 1998: 117–118], а для этого необходимо подняться в сферу непреходящих смыслов и целостной длительности.

Классический историзм нового времени основывался на соотнесении исторического процесса с высшими вневременными смыслами. Три измерения (прошлое, настоящее и будущее) не могут описать всей сложности переживания времени. М. Хайдеггер писал о четвёртом измерении, которое «по сути дела — первое, т.е. все собою определяющее протяжение», обеспечивающее единство прошлого, настоящего и будущего: в «ещё-не настоящем», «уже-не настоящем», и самом настоящем разыгрывается «свой род касания и вовлечения, т.е. присутствия», которое «покоится на игре каждого в пользу другого» [Хайдеггер, 1993: 400].

В античной философии целое предшествует частям, целостное схватывание времени не складывается из простой сум-

мы отдельных моментов («теперь»), а соотносится с эоном. В отличие от хроноса, эон выражает не действие тел, их создание и разрушение, а бестелесные смыслы, выхваченные у времени и связывающие прошлое и будущее с существующим. В гомеровскую эпоху понятие «эона» сближалось с понятием «жизненной силы» или «источника жизни» и указывало на понимание эона как некоей продолжительности, охватывающей всю жизнь целиком. Позднее эон соотносится с внешним по отношению ко времени и миру принципом, который определяет подражающее вечности время. Однако следует иметь в виду некоторые несоответствия перевода греческого слова «эон» русским словом «вечность», на которые указывал А. Лосев: эон — это вечность, не застывшая или задающая механическую повторяемость событий, а отражающая вечноподвижную жизнь [Лосев, 2001: 218–222]. Понимание эона в значении вечности закрепляется после Платона. Назвав время движущимся образом вечности, Платон в «Тимее» предостерегал от перенесения образов времени на вечность: «“было” и “будет” суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она “была”, “есть” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”» (Tim 37e)³. Платон связывал эон с бытием идей и противопоставлял его изменчивому времени мира вещей. Вопрос о соотношении времени и вечности оказывался отправной точкой для современной философии истории. «История есть не что иное, как глубочайшее взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности во время, — писал Н.А. Бердяев. — Если христианство необычайно исторично, если оно конструировало историю, то это связано именно с тем, что для христианского сознания вечное является во времени, вечное может быть во времени воплощено» [Бердяев, 1990: 53].

³ Платон, с. 440.

Античное понимание зона трансформируется в христианской культуре, в которой зон означает мир в единстве его временного становления. В христианской эсхатологии зон понимается как продолжительное, но принципиально конечное состояние времени и всего исторического мира. В этом значении зон оказывается хранителем смысла истории, который находится за её пределами. Ж. Делёз рассматривал смысл как нечто подвижное и рождающееся из взаимодействия хроноса и зона — на границах вещей и высказываний о них. В хроносе событие определяется настоящим временем, с которым у человека нет прочной связи, а в зоне событие приобретает смысл, взятый вне своего временного и пространственного становления. Ж. Делёз указывал на желание Платона уклониться от «теперь», от времени-хронос («ибо быть настоящим значило бы уже быть и больше не становиться»), но Платон понимал, что это невозможно («ибо становление происходит “теперь” и не может, следовательно, перескочить через это “теперь”»). Смысл сменяющих друг друга событий возможен лишь потому, что он имеет общезначимый характер и не связан с быстротечностью времени (хроноса). Во времени-хронос смысл не приходит с очередным «теперь», а проявляется «вдруг» (интересно, что у Платона термин «вдруг» буквально означал «лишенный места» — «ατορον»). «Ибо это “вдруг”, видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону», — писал Делёз, указывая на то, что «это странное по своей природе “вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени» [Делёз, 1998: 220]. Поэтому прошлое, настоящее и будущее у Делёза — это не три «части» одного времени, а то, что формирует два разных прочтения времени: «С одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). С другой — по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты (Зон)» [Делёз, 1998: 90]. Отталкиваясь от мысли стоиков, Делёз указывал на самодостаточность этих

двух концептов времени. Концентрация Делёза на идее несовместимости хроноса и зона ведёт его к симптоматичному для философии постмодерна выводу о двух всегда неравных и неравновесных сторонах. «Одна повёрнута к положению вещей, другая — к предложениям», и обе они не сводятся ни к положению вещей, ни к предложениям. Любое событие «накладывается на положение вещей, но только как логический атрибут, полностью отличный от их физических качеств» [Делёз, 1998: 221].

Такая противоположность общего смысла истории и исторических событий проявляется в классическом историзме, в котором идея прогресса как универсального и целенаправленного процесса разворачивания смысла, набравшая силу с XVIII в., вступает в напряжённость с эмпирической историей, которая сначала вписывается в идею прогресса, затем ставит её под сомнение, а во второй половине XX в. почти полностью разрушает её.

Современный историзм формируется, таким образом, во многом в рамках тех структур переживания и концептуализации времени, которые связаны с античностью. Однако эти структуры были существенным образом трансформированы христианской культурой, усвоившей более раннее ветхозаветное наследие. В ветхозаветной культуре, в отличие от культуры античной, объективация времени не происходила и образы времени, аналогичные античному хроносу, не появились. Если античные греки, создавая свою историю, могли ориентироваться на безличное время, которое стало «пустым» вместилищем событий, то древние семиты, не имевшие аналогичных понятий, могли воспринимать время только личным образом. Такой же личной становится и священная история, описанная в книгах Ветхого Завета. Ветхозаветная культура оставляет для современного переживания истории весьма существенное наследие, которое состоит в пророческом чувстве истории. История воспринимается как постепенное раскрытие изначального замысла, когда более поздние события дополняют и завершают то, что происходило ранее [Воег, 1968: 73–75].

Если в античной истории мир никуда не спешил, а человечество ничего не ждало от будущего, то в библейской истории возникает характерный драматизм и ожидание будущего спасения. Поэтому историю отвергали чуть ли не все греческие философы [Finley, 1965: 281-302], она оставалась на периферии внимания эллина, увлеченного не историей, а мифом, эпосом, поэзией, искусством, которые открывали для него вечные смыслы. В ветхозаветной культуре история получает совершенно иной статус, а переживание истории разворачивается между двумя точками (грехопадением и апокалипсисом), в которых человеческое и божественное разделяется и соединяется вновь.

Классический историзм и современные его модификации в значительной мере

стали результатом своеобразного синтеза античного образа объективированной обезличенной хронологии и характерного для христианства чувства пророческого устремления к высшему смыслу, которое может быть соотнесено с античным пониманием эона. Результат этого синтеза, возможность которого была заложена в античности, прослеживается в философии истории нового времени Вольтера, Гердера, Гегеля, Маркса, Ницше и других философов, обосновывавших или критиковавших характерную для историзма метафизическую конструкцию, позволяющую снимать противоречия между становлением и бытием, универсальностью и многообразием исторического процесса, историческим временем и вневременными смыслами истории.

Список литературы:

- Бадью А. Делез "Шум бытия". — Москва: Фонд науч. исслед. "Прагматика культуры", 2004. — 185 с.
- Бахтин М.М. Эпос и роман. — Санкт-Петербург: Азбука 2000. 304 с.
- Бердяев Н. Смысл истории. — Москва: Мысль, 1990. — 176 с.
- Делёз Ж. Логика смысла. — Москва: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. — 480 с.
- Касториадис К. Воображаемое установление общества. — Москва: Гнозис, Логос, 2003. — 480 с.
- Кулубарицис Л. Как еще можно осваивать философию античности? // Логос. — 2011. — № 4. — С. 45-62.
- Лосев А.Ф. Античная философия истории. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. — 256 с.
- Лосев А.Ф. Гомер. — Москва: Молодая гвардия, 2006. — 400 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 3. Высокая классика. — Харьков: Фолио; Москва: Издательство АСТ, 2000а. — 624 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития: в 2-х кн. Кн. 2. — Харьков: Фолио; Москва: Издательство АСТ, 2000b. — 688 с.
- Льюис К.С. Отброшенный образ // Избранные работы по истории культуры. — Москва: Новое литературное обозрение, 2016. — С. 633-839.
- Мангейм К. Диагноз нашего времени. — Москва: Юрист, 1994. — 700 с.
- Мейнеке Ф. Возникновение историзма. — Москва: РОССПЭН, 2004. — 480 с.
- Метамодернизм. Историчность, аффект и глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккер. — Москва: Группа компаний РИПОЛ классик: Панглосс, 2020. — 340 с.
- Ольсевич Ю.А. Когнитивно-психологический сдвиг в аксиоматике экономической теории (Альтернативные гипотезы). — Санкт-Петербург: Алетейя, 2012. — 224 с.
- Руткевич А.М. Историзм и его критики // Вопросы философии. — 2018. — № 12. — С. 24–36. <https://doi.org/10.31857/S004287440002580-3>
- Трубецкой Е. Избранные произведения. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 512 с.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — Москва: Весь мир, 2003. — 414 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — Москва: Республика, 1993. — 447 с.

Хвостова К.В. Короткое историческое время // Диалог со временем. — 2019. — № 67. — С. 5–16. <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2019.67.30806>

Boer W. Den. Graeco-Roman Historiography in Its Relation to Biblical and Modern Thinking // History and Theory. — 1968. — Vol. 7, № 1. — P. 60-75. <https://doi.org/10.2307/2504266>

Finley M.I. Myth, Memory, and History // History and Theory. — 1965. — Vol. 4, № 3. — P. 281–302. <https://doi.org/10.2307/2504346>

Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism. — Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971. — 118 p.

References:

Akker, R. van den., Gibbons, A. and Vermeulen, T. (2017) *Metamodernism historicity, affect and depth after postmodernism*. London ; New York: Rowman & Littlefield. (Russ. ed.: (2020) *Metamodernizm: Istorichnost', Affekt i Glubina posle modernizma*. Moscow: RIPOL Classic Publ.).

Badiou, A. (1997) *Deleuze: La Clameur De L'Etre*. Paris: Hachette. (Russ. ed.: (2004) *Deleuze. Shum bytiya*. Moscow: Pragmatika kul'tury Publ.).

Bakhtin, M. M. (2000) *Epos i roman [Epic and novel]*. Saint Petersburg: Azbuka Publ. (In Russian).

Berdyaev, N. (1990) *Smysl istorii [The meaning of history]*. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).

Boer, W. Den (1968) 'Graeco-Roman Historiography in Its Relation to Biblical and Modern Thinking', *History and Theory*, 7(1), pp. 60-75. <https://doi.org/10.2307/2504266>

Castoriadis, C. (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du seuil. (Russ. ed.: (2003) *Voo-brazhaemoe ustanovlenie obshchestva*. Moscow: Gnozis, Logos Publ.).

Couloubaritsis, L. (2011) 'How else can we appropriate ancient the philosophy?', *Logos*, (4), pp. 45–62. (In Russian).

Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Les Editions de Minuit. (Russ. ed: (2015) *Logika smysla*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).

Finley, M. I. (1965) 'Myth, Memory, and History', *History and Theory*, 4(3), pp. 281–302. <https://doi.org/10.2307/2504346>

Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne : zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp. (Russ. ed: (2003) *Filosofskij diskurs o moderne*. Moscow: Ves' mir Publ.).

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer. (Russ. ed: (1993) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya*. Moscow: Respublika Publ.).

Khvostova, K. (2019) 'Short historical time', *Dialog so Vremenem*, (67), pp. 5–16. (In Russian). <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2019.67.30806>

Losev, A. F. (2000a) *Istoriya antichnoy estetiki: v 8 t. T. 3. Vysokaya klassika [History of ancient aesthetics: in 8 vol. Vol. 3. High classics]*. Kharkiv: Folio Publ; Moscow: AST Publ. (In Russian).

Losev, A. F. (2000b) *Istoriya antichnoy estetiki: v 8 t. T. 8. Itogi tisyacheletnego razvitiya: v 2-kh kn. Kn. 2. [History of ancient aesthetics: in 8 vol. Vol. 8. Results of millennial development: in 2 books. Book. 2]*. Kharkiv: Folio Publ; Moscow: AST Publ. (In Russian).

Losev, A. F. (2001) *Antichnaya filosofiya istorii [Ancient philosophy of history]*. Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).

Losev, A. F. (2006) *Gomer [Homer]*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ. (In Russian).

Lewis, K.S. (1995). *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press. (Russ. ed: (2016) 'Otbrosheenny obraz', in *Izbrannye raboty po istorii kul'tury*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye. Pp. 633-839).

Mannheim, K. (1943) *Diagnosis of our times*. London: Routledge. (Russ. ed: (1994) *Diagnoz nashego vremeni*. Moscow: Yurist Publ.).

Meinecke, F. (1965) *Die Entstehung des Historismus*. Munchen: R. Oldenburg Verlag. (Russ. ed: (2004) *Vozniknovenie istorizma*. Moscow: ROSSPEN Publ.).

Olsevich, Y. A. (2012) *Kognitivno-psihologicheskij sdvig v aksiomatike ekonomicheskoy teorii (Al'ternativnye gipotezy) [Cognitive-psychological shift in the axiomatics of economic theory (Alternative hypotheses)]*. Saint Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian).

Rutkevich, A. (2018) 'Historicism and its Critics', *Voprosy Filosofii*, (12), pp. 24–36. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S004287440002580-3>

Sambursky, S. and Pines, S. (1971) *The Concept of Time in Late Neoplatonism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Troubetzkoy, E. (1998) *Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*. Rostov-on-Don: Feniks Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Горин Дмитрий Геннадьевич — доктор философских наук, профессор кафедры политического анализа и социально-психологических процессов Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. 117997, Москва, Стремянный пер., 28, корп. 1, ауд. 340. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Dmitry G. Gorin — Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Political Analysis and Socio-Psychological Processes of Plekhanov Russian University of Economics. Office 340, 28-1, Stremyanny lane, Moscow, Russia, 117997 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 28.04.2023; одобрена после рецензирования 30.05.2023; принята к публикации 08.06.2023.

The article was submitted 28.04.2023; approved after reviewing 30.05.2023; accepted for publication 08.06.2023.