

На правах рукописи



Олещенко Екатерина Олеговна

**Метаморфозы времени в политико-идеологическом и
литературно-философском дискурсе цивилизации модерна**

5.7.8. Философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

доктора философских наук

Белгород, 2025

Работа выполнена в государственном бюджетном образовательном учреждении высшего образования «Белгородский государственный институт искусств и культуры»

Научный консультант:

Римский Виктор Павлович, доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты:

Драч Геннадий Владимирович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»;

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры журналистики ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет имени Владимира Даля»;

Тарасов Алексей Николаевич, доктор философских наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой философии, политологии и теологии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского».

Защита состоится «29» января 2026 г. в 14.00 на заседании диссертационного совета БелГУ.22.04 созданного на базе НИУ «БелГУ» по адресу 308009, г. Белгород, ул. Преображенская, 78, ауд. 2-8.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке НИУ «БелГУ» и на сайте НИУ «БелГУ» (<http://www.bsuedu.ru>).

Автореферат разослан «__» _____ 2025 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета



С.В. Резник

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Человек очень часто в обыденной жизни употребляет слова, над смыслами которых порой не задумывается или следует за наиболее догматическими, распространёнными, поэтому разговор об *актуальности* диссертации предполагает рассуждение о «важности», «действительности», «действенности» предлагаемого текста в пространстве сегодняшних реалий, «здесь и сейчас». Но первоначальные значения этого латинского термина парадоксально напоминают нам и о «прошедшем времени», и о «современности», что также становится отсылкой к темпоральным измерениям действительности. Тем более, что не только в русском языке слово «со/временность» таит в себе темпоральные коннотации, но таковые присутствуют и в других лингвистических феноменах: в английском – *modernity* и *today* (сегодня); французском – *modernité*; немецком – *Gegenwart* (настоящее время), *Neuzeit* (новое время).

Это смыслы и значения, которые вот уже несколько столетий присутствуют в самоназвании и самопонимании европейской культурно-цивилизационной системы модерна, Нового, «нашего» времени во всех её региональных модификациях (модус тоже несёт в себе темпоральность «модности», сего дня), с явной претензией на присвоение всех темпоральных измерений прошлых, настоящих и будущих «времён» человечества. И вот уже почти пол столетия европейская культура и идеология пытаются генерировать смыслы «пост»- и «транс»- (постсовременности, постиндустриализма, постхристианства, трансгуманизма и т.п.), указывая на некую устремлённость в абстрактное «будущее», которое вот-вот наступит или уже пришло после нашей «актуальной современности», якобы надоевшей нам какими-то непонятными догматическими и «традиционными» смыслами. Казалось бы, какое отношение лингвистические конструкции могут иметь к реальной жизни человека и человечества?

Те культурные и идеологические «отмены» традиций, привычной повседневности жизни и самого «человеческого в человеке», которые мы наблюдаем в западном цивилизационном пространстве в последние десятилетия, заставляют нас пристальнее осмыслить всё то, что связано с культурной темпоральностью «современности», «модернити», так как грозят нам действительно стать «последними днями», временем Апокалипсиса, когда наступят «последние времена» и «времени не будет». Активистская политика президента США Д. Трампа стала попыткой остановить негативные тенденции в жизни «западной культуры», вернуться в добрые времена «современности», «модерна», когда и было «западное величие», ныне ускользающее в пропасть безвременья. Усилия России, Китая и других «незападных» стран в

цивилизационной орбите БРИКС+, прошедших в своё время собственную «модернизацию», также нацелены на стабилизацию общей «актуальной современности» перед лицом непредсказуемого будущего в судьбе человечества и каждого человека.

Это происходит в условиях той очевидности, когда мир вступил в стадию культурно-цивилизационного парадокса мировых трансформаций начала XXI столетия со сломом старых, нормативных идеологий и политических практик, международных границ и ценностей «современности» (модерна), «капитализма» и «посткапитализма», «традиционализма» и «социализма». Мы наблюдаем в реальном времени, как смешались не только этнические потоки миграции и экономическая логистика, но и культуры «всех стран и народов»; как в разнородном мировом пространстве одновременно сосуществуют «все времена»: прошлое время мифологической архаики и темпоральной эсхатологии религиозного средневековья, футуристической стрелы технологического прогресса и повседневного, обывательского «здесь и сейчас».

Темпоральный культурно-цивилизационный синкретизм не должен нами восприниматься в качестве некоего исполненного «конца времён», но его надо рассматривать как новое состояние выхода человечества и человека из очередного культурно-экзистенциального кризиса, которых уже было немало на нашем пути. Поэтому столь важно и актуально осмыслить всё то, что происходило в той культурно-цивилизационной системе классического модерна, Нового времени, которая вместила само Время в собственное самоназвание, присвоив и капитализировав онтологические, экзистенциальные основания и темпоральность прошлых эпох человеческого традиционализма, пытаясь создать и собственные «традиции модерна».

Наша диссертация, как и предшествовавшие ей исследования и публикации, ставит перед собой задачу философского понимания культурно-цивилизационной природы темпоральности в сложной социокультурной динамике и антропологическом опыте нормативного западного модерна, превращениях времени в культуре, идеологии, политике и повседневности «человека современности», в концептах и образах классической (нормативной) европейской философии и литературы.

Степень научной разработанности проблемы. Мы неоднократно в своих публикациях и кандидатской диссертации рассматривали специфику трактовки темпоральной проблематики в истории философии и научно-гуманитарной мысли. Здесь мы остановились пробелах в предметном пространстве нашего исследования.

Необходимо отметить, что историко-философское и историко-культурное исследование проблемы времени в рациональных дискурсах (мы сознательно опускает естественнонаучные, физикалистские и позитивистские теории темпоральности) изначально фиксирует наличие темпоральных парадоксов: круговорота времени и его соотнесения с вечностью, с одновременным наличием модусов «прошлого – настоящего – будущего» в повседневном сознании человека и доминирование одного из них во временном сознании «большой культуры» той или иной эпохи и цивилизации. Подобные парадоксы историками философии часто фиксировались лишь путём обращения к соответствующим рациональным концептам и понятиям, без уяснения их вторичной природы в осмыслении не столько «физического времени», сколько категориально-культурной темпоральности. Отсюда проистекали различного рода модернизации или, наоборот, архаизации «времени человеческого бытия» и «времени в философском познании».

Например, в солидном исследовании А.Г. Чернякова концепт времени Аристотеля модернизирован и трактуется явным образом сквозь собственное прочтение онтологии времени М. Хайдеггера, опускаются образы времени и вечности в философии Платона, повлиявшие не только на богословие времени Августина, Дионисия Ареопагита и всей средневековой мистики, которым также приписываются хайдеггерианские коннотации. В российских, как и в западных, историко-философских исследованиях времени наблюдается чрезмерное увлечение И. Кантом и кантианством, но обделён вниманием Г. Гегель, это критическое «самосознание модерна» (Ю. Хабермас), отодвинуты на периферию философии эссе об экзистенциальном времени А. Шопенгауэра, Ф. Ницше или О. Шпенглера и т.д.

Мы неоднократно ставили неудобные вопросы при трактовке онтологии времени М. Хайдеггера: почему, например, он столь упорно прочитывал Ницше, особенно его концепт «вечного возвращения»? Куда пропал даже из хайдеггеровского контекста Гегель, если даже структурно свой трактат «Бытие и время» выстроил в гегелевской стилистике, разбивая на многочисленные параграфы? В чём смысл языковых мифологизирующих экспериментов М. Хайдеггера со смыслами немецкого языка (позже греческого)? Как можно обойти вниманием диалог Хайдеггера с современной ему теологией¹ или со средневековой, например, в лице Майстера Экхарта? Без этого остаётся непонятным и хайдеггеровский «экзистенциальный мистицизм без Бога», и его интерпретация вечности «приземлённой» и «схваченной» в мгновении. М. Хайдеггер, в своих реформаторских порывах создания некоей «новой

философии», деконструировал и модернизировал историю философию, мифологизировал собственный философский дискурс.

Разумеется, мы несколько не умаляем достижения в трактовках рационального понимания времени отечественных историков философии – Н.С. Автономовой, В.В. Бибихина, И.И. Блауберг, Т.Ю. Бородай, В.В. Васильева, И.С. Вдовиной, П.П. Гайдено, А.Ф. Зотова, И.Т. Касавина, В.И. Молчанова, О.В. Никифорова, Н.В. Мотрошиловой, С.С. Неретиной, Э.Ю. Соловьева, С.С. Хоружего, А.Г. Чернякова, А.В. Ямпольской и многих других авторов. Но даже факт отсутствия в поле зрения историков философии образов и конструктов времени, наличных в литературе (особенно в литературном дискурсе модерна), созвучной эпохам исследуемых философских идей, вырывает эти идеи из экзистенциального времени и пространства «истории людей», обедняет само наше представление об истории европейской философской и культурной традиции. Здесь с очевидностью присутствуют «профессорская метафизика» и диатрибические, школьные трактовки философии, её исторической периодизации как «научного знания», хотя философия постоянно имеет дело не только с логическими понятиями, но и концептами, как смыслообразами и категориями культуры, укоренёнными в антропологическом опыте.

Для нас важную роль играли идеи и трактовки времени в работах культурологической и антропологической школы Анналов во Франции, которая оказалась изоморфной, но и отличной от пост/философских экспериментов: М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Л. Февр дали такое понимание времени, как и пространства, причинности, свободы, судьбы, жизни, смерти и т.п., которое исходило из конкретно-исторического бытия категорий культуры в семиотических и ментальных структурах, в бытии «живого человека». Отечественные, советские и российские учёные несколько не отставали в этом плане: мы опирались на работы и идеи С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина, Л.М. Баткина, Л.С. Выготского, А.Я. Гуревича, Г.В. Драча, Вяч. Вс. Иванова, Ф.Х. Кессиди, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, Е.М. Мелетинского, Ю.М. Мельник, М.К. Петрова, А.В. Потёмкина, В.Я. Проппа, В.П. Римского, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского, О.М. Фрейденберг, Л.А. Штомпель, О.М. Штомпель, других учёных и философов.

Предстоит в этом контексте переосмыслить и схему «модерн – постмодерн» как в истории философии, так и в истории европейской культуры, изучить её объективно. Ведь именно проблематику темпоральности в середине прошлого века заострили «структуралисты» и «постмодернисты», деконструируя марксизм и психоанализ: от Л. Альтюссера, Р. Барта, Ги Дебора, К. Леви-Стросс до

Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко, Ф. Джеймисона и П. Андерсона, их интерпретации идей времени в модерне и «постмодерне». Особняком в это время стоят идеи и работы Э. Левинаса и П. Рикёра. Все эти представители пост/философии довели до конца «оригинальность» персонифицированной философии, переформатировав «теоретическую рациональность» нормативной философии, убив классический философский дискурс, но зато вернули ему эссеизм и образность, сблизив вновь, как и у мыслителей Просвещения и классического модерна XIX века, с художественной литературой.

Литература и философия в XIX и XX веках, будучи «диалогическими партнёрами», актуальны для аналитики и герменевтики философии времени модерна, так как часто объединяли в своих нарративах рациональные концепты и литературно-философских образах. Эти творческие практики восходят не только к традициям эпохи модерна (И.В. Гёте, романтики, А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше), но и глубже, к античным, возрожденческим и просветительским дискурсам Гераклита, Парменида, Платона, Экхарта, Данте, Макиавелли, Лютера, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера, Дидро. Если литературно-художественное осмысление времени решает философскую проблематику в образной форме, а писатели при этом обладают вполне профессиональными знаниями в области философии, то здесь имеет смысл вести речь о «философской прозе» и «философской поэзии». Мы обращаем внимание не только на названных выше «художников слова», но и на О. де Бальзака, О. Уайлда, Т. Манна, М. Пруста, Д. Джойса, Т. Вулфа, уделив особое внимание Т. Манну, как прямому наследнику Гёте и завершителю литературно-художественного осмысления темпоральности классического модерна. Отдельного внимания требуют литературно-философские тексты Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г.Л. Борхеса, У. Эко, П. Брюкнера, а также русская и советская философская проза и поэзия.

Литературно-философский дискурс всегда производил мифологические и идеологические стереотипы в культурной атмосфере той или иной эпохи. Классическое понимание идеологии, которая в чистом виде и появляется в эпоху модерна, присутствует в научном и философском поле, начиная с идей Ф. Бэкона, Д. Локка, А.-Л.-К. Дестют де Траси, идеологических текстов и практик Робеспьера и других революционеров модерна, К. Маркса и Ф. Энгельса, продолжается в работах и деятельности В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого, дискурсах М. Вебера, В. Бенямина, К. Шмитта, Г. Лукача, К. Манхейма, А. Грамши, Х.Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, И. Валлерстайна и других производителей «идеологической дискурсивности». Нам близки работы по

идеологии и культурной памяти таких отечественных философов, как А.Е. Безменщиков, О.А. Власова, А.А. Гусейнов, В.А. Лекторский, О.Ю. Малинова, Б.И. Пружинин, А.В. Рубцов, Р.Ю. Сабанчеев, А.А. Сыродеева, А.А. Трунов, Т.Г. Щедрина, Е.В. Щербакова, М.М. Федорова и др. Именно мифы и идеологемы модерна, связанные с революционной динамикой и хроно-практиками эпохи, стали предметом нашего изучения в диссертации.

В представленном исследовании мы использовали и развивали идеи и положения собственной кандидатской диссертации, а также наших публикаций по проблемам идеологии и мифологии модерна, в том числе совместно с В.П. Римским, а также работ других белгородских авторов.

Таким образом, зафиксировав достижения и пробелы в обозначенном тематическом пространстве, мы сформулировали **объект нашей диссертации**: *темпоральность в социокультурной динамике и жизнедеятельности человека.*

Предмет исследования: *время в мифологии и идеологии культурно-цивилизационной системы европейского классического модерна.*

Цель исследования – *философско-культурологическое понимание форм темпоральности в антропологическом опыте, политико-идеологических и литературно-философских дискурсах человека модерна.*

Цель исследования определила и соответствующие **задачи**:

- исследование культурно-исторических процессов в перекодировании времени традиционализма в темпоральных архетипах Возрождения и Реформации;
- интерпретация процессов присвоения времени традиционализма в темпоральной мифологии раннего европейского Модерна;
- определение специфики трансформации концептов и образов времени в идеологическом и литературно-философском дискурсе Просвещения;
- выявление конкретно-исторических контекстов политико-идеологического перекодирования и присвоения времени в социокультурных разрывах буржуазных революций;
- дескрипция классической темпоральности модерна в культурном диалоге Гёте, Гегеля и Шопенгауэра;
- философско-культурологическая трактовка модернистского литературно-философского дискурса времени XIX века;
- экспликация мифологического хронотопа горы в философском романе Томаса Манна «Волшебная гора»;
- реконструкция образов и концептов темпоральности в романе «Волшебная гора».

Новизна научного направления, представленного в докторской диссертации, заключается в том, что впервые реализована новая трактовка крупной философско-теоретической проблемы, которая содержательно состоит в авторском выявлении специфики культурно-исторических и философско-антропологических форм темпоральности в становлении культурно-цивилизационной системы и философско-литературных дискурсов классического европейского модерна.

Научная новизна исследования

1. Установлено в сравнительно-историческом и философско-культурологическом понимании, что в темпоральных архетипах и исторической памяти Возрождения и Реформации осуществилось перекодирование времени предшествующих культурно-цивилизационных систем традиционализма как исторической предпосылки и реального базиса становления культуры и идеологии раннего европейского модерна.

2. Доказано, что философско-культурологическая интерпретация процессов присвоения архетипов времени традиционализма и образов культурной памяти сошедших со сцены культур и эпох в новоевропейской темпоральной мифологии высвечивает их трансформацию в особые формы культурного капитала, реализованного в литературно-философских и идеологических дискурсах и практиках жизнедеятельности человека модерна.

3. Определена специфика трансформации прогрессистских концептов и линейных образов времени в идеологическом и литературно-философском дискурсах просветителей, а также альтернативных форм темпорального сознания романтиков, где прошлое и культурное наследие традиционализма вновь обрело ценность и смысл, которые в целом манифестировали дуальный разрыв политико-экономических, культурных и ментальных реалий капитализма эпохи раннего европейского модерна.

4. Выявлены конкретно-исторические контексты и реальные основания политико-идеологического перекодирования, присвоения и конструирования времени в социокультурных разрывах и хроно-политике Французской и Северо-Американской буржуазных революций, когда конструируется особое «политическое время» и становится эффективным инструментом радикальных разрушений старых темпоральных практик и социальных преобразований на основе рациональных идей.

5. Реализована авторская дескрипция исторических, этических и эстетических концептов и образов времени в творчестве Гёте, Г. Гегеля и А. Шопенгауэра, которая показала глубокие онтологические измерения антропологического опыта, позволяющие переосмыслить не только значение

времени, но и саму сущность бытия человека в истории и темпоральных трансформациях модерна, предвосхитив тем самым последующую критику западной культуры в экзистенциальной философии и литературе конца XIX и XX веков.

6. Обоснован в герменевтической и философско-культурологической трактовке художественной прозы XIX века, наиболее репрезентативно представленной бальзаковским фантастическим реализмом, темпоральным эстетизмом О. Уайльда, концепциями исторического и антропологического времени В. Дильтея и Пауля фон Вартенбурга, тот факт, что время становится основным содержательным, структурным и стилистическим стержнем организации модернистских литературно-философских дискурсов в идеологии и культуре зрелого капитализма и классической европейской цивилизации.

7. Экспликация утопического и многослойного образа, сакрального символа и кода Горы в культурно-ментальных практиках различных народов доказала наличие «подкожного мифологизма» времени в парадоксальном антропологическом опыте ритуальной инициации персонажей романа Т. Манна «Волшебная гора», благодаря чему и была создана новая темпоральная модель времени и вечности на основе литературно-философского хронотопа, исключённого из привычной повседневности.

8. Впервые представлена целостная философско-герменевтическая реконструкция концепции темпоральности в романе «Волшебная гора», в котором Т. Манн реализовал синтез модусов времени традиционализма и модерна в новом культурном, идеологическом и событийном контексте цивилизационного кризиса, создал завершённую литературно-философскую архитектуру темпорального многообразия и проект обновлённого мифа модерна, где индивидуальный путь человека вписывается в архетипическое время человечества.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Эпоха Возрождения радикально переосмыслила историческое время традиционализма античности и Средневековья, освоив их в собственном интеллектуальном и творческом поиске. Ключевой богословско-философской фигурой Реформации выступил М. Лютер, который радикально изменил представления о вере человека, времени и истории, а Ж. Кальвин создал профанную эсхатологию как основу линейной темпоральности прогрессизма, модели подчинения прошлого и настоящего будущему. Метаморфоз всех духовно-практических, художественных и философских смыслов, образов и понятийных рационализаций темпоральной диалектики прошлого, настоящего и будущего в архетипах и мифах, культурной памяти и идеологии, их интерпретации, перекодирование и присвоение в культурном поле восходит к

античным и средневековым герменевтическим духовным практикам и философско-теологическим дискурсам, преломляется в философии и литературе Возрождения, Реформации и Просвещения, воплощается в плюралистических моделях времени и идеологии нормативной европейской цивилизации модерна.

2. Темпоральная мифология модерна, как политико-идеологический и ментальный конструкт, была направлена на репрезентацию и легитимацию базовых оснований современной цивилизации, представлена во многообразии образно-символических, образно-логических бессознательных и рационально-идеологических контекстов, структур и культурных практик, которые формировали идентичность и смысл жизни «человека модерна». Темпоральная мифология как совокупность первичных ментально-когнитивных, интерпретационных и мировоззренческих практик в истории культуры, философии и литературы служит базой освоения и присвоения культурной памяти и наследия традиционализма в самоидентификации культурно-цивилизационного проекта модерна. Английская революция XVII века вызвала рождение и первые столкновения политических мифов и идеологий модерна, конфликт различных концепций времени: консервативного мирского времени парламентаризма, основанного на идее культурной преемственности и эволюции власти, и радикальной, сакральной модели пуританского эсхатологизма, предполагающей разрыв с прошлым и установление нового порядка в рамках божественного предопределения.

3. «Спор о древних и новых» стал фундаментальным этапом в формировании темпорального сознания модерна, где представление о времени как замкнутом цикле культурных повторений уступило место идее исторической изменчивости, прогресса и множественности художественных форм. Понятия «нового» и «нового времени» стали не просто хронологической категорией, но идеологическим конструктом в переосмыслении культурной памяти и наследия традиционализма. Это создало основу для дальнейшей трансформации дискурсов философии и литературы, превратив их в пространство непрерывного радикального разрыва с традицией и присвоения наследия. Просветители поставили под сомнение догматическое следование античным темпоральным моделям и критиковали неизменные каноны в сфере художественного творчества и идеологии в её временном измерении. Романтизм создаёт мифопоэтическое пространство, в котором время может разрушаться, сжиматься, растягиваться и превращаться в бесконечное повторение темпоральных сюжетов и мотивов, которые оказали влияние на литературу и философию модерна, заложив основу для экзистенциальных и феноменологических моделей освоения времени и культурных проектов, которые утвердились в XIX-XX веках.

4. Философия и литература Просвещения прямо воздействовала на идеологию и практики Французской и Американской буржуазных политических революций, которые использовали новую, модернизационную концепцию времени как обоснование права на разрушение старых государственно-социальных структур и создание новых. Хроно-политика революций проявилась в реформах летоисчисления, в радикальном пересмотре исторической памяти, создавая технологии власти над прошлым, контроля над настоящим, инициировали широкомасштабную кампанию по деконструкции традиционной исторической преемственности. Революционная хроно-политика становится инструментом власти, направленным на трансформацию восприятия культурной памяти и наследия и навязывание обществу новых темпоральных кодов. Революционные темпоральные архетипы (модели), мифы и идеологемы, определяя представления о прогрессе, социальной динамике и культурно-исторической эволюции, стали доминирующими не только в культуре цивилизационного модерна и экономического капитализма XIX века, но в следующем столетии.

5. Художественно-философский диалог Гёте, Г. Гегеля и А. Шопенгауэра о «духе эпохи» и природе темпоральности представлял собой важный этап в развитии европейского сознания и культуры XIX века. Гёте, философско-поэтически выразив многообразие времени и ответственность человека за свой экзистенциальный выбор в конкретном историческом контексте оказал влияние идеи философии Г. Гегеля, который позиционирует время как объективный и закономерный процесс в «философии природы» и «философии духа». Художественное видение Гёте и философское осмысление Г. Гегеля, несмотря на глубокие различия, дополняют друг друга в понимании сознания и времени модерна. А. Шопенгауэр одним из первых радикально критиковал просветительский оптимизм, утверждавший неуклонный прогресс человечества, и предлагал понимание времени в контексте человеческой экзистенции и судьбы. Время, изначально представленное как условие человеческого существования, оказывается метафизическим источником его трагизма, формируя тем самым совершенно новый дискурс о природе темпоральности и современности в философии модерна.

6. В конфликте литературно-философских и идеологических интерпретаций XIX века время стало не только стилистическим и сюжетным принципом, но и фундаментальной философско-эстетической и нравственной категорией, что сделало художественный текст пространством борьбы исторических, идеологических и темпоральных идей и образов. В прозе О. де Бальзака человеческая жизнь не просто подчинена внешним культурно-историческим

условиям, но внутренним парадигмам темпоральности, которые выступают как активная сила, с которой воля и желания человека вступают в драматический конфликт, пытаясь обрести личную свободу и бессмертие, но неизбежно обречены на гибель временными пределами собственной судьбы. В эстетизме О. Уайльда философски выражен кризис рационалистической модели времени и стремление сознания модерна в искусстве освободиться от власти и ограниченности человеческой судьбы. Герменевтика истории В. Дильтея представляла собой один из важнейших философских прорывов модерна, разрушая упрощённое представление о времени как объективном процессе и вводя в его реконструкцию интерпретацию и экзистенцию исследователя в смысловых горизонтах эпохи. Философия жизни и времени Пауля фон Вартенбурга демонстрирует синтез историко-философского, философско-антропологического, герменевтического и феноменологического подходов, открывая новые горизонты для осмысления времени истории и культуры в опыте «живого человека».

7. В романе «Волшебная гора» Т. Манн не только обыгрывает классические сюжеты восхождения, известные из древних мифов или библейских традиций, но и приспособливает их к «новой оптике» XX века, где на авансцену выходят вопросы экзистенциального порядка: возможность обретения истины, столкновение со своей конечностью и болезненный переход от идеалов к реальной жизни и истории модерна, к его темпоральным метаморфозам. Конфликт между мифическим, циклическим и замедленным временем *горы* и хаотичным временем повседневности и бюргерской реальности *внизу* подрывал темпоральную логику прогресса под влиянием контекстов глобальной политической и социокультурной динамики. Взамен возникает медленно тянущееся, насыщенное глубинной рефлексией, неподвижное хладнокровное время между жизнью, смертью и любовью, наполненное ожиданием, страхом и сомнением, но и возможностью глубинного осмысления. Моделируется путь темпоральной и онтологической трансформации человека в мифологической инициации между радикальными версиями идеологий либерализма и консерватизма.

8. Герменевтическая реконструкция темпорального многообразия времени модерна, преломленного в концептах и образах романа «Волшебная гора» показала, что Т. Манн наиболее репрезентативно выразил литературно-философский дискурс модерна, сознательно наследуя содержательные и стилистические традиции классической литературы, не занимаясь языковыми экспериментами и оставаясь в прозрачности художественности, критически развил также собственную философию времени, отличную от просветителей и

романтиков до Ф. Ницше и А. Бергсона. Автор разворачивает не только время повседневности горы, но и экзистенциальное, пограничное время болезни, любви и смерти персонажей, разрушая главную иллюзию сознания модерна – возможности контроля времени человеческой жизни. Писатель создаёт символическую темпоральную структуру, в которой напряжение между жизнью, любовью и смертью, временем и вечностью становится феноменологическим прообразом философско-утопического проекта обновлённого мифа модерна, где экзистенциальная темпоральность индивида связана со смыслами вечности человеческой культуры и искусства.

Теоретико-методологические основы диссертации предполагали опору на философско-культурологические и философско-антропологические подходы, развитые в классических социально-гуманитарных теориях культуры и человека.

Классическая диалектика, особенно принципы логического и исторического, конкретно-всеобщего позволили рассмотреть темпоральные концепты и образы времени модерна в социокультурной динамике духовного производства идеологии, философии и литературы, культурного творчества в филологических и глубинных культурно-исторических контекстах. При этом мы подчеркиваем, что методология нашего исследования базируется на принципе взаимодействия культурно-исторической множественности объективной (онтологической) культурно-цивилизационной темпоральности как плюралистичной «времени традиции», то есть времени домодернистских, традиционных культур и цивилизаций (прежде всего, европейской древности и христианского средневековья).

Мы опирались на методологический потенциал понятия «духовное производство», которое помогает конкретно-исторически проследить, как ментально-бессознательные мифы и коллективное бессознательное «людей массы» эпохи воплощаются в политике и идеологии, а затем рационализируются в творчестве деятелей искусства, литературы, науки и философии, а затем через пропаганду возвращаются в массовую культуру и повседневность. Методологическая схема, которую мы реализовывали в диссертационном исследовании: архетипы времени модерна – духовно-практические и рациональные образно-понятийные дискурсы времени модерна – темпоральная мифология модерна – темпоральная идеология модерна – институты духовного производства идеологии – философские и литературно-художественные дискурсы – идеологическая пропаганда в массовой культуре модерна. Разумеется, всегда можно наблюдать и обратное: культурный, философский, литературный и идеологический реверс темпоральности и идеологии модерна, вплоть до нашей «актуальности» с её «идеологическими» проблемами.

Также нами использовались сравнительно-исторические и сравнительно-философские методы в трактовке культурных и историко-философских текстов, что позволило дать авторское понимание специфики темпоральности в литературно-философских и политико-идеологических дискурсах классического (нормативного) европейского модерна. Культурно-антропологические и культурно-семиотические методы применялись в реконструкции форм темпоральных практик и антропологического опыта времени модерна в социокультурной динамике и жизнедеятельности человека.

Системно-структурный, герменевтический и контекстный методы интерпретации культурных феноменов, литературных и философских текстов позволили раскрыть противоречивую природу феномена времени в культурно-историческом, историко-литературном и историко-философском процессах, реализовать прочтение различных литературно-художественных и философских текстов, дискурсов и контекстов.

Теоретическая значимость исследования связана с возможностью использования философско-теоретических идей и результатов диссертации в дальнейшем междисциплинарном поиске учёных различного профиля, занимающихся изучением природы времени и темпоральных практик человека в различных культурно-цивилизационных системах и регионах.

Важную роль выводы и результаты диссертации играют в развитии новых методологических и теоретических подходов в исследовании историко-философских процессов, а также понятийно-категориальной специфики современной философии, культурологии и других социально-гуманитарных наук.

Научно-теоретические также в научно-экспертной деятельности юристов, политиков, педагогов, литераторов, работников средств массовой информации.

Практическая значимость диссертации, в которой реализовано понимание сущности и природы антропологического опыта времени, имеет непосредственное значение для воспитания молодёжи в деятельности образовательных учреждений, культурных и политических институтов регионального и федерального уровня. Результаты диссертационного исследования имеют приложение в просветительской работе среди широких слоёв населения.

Важным представляется использование выводов и всего текста диссертации в преподавании философских, политологических и психологических курсов в высшей школе.

Основные научные положения, выводы и рекомендации докторской диссертации Олещенко Екатерины Олеговны «Метаморфозы времени в политико-идеологическом и литературно-философском дискурсе цивилизации модерна»

получили внедрение в ГБОУ ВО «Белгородский государственный институт искусств и культуры» при проведении занятий по философским и культурологическим дисциплинам на специальностях и направлениях подготовки высшего образования, а также в воспитательной работе.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Тема и содержание докторской диссертации соответствуют следующим пунктам научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры: 8. Философия личности и проблема идентичности. 9. Феномены человеческой субъективности. 11. Антропологические конфигурации философии в межкультурной перспективе. 13. Философия человека в средние века. 14. Философия человека в новое и новейшее время. 35. Философские проблемы символических теорий сознания. 38. Философия культуры в системе знания. Философия культуры и культурология. 46. Культура и цивилизация. 53. Философия культуры и история культуры. 55. Сходство и различие западных и незападных цивилизационных моделей. Проблемы культурной компаративистики. 64. Универсальные и локальные ценности в философии культуры. 67. Культура и искусство. 74. Аксиология культуры. 75. Герменевтические проблемы исследования культуры, герменевтические проблемы исследования инокультурных традиций.

Личный вклад автора диссертации проявился в новаторском подходе к пониманию и определению темпоральности в качестве культурного и антропологического феномена, связанного с бытием человека и общества в условиях культурно-цивилизационного модерна. Предложена авторская реконструкция политико-идеологических и литературно-философских текстов и дискурсов европейского модерна, что позволило проследить его культурно-исторические метаморфозы и антропологические практики духовного производства, в том числе и в контексте буржуазных революций. Реализована новаторская реконструкция темпоральных смыслов в литературно-философских образах произведений романтиков, Гёте, О. де Бальзака, О. Уайльда, Т. Манна, в философских понятиях и концептах французских просветителей, Гегеля, Шопенгауэра, П. фон Вартенбурга, определено их влияние на философию времени Хайдеггера. Введены новые философско-культурологические и философско-антропологические трактовки феномена темпоральности, архетипов и мифологических форм многообразного времени модерна.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций диссертационного исследования подтверждается привлечением большого фактологического материала из истории культуры, философии и литературы, современной науки и реальной социокультурной динамики.

Результаты и теоретические выводы исследования обоснованы применением междисциплинарных подходов и философских методов к определению специфики и природы темпоральности. Используются классический и современный научно-понятийный и философский аппарат и обоснованная авторская терминология.

Достоверность философско-теоретических положений опирается на профессиональное и новаторское использование культурно-исторических, историко-философских и литературно-художественных источников, актуальных культурных дискурсов и научных трудов по проблемам темпоральности и истории культуры.

Апробация работы. Диссертационное исследование было представлено в многочисленных докладах на различных конференциях практического и научно-теоретического уровня, в том числе за последние пять лет: Ф.М. Достоевский: почвенническая версия русского цивилизационного модерна // Международная научная конференция Ф.М. Достоевский в отечественной и мировой культуре (К 200-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского). 25-26 ноября 2021 года, Белгород; Проблема времени в современном социально-гуманитарном знании // Национальная (всероссийская) научно-практическая конференция «Социологические и психологические исследования в условиях цифровизации» (Белгород, 24 февраля 2022 года, БУКЭП); Постмодернистская темпоральность и цифровизация времени // Международная научно-практическая конференция «Социология и психология перед вызовом цифровизации» (Белгород, 16 марта 2022 г., БУКЭП); Рождение креативных индустрий в западной цивилизации модерна // Всероссийская научная конференция с международным участием «Креативные индустрии в производстве культурного капитала: теоретические и практические парадигмы» (Белгород, 25-26 апреля 2023 года, БГИИК); Культурно-цивилизационная темпоральность БРИКС+ // Всероссийская научно-практическая конференция «Ценности в праве в условиях модернизации общества» (Белгород, 31 октября 2024 года, БелЮИ); Темпоральный дискурс капитализма // IX Международная научно-теоретическая конференция молодых учёных, магистрантов, аспирантов и докторантов «Философия и наука поверх барьеров: культура и искусство на переломе эпох» (Белгород, 22 мая 2025 года, НИУ «БелГУ»; БГИИК, БелЮИ); и другие.

По теме диссертации опубликовано 28 научных работ общим объёмом 46,21 п.л., личный вклад автора 13,75 п.л., в том числе одна авторская и одна коллективная монографии, 1 статья в журнале, индексируемом в международной системе Web of Science, и 16 статей в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры и рекомендована к защите.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырёх глав (восемь параграфов), заключения и списка литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** представлены актуальность темы диссертации, проблемное поле исследования, степень его разработанности, определены объект, предмет, цель, задачи, методы и проблемы диссертации, сформулированы результаты научной новизны и основные положения, выносимые на защиту, показаны теоретико-практическая значимость и апробация работы, личный вклад автора.

В *первой главе «Перекодирование и присвоение темпоральной культуры традиционализма в дискурсе Возрождения и Реформации»* мы ставили задачу рассмотреть проблему перекодирования и присвоения прошлого, античного и средневекового, в дискурсе Возрождения, Реформации и идеологии Просвещения. Исследование опиралось на критический разбор дискуссий в понимании «исторической памяти», которая имеет непосредственное отношение к проблеме времени, идеологии и роли философии в идеологическом конструировании.

В *первом параграфе «Перекодирование времени традиционализма в темпоральных архетипах Возрождения и Реформации»* реализована методологическая схема роли понятия «духовное производство» в реконструкции многообразного «времени модерна», а также диалектику многомерности в онтологии культурно-исторической темпоральности (цивилизационное время) и многие смыслы и значения самого концепта времени в его богословско-философских и литературно-философских дискурсах традиционализма.

Критически рассмотрен оригинальный взгляд на модерн в компенсаторной теории Г. Люббе и О. Маркварда, рассматривающих данный феномен с двух позиций. Во-первых, «модерн» является культурно-историческим формообразованием, в эпицентре которого стоят так называемые «аисторические» процессы, и «освобождение от прошлого», что определяет экспансия модерна и его деятельность по «рационализации современности» с целью всё большего охвата ею всех сфер общественной жизни, материального и духовного производства. Во-вторых, «модерн» определяется в качестве смешанной культуры, допускающей (и совмещающей) «старые» и «новые» тенденции и лежит на границах пересечения антиисторических процессов, с одной стороны, и компенсаторных социальных реакций на них, с другой, стараясь

освободиться от традиции, старого и прошлого. Действительно, такие социальные практики и технологии маркируют отличительные идентификаторы модерна и его пространственно-временные темпоральные характеристики, выполняют компенсаторную или восполняющую функцию-предназначение по отношению к базовым ценностям традиционной культуры и культурной памяти, функционируя в её матрице и культурных кодах. Так идут темпоральные процессы культурного присвоения прошлого, но не в «чистом виде», и не по причине особого уважения или, скажем, «пристрастия» модерна к культуре прошедших эпох, а за счёт» перекодирования смыслов и контекстов культурно-исторических и цивилизационных систем.

Однако, мы принципиально не согласны с точкой зрения, что проект модерна себя уже исчерпал, особенно в плане его критики левыми постмодернистами. Модерн предстаёт скорее, как культурный незавершенный проект, а многообразные сегменты, «признаки», «островки» модерна в западной культуре всё еще находятся в ожидающем состоянии завершения. Здесь также необходимо различать цивилизационный традиционализм и модерн, хотя у нас возникают сомнения как в самом резком противопоставлении традиции и модерна, так и в соответствующих им темпоральных нарративах и моделях, так как «время традиции» или «время модерна» не были неким абсолютно и абстрактно идентичным «временем-в-себе»

Далее нами были развиты и уточнены собственные положения об основных культурных архетипах (моделях) времени модерна, диалектику которых можно свести к «взаимодействию множественности исторических времен». В архаических обществах время было тесно связано с природными, хозяйственными и жизненными циклами человека, нашедшими преломление в архаических мифах и мифоэпическом сознании Древности, как восточной, так и западной. В традиционных обществах и культурах, включая античные цивилизации (архаика и греческая классика, греко-римский эллинизм и имперская римская цивилизация) и средневековую христианскую Европу, время воспринималось в основном циклически, что было сопряжено с природными ритмами, мифологическими обрядами, религиозными ритуалами и повторяющимися социальными процессами. Однако с позднего Средневековья начинается постепенный переход к более сложному, многомерному восприятию времени, что в конечном итоге и приведёт к формированию исторического сознания и культурной памяти модерна.

Первый темпоральный архетип модерна породил темпоральную модель «профанной квази-вечности», но он фиксируется и в герменевтике философских текстов античных авторов (Гераклит, Парменид, элеаты). Такой подход к темпоральной диалектике «вечности и времени» можно выявить и в

средневековых текстах и практиках, сопряжённых с мифологическим циклизмом и адаптированных к циклам литургической жизни, сельскохозяйственного труда и социальных ритуалов. Даже политическая власть следовала этой темпоральной логике: коронации монархов, утверждение законов и государственные события представлялись не как новшества, а как восстановление Вечного порядка, установленного Богом и предками. Ранняя христианская эсхатология основывалась на ожидании неминуемого конца времён, связанного со Вторым пришествием Христа и окончательной трансформацией мира, закладывая основу сложного восприятия «многомерного времени средневековья» как «квази-вечности», поскольку предполагает движение событий по божественному проекту, а не их простое циклическое повторение.

В такой сложной социокультурной динамике существовал и утверждался второй архетип, вошедший позже в сложные конфигурации «темпоральности модерна» – время цивилизации, «время общечеловеческого традиционализма», как циклическое время вечного возвращения, смыслового и экзистенциального доминирования вечности прошлого и традиции над настоящим и будущим, преломленное в дискурсе эпохи Возрождения. Итальянские гуманисты, такие как Петрарка и Боккаччо, стремились не просто ввести античные тексты в интеллектуальный обиход, но и осмыслить их с позиций «нового времени» и «католической веры», а литературно-философский дискурс Данте представлял собой сложный синтез античного и средневекового мировоззрения, интегрирование античной традиции в христианский мир. Хронотоп «Божественной комедии», благодаря органичному восприятию античной традиции, воспроизводил многослойность, позволяя прошлому, настоящему и будущему не просто следовать друг за другом, но сосуществовать и взаимодействовать с божественной темпоральностью в единой литературно-метафизической системе. Н. Макиавелли, в отличие от Данте, скептически настроенный к античности и христианству, предлагал фактически светскую, профанную версию исторического времени, основанную на политическом прагматизме. Подобные тенденции рационального перекодирования и присвоения модерном временного архетипа цивилизации и общечеловеческого традиционализма проявляются в гуманистической критике Средневековья, характерной для Эразма Роттердамского и Монтеня.

Третий темпоральный архетип модерна – политическое время, «время жизнедеятельности правящей элиты, развития государства и власти, которое обладало собственными ритмами и воспроизводило «современный традиционализм» как собственность и культурный капитал, так как постоянно было вынуждено оборачиваться на прошлое, присваивать прошлое для

легитимации настоящего и проектирования будущего. В первых революциях и контрреволюциях «нового времени» формируется и постоянно воспроизводится «имперское время традиционализма модерна». Этот архетип «имперского времени» был связан с колониальным освоением «нового света», реформационными войнами и изначально был рационализирован в богословии и практиках Реформации. Лютер утверждал, что всё время после Христа – это не линейное развитие, а постепенное удаление от изначального учения, историческое время перестаёт быть не только линейной эсхатологией, но и природно-языческой цикличностью.

Четвёртый архетип времени цивилизации модерна – «конъюнктурное время» капитализма (время спроса и предложения), когда настоящее уничтожает прошлое и поглощает будущее ради сиюминутной выгоды, поэтому «ритмы повседневной жизни модерна» обладают собственной темпоральностью. Данный архетип – «профанный апокалипсис» капитализма и его «вечного» доминирования настоящего над прошлым и будущим – обнаруживается в учении Жана Кальвина, идеолога становящегося капитализма, в концепции предопределения, когда культурно-историческая реальность выступает воплощением божественного замысла, тяготеет к профанной эсхатологии и линейной темпоральности.

В сложной социокультурной динамике и духовном производстве раннего капитализма, как политико-экономической основе цивилизации модерна, возникает пятый, основной архетип времени модерна – абстрактная «стрела времени», темпоральная парадигма прогрессизма, устремлённая в будущее, подчиняющая прошлое и настоящее времени «индуст/реальности», где прогресс, глубинно связан с производственными ритмами и предпринимательскими устремлениями индустриализма.

Во втором параграфе *«Присвоение времени традиционализма в темпоральной мифологии раннего европейского модерна»* рассмотрено мифологическое многообразие модерна, дано описание культурного проекта модерна с точки зрения механизмов перекодирования ранних темпоральных архетипов в новых темпоральных мифологиях и идеологии, которые предполагали помимо бессознательного уровня определённую рационализацию в системе духовного производства, позже – в идеологической пропаганде.

В сжатом виде развита собственная, авторская типология мифов модерна и, во-первых, отмечен имперский миф, возникший в среде крупной торговой, иудейской ростовщической и протестантской элиты (космополитичной по мировоззрению и этническому составу). Вторым мифом стал консервативно-либеральный «миф нации и народа», ориентированный на «старину» и «прошлое»

феодализма, перекодированное в практиках парламентаризма, экономической конкуренции и религиозной толерантности, противопоставленных имперской мифологии «избранных». Третий миф утверждал «собственный традиционализм модерна», в котором прошлое легитимировало настоящее и формировало идеологию будущего властного проекта, генерировало достаточно спокойный поток времени в мифологии буржуазного национально-консервативного либерализма. Четвёртый, эгалитарный либерально-демократический миф религиозного и политического сектантства (например, индепенденты как радикальное крыло пуританизма) был парадоксально связан как с «конъюнктурным временем» капитализма, так и с «временем традиционализма модерна» с его «бюргерскими традициями». Пятый миф воспроизводил профанную эсхатологию реформационных сект с идеями второго пришествия Христа и будущего «царствия божия на земле» и был воплощён в утопических мифах социализма и индустриализма, позже секуляризирован в прогрессистской «стреле времени» и футуристических устремлениях в «светлое будущее». Шестой миф – космополитичная мифология и идеология масонства, «эзотеричная» и «криптократичная», тоталитарная, окончательно сформировалась после Славной революции в Англии после кровавых событий века XVII века.

Впервые архетипы и мифы модерна были переплавлены и получили собственную, адекватную презентацию в Английской революции, продемонстрировав иной, модернистский подход к использованию античного и средневекового наследия в перекодировании темпоральности, осмысливая представления о времени и культурном прошлом как источник правовых и политических оснований борьбы против монархии. Этот механизм легитимации мифов модерна, а позже идеологии, через переосмысление прошлого демонстрировал двойственную природу революционного разрыва с традицией. Полемика между сторонниками абсолютизма и республиканцами во многом вращалась вокруг вопроса о времени и его политическом значении. Средневековое наследие стало ареной идеологической борьбы, где каждая сторона пыталась интерпретировать прошлое в свою пользу, используя темпоральные аргументы как средство легитимации своих позиций. Монархисты, защищавшие концепцию божественного права королей, строили свою риторику на представлении о власти как вечном и неизменном порядке, восходящем к традициям средневекового христианского правления. В этом дискурсе историческое время понималось как стабильная структура, где любые радикальные изменения нарушали естественный ход истории. Противоположную позицию занимали пуритане, республиканцы и парламентские реформаторы, которые, напротив, использовали средневековое наследие в качестве аргумента

против абсолютизма. В их интерпретации история Англии не была линейной преемственностью, ведущей к монархическому абсолютизму, а напротив – путём борьбы за свободу, которая теперь должна быть восстановлена. Они опирались на концепцию «древних свобод», утверждая, что средневековая Англия знала традиции народного самоуправления и ограничения королевской власти.

Ключевым аспектом этого конфликта стало различие в восприятии времени. Монархисты утверждали, что время представляет собой неизменную и непрерывную систему, в которой политическая преемственность является основой стабильности. Напротив, республиканцы считали, что время может быть оборвано и перезапущено, если это необходимо для установления справедливости. В этом смысле пуританская эсхатология, основанная на идее божественного вмешательства в ход истории, способствовала восприятию революции как точки обнуления, после которой история должна начаться заново. Такой подход нашёл своё отражение в концепции парламентского времени. В этом смысле парламент не просто заменял короля в качестве источника власти, но и брал на себя функцию нового хроно-политического центра сакрализации времени (профанного), определяющего направление исторического развития. Конфликт между консервативным парламентским временем и революционной эсхатологией стал ключевым фактором в развитии английского политического кризиса, а столкновение двух темпоральных моделей привело к трансформации британской политической культуры, стало основным механизмом формирования новой системы власти в Англии и оказало влияние на дальнейшее развитие политической мысли.

Во *второй главе* «Присвоение времени и наследия традиционализма в литературно-философских дискурсах и идеологии революций Модерна» мы исходили из того, что в отличие от средневекового сакрального времени, ориентированного на эсхатологический финал, или античного циклического времени, модерн обосновал и утвердил идею исторического прогресса, в рамках которой история стала восприниматься как динамический и необратимый процесс.

В *первом параграфе* «Темпоральность в идеологическом и литературно-философском дискурсе Просвещения и романтизма» утверждается, что Просвещение положило конец традиционной средневековой и даже протестантской модели времени, в которой будущее оставалось пространством теологического предопределения и стало восприниматься как результат поступательного движения цивилизации.

В это время возник эстетический и литературный манифест «Спор о древних и новых», а в дискуссии «Древних» и «Новых» (Modernes) искусство и

литература стали ареной культурного конфликта, что привело к изменению концепции исторической и антропологической темпоральности и формированию собственно духовное производство, как специализированного производства «больших нарративов» – идеологии и литературно-художественных дискурсов в рамках отдельных форм сознания. Просветительская философия утверждается в двух формах – рационально-понятийного и рационально-образного знания или в их причудливых смешениях. Вся эта новая, творческая эклектика причудливо преломилась в эпоху Просвещения и анти-модерн романтизма, обеспечив подъём искусства и литературы модерна именно в XVIII веке.

Вольтер, Руссо и Дидро стали ключевыми фигурами этого процесса, превратив литературу в инструмент не только философского познания, но и изменения действительности, её проектирования и конструирования. Их произведения демонстрируют слияние философии, истории и художественного повествования, где литературный стиль служит не просто способом изложения идей, а средством их социального воплощения. В просветительском темпоральном литературно-философском дискурсе фактически впервые художественная литература и литераторы, как производители «дискурсивного контента», оказывались ближайшими партнёрами философии, сопрягаясь в диалогическом творчестве. Фигура «литератора» в интеллектуальном ландшафте стала новым типом производства культуры, идеологии и мировоззрения.

В эпоху Просвещения формируется своеобразный литературный центризм культуры модерна, когда философия впервые начала активно заимствовать приёмы художественной литературы, а литература пытаться образно решать «философские проблемы». В работах Вольтера, Дидро, Жан-Жака Руссо и других просветителей философский дискурс обретает образность, диалогичность, повествовательную экспрессивность и игровую структуру, разрушая границы между аналитикой, интерпретацией и эстетическим переживанием. Философская литература Просвещения не просто фиксировала исторические изменения, но и формировала новое восприятие времени. Просветители отвергали циклическую модель истории, характерную для традиционных обществ, утверждая идею поступательного прогресса, где знание, наука и рациональность становятся инструментами освобождения. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1795) Кондорсе прямо утверждал, что человечество неизбежно движется к высшей стадии цивилизации, где свобода, наука и равенство станут нормой жизни. Этот процесс привел к тому, что литература перестала быть простым выражением эстетических идеалов, а превратилась в активного участника социальной трансформации и перекодирования темпоральности.

Важную роль в этом процессе сыграло идеологическое и политическое измерение времени (сами эти концепты появляются в ту эпоху), связанное с идеей, что общественный строй может быть радикально изменён в соответствии с рациональными принципами. В этом смысле политическое время XVIII века перестаёт быть инструментом сохранения традиции и становится инструментом радикального обновления общества. Параллельно с этим происходит окончательная секуляризация времени: будущее теперь не воспринимается как мистическая неизвестность, а становится объектом планирования и проектирования, где социальные, экономические и политические процессы подчинены логике научного прогнозирования и контроля.

Романтики первыми подвергли сомнению просветительскую уверенность в том, что технический и социальный прогресс ведёт к всеобщему счастью, что и повлияло на становление философско-художественного творчества Гёте, Шиллера, поэтов и писателей романтизма (прежде всего, немецкого). Романтическая философия и литература подвергли сомнению прогрессистский оптимизм просветителей, предложив альтернативную темпоральную модель, а на его основе и альтернативный культурно-идеологический проект, в которой история представляла не как рациональное развитие, а как пространство хаоса, потерь и необратимых катастроф. В отличие от исторической прозы просветителей, философская проза и поэзия романтизма формировала другую, альтернативную концепцию времени, в которой прошлое, настоящее и будущее не располагались в линейной последовательности, а сосуществовали в сложном мифологическом сплетении и многообразии. Такая трансформация художественного и темпорального сознания у раннего Гёте, Шиллера и немецких романтиков приводит к формированию гибридных, фрагментарных, синтетических и мифологизированных моделей темпоральности, ментальной и художественно-поэтической.

Различные темпоральные модели эпохи Просвещения и периода его критики в философии и литературе романтизма, отразились в конфликте интерпретаций философии, идеологии и литературы, который во многом определил интеллектуальную динамику модерна, которая в следующем XIX веке привела к возникновению его классических культурно-цивилизационных оснований и духовно-практических форм.

Во *втором параграфе «Французская и Американская революции: политико-идеологическое перекодирование и присвоение времени»* развивается положение о присвоении и приватизации культурной памяти и наследия прошлых эпох, перекодирование прошлого в политико-идеологическом дискурсе Французской и Американской революций.

Французская революция 1789 года стала фундаментальным событием, изменившим восприятие культурно-исторического времени. Если Просвещение видело историю человечества как поступательное развитие, в котором разум постепенно вытесняет невежество («просвещает»), то революция создала совершенно иную модель темпоральности, основанную на идее радикального разрыва с прошлым и сознательного ускорения исторического процесса. В революциях время перестало быть инструментом конструирования будущего в радикальных действиях классов и революционных сообществ (радикальных субкультур активного меньшинства, что продолжается во всех активистских политико-идеологических движениях и в наши дни). Революции сформировали и мифологизировали «собираемый образ» революции и революционера, который был растиражирован масштабирован в условиях европейской культуры модерна, найдя там питательную почву. Идеологическое конструирование времени в деятельности просветителей-идеологов определяло и двойственную роль революционеров по отношению к модерну: выступая основанием современного политического порядка, они становились угрозой «норме», «классике модерна», часто упраздняя самих себя.

Одним из наиболее радикальных способов оформления революционной темпоральности стала символическая деконструкция старого времени и утверждение принципиально новой хронологии, что было актом политического проектирования темпорального сознания, где временная структура превратилась в механизм власти; революция не только уничтожила старое время, но и создала альтернативный хроно-политический режим, ставший инструментом власти. Разрушение традиционных хронологических структур привело к тому, что революционная власть оказалась вынуждена конструировать новый исторический нарратив, который постепенно приобрёл тоталитарные черты, особенно в период якобинского террора.

Все революции модерна имеют «пристрастие» к поиску исторических аналогов в темпоральном дискурсе «прошлого». Французские революционеры активно обращались к образам античности, в особенности к римской республиканской традиции, которая воспринималась как идеальный образец гражданской добродетели. Якобинцы во многом ориентировались на римские принципы общественной морали, утверждая необходимость строгой гражданской добродетели и отказа от индивидуалистических устремлений во имя общего блага. Эти идеи получили отражение и в визуальной культуре революции: символика римской тоги, ликторы с фасциями, а также культ древних республиканских традиций формировали новую систему политической идентичности. Подобные механизмы переосмысления истории можно наблюдать

и в Американской революции, где античная традиция использовалась в несколько ином контексте. Если французская революционная модель обращалась к римскому стоицизму и радикальному республиканизму, то американская революция более активно заимствовала элементы английского права и политической философии Д. Локка. Американская революционная темпоральность, отличаясь от французской, не предполагала полного уничтожения прошлого, но перекодировала и интегрировала его в новый порядок. Этот подход позволил им представить борьбу за независимость не как бунт против законности, а как восстановление исторической справедливости, основанной на принципах английской конституции и естественного права.

Революции формируют новые политические и социальные институты, нормы и порядки и создают новую темпоральность, в которой разрыв с прошлым становится условием формирования будущего. Темпоральный механизм легитимации через переосмысление прошлого демонстрирует двойственную природу революционного разрыва с традицией и одновременно их связи. В этом процессе власть над временем становится ареной борьбы за новые модели идентичности и политической субъектности не менее важной, чем власть над государственными механизмами. Новая темпоральность в революционных изменениях модерна не просто противостояла «времени традиции», но вбирала её в причудливых, превращённых формах политико-идеологического дискурса, создавая собственные «традиции модерна», определяя ценностные и моральные нормы, присваивая функцию культурной регуляции. Тем самым формировался противоречивый, сложно опознаваемый образ модерна как новой, превращенной формы традиции, связанной со сложной диалектикой культурного наследия и инноваций, прежде всего технологических (индустриальных) и политико-экономических, контролируемых идеологическими «нормами» и социально-политическими «порядками».

В третьей главе «Классическая темпоральность модерна в идеологии и литературно-философском дискурсе XIX века» отмечается, что классики марксизма фактически упустили из виду производителей идеологии – поэтов, писателей и тех философов, которые творили в формах, близких к литературно-художественным. До сих пор в контексте духовного производства не рассматривались взаимосвязи «материальной жизни» и «повседневности» с политико-идеологическими и литературно-художественными дискурсами, идеологии, культуры и литературы в их самостоятельном развитии и взаимосвязи, хотя именно писатели поэты стали истинными творцами мифологии и идеологии классического модерна.

В первом параграфе «Диалог Гёте, Гегеля и Шопенгауэра: классическая темпоральность модерна» ставится задача рассмотреть классическую темпоральность модерна, как она представлена в философских и литературных произведениях Гёте, Гегеля и Шопенгауэра.

Экзистенциальная рефлексия времени в творчестве Гёте, как нами уже было показано в кандидатской диссертации и многих публикациях, представляет собой сложный и многоуровневый процесс, демонстрирующий переход от раннего романтического восприятия экзистенциального отчаяния до зрелого философского осмысления времени как пространства нравственного и культурного самоопределения человека. Эта эволюция отчётливо прослеживается в сопоставлении двух знаковых произведений Гёте – повести «Страдания молодого Вертера» и поэмы «Фауст», которая и стала первым синтетическим произведением, в котором нашла классическое художественное воплощение *вся* мифология модерна и *все* её идеи и образы времени. Фаустовское восприятие времени характеризуется постоянным стремлением выйти за пределы наличного антропологического опыта к осознанию конечности человеческой жизни и невозможности полного овладения временем жизни человека, что и составляет сущность трагического, экзистенциального измерения времени в «Фаусте». Временная тематика здесь проявляется не просто как внешний фон действия, но как глубоко внутренний конфликт, связанный с личностным самоопределением Фауста, который осознаёт невозможность удержать мгновение абсолютного счастья, выражая экзистенциальную трагедию человека модерна в стремлении найти смысл своего существования во времени с его быстротечностью и неуловимостью. Этим Гёте подчёркивает глубинную амбивалентность темпоральности модерна. Фауст воплощает собой парадигму человека модерна, который испытывает внутренний конфликт между стремлением к бесконечному познанию и осознанием трагичности своего положения в историческом потоке.

В отличие от гегелевского понимания истории как объективного развертывания абсолютного духа, у Гёте герой оказывается в экзистенциальной ловушке, когда стремление к абсолютному знанию неизбежно приводит к столкновению с границами и смыслами человеческого бытия. Гёте закладывает основы литературно-философского дискурса времени, в рамках которого современный субъект постоянно балансирует между рациональной уверенностью в своих силах и экзистенциальным ощущением бессилия перед лицом исторических обстоятельств.

Философская концепция Г. Гегеля, представляющая время в качестве диалектического процесса, также является фундаментальной для понимания культурно-философской парадигмы модерна. У него время не сводится к простой

хронологической последовательности событий в истории; напротив, оно представляет собой осмысленный процесс самораскрытия «Мирового духа», реализующего свою свободу и самосознание через диалектическое разрешение внутренних противоречий каждой исторической эпохи. При этом он трактует эпоху модерна как результат необходимого развития абсолютного духа, где история выступает полем реализации универсальной логики. Согласно его взглядам, дух эпохи представляет собой проявление абсолютной идеи, достигающей своего самосознания и наивысшей реализации именно в современную ему эпоху. Философский диалог между Гёте и Г. Гегелем раскрывает центральное противоречие эпохи модерна – конфликт между универсальной логикой истории и индивидуальным экзистенциальным опытом человека.

Своеобразный диалог и с Гёте, и с Г. Гегелем (и Кантом) вёл их современник, ученик, критичный соперник и собеседник А. Шопенгауэр. Если Г. Гегель трактует историческое время как объективный, логически обусловленный процесс, ведущий к высшей реализации абсолютного духа, то А. Шопенгауэр рассматривает время как глубоко субъективную форму человеческого восприятия, существующую лишь в пределах феноменологии сознания, которая воздействует на жизнь человека через волевые действия, постоянно порождая тем самым лишь страдание и отчаяние. В этом контексте время становится не позитивной категорией человеческого существования, а тяжким бременем, от которого человек стремится освободиться. Поэтому центральной категорией метафизики времени А. Шопенгауэра и является воля – иррациональная, бессознательная сила, находящаяся за пределами феноменального мира. Этические выводы А. Шопенгауэра в этом отношении становятся предельно радикальными: если время и история не приносят человеку никакого подлинного удовлетворения, то единственным разумным выходом оказывается самоотречение и аскетизм. Подлинная свобода достигается лишь путём отказа от стремлений и воли, которые неизбежно связывают человека с временными страданиями. Здесь этика переплетается с эстетикой, поскольку эстетическое переживание может освободить человека от власти времени и воли.

Во *втором параграфе «Модернистский литературно-философский дискурс времени»* применительно к XIX веку прослеживается своеобразный конфликт философских и идеологических интерпретаций времени, который и нашёл своё отражение в художественной литературе, где темпоральность стала не только сюжетным принципом, но и фундаментальной философско-эстетической и нравственной проблемой.

Одним из ярких примеров такого «конфликта интерпретаций» мы находим в творчестве О. де Бальзака, которое стало образным осмыслением цивилизационного времени, прежде всего в «Человеческой комедии», где в одном пространстве могут сосуществовать разные временные ритмы, а персонажи оказываются погружёнными в различные темпоральные измерения, определяемые их социальным положением и культурным наследием, полученным в процессе воспитания и жизни. О. де Бальзак не просто сознательно отказывался от идеализации и мифологизации, свойственных романтизму, как пишут порой филологи, но соединил реализм и фантастику романтизма, что позволило его «фантастическому реализму» (подобно мистическому реализму Ф.М. Достоевского) осмыслить время в контексте конкретных социально-исторических обстоятельств, в рамках которых личность вынуждена действовать, думать и переживать свою жизнь, но и создать онтологические образы времени.

Особого прочтения в плане философской интерпретации образов времени в художественной литературе заслуживают его цикл «Философские этюды», начатый «романом о времени» «Шагреновая кожа» (1830-1831 гг.). Уже сцена в антикварной лавке, куда забрёл Рафаэль де Валентен, главный герой романа, который решил в тишине подготовиться к самоубийству, содержит отсылки ко всем культурным эпохам и культурным творениям, то есть к цивилизационному времени, присвоенному капитализмом и модерном. По тексту везде мы находим и прямые отсылки к «Фаусту» Гёте, как и к А. Шопенгауэру (Рафаэль написал некий трактат «Теория воли»). Одним из важнейших философских нервов «Шагреновой кожи» становится идея связи между волей, желанием и истощением жизненного времени. Эта связь не является случайной: сам писатель, как и многие мыслители первой половины XIX века, интуитивно почувствовал кризис рационалистического проекта Просвещения, на место которого приходит трагическое, противоречивое понимание человеческого существования. Ведь не случайно Рафаэль собирается покончить жизнь самоубийством на набережной Вольтера! В центре романа стоит парадоксальная фигура воли, которая, вместо того чтобы быть движущей силой прогресса, оборачивается механизмом самоуничтожения. Моменты наслаждения Рафаэля всегда оборачиваются мгновенным сжатием шагреновой кожи, и, следовательно, приближением смерти. Шагреновая кожа здесь – не просто фантастический предмет, а физическое воплощение философского закона: всякое стремление и безмерное желание отнимает у человека часть его бытия. Иными словами, желание становится процессом активного самоистребления, а человеческая судьба предстаёт как борьба с самим временем, обречённая на поражение.

В новелле «Эликсир долголетия» трансгуманистический мотив бессмертия (присутствующий не только в средневековых легендах, но и в творчестве романтиков и Гёте) выводится за рамки фантастической, мистической фабулы, а наррация приобретает ярко выраженное философское измерение, связанное с утратой темпоральной структуры человеческого существования. Бессмертие в «Эликсире долголетия» оборачивается утратой ценности времени, а преодоление смертности разрушает этот фундаментальный опыт конечности. При этом бессмертие, до сих пор столь желанное как для либеральной властной верхушки, так и для фриков западного массового общества, производящих идеологию трансгуманизма как идеал и мечту, оборачивается радикальной формой темпорального проклятия. Писатель утверждает парадоксальную истину: смерть необходима для жизни, ибо только в стоическом осознании смерти рождается подлинный смысл времени.

Литературно-художественное, эстетическое построение текста, близкое к философским эссе, одним из первых предложил О. Уайльд, который перенёс темпоральную проблематику в плоскость эстетического переживания, рассматривая искусство как способ преодоления или даже полного отрицания власти времени над человеком. В его романе «Портрет Дориана Грея» символически противопоставляется быстротечность жизни и вечность искусства: картина, изображающая молодого и прекрасного Дориана Грея, становится не просто эстетическим объектом, но символом вечности и сопротивления темпоральному разрушению во времени человеческой жизни. Сам Дориан, чья внешность остаётся неизменной благодаря таинственной связи с портретом, переживает особое отношение ко времени: он живёт вне его власти, сохраняя молодость и красоту вопреки течению исторических и биологических процессов. Эстетизм О. Уайльда предлагал принципиально иной подход к восприятию и пониманию истории, нежели это было характерно для магического реализма О. де Бальзака, а эстетическая трактовка времени становится не просто альтернативой темпоральному сознанию модерна, но и важной философско-культурной стратегией, позволяющей человеку осознать себя свободным творцом собственной жизни и её смысла.

Эстетизация времени и влияния исторического развития на жизнь и судьбу отдельного человека в литературно-художественном дискурсе второй половины XIX века не могла не отразиться на философии времени и её трактовках, появлении новых философских методов и стратегий в понимании темпоральности в истории и человеческой жизни. Работы В. Дильтея стали решающим шагом в формировании философской герменевтики, позволившей осмыслить историю и время не как абстрактные, детерминированные и безличные хронологические

формы и структуры, а как динамический процесс взаимодействия субъекта, коллективного и индивидуального, с культурно-исторической реальностью. Одним из главных тезисов В. Дильтея стало утверждение, что прошлое не просто «существует» как факт, но конструируется через систему смыслов, в которой каждый новый акт интерпретации создаёт новые формы восприятия истории.

Переход к философской герменевтике и литературно-философскому осмыслению прошлого имеет далеко идущие последствия для всей структуры гуманитарного знания. В этом плане достойным продолжателем философской герменевтики времени В. Дильтея стал Пауль Йорк фон Вартенбург, оригинальный мыслитель и представитель рождающейся «философии жизни», который оказал влияние как на современников (В. Дильтей), так и на последователей (М. Хайдеггер и Г.-Г. Гадамер). В ходе долгой и плодотворной переписки с В. Дильтеем мыслитель неоднократно подчёркивал историческую природу индивидуального и коллективного бытия, ставил в центр внимания вопрос о том, как человек осмысляет своё бытие в потоке времени. В отличие от классических метафизических концепций, пытавшихся жёстко разделить объективную реальность и субъективный мир, Пауль фон Вартенбург настаивал, что они соотносятся друг с другом через культуру, исторический и человеческий, антропологический опыт, в которых личность формируется и находит собственные основания для их осмысления. В этом утверждении кроется ключ к его онтологической позиции: он не видит смысла в жёстких дихотомиях между «внутренним» и «внешним», поскольку считает, что сознание человека детерминируется непрерывным взаимодействием с исторической реальностью.

Тесная связь человека с конкретно-исторической эпохой, как временем получения антропологического опыта, находит отражение и в эпистемологии Пауля фон Вартенбурга. Для него метод познания – это не холодное абстрагирование, а кропотливое вчитывание в тексты, понимание смысла поступков и «диалог» с культурным наследием, в котором человек обнаруживает себя как часть общего целого. Собственно, это и есть герменевтический метод, как филологическая и гуманитарная практика. Время выступает не просто объективным континуумом, в котором разворачиваются события, но главным фактором, определяющим всю структуру опыта индивида.

В четвёртой главе «Кризис идеологии и литературно-философский дискурс в поисках времени модерна в конце XIX и начале XX века» решены задачи философской интерпретации итогового синтеза метаморфоз времени в культуре и сознании модерна, как он нашёл воплощение в художественной ткани философского романа Т. Манна. Мы выделили проблемы реконструкции мифологического хронотопа «волшебной горы» и многообразия темпоральности

модерна, преломленного в концептах и образах романа «Волшебная гора». Т. Манн наиболее репрезентативно выразил литературно-философский дискурс модерна», так как сознательно наследует содержательные и стилистические *традиции классической литературы* от античности до XIX века, не занимаясь языковыми экспериментами и оставаясь в прозрачности художественности реализма, и критически развивает философию модерна – от просветителей до Ф. Ницше и А. Бергсона.

В первом параграфе *«Мифологический хронотоп «волшебной горы» в философском романе Томаса Манна»* исследован темпоральный и мифологический дискурс в их взаимосвязи применительно к философскому роману о времени. Семиотический, герменевтический и сравнительно-исторический методы позволили нам выявить, что образы и архетипы «горы» занимают особое и исключительно важное место в мифологиях и религиозных традициях многих культур, одновременно раскрываясь как физический ландшафт, психологический символ и сакральная вершина, к которой устремлены надежды и тревоги человечества.

В наиболее древних пластах мифологического мышления это выражалось в воображаемой «вертикали», по которой боги могли нисходить к людям, а люди – восходить к божественному плану. Вершина горы часто осознавалась как *крайняя точка*, где заканчивается *горизонтальная дорога* и начинается *иная логика восприятия*. В разных культурах восхождение на гору символизировало возможность гармонизировать конечность человеческой жизни и устремление человека в беспредельные измерения и высоты, что стимулировало рождение глубоких нравственных и философских исканий. Многие мифологические и религиозные тексты подчёркивают, что на высоте человек переживает особый антропологический опыт: испытывает состояние мистического трепета, сходное с «пороговым», пограничным экзистенциальным мироощущением, меняющим самосознание и открывающим новые горизонты в восприятии реальности.

Гора в семиотической перспективе становится не просто географическим ориентиром, а сложным культурным знаком, в котором переплетаются мотивы искушения, преодоления, откровения и возможного провала. Здесь особенно важна идея «интерпретации»: человек, который начинает свой «диалог» с горой, вынужден заново осмыслить свои отношения с природой, богами и самим собой. Следует обратить внимание и на *герменевтику пространства*, в которой гора предстает не просто географической высотой или визуальным образом, а становится своеобразной «лабораторией» внутренней трансформации. В совокупности такой «вертикальный хронотоп» иллюстрирует, как непосредственно *вмешательство пространства горы* меняет восприятие

времени в мифологическом или литературном тексте. Благодаря такой герменевтике, гора предстает «зеркалом» не только космогонических представлений, но и *духовных исканий индивида*.

В области философии и культурологии концепт горы часто играет роль *медиатора* или, выражаясь языком современной науки о языке и культуре, знаковой структуры, в которой интерпретируется *онтология мира*. Эта идея базируется на предположении, что гора способна «сшивать» несколько различных уровней реальности, позволяя человеку не только наблюдать за природным величием, но и осмыслять символический порядок бытия. Т. Манн в символическом статусе священной горы и сама её вертикаль идею «перехода» к трансцендентной сфере, скрывающей высший смысл.

Т. Манн помещает героя, Ганса Касторпа, в атмосферу санатория в Давосе, умышленно удалённого от традиционных форм цивилизации. Это «горное убежище» представляет собой своеобразную «противоположность» обыденной реальности: здесь привыкшие к городу люди сталкиваются с иным ритмом времени, непривычной тишиной и своеобразной «пустотой» внешних событий, и чем глубже главный герой погружается в безвременье гор, тем сильнее «внешний» мир проявляет себя в новостях, слухах и личных переживаниях обитателей санаторного высокогорья. Писатель усиливает эффект, показывая, что именно в таком пограничном состоянии – удалённости во времени и пространстве – человек начинает острее чувствовать конечность и ценность своего бытия.

Символика «волшебной горы» в романе воплощает несколько традиционных мифологических мотивов, которые автор переосмысливает в духе кризиса модерна. Это символическое пространство замедленного времени, своего рода литературный хронотоп мифологической остановки хода истории, подобный древним архетипам образам «волшебной» горы, «сказочного» замка или монастыря. Во-первых, гора играет роль места архаической инициации, где герои проходят сквозь испытания болезнью, скукой, любовными переживаниями и философскими столкновениями. Во-вторых, сама по себе горная изоляция напоминает «лабораторию», где различные мировоззрения – от либерального гуманизма до агрессивного консерватизма, от эстетической утончённости до жёсткой аскезы, от научного рационализма до мистических инсинуаций – смешиваются, рождая неожиданные синтезы или конфликты. В-третьих, метафора восхождения отсылает к идее, что человеку не суждено «подняться» над ограниченностью будней, если он не согласится взглянуть в глаза трагической природе жизни: только в диалоге с собственной уязвимостью и конечностью герою удаётся прозреть что-то, выходящее за рамки обыденного рассудка. В-четвёртых, модель «вертикального» времени ярче всего проявляется в состоянии

почти ритуального затухания обычных ритмов: утрачиваются границы дня и ночи, недели и месяца, время «расползается» и «застывает», создавая иллюзию вечности.

Т. Манн создает роман-философию, в котором традиционное буржуазное ощущение времени – как ресурса, как меры действия, как последовательности – распадается и обнажается в своей онтологической недостаточности. Взамен возникает медленно тянущееся, насыщенное рефлексией, *неподвижное хладнокровное время* между жизнью и смертью, наполненное ожиданием, страхом, сомнением и возможностью глубинного понимания. Герой проходит путь от прагматика к созерцателю, но не через познание, а через своеобразный *антропологический опыт медитации с широко открытыми глазами*: страдание, болезнь, одиночество, и главное – через опыт медленного, бессобытийного, растворённого времени. Его обучение не выражается в накоплении знаний, но в изменении способа бытия. Он учится не знать, не торопиться, не достигать. Это и есть инициация в философском смысле: обретение мудрости как отказа от желания всё контролировать. По сути, он становится *учеником времени*, как это определил потом вслед за Т. Манном и М. Хайдеггер: Ганс Касторп учится не просто побеждать смерть, а проживать её как структуру постоянного *присутствия в бытии-к-смерти* (В.В. Биbihин переводит хайдеггеровский термин *Дазайн* как «Присутствие»). Его диалоги с Сеттембрини и Нафта, наблюдение за умирающими, медитации о вечности формируют в нём особое этическое и экзистенциальное отношение к темпоральности. Он не избежит своей смерти внизу, на войне, но примет её не как поражение, а как завершение цикла инициации. Поэтому его уход в финале – не бегство и не капитуляция, а последний акт инициации, выход из мифа обратно в историю, но уже с иным сознанием, с иным отношением к жизни, к смерти, к времени. В «Волшебной горе» Ганс Касторп воплощает ту самую трансформацию, которую философия XX века будет искать в различии между сущим и бытием, между наличием и смыслом, иметь и быть. Это не просто герой, это – аллегория философа в мире *после* Просвещения, мира, потерявшего координаты, но обретающего глубину в созерцании.

В итоге персонажи или читатели, лелеющие идею «чистого» погружения в себя, обнаруживают, что им придётся выбрать, как реагировать на мировой катаклизм: попытаться сохранить остатки отрешённости или вернуться вниз, в реальную жизнь. Сам Т. Манн подчёркивает, что никакая изоляция, пусть даже на самой высокой вершине, не способна окончательно отгородить человека от реальных процессов «внизу». Любая попытка «избежать» исторических коллизий, перебравшись в «сферу» горной отрешённости, обречена на столкновение с

жесткой закономерностью: в мире модерна нет по-настоящему неподвластных времени мест, а все утопические варианты «застывания» реальности неизбежно трескаются под давлением подлинного хода истории. Темпоральное сознание модерна, воплощённое в романе Т. Манна, указывает, что гора, как и любая прекрасная утопия, может защитить человека от сумятицы внешнего мира лишь на время, поскольку исторические шторма не минуют даже самые труднодоступные убежища. В этом состоит величайшая актуальность этого философского текста.

Во втором параграфе *«Темпоральность романа «Волшебная гора»: культурные и экзистенциальные смыслы»* реализована герменевтическая – философская и филологическая – реконструкция многообразия времён модерна в концептах и образах романа «Волшебная гора», заложенная в самой структуре нарратива (в стилистике и сюжете): последовательности размерах и количестве глав и «параграфов» романа, отмеряющих разные временные отрезки в жизни персонажей.

Первая глава «Приезд» занимает в тексте совсем мало места в структуре текста, и в ней показан разрыв в жизни героя через размеренное преодоление, как ход поезда, пространства обыденности деловой жизни немецкой провинции и времени повседневности. Автор даёт нам собственное представление об антропологическом опыте пространстве и времени, отличном от естественнонаучного и философски-материалистического понимания. Здесь постепенно в диалогах Ганса Касторпа и его двоюродного брата Иоахима вводятся в художественный обиход такие литературно-философские образы и концепты, как «человеческое время», «время болезни», «время жизни» и «время смерти», «вечность», которые далее и развернутся как *темпоральные экзистенциалы*, оказавшие после публикации романа непосредственное влияние на онтологию времени М. Хайдеггера.

Во второй главе, «автобиографической» для главного героя, перед нами разворачивается *«бюргерское традиционное время»* модерна, что прямо нас отсылает не только к диалогу с поэмой Гёте, но и к собственному роману Т. Манна «Будденброки», опубликованному в 1901 году, уже в котором отчетливо прослеживается стремление к философской рефлексии над культурными, идеологическими и темпоральными структурами буржуазного мира, находящегося на грани разрушения. Миф «большого времени» цивилизации модерна в «Будденброках» подвергается разрушительной деконструкции, фиксируя переход от истории рода к археологии памяти. Это внутреннее разложение мифа времени модерна подводит Т. Манна к поиску иных моделей темпоральности: писатель в «Волшебной горе» совершает переход от

реалистического изображения бюргерского времени к образному исследованию самой структуры

Вторая глава «Волшебной горы» начинается с сжатого описания времени рода и бюргерского времени традиционализма модерна, выраженного в жизни и смерти деда главного героя, то есть с того, чем закончился роман «Будденброки». Здесь впервые всплывают концепты социального и антропологического времени, а также вечности жизни и смерти, которые переживаются образно и телесно, символически и пластично в образах крестильной купели, чаше и портрете деда, как артефактах и символах бюргерского (городского) времени и цивилизационном времени традиционализма. В символике родовых артефактов, как носителей традиций, мальчик переживает тайну чужой смерти, но уже схватывает экзистенциальное измерение её времени (или вечности?). Ганс Касторп впервые приобретает антропологический (ещё не экзистенциальный!) опыт смерти, пока ещё внешний, что также потом повлияет на экзистенциалы М. Хайдеггера. Здесь зримо показан метаморфоз времени жизни и смерти человека и темпоральная трансформация: от природного бытия человека через голую жизнь к смерти – и опять уход в природный круговорот (это позже будет обыграно во второй части в монологе автора и критике философии жизни и времени А. Бергсона).

В третьей главе автор разворачивает перед Гансом Касторпом и читателями не только время повседневности горы, но и экзистенциальное, пограничное время болезни и смерти персонажей. Болезнь делает время вязким, оно становится «временем созерцания», формой «затяжного присутствия», в которой исчезает различие между днями, а длительность становится самой сущностью существования. В этом безмолвии и остановке возникает смерть, но не как биологический конец, а как философское присутствие – это не событие, это структурная и онтологическая основа времени, его граница и метафизическая истина. Пациенты «Берхофа» не умирают внезапно – они уходят из жизни медленно, в каждый день своего существования. Смерть, как и время, здесь растянута, она становится формой антропологического опыта, а не его завершением.

В этой главе и является нам, в подглавке «Сатана», «какой-то господин в светлых клетчатых брюках», – явный намёк на «искусителя» Ивана Карамазова со страниц романа Ф.М. Достоевского. Либерала Сеттембрини филологи тривиально преподносят как якобы чуть ли не Вергилия, воспитательно водительствующего Ганса Касторпа по тропинкам «гуманизма просвещения» времени и идеологии модерна, что далеко не так. Т. Манн его здесь и далее прямо ассоциирует с «сатаной», как и позже Нафту. И либерал, и консерватор представлены в романе

носителями двух полярных идеологий, ведущих полифонический диалог, которые в своих крайних аргументах предстают перед нами в качестве носителей потенциального политико-идеологического тоталитаризма (левого и правого), который и реализуется в будущих цивилизационных конфликтах не только в XX веке, но и в наши дни.

В созерцаниях и переживаниях главного героя разворачивается перед нами антропологическое время в противопоставлении времени физическому, измеряемому механическими часами, изобретёнными также человеком (!). Проблема условности времени в его соотнесении с длительностью прямо нас отсылает к А. Бергсону, с которым автор и ведёт спор-диалог, так как «длительность» не есть просто «субъективное время» – всё гораздо сложнее. На определённом этапе пребывания Ганса Касторпа в «Берхофе» становится очевидным, что хронотоп горного санатория существует в логике, противоположной бюргерской системе времени, где господствует линейность, продуктивность и измеримость. Если в мире «внизу» – в капиталистической логике *Zeit ist Geld* (время – деньги) – время функционирует как финансовый капитал, ресурс, подлежащий рациональному распределению, то в волшебном хронотопе горы оно выведено из экономической циркуляции, освобождено от прагматичного телоса. Именно поэтому Берхоф можно назвать антисистемой индустриально-капиталистической темпоральности, создающей условия для депрагматизации времени в ритуализированном распорядке, как форме внедрения ритуального, циклического, внепродуктивного времени повседневности, которое Т. Манн иронично описал в пятой главе «Суп вечности и внезапное прояснение».

Писатель в этом ритуализированном времени повседневности видит тайну быстро текущего времени человеческой жизни, которое и останавливает профанное мгновение сытой буржуазной повседневности. Т. Манн иронизирует не только над религиозно-мифологическим мгновением Гёте и особенно над эстетским мгновением любования красотой О. Уайльда, но и над образом «вечности», который из сакральной плоскости религиозности и мифа (у Бога всё сейчас) переносится в профанное «вечное настоящее» каждодневного антропологического опыта, которое и есть «вечное возвращение», что можно понимать и как критику Ф. Ницше. Именно так, как мы показали, функционирует время горы: ритуальное вечное возвращение, где линейное материально-природное развитие замещается ритмическим круговоротом повседневной жизни обывателя (да и простого «человека труда»). Нисколько в плане «проглатывания» и «слипания» времени ритуал повседневности не отличается и от времени праздничного ритуала: не меняет этого застывания и исчезновения времени в ритуале и экстатическое время Вальпургиевой ночи, болящих обитателей

«волшебной горы», так как экстаз праздника с его погружением в мистику «профанного мгновения» лишь создаёт иллюзию вечности или разнообразия времени.

В этом и заключается глубинный философский поворот: от утилитарной темпоральности действия – к онтологической темпоральности присутствия (хайдеггеровское *Dasein*). Там, где раньше доминировало «делать» и «казаться», теперь утверждается «быть». Механические часы больше не диктуют человеку расписание жизни: они перестают быть инструментом управления и становятся элементом символического декора, как в сцене, где Ганс Касторп наблюдает за стрелкой и маятником и пытается уловить, не идёт ли время назад. Этот образ – не метафора, а философская гипотеза: возможно ли такое существование, в котором время не ведёт вперёд? Там, где бургерское сознание требует итога, «волшебная гора» предлагает временной опыт без конца, без достижения, но и не без смысла. Повтор становится формой вхождения в глубину, а не в длину. Каждый цикл – не возвращение к тому же, а приближение к экзистенциальной полноте, к внутреннему прозрению, не выраженному словами, но закреплённому в телесной и духовной привычке. Повседневность превращается в ритуал без магии, но с метафизическим смыслом: именно в однообразии человек начинает ощущать не простое событие, а саму ткань времени. Это и есть «время в чистом виде» – то, что погружает его в медитативную, магическую равномерность.

Противопоставление утилитарного и ритуального времени в «Волшебной горе» отражает более широкий кризис модерна: невозможность жить в однородном, однокомпонентном временном режиме. Мир «внизу» требует продуктивности и линейного продвижения, мир на горе предлагает покой, вневременность, завораживающие магией присутствия циклы. Роман утрачивает событийность и приобретает как бы темпоральное ускорение нарратива. Поэтому вторая часть романа, вмещающая всего две «плотные» главы, выводит нас на философские, метафизические размышления о времени. Во второй части романа в длительных отступлениях как бы в размышления героя, но на самом деле в философских манифестациях автора, мы наблюдаем обстоятельный диалог и одновременно полемику с темпоральной концепцией А. Бергсона. Т. Манн предлагает *новую* темпоральную модель: модель бытия на границе между жизнью, любовью и смертью, между профанным, астрономическим, природным и историческим, и метафизическим временем, между временем и вечностью. При этом все эти «насущенные», политико-идеологические споры в романе выводят нас на метафизику времени.

Космические, вечные смыслы бытия человека и человечества автор реализует в собственной утопии, которая, как и романная «Вальпургиева ночь»,

метафора жизненной силы любви (любовь как экзистенциал побоялся ввести в свою онтологию времени М. Хайдеггер), стала кульминацией метафизики романа о времени, воспроизводящего вечный архетип культуры и смыслов бытия человека. Автор в размышлениях героя выходит из метафизики смерти в метафизику любви, поэтому возникает парадокс: в самой сердцевине умирания открывается вечность. Но не как религиозное бытие души после смерти, не как идеал платонического бытия, а как изменённое качество темпоральности. Болезнь и смерть, любовь и вечность в «Волшебной горе» образуют феноменологический квадрат, в которой привычная темпоральность разлагается, а на её месте возникает новая, глубокая, медитативная структура, в которой человек обретает не власть над временем, но знание собственной ограниченности и возможность подлинного существования в горизонте смерти, любви и вечности.

В Заключении сформулированы основные итоги и результаты диссертационной работы, намечены новые проблемы и перспективы дальнейшего философско-культурологического и философско-антропологического анализа литературно-философских дискурсов времени и категорий темпоральности в истории культуры и современном мире.

Основное содержание диссертации отражено в следующих **публикациях автора**:

***Статьи в ведущих рецензируемых журналах, рекомендованных
ВАК Министерства науки и высшего образования Российской
Федерации***

1. Белоненко, Е.О. Семиотизация времени в философии Ж. Деррида / Е.О. Белоненко // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №23 (166). – Вып. 26. – Белгород, 2013. – С. 178-182.

2. Белоненко, Е.О. Вечный уход и вечное возвращение: ницшеанская «воля к жизни» и хайдеггеровская «воля к смерти» / Е.О. Белоненко, М.П. Бережная, О.Н. Римская // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №16 (187). – Вып. 29. – Белгород, 2014. – С. 197-204.

3. Белоненко, Е.О. Образы и парадигмы времени в философии и культуре модерна / Е.О. Белоненко // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 22 (193). – Вып. 30. – Белгород, 2014. – С. 147-153.

4. Белоненко, Е.О. Время в самоидентификации модерна / Е.О. Белоненко, В.П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №2 (199). – Вып. 31. – Белгород, 2015. – С. 65-80.

5. Белоненко, Е.О. Философия жизни А. Шопенгауэра и неклассические темпоральные модели / Е.О. Белоненко, О.Н. Римская, В.П. Римский // Научные

ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 3 (224). – Вып. 35. – Белгород, 2016. – С. 5-12.

6. Олещенко, Е.О. Проблема исторического сознания в философии национальной безопасности / Е.О. Олещенко, П.У. Симора // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого № 4 (40), декабрь 2021 г. С. 123-130.

7. Олещенко, Е.О. Городские сообщества и субкультурные протесты в сетях гражданского общества современной России / Н.О. Анисимов, О.Н. Римская, Е.О. Олещенко // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* № 46 (4). 2021. С. 775–781. DOI: 10.52575/2712-746X-2021-46-4-775-781.

8. Олещенко, Е.О. Право на модерность: о книге М. Дэвид-Фокса «Пересекая границы. Модерность, идеология и культура в России и Советском Союзе / Е.О. Олещенко, А.А. Трунов // *Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования.* Т. 8. № 1. Белгород, 2022. С. 142-147. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-1-0-14

9. Олещенко, Е.О. Стратегии присвоения социального времени в классических идеологиях модерна / Е.О. Олещенко, А.А. Трунов // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* Том 47. № 1. 2022. С. 53-60.

10. Олещенко, Е.О. Философское осмысление идеологии в устанавливающей дискурсивности марксизма: до и после Маркса / А.А. Трунов, Е.О. Олещенко, Е.В. Рындин // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* № 47 (2). 2022. С. 159-170. DOI: 10.52575/2712-746X-2022-47-2-159-170

11. Олещенко, Е.О. Встречи с Утопией (рецензия на книгу Т.С. Паниотовой «Миры утопии: избранные труды = *Mundos de la utopía: obras seleccionadas*». Ростов-на-Дону; Таганрог: Изд. Южного федерального университета. 2022. 351 с.) / Е.О. Олещенко, А.А. Трунов // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* 2023. № 48 (1). С. 207-212. DOI: 10.52575/2712-746X-2023-48-1-207-212

12. Олещенко, Е.О. От сакральности к амбивалентности власти / А.А. Трунов, Е.О. Олещенко, Е.В. Рындин // *Наука. Искусство. Культура.* Вып. 1 (37). 2023. С. 179-189.

13. Олещенко, Е.О. Цивилизационное и властное хронотопное многообразие БРИКС+ / Е.О. Олещенко, А.В. Ахмаров // *Наука. Искусство. Культура.* Вып. 1 (45). 2025. С. 162-172.

14. Олещенко, Е.О. Антропологический опыт времени в философии жизни Пауля Йорка фон Вартенбурга / Е.О. Белоненко // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* 2025. № 50 (1). С. 5-11. DOI: 10.52575/2712-746X-2025-50-1-5-11

15. Олещенко, Е.О. Мифология горы в философском романе Томаса Манна «Волшебная гора» / Е.О. Белоненко // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Выпуск 1 (53), апрель 2025 г. С. 37-48.

16. Олещенко, Е.О. Темпоральный дискурс капитализма / Е.О. Белоненко, О.Н. Римская // Наука. Искусство. Культура. Вып. 2 (46). 2025. С. 187-194.

В журнале, индексируемом в базах данных Web of Science

17. Oleschenko, Y.O. Capitalist development and educational structure of Modernity / Y.O. Oleschenko, A.V. Rimsky, P. U. Simora, R.V. Trofimov // Revista on line de Política e Gestão Educacional. Araraquara, v. 25, n. esp.6, 2021. DOI: 10.22633/rpge.v25iesp.6.16168. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/16168>. Acesso em: 1 fev. 2022. DOI: <https://doi.org/10.22633/rpge.v25iesp.6.16168>. URL: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/16168/12097>. (1,0/0,25 п.л.)

Монографии

18. Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: Интеллектуал в интерьере культурного капитала: моногр. / [В. П. Римский, Е.О. Белоненко, С.Н. Борисов и др.]. Под ред. В.П. Римского. – Москва: КАНОН+, 2017. – 411 с. (Часть II. Интеллектуалы в интерьере культурного капитала модерна. Глава 1. Капитализация темпорального многообразия в цивилизации времени; Глава 2. Интеллектуал в салонах Просвещения. С. 185-285).

19. Олещенко, Е.О. Метаморфозы времени в цивилизации Модерна: монография / В.П. Римский, Е.О. Олещенко. – Белгород: ООО «Эпицентр», 2023. – 140 с.

Статьи в других научных изданиях

20. Белоненко, Е.О. Концепт времени в философии постмодерна: проект семиотизации времени Ж. Деррида / Е.О. Белоненко // Философия и наука поверх барьеров. Философия науки: история и современность. Материалы V Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов» (Белгород, 8-9 апреля 2010 г.). – Белгород: НИУ «БелГУ», 2010. – С. 41-44.

21. Белоненко, Е.О. Время и формирование личностной идентичности: к постановке проблемы / Е.О. Белоненко // Философия и наука поверх барьеров: Нации и этнокультурная идентичность в современном мире: материалы VI Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов, г. Белгород 14 апр. 2011 г. / Под ред. В.П. Римского и др. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 24-26.

22. Белоненко, Е.О. Философия модерна и постмодерна: сравнительный анализ / Е.О. Белоненко // Философия и наука поверх барьеров: Свобода и

творчество в современном мире: материалы VII Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов, г. Белгород 13 апр. 2012 г. / Под ред. В.П. Римского и др. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 19-21.

23. Белоненко, Е.О. Проблема времени: методологические основания философии постмодернизма / Е.О. Белоненко // Школа молодых ученых в области культурологии и музееведения Еврорегиона «Слобожанщина»: сборник докладов (Белгород, 17-18 мая 2012 г.) / отв. ред. Е.П. Кондакова. – Белгород: Изд-во БГИИК, 2012. – С. 35-42.

24. Белоненко, Е.О. «Время, вещи и симулякры»: анализ трактовок времени в философии Ж. Бодрийяра / Е.О. Белоненко // Пространство культуры: проблемы философии и методологии. Сборник докладов заочной Всероссийской научно-практической конференции (Белгород, 22 мая 2012 г.) / Отв. ред. Г.Н. Калинина. – Белгород: Изд-во БГИИК, 2012. – С. 30-37.

25. Белоненко, Е.О. Концепт ухода как темпоральная категория / Е.О. Белоненко, М.П. Бережная // Философия и наука поверх барьеров: социально-антропологический кризис современной культуры: материалы VIII Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов, г. Белгород 16 апр. 2013 г. / Под ред. В.П. Римского и др. – Белгород: Изд-во НИУ «БелГУ», 2014.

26. Белоненко, Е.О. Капитализация времени в цивилизации модерна / Е.О. Белоненко, В.П. Римский // Наука. Искусство. Культура. – № 1 (5). – Белгород, 2015. – С. 5-24.

27. Олещенко, Е.О. Время поэтов: темпоральный дискурс поэмы Гёте «Фауст» / Е.О. Олещенко, В.П. Римский // Наука. Искусство. Культура. Вып. 1 (21). – Белгород, 2018. – С. 66-84.

28. Олещенко, Е.О. Культурно-цивилизационная темпоральность БРИКС+ / Е.О. Олещенко // Ценности в праве в условиях модернизации общества: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, 31 октября 2024 г. – Белгород: Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина, 2025. – С. 121-124.