

6. Minenko G.N. Filosofiya cheloveka «vozmozhnogo» v kontekste formirovaniya otkrytoy kul'tury Rossii [Philosophy of “possible” man in the context of the formation of an open culture of Russia]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts]*, 2016, no. 37-2, pp. 13-19. (In Russ.).
7. Mukerdzhi Ch., Shadson M. Novyy vzglyad na pop-kul'turu [A new perspective on Pop Culture]. *Polignozis*, 2000, no. 2, pp. 87-114. (In Russ.).
8. Sokolova N.L. Populyarnaya kul'tura v paradigme Cultural Studies i filosofskoy estetike [Popular culture in the paradigm of Cultural Studies and philosophical aesthetics]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy region. Gumanitarnye nauki [Bulletin of higher educational institutions. The Volga region. Humanitarian sciences]*, 2010, no. 3 (15), pp. 62-69. (In Russ.).
9. Starodumov A.A. *Simvolicheskiy obmen kak fenomen sovremennoy massovoy kul'tury: avtoreferat dis. kandidata kul'turologii: 24.00.01 [Symbolic exchange as a phenomenon of modern mass culture. Author's abstract of diss. PhD in Culturology: 24.00.01]*. St. Petersburg, St. Petersburg University of Humanities and Social Sciences Publ., 2012. 21 p. (In Russ.).
10. Flier A.Ya. Nauki o kul'ture posle postmodernizma: postfuturologiya [Post-modern culture's sciences on post-modernism: postfuturology]. *Observatoriya kul'tury [The Observatory of Culture]*, 2012, no. 2, pp. 4-11. (In Russ.).
11. Shapinskaya E.N. Massovaya kul'tura XX veka: Ocherk teorii [Mass culture of the twentieth century: an essay on the theories]. *Polignozis [Polignozis]*, 2000, no. 2, pp. 77-86. (In Russ.).
12. Shmidt V.R., Shurshin K.V. Massovaya i elitarnaya kul'tury v zerkale gendernogo podkhoda [Mass culture of the twentieth century: An outline of theories]. *Sotsiologicheskie issledovaniya [Sociological research]*, 2000, no. 7, pp. 60-67. (In Russ.).

УДК 008

## АПОФАТИКА ПЛАТОНА

**Филин Дмитрий Анатольевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ). E-mail: dmitri.filin1@yandex.ru

Платон был первым в истории последовательно мыслящим апофатическим богословом. Все «верхнее» ипостаси своей философии он определяет апофатически, так же как понятия света и красоты. Платон, первый из философов, рационально объясняет переход от единого к иному, от небытия к бытию, применяя диалектический метод в своем диалоге «Парменид». В нем Бог, запредельный всем существующим предикатам, мыслится как ничто. При этом он такое ничто, которое порождает иное, то есть фактически как единое содержит в себе последнее во всей полноте его смыслов. Он является, таким образом, органической совокупностью сверх-и-не-предикатов всего сущего. По сути Платон впервые в истории рационально обосновывает использование апофатического метода, без которого систематизация отрицательного богословия невозможна.

В апофатике платонизма божественная сущность всегда предстаёт тайной, которая является нашему мышлению как первооснова бытия. В этом отличие Платона от Канта. Для последнего понятие ноумена имеет лишь чисто негативное расширение по отношению к чувственному опыту. Это означает, что в эту эпоху из истории западноевропейской культуры постепенно начинает уходить понятие божественной тайны. Редукцию последнего можно видеть в полном имманентизме Абсолюта человеческому познанию в философии Гегеля. Будучи у Фейербаха порождением человеческой фантазии, оно вообще исчезает полностью из его антропотеистической философии. В виду того что понятие божественной тайны постепенно уходит из жизни и мысли XVIII–XIX веков, человеческое существование все более предстаёт дурной бесконечностью человеческих загадок. Для того чтобы покончить с бессмыслицей жизни, современному человеку полезно обратиться к опыту Платона, в частности, к его апофатическому учению о Едином.

**Ключевые слова:** Платон, апофатика, ипостась, ум, благо, красота, свет, единое, иное, диалектика, тайна, ноумен.

## PLATO'S APATHETIC THEOLOGY

*Filin Dmitriy Anatolyevich*, PhD in Philosophy, Associate Professor of Department of Culturology, Kemerovo State University of Culture (Kemerovo, Russian Federation). E-mail: dmitri.filin1@yandex.ru

Plato was the first consistently thinking apothatical theologian in the history. All “upper” hypostasis of his philosophy he determines apophatically, so as the concepts of light and beauty. Plato is the first philosopher who explains rationally the transition from the unity of oneness to plurality, from non-being to being applying the dialectical method in his dialogue “Parmenides.” In this dialogue, the God transcendental to all existent predicates is thought as the Nothing. Herewith He is the Nothing that generates the plurality. That is actually He contains in Himself the unity in all fullness of its senses. Thereby He is the integral whole of over-and-non predicates of all being. In fact, Plato for the first time in the history justifies the use of the apothatical method without which the systematization of the apothatic theology is impossible.

In the Plato’s apothatic the divine being is always a mystery which is the fundamental principal of our thinking. It is the difference between Plato and Kant. For the latter one, the concept of noumenon has exclusively negative extension towards the sensitive experience. That means that in that period the concept of the divine mystery keeps gradually leaving the West European culture. One can see the reduction of the divine mystery in the total immanentism of the Absolute to the human cognition in the Hegel’s philosophy. According to Feuerbach, it is a fantasy child and entirely disappears out of his philosophy. Due to the fact that the concept of the Divine Mystery keeps gradually leaving the life and the thought of the XVIII–XIX centuries, the human existence appears as the bad infinity of the human mysteries. To put an end to the absurdity of life, the modern human should use Plato’s experience, his apothatic teaching of Unity of Oneness.

**Keywords:** Plato, apothatic, hypostasis, intelligence, good, beauty, light, the unity of oneness, plurality, dialectic, mystery, noumenon.

Древнегреческая философия является уникальным плодом развития древнегреческой культуры. Господство частной собственности, полисный менталитет, агональность и эстетизм стали теми началами, которые привели к возникновению метафизики. Мыслящая элита эллинского общества впервые в истории европейской науки начала рефлексировать по поводу оснований чувственно воспринимаемого космоса. Последний являлся для эллинов божеством. Его умозрительной основой в древнегреческой идеалистической философии был бесконечный разум. Мир культуры и мир природы в пантеистическом мировидении грека составляли единое целое. Их объединяющим основанием выступала идея идей. Она являлась по сути символической границей этих двух миров. Начавшийся бескорыстный поиск истины привел к тому, что в рамках философии возникло рациональное учение об идее как пределе осмысления всякой вещи. Ключевой фигурой в этом начавшемся метафизическом размышлении о действительности был Платон.

Понятие идеи как парадигмы существования и функционирования всякой вещи, введенное

основоположником идеалистической философии в научный оборот, стало априорным пределом всякого бытия и всякой мысли вообще. Такой безграничный предел, в конце концов, не мог не мыслиться чисто апофатически. Однако диалектическое его рассмотрение привело к тому, что в рамках философии Платона возникло не только рациональное учение о безграничной границе человеческого познания, но при этом также впервые в истории был применен гипотетико-дедуктивный метод. Так, отрицательное богословие оказалась связано с теорией науки. Апофатический путь поиска истоков собственной культуры от античных философов «перешел по наследству» представителям последующих поколений европейского идеализма.

Практически Платон был первым в истории философии последовательным апофатиком. Дсократики мыслили слишком материалистично, для того чтобы отрицать все предикаты у Первоначала как несовместимые с ним. Апейрон (греч. то *απειρον*) Анаксимандра представляется некой бескачественной природой или первоматерией сущего [23, с. 117–121]. А. В. Лебедев, толкуя по-

своему пассажу Ипполита, посвященный этому философу, предполагает, что она может быть отождествлена с «вечным и нестареющим бесконечным временем», из которого рождаются отдельно все вещи [11, с. 44–46]. При этом он убедительно доказывает, что субстантивация то алтаров происходит только в IV веке до н. э. в философии Платона и Аристотеля [10, с. 39–54]. Так что Платон здесь подлинно первый. Все «верхние» ипостаси в своей философии он определяет апофатически, так же как понятия света и красоты. Делается это им совершенно в различных «уголках» его диалогов, но всегда звучит торжественно и высоко. В «Государстве» относительно природы философов он пишет, что «их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» [18, с. 263]. Об Уме в «Законах» свидетельствует, что «мы не скажем, будто можем когда-либо увидеть Ум смертными очами и достаточно его познать» [19, с. 358]. Творца и родителя Вселенной нелегко отыскать [18, с. 432]. Благо же с необходимостью ставится им выше своих образов, выше истины, превосходя их своей красотой. Оно «несказанно прекрасно», поскольку «познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно за пределами существования, превыше его достоинством и силой» [18, с. 291]. Особо в этом ряду апофатически определяемых начал стоит прекрасное. Речь идет о таком прекрасном, которое «никогда, нигде и никому не могло бы показаться безобразным, что бывает прекрасным для всех и всегда» [16, с. 399]. Восходя к нему, Платон начинает гимнословить, и восхищенный Дионисий Ареопагит присоединяется к нему, включая мелодии «Пира» с некоторыми изменениями в свою музыку апофатики: «Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; “не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее, не в чем-то одно прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не прекрасное”, но как Само по Себе с Самим Собой единовидное, вечно пребывающее пре-

красным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое им очарование всего прекрасного» [6, с. 313]. Единственное место у Ареопагита, где цитируется напрямую Платон, поневоле обращает мысль к эллинскому гению, в основе которого лежит безупречное чувство прекрасного, порождающее это текстуальное единство. Один художник здесь следует другому, а интеллектуальная систематизация отступает на второй план. «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо же, наконец, осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчому души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания», – полагает Платон [17, с. 156]. Поэзия зеркальных отображений горнего в дольнем, постоянно присутствующая в его диалогах, достигает кульминации в знаменитом мифе о пещере. Невозможность поднять глаза и узреть истинный свет бытия является уделом каждого из узников этого подземного жилища. «Если заставят его смотреть прямо на самый свет, разве не заболит у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?». При этом «если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» [18, с. 296]. Перед нами мифологическое воплощение апофатического учения о свете и в тоже время образ качественно иного, абсолютно достоверного, разрешающего все противоречия человеческого познания ведения будущего века.

Наиболее же полно Платон как апофатик проявляет себя в учении о едином. Центр апофатического круга Платона именно здесь. Ибо чтобы быть прекрасным, добрым или истинным, надо прежде просто быть, а быть значит быть нечто единым. Причем философ раскрывает это учение настолько приземленно, что некоторые исследователи «находили здесь вполне беспредметное упражнение в диалектических выводах» и

не более того (см. [14, с. 337]). Однако сразу подчеркнем, что апофатизм и трансцендентизм своего учения о Едином Плотин заимствовал именно из текста «Парменида» об абсолютном полагании одного (см. [15, с. 338]). Причем пассажи основателя неоплатонизма, посвященные духовному экстазу – субъективному корреляту Первоединого, имеют своим истоком также содержание этого диалога (см. [14, с. 279]). Сам же Платон в одном из писем подчеркивает, что у него по этим вопросам «нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти; что же касается остальных, то одних это совсем неуместно преисполнило бы несправедливым презрением к философии, а других – высокой, но пустой надеждой, что они научились чему-то важному» (см. [9, с. 493]). Следует подчеркнуть, что вообще неоплатоники очень высоко ценили диалог «Парменид» [5, с. 21].

Вкратце, применительно к нашей теме учение «Парменида» о Едином таково. Абсолютно полагаемое единое по определению не может иметь частей, поэтому не является целым; не имеет ни начала, ни конца, ни середины. Значит вовсе не имеет предела, не может окружать или быть окруженным, то есть находится ни в другом, ни в себе самом. Раз так, то оно нигде не находится. Поэтому-то и двигаться оно не может, также и покоиться; ни отличаться, ни быть тождественным. Значит единое никак не причастно бытию, выходит оно не может называться и единым. Следовательно, «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [17, с. 369–395]. Таким образом, абсолютное отрицание всех предикатов бытия относительно единого приводит к противоречию, которое наша мысль разрешает

диалектически. Единое есть, следовательно, оно есть нечто, а не ничто, а значит нечто, причастное бытию, отличное от него и одновременно тождественное с ним. Как имеющее части оно предстает огромным беспредельным смысловым множеством, как целое в то же время оно имеет предел, начало, середину и конец, то есть причастно фигуре. Будучи всеохватным единством, находится в себе самом постоянно, то есть покоится. Однако это означает, что ни в одной из частей оно не содержится, но значит не содержится и в их механической совокупности. Следовательно, не находится и в самом себе, а значит находится будучи целым – в ином, то есть движется. Его характеризуют покой и движение одновременно! Выходит, что единое «отлично от другого и самого себя и в то же время тождественно ему и самому себе» [17, с. 378]. То есть и во всех остальных категориях единое и иное тождественны и различны между собой [17, с. 369–395]. И, таким образом, абсолютное отрицание одного дает всецелое отрицание как его, так и противоположной категории. Если же нет одного в относительном смысле, то мы полагаем отличие чего-то иного от нашего одного. Значит, если одного нет в относительном смысле, в нем есть все иное, то есть все категории вообще. Таким образом, это одно есть все! Таков еще один важный момент для нашей темы: относительное отрицание одного приводит к утверждению всего иного, помимо этого одного [17, с. 401–412].

Итак, апофатическое учение о едином в «Пармениде» дано в своей исчерпывающей полноте. Единое оказывается вовсе не существующим, если мыслить его изолированно от иного. Однако оно есть нечто, а не ничто, и поэтому остановиться на данном пределе невозможно. С необходимостью оно предполагает бытие иного. Диалектика одного и иного становится условием существования первоединого как порождающей модели. Платон получил первую структуру (по П. П. Гайдено «систему») мысли, которая лежит в основе всех остальных структур. Онтологическая характеристика здесь, совпадает с гносеологической. Подчеркнем также, что в «Пармениде» Платон впервые в истории человечества (исключая элеатов) применяет гипотетико-дедуктивный метод доказательства. Его дальнейшая логическая разработка принадлежит Аристотелю, а использование в математике – Ар-

хиту, Евдоксу и другим, современным основателю Академии ученым (см. [4, с. 119–125]). Конечно, нельзя назвать чисто случайным такое совпадение этих двух «впервые». Диалектику «Парменида» никак бесплодно не назовешь (см. [2, с. 405]). Гипотетико-дедуктивный метод применен здесь в предельно теоретическом ракурсе. Все остальные случаи применения этого метода уже исходят из этой первоструктуры мысли и используют ее же в содержательно ограниченных аспектах.

Однако для нашей темы особенно важно другое. В отличие от «Парменида» Платона Веды и Дао дэ цзин, приводя яркие моменты апофатического богословствования, не объединяют рационально переход от Единого к иному, от небытия к бытию (см. [24, с. 47–57]). Первый в истории человечества это делает Платон! Он впервые применяет диалектический метод к апофатике. В логическом плане «Парменид» является продолжением «Софиста». В последнем диалектика бытия и небытия раскрывается как условие возможности различения истины и лжи, то есть речь идет об их гносеологическом соотношении. В «Пармениде» же разъясняется и их онтологическая взаимосвязь!

Бог не может не мыслиться абсолютно предельным всем мыслимым предикатом, и поэтому он является ничто [тезис: 137 с – 142 b «Парменида»]. При этом он такое ничто, которое порождает мир [142 b – 155 d; 157 b – 159 b, 164 b – 165 e «Парменида»]. И, таким образом, как его причина не может не быть сверхбытием, в преизбытке, содержащем все положительные предикаты бытия [антитезис: 160 b – 163 b «Парменида»]. Таким образом, божественное первоединое является органической совокупностью сверх-и-не-предикатов всего сущего. Выходя за пределы бытия, оно содержит последнее во всей полноте его благ [синтез: 142 b – 155 d; 157 b – 159 d; 164 b – 165 e «Парменида»; 16 с – 20 e «Филеба»]. Такова диалектическая логика апофатического богословия платонизма. Плотин в учении о благе как надкатегориальном истоке прекрасного использовал ее в эстетическом назначении (см. [15, с. 138–140]). С вершины «Парменида» открывается магистральный путь к всесторонней систематизации апофатики. В этом смысле Дионисия Ареопагита не было бы без Платона!

В апофатике платонизма божественная сущность всегда предстает тайной, то есть тем, что

«по самому существу своему никогда не может быть раскрыто», но всегда является. И это ее явление не есть ее уничтожение или разрешение, но «такое ее состояние, когда она ясна, ощутима, представима, мыслима и сообщима – притом сообщима именно как тайна же». Божественные символы как синтезы знания и незнания – это и есть явление тайны Абсолютной самости [13, с. 337–338]. Таким образом, мир, погруженный в таинственное первоначало, бесконечно выходит за те три измерения, которые привычно его характеризуют. Здесь рациональный залог богочеловеческого преобразования знания, которого агностическая апофатика Канта, к примеру, дать не может.

Вообще понятие ноумена у Канта самопротиворечиво. Оно имеет исключительно негативный смысл и в то же время является некоторым нечто. Оно неопределенно и указывает пределы чувственного опыта, то есть вполне в данном смысле определено. Благодаря ему «рассудок приобретает негативное расширение, то есть, называя вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не неограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее» [9, с. 248]. Остается недоумевать, откуда известно, что ноуменов множество, а не один, связанный со всей совокупностью чувственных явлений? Таким образом, апофатика Канта не стремится стать чистым негативом апофатики платонизма, то есть ограничиться только тезисом последнего, однако порождает соответствующую ей мифологию, окрашенную в холодно-возвышенные тона. Область рассудка становится у Канта островом, самой природой заключенным в неизменяемые границы. «Она есть царство истины (преlestное название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он, тем не менее, никак не может довести до конца» [9, с. 237].

Кант отказывается от плаваний в тот океан, куда до него ходили многие мореплаватели и который он сам признает существующим на путях своей веры. Нравственный закон становится

тем кораблем, который позволяет вырваться из «вечного» плена «внутренней женщины» – чувственности и обрести подлинную бескрайнюю свободу интеллигентной жизни [3, с. 64]. Долг становится на правах метафоры одушевленным кормчим корабля, без которого далекое плавание невозможно. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю и не угрожать тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы», – восклицает Кант. «Достойным источником долга может быть только то, что возвышает человека над самим собой, как частью чувственного воспринимаемого мира», то есть личностью. Немецкий философ определяет ее как свободу и независимость от механизма природы, подчиненной особым, данным собственным разумом чисто практическим законам. И человек оказывается принадлежащим сразу двум мирам – чувственному и умопостигаемому, поэтому по отношению к своему второму и высшему назначению он должен питать почтение, питать величайшее уважение к его законам [8, с. 195–196]. Кант подчеркивает: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них – это звездное небо надо мною и моральный закон во мне». Любовь к звездному небу относится к эстетике возвышенного также как и существование нравственного закона, ибо оно «расширяет связь человека со всем сущим» [8, с. 257]. Наконец, предельно возвышенным понятием является сама вещь-в-себе, поскольку, как мы видим, она указывает пределы чувственного опыта, причем скорее ограничивает последние, чем наоборот! И категорический императив, и звездное небо над головой – предельные ориентиры кантовской «веры в пределах только разума», и сама вещь-в-себе как возвышенные понятия соответствуют духу западноевропейской культуры, в то время как эстетика платонизма исходит из основополагающей для греческого архетипа

интуиции прекрасного тела (см. [25]). Понятие символа в апофатике Канта никак неприменимо. О вещи-в-себе нельзя сказать, что она – таинственная первооснова бытия, раскрывающаяся через символы. В то время как Единое платонизма не только запредельное, но и всепронизывающее, подобно солнечному сиянию, начало бытия. Эйдос прекрасен, поэтому тепл и ласкающ, а вот пределы кантовской философии сравнительно холодны и отрешены, поскольку возвышенны [15, с. 898–899]. Конечно, философия Канта со своим критическим, антимистическим пафосом есть отражение духа эпохи Просвещения.

В XVIII веке понятие божественной тайны начинает уходить из западноевропейской философии и жизни. Редукцию этого понятия мы видим в полном имманентизме Абсолюта человеческому познанию в философской системе Гегеля. И еще более в тотальной попытке его развенчания Фейербахом. Тайна – это чудо, а чудо по Фейербаху есть «только фантазия и сила воображения» [22, с. 128]. Причем сам философ подчеркивает: «Если объяснение чудес из чувства и фантазии поверхностно, то в этом виноват не автор, а сам предмет – чудо» [22, с. 131].

Уже по этим гениальным вершинам немецкой классической философии видно, как постепенно Тайна уходит из жизни человека нового времени, мир становится поверхностным, одномерным и плоским. Абсолютная символическая глубина, постоянно являющая себя, уходит из мира. Частные тайны бытия «теряют» свою безусловную порождающую их первооснову и становятся дурной бесконечностью человеческих загадок. Отсюда, возникает чувство тупиковости пути, пройденного человечеством. Особенно характерно такое мироощущение для человека эпохи постмодерна. Таким образом, очевидна актуальность изучения апофатических традиций философии платонизма, утверждающего бесконечно разнообразное бытие во всех его проявлениях как чудо и тайну и оправдывающего в их горизонте жизнь и мысль отдельного человека, как путь, укорененный в вечности.

#### Литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
2. Виндельбанд В. Избр.: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 496 с.
4. Гайденок П. П. История греческой философии в ее связи с наукой: учеб. пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университет. кн., 2000. – 319 с.

5. Дамаский Диадокх. О первых началах: Апоории, относящиеся к первым началам, и их разрешение; Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Рус. христиан. гуманитар. ин-т (РХГИ), 2000. – 1071 с.
6. Дионисий Ареопагит. Соч. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетея, 2003. – 864 с.
7. Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. – М.: Чоро, 1994. – 414 с.
8. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 2005. – 528 с.
9. Кант И. Критика чистого разума. – М.: ЭКСМО, 2006. – 736 с.
10. Лебедев А. В. То αλειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестн. древней истории. – М.: Наука, 1978. – № 1. – 236 с.
11. Лебедев А. В. То αλειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестн. древней истории. – М.: Наука, 1978. – № 2. – 232 с.
12. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
13. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
14. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 846 с.
15. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 960 с.
16. Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 860 с.
17. Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
18. Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
19. Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999. – 832 с.
20. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / пер. с древнегреч. и послеслов. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 416 с.
21. Прокл. Платоновская теология. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, ИТД «Летний сад», 2001. – 623 с.
22. Фейербах Л. Соч.: в 2 т. – М.: Наука, 1995. – Т. 2. – 425 с.
23. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Д. Роджанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
24. Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. – М.: Либроком, 2010. – 200 с.
25. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма, 1993. – Т. 1. – 592 с.

#### References

1. Bulgakov S.N. *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya [Non going out light: Contemplation and speculation]*. Moscow, Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russ.).
2. Vindelband V. *Izbrannoe: Dukh i istoriya [Selected works: Spirit and History]*. Moscow, Yurist Publ., 1995. 687 p. (In Russ.).
3. Vindelband V. *Ot Kanta do Nitsshe [From Kant to Nietzsche]*. Moscow, KANON-press, Kuchkovo pole Publ., 1988. 496 p. (In Russ.).
4. Gaydenko P.P. *Istoriya grecheskoy filosofii v ee svyazi s naukoj [History of the Greek Philosophy in its Connection with the Science]*. Moscow, PER SE Publ.; St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 2000. 319 p. (In Russ.).
5. Damaskiy Diadokh. *O pervykh nachalakh: Aporii, odnosyashchiesya k pervym nachalam i ikh razreshenie; Kommentariy k "Parmenidu" Platona [Damascius Diadoch. Difficulties and Solutions of First Principles. Comments on Parmenides by Plato]*. St. Petersburg, Russian Christian Institut for the Humanities Publ., 2000. 1071 p. (In Russ.).
6. Dionisiy Areopagit. *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika. [Dionysius the Areopogite. Works. Commentaries by Maximus the Confessor]*. St. Petersburg, Aleteya Publ., 2003. 846 p. (In Russ.).
7. Kant I. *Sochineniya: v 8 t. [Works: in 8 volumes]*. Moscow, Choro Publ., 1994, vol. 5. 414 p. (In Russ.).
8. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of the Practical Reason]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2005, 528 p. (In Russ.).
9. Kant I. *Kritika chistogo razuma [Critique of the Pure Reason]*. Moscow, EKSMO Publ., 2006. 736 p. (In Russ.).
10. Lebedev A.V. то αλειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель [то αλειρον: not Anaximander but Plato and Aristoteles]. *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]*. Moscow, Nauka Publ., 1978, no. 1, pp. 39-54. (In Russ.).
11. Lebedev A.V. то αλειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель [то αλειρον: not Anaximander but Plato and Aristoteles]. *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]*. Moscow, Nauka Publ., 1978, no. 2, pp. 43-58. (In Russ.).
12. Losev A.F. *Ocherki antichnogo simbolisma i mifologii [Essays on Classical Symbolism and Mythology]*. Moscow, Mysl Publ., 1993. 959 p. (In Russ.).
13. Losev A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost' [Sign. Symbol. Myth]*. Moscow, Mysl Publ., 1994. 919 p. (In Russ.).
14. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Sophisty. Sokrat. Platon [The History of Classical Aesthetic. Sophists. Sokrates. Plato]*. Kharkov, Folio Publ., Moscow, AST Publ., 2000. 846 p. (In Russ.).

15. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. Pozdnyy Ellinism [The History of Classical Aesthetic. The period of Hellenism]*. Kharkov, Folio Publ., Moscow, AST Publ., 2000. 960 p. (In Russ.).
16. Platon. *Sobranie sochineniy: v 4 t. [Plato. Works: in 4 volumes]*. Moscow, Mysl' Publ., 1990, vol. 1. 860 p. (In Russ.).
17. Platon. *Sobranie sochineniy: v 4 t. [Plato. Works: in 4 volumes]*. Moscow, Mysl' Publ., 1993, vol. 2. 528 p. (In Russ.).
18. Platon. *Sobranie sochineniy: v 4 t. [Plato. Works: in 4 volumes]*. Moscow, Mysl' Publ., 1994, vol. 3. 654 p. (In Russ.).
19. Platon. *Zakony [Plato. The Laws]*. Moscow, Mysl' Publ., 1999. 832 p. (In Russ.).
20. Plotin. *Shestaya enneada. Traktaty VI-IX [Plotinus. The Sixth Ennead. Essays VI-IX]*. St. Peterburg, Izdatelstvo Olega Abyshko Publ., 2005. 416 p. (In Russ.).
21. Prokl. *Platonovskaya teologiya [Proclus. Platonic Theology]*. St. Petersburg, Russian Christian Institut for the Humanities Publ., IDT "Letniy Sad" Publ., 2001. 623 p. (In Russ.).
22. Feerbakh L. *Sochineniya: v 2 t. [Feuerbach L. Works: in 2 volumes]*. Moscow, Nauka Publ., 1995, vol. 2. 425 p. (In Russ.).
23. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1. From epic to cosmology before the emergence of atomic theory]*. Executive editor I.D. Rodzhanskiy. Moscow, Nauka Publ., 1989. 576 p. (In Russ.).
24. Sheynman-Topshteyn S.Ya. *Platon i vediyanskaya filosofiya [Plato and Vedic Philosophy]*. Moscow, Librocom Publ., 2010. 200 p. (In Russ.).
25. Shpengler O. *Zakat Evropy: v 2 t. [The Decline of the West: in 2 volumes]*. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma Publ., 1993, vol. 1. 592 p. (In Russ.).

УДК 811.161.1'1

## ФРОНТОВОЙ ЭПИСТОЛЯРИЙ КАК ИСТОЧНИК РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

**Антипов Александр Геннадьевич**, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры литературы и русского языка, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ).  
E-mail: sante3@yandex.ru

**Рыбникова Елена Евгеньевна**, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой литературы и русского языка, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ).  
E-mail: ree-elena@yandex.ru

В статье рассматриваются особенности языка и стиля писем времен Великой Отечественной войны. Цель статьи – описать фронтовой эпистолярный в лингвокультурологическом аспекте, в связи с чем и определяются задачи лингвокультурологического описания фронтового эпистолярного как объекта современной функциональной лингвистики. Актуальность статьи заключается в том, что авторами впервые предложена комплексная методика изучения этого уникального языкового материала, которая позволяет разноаспектно проанализировать и состояние письменной речевой культуры в этот сложный и трагический период нашей истории, и прочувствовать психологическое состояние героев Кузбасса, понять, что определяло их духовную сущность. В качестве источника исследования не случайно выбраны фронтовые письма кузбассовцев, поскольку, помимо лингвокультурологической информации, они несут духовно-нравственное начало, особо свойственное войнам-сибирякам, а также дают возможность проследить динамику разных уровней русского языка на конкретном временном отрезке. В результате проведенного исследования авторы пришли к выводу, что фронтовой эпистолярный является бесценным источником для изучения состояния языковой нормы русского языка середины двадцатого века и очень важен и интересен как стилистический, жанровый и ортологический феномен.

**Ключевые слова:** русская лингвокультурология, фронтовой эпистолярный, эпистолярный дискурс, лингвостилистические нормы.