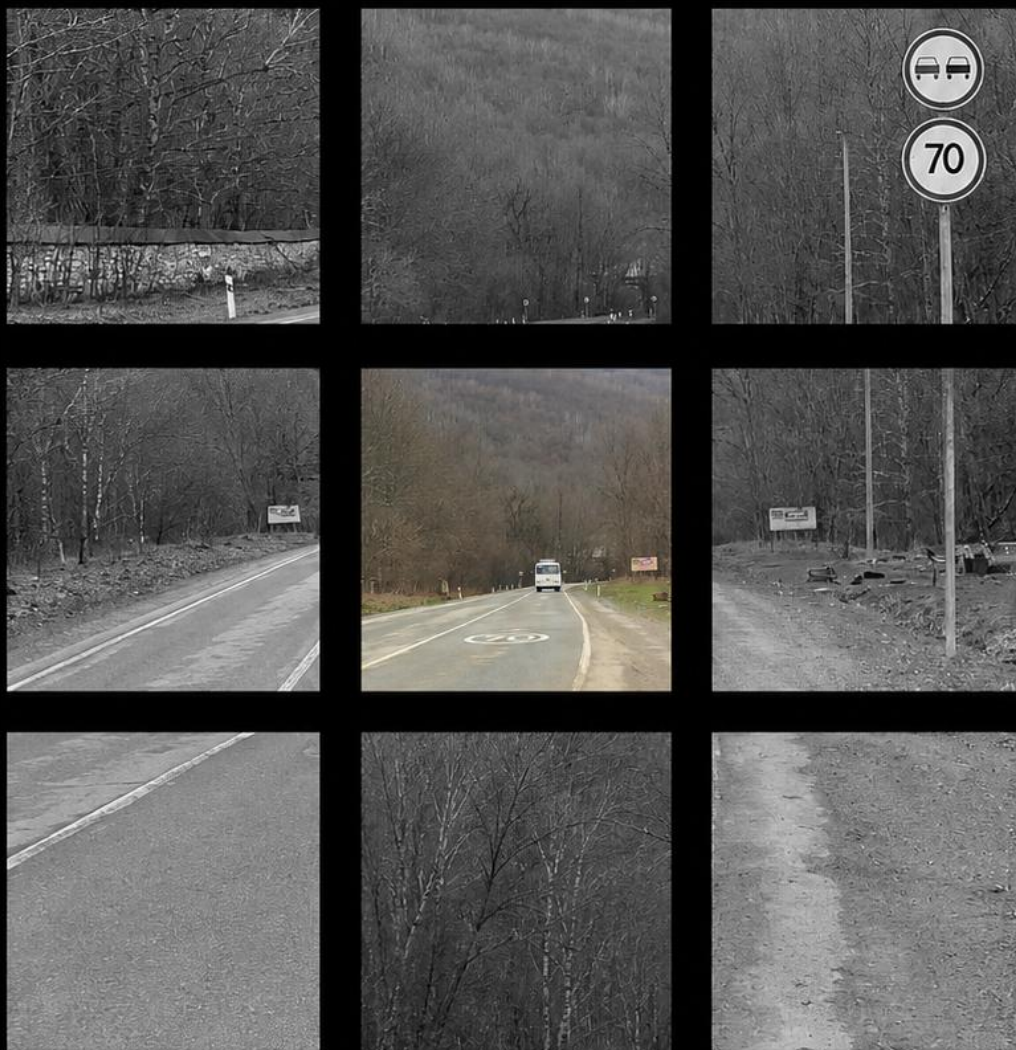


ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

Исследования по истории современной западной философии

2026. № 15 (1)



Философская весна
в ИФиСПН ЮФУ

ISSN: 2415-8682

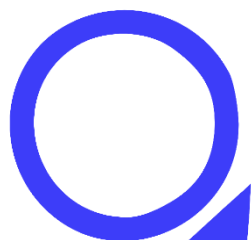
ЮЖНЫЙ ПОЛЮС
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2026, № 15 (1)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

<https://spolejournal.ru/>



Учредитель: ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»

344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42.

Главный редактор: Андрей Тихонов (Ростов-на-Дону)

Редакционная коллегия: Андрей Кириллов (Ростов-на-Дону), Даниил Хмелевской (Ростов-на-Дону)

Научный совет журнала: Константин Скрипник (Ростов-на-Дону), Елена Золотухина (Ростов-на-Дону), Виталий Куренной (Москва), Марина Вольф (Новосибирск), Андрей Паткуль (Санкт-Петербург), Артем Кротов (Москва), Андрей Майданский (Белгород), Максим Демин (Санкт-Петербург), Андрей Веретенников (Москва), Фредерик Тремблэй (София).

Адрес редакции журнала: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер. Днепроvский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: <https://spolejournal.ru/>

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Верстка номера: Хмелевской Даниил

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

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

ISSN 2415-8682

Оглавление

Материалы круглых столов «Недели науки ИФиСПН ЮФУ – 2026»	2
Проблема происхождения древнегреческого эпоса: дискуссии по «гомеровскому вопросу»	2
Джулиана Арменовна Саркисян	
Платоновский диалог как форма репрезентации философского мышления: поэтика текста и атомистическое чтение корпуса	7
Руслан Игоревич Французов	
Критика и коммуникация: эволюция нормативных оснований Франкфуртской школы от Т. Адорно до Ю. Хабермаса	15
Илья Олегович Девятко	
Исследования	25
Философия истории О. Миллера	25
Виталий Юрьевич Даренский	
Методические указания	33
Первые шаги к системе Г.В.Ф. Гегеля: необходимое вводное слово.....	33
Андрей Владимирович Тихонов	
Студенческая страничка.....	36
Металогические предпосылки в досократической протофилософской мысли	36
Максим Александрович Кузнецов	
Исповедь как гносеологический и психофизиологический акт: анализ воззрений Августина в контексте современной когнитивной науки.....	47
Салама Бишой Нади Шафик	
Община, ее уход из мира и ее последствия как феномена	53
Платон Михайлович Лесухин	

Материалы круглых столов «Недели науки ИФиСПН ЮФУ – 2026»

Проблема происхождения древнегреческого эпоса: дискуссии по «гомеровскому вопросу»

Джулиана Арменовна Саркисян

Магистрант, Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

Kastiel2003@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу проблемы происхождения древнегреческого эпоса в контексте многовековых дискуссий, объединяемых понятием «гомеровский вопрос». Рассматриваются основные этапы формирования научных представлений об авторстве и генезисе поэм «Илиада» и «Одиссея», а также различные исследовательские подходы к определению роли Гомера в их создании. Особое внимание уделяется противостоянию аналитической и унитарной школ, развитию теории устно-поэтической традиции и современным интерпретациям процесса становления гомеровского эпоса. Анализируются аргументы сторонников различных концепций, связанные с особенностями языка, композиции, сюжетной структуры и историко-культурного контекста поэм. Делается вывод о том, что современная наука рассматривает гомеровский эпос как результат длительного развития устной традиции, получившей письменное оформление на определённом этапе культурной эволюции Древней Греции. В работе отмечается, что в современных исследованиях «гомеровский вопрос» делится на несколько вопросов и фокус внимания смещается на содержание поэм и их социально-политический контекст. Исследование позволяет выявить значение «гомеровского вопроса» для понимания механизмов формирования античной литературной традиции и развития европейской эпической культуры.

Ключевые слова: гомеровский вопрос, «Илиада», «Одиссея», Гомер, древнегреческий эпос, античная литература

The problem of the origin of the ancient Greek Epic: discussions on the "Homeric question"

Juliana A. Sarkisyan

Master's student, Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

Kastiel2003@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the analysis of the problem of the origin of the ancient Greek epic in the context of centuries-old discussions united by the concept of the "Homeric question". The main stages of the formation of scientific ideas about the authorship and genesis of the poems "Iliad" and "Odyssey" are considered, as well as various research approaches to determining the role of Homer in their creation. Special attention is paid to the confrontation between the analytical and unitary schools, the development of the theory of the oral-poetic tradition and modern interpretations of the process of formation of the Homeric epic. The arguments of the proponents of various concepts related to the peculiarities of language, composition, plot structure and historical and cultural context of the poems are analyzed. It is concluded that modern science considers the Homeric epic as the result of the long-term development of the oral tradition, which received written formalization at a certain stage of the cultural evolution of Ancient Greece. The paper notes that in modern research, the "Homeric question" is divided into several questions and the focus of attention shifts to the content of the poems and their socio-political context. The study reveals the significance of the

"Homeric question" for understanding the mechanisms of the formation of the ancient literary tradition and the development of European epic culture.

Keywords: *Homeric question, "Iliad", "Odyssey", Homer, ancient Greek epic, ancient literature*

© Д.А. Саркисян (Ростов-на-Дону). Kastiel2003@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-2-6

Обращение к античности – это всегда обращение к истокам европейской культуры. Однако феномен древнегреческой цивилизации или как его ещё можно назвать вслед за Андре Боннармом и Александром Иосифовичем Зайцевым «греческого чуда», несмотря на многолетнее исследование и концептуализацию, имеет много «белых пятен». Одним из них и является вопрос о том, существовал ли Гомер на самом деле, был ли реальным человеком и единственным автором «Одиссеи» и «Илиады».

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что при детальном изучении античной истории правомерно обратиться к тому, что составляет фундамент, на котором строится наше представление о данной эпохе: памятники культуры, тематика философских произведений, произведения изобразительного искусства, предметы быта и т.д. В процессе формирования древнегреческой культуры определяющую роль сыграли эпические поэмы «Илиада» и «Одиссея», задавшие смысловые паттерны греческой цивилизации. До приближения к интерпретации данных текстов мы сталкиваемся с комплексом проблем, касающихся их авторства, обозначаемых в исследовательской литературе как «гомеровский вопрос».

Гомеровский эпос – исторический источник, интерпретация которого предполагает процесс соотнесения с определенной эпохой и установление степени его достоверности. Споры о гомеровском вопросе не утихают до сих пор. Проблема состоит в истоках гомеровского эпоса: насколько устные традиции повлияли на письменные источники? Проблема состоит в противоречии: одни исследователи говорят только об авторстве Гомера, другие – указывают на важную роль устных традиций, из-за чего сложно прийти к консенсусу.

В III в. до н. э. начал назреваться «гомеровский вопрос», когда мыслители заметили несхожесть двух поэм в художественном стиле, отсюда и пошла точка зрения, согласно которой поэмы написаны разными людьми. В эпиграмме неизвестного автора мы читаем:

Ты не пытайся узнать, где родился Гомер и кто был он,
Гордо считают себя родиной все города,
Важным является дух, а не место, отчизна поэта -
Блеск "Илиады" самой, сам Одиссея рассказ [1, с. 48].

Гомеровский вопрос ставится по многим причинам. Так, советские исследователи Чистякова Н.А. и Вулих Н.В. подчеркивают, что «жизнеописание Гомера, составленное из различных источников, датируемых временем не ранее VI в. до н. э., не представляет исторической ценности и изобилует самыми фантастическими данными» [1, с. 48], которые вызваны бессистемностью собираемой информации и отсутствием способов, что могли бы обеспечить некоторую объективность сбора данных в античный период. Даже достоверность имени поэта, означающего «слепец», вызывает сомнение у ряда исследователей. К тому же, не стоит забывать, что гомеровский эпос является также историческим источником, в связи с чем важно знать время жизни его автора для того, чтобы соотносить с определенной эпохой и понимать степень его достоверности.

Уже в III в. до н. э. мыслители пытались решить гомеровский вопрос, заметив, как им казалось, несхожесть двух поэм в художественном стиле; потому была сформирована точка зрения, согласно которой эти поэмы написаны разными людьми. Наиболее ярким представителем данной позиции был фракийский философ и комментатор Зоил, однако его мнение не нашло широкой поддержки. Общепринятым «было мнение, что поэмы сочинены одним поэтом в разные периоды жизни. «Илиада», написанная в расцвете творческих сил, вся

– действие и борьба, «Одиссея», целиком повествовательная, характерна для старческого возраста. В «Одиссее» Гомера можно сравнить с заходящим солнцем, которое, теряя свою силу, все еще сохраняет прежнее величие» [1, с. 49], как писал неизвестный комментатор в I в. н. э. в трактате «О возвышенном».

В Средние века и Новое Время Гомер почти не изучался, ряд отдельных произведений, посвященных Гомеру, например, работа аббата д'Обиньяка, не привлекла внимания, поскольку устное народное творчество не вызывало интереса. В XVIII веке во многом из-за господства романтизма эта тема снова стала предметом исследования. В 1795 году немецкий филолог-классик Фридрих Вольф не публикует «Введение к Гомеру», где появляется ставшая классической постановка гомеровского вопроса. Вольф считал Гомера народным поэтом устной традиции, чьи песни были зафиксированы в письме позднее времени его жизни. Он отмечал, что Гомер – народный поэт и импровизатор, «песни которого впоследствии были записаны из уст позднейших певцов» [2, с. 50]. По мнению Вольфа, в античности затруднительно было создать большое произведение при неразвитой письменности, поэтому он приходит к выводу, что поэмы Гомера — это позднее собрание в одно произведение отдельных глав, потому они выглядят целостными, ведь гораздо позднее была проведена систематизация текста. Немецкий романтик Фр. Шлегель, продолжая идеи Вольфа, делает следующий вывод: «художественная целостность поэм связана не с творческим замыслом индивидуального автора, а с единством «творящего народа» [2, с. 51], иначе говоря, гомеровские поэмы являются «результатом коллективного творчества народных поэтов» [2, с. 51].

В дальнейшем исследования показали, что взгляд Вольфа на позднее развитие греческой письменности был ошибочным: письменность в VIII в. до н.э. была в широком употреблении. С другой стороны, было выяснено, что редакция Писистрата не является первой записью гомеровского текста. Так, основной вопрос сместился в сторону сюжетных лакун и противоречий гомеровского эпоса – тезис, менее всего разработанный Вольфом. В итоге исследователи поделились на два лагеря — «вольфианцев», или «аналитиков» с «теорией малых песен», которые считали отдельные части гомеровских поэм сложными разными певцами, и «унитариев», защитников «единого» Гомера». В XIX веке «господство аналитиков было почти безраздельным» [3, с. 6], но уже в XX веке господствует точка зрения унитариев. Со временем унитарии и аналитики начали сближаться в том, что был «чей-то исходный замысел в начале образования «Илиады» [3, с. 6]. И все же вопрос, касающийся систематизатора текста, остается открытым, равно как и вопрос об авторе.

Рассмотрим методологию исследования гомеровского эпоса, чтобы понять основания дискуссии. Метод аналитиков Г. Германа, Б. Низе и многих других заключался в выделении отдельных частей текста, противоречащих друг другу, чтобы выявить сюжетные дыры: «следствием подобной идеологии стало стремительное развитие филологических методов критики текста» [4, с. 35]. Но толкования этих сюжетных отрывков довольно обширны, метод не смог привести авторов к единой точке зрения по вопросу деления «Илиады». Тем не менее, нестыковки в тексте, вроде случаев, когда погибший второстепенный персонаж неожиданно «воскресает», воспринимались как свидетельство разновременного сложения дошедших до нас текстов «Илиады» и «Одиссеи». В XIX веке был задействован метод сравнения повторов в гомеровском эпосе, где в одном случае есть отсылка к контексту, а в другом нет. Но результаты применения данного метода сильно зависят от начальной позиции толкующего. В первой половине XX века фольклорист М. Пэрри на основании этнографических экспедиций формулирует «устную теорию», доказывая возможность сохранения в народной памяти обширных текстов и их последующую письменную фиксацию, тем самым закладывая основы для неоналитического течения. Неоаналитики, используя метод аналогии для нахождения аллюзий и схожих пассажей в различных древнегреческих поэмах и гомеровских текстах, смогли примирить аналитиков и унитариев.

Можно возразить, что сходные параллели замечались исследователями и раньше XX века, однако новшество неоаналитиков состоит в том, что отрывки из гомеровских текстов они стали понимать как аллюзию на ранее написанные поэмы. Если существуют некоторые цитаты, то это говорит о наличии авторского замысла и определенной идеи автора, потому неоаналитики незаметно превращаются в унитариев. Так, современный немецкий гомеровед, патриарх В. Кульманн, считает «Илиаду» и «Одиссею» творениями разных поэтов» [4, с. 28], однако наличие «целостной композиции не отменяет и возможности признания отдельных фрагментов неаутентичными позднейшими вставками» [4, с. 28], к числу которых относят «Долонию» — описанную в 10-й песни «Илиады» вылазку Одиссея и Диомеда в лагерь троянцев. Таким образом, неоаналитики, используя метод аналогии для нахождения аллюзий и схожих пассажей в различных древнегреческих поэмах и гомеровских текстах, смогли примирить два лагеря исследователей — аналитиков и унитариев. Именно неоаналитики стоят на позиции, что гомеровские поэмы имеют фольклорный генезис и что устное народное творчество подвергается в них глубокой художественной переработке.

В современном гомероведении, по замечанию российского востоковеда Н. П. Гринцера, возникают дискуссии ни столько о противоречащих друг другу гипотезах и концепциях «устности и письменности, сколько о характере и дате письменной фиксации; не о том, что «Илиада» и «Одиссея» — часть обширной эпической традиции, но об их особом месте в ней; не о наличии повторяющихся элементов в тексте, но об их роли в его поэтике и композиции» [4, с. 44]. Так, на момент XXI века труды, посвященные гомеровскому вопросу, носят обобщающий характер, например, итальянский сборник статей «Гомер три тысячи лет спустя»; «Путеводители по Гомеру», который ставит перед собой цель всесторонне осветить нынешнее состояние гомероведения; наконец, трехтомная «Гомеровская энциклопедия» [4, с. 24].

Другие ученые, как, например, Давид Бувье, переосмысливают с точки зрения современности вопросы, которые ставили древние греки; так, он полагает, что гомеровского вопроса как такового для древних греков не существовало, поскольку они так и не признали «Илиаду» или «Одиссею» результатом устной традиции, уходящей в далёкое прошлое и трансформирующей прежние мифологические истории [5] — то положение, которое в наше время является неоспоримым, но вызывало сомнения у эллинов. Для прояснения лакун эпоса современные исследователи задаются несколько иными вопросами, нежели предыдущие, например: какое отношение имеют «Илиада» и «Одиссея» к формированию ионийского сообщества и, что более фундаментально, ионийской идентичности? Какова роль Нестора в создании поэм? [6] Последнему вопросу, в частности, был посвящен целый сборник работ. Как справедливо подчеркивает эллинист Мартин Уэст, хотя учёные, обсуждающие происхождение поэм, уже не говорят о «гомеровском вопросе» в его классическом понимании, проблемы, которые традиционно входили в его состав, не являются решёнными до сих пор [7].

Из этого стоит сделать вывод, что гомеровский вопрос в традиционной постановке во многом исчерпан, теперь речь идет о распадение одного вопроса на множество отдельных, к ним можно отнести, как мы полагаем, вопрос о роли систематизатора текста, поскольку нам кажется не менее важным вклад и роль людей, которые стояли за письменной фиксацией гомеровского эпоса и его изменением. Поздние поэмы, которые читают те же боснийские сказители, только подкрепляют мнение о том, что устное воспроизведение таких объемных текстов возможно, хотя оно не исключает того, что у этих текстов был ранний систематизатор — что представляется нам одним из самых важных «гомеровских вопросов», — то же вполне применительно и к гомеровским поэмам, что, однако, не исключает гениальности автора, но вносит в его текст стройность и логичность при всем наличии некоторых сюжетных неувязок.

Таким образом, вопрос о подлинности и авторстве Гомера остаётся предметом дискуссий, однако многие связанные с ним проблемы уже не являются предметом активных обсуждений, в то же время возникают новые, которые необходимо исследовать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Чистякова Н. А., Вулих Н.В. История античной литературы. М. 1972. 454 с.
2. Тронский И. М. История античной литературы: Учеб. для ун-тов и пед. инт-ов. М. 1988. 464 с.
3. Клейн Л. С. Анатомия «Илиады». СПб. 1998. 560 с.
4. Гринцер Н. П. Гомер на рубеже эпох // Шаги. 2015. № 1 (2). С. 23-53.
5. Bouvier D. The Homeric Question: An Issue for the Ancients? // Oral Tradition. 2003. № 18 (1). P. 59-61.
6. Frame D. Hippota Nestor. Hellenic Studies 37. Cambridge MA and Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2009. 912 p.
7. West M. L. The Homeric Question Today // Proceedings of the American Philosophical Society. 2011. № 155 (4). P. 383–393.

REFERENCES:

1. Chistyakova N. A., Vulix N.V. Istoriya antichnoj literatury` [The history of Ancient literature]. Moscow.: Vy`ssh. shkola, 1972. 454 p. (In Russian)
2. Tronskij I. M. Istoriya antichnoj literatury` [The history of Ancient literature]. Moscow: Vy`ssh. shk., 1988. 464 p. (In Russian)
3. Klejn L. S. Anatomiya «Iliady`» [The Anatomy of Iliad]. Saint-Petersburg.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1998. 560 p. (In Russian)
4. Grintser N. P. Gomer na rubezhe epokh [Homer at the boundary of epochs]. In: Steps. 2015. No. 1 (2). P. 23-53. (In Russian)
5. Bouvier D. The Homeric Question: An Issue for the Ancients? In: Oral Tradition. 2003. No. 18 (1). P. 59-61.
6. Frame D. Hippota Nestor. Hellenic Studies 37. Cambridge MA and Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2009. 912 p.
7. West M. L. The Homeric Question Today. In: Proceedings of the American Philosophical Society. 2011. No. 155 (4). P. 383–393.

Платоновский диалог как форма репрезентации философского мышления: поэтика текста и атомистическое чтение корпуса

Руслан Игоревич Французов

К. ф. н., Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук

francuzov@sfedu.ru

Аннотация: Данная статья направлена на рассмотрение платоновского диалога как особой формы репрезентации философской мысли, в котором смысловое наполнение неразрывно связано с формальной структурой произведения. Проблема исследования сводится к определению правильного подхода к интерпретации Платона: следует ли воспринимать его как разработчика цельной философской системы или как философа, выражающего свои идеи через структуру повествования, динамику диалога, звучание персонажей, сарказм, притчу и незавершенность аргумента. Демонстрируется невозможность полноценного осмысления учений Платона только через «извлечение» их из текстов отдельных диалогов. Такого рода подход сужает внутренний потенциал текста и нивелирует важность формы диалога как такового. Рассматривается, в частности, и поэтика этого подхода, которая дает возможность воспринимать диалог уже не как форму готовой мысли, а как процесс ее формирования. Апория, как одна из концов диалога, здесь трактуется не как провал рассуждения, но напротив; она выступает в качестве напряженного итога философского разворота: даже если поначалу заданный вопрос остается без ответа – выявляется иное, куда более глубокое, поэтически нагруженное измерение, конституирующее диалог не просто в качестве носителя рационально осмысляемой содержательной темы, но и как форму с предикатом невысказанного очарования. Это дает возможность пересмотреть само понимание феномена диалога и в этой связи проиллюстрировать целесообразность умеренно атомистического прочтения платоновского корпуса.

Ключевые слова: платоновский диалог, философское мышление, поэтический подход, апория, атомистическое чтение

The Platonic Dialogue as a Form of Representation of Philosophical Thought: The Poetics of the Text and an Atomistic Reading of the Corpus

Ruslan Igorevich Frantsuzov

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

francuzov@sfedu.ru

Abstract: This article aims to examine the Platonic dialogue as a unique form of representing philosophical thought, in which the meaning is inextricably linked to the formal structure of the work. The research problem boils down to determining the correct approach to interpreting Plato: should he be viewed as the architect of a coherent philosophical system, or as a philosopher who expresses his ideas through narrative structure, dialogic dynamics, the voices of his characters, sarcasm, parables, and the incompleteness of his arguments? The study demonstrates the impossibility of fully comprehending Plato's teachings solely by "extracting" them from the texts of individual dialogues. Such an approach narrows the text's intrinsic potential and undermines the importance of the dialogue form itself. In particular, the author examines the poetics of this approach, which makes it possible to perceive the dialogue not as a form of a finished thought, but as the process of its formation. Aporia

here is by no means interpreted as a failure of reasoning; on the contrary, it emerges as the hard-won, tense result of a philosophical shift: even if the initially posed question remains unanswered a different, far deeper, poetically charged dimension is revealed, constituting dialogue not merely as a vehicle for a rationally comprehensible substantive theme, but also as a form imbued with the allure of the unsaid. This makes it possible to reexamine our very understanding of the phenomenon of dialogue and, in this context, to illustrate the appropriateness of a moderately atomistic reading of Plato's corpus

Keywords: platonic dialogue, philosophical thought, poetic approach, aporia, atomistic reading.

© Р.И. Французов (Ростов-на-Дону). francuzov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-7-14

Значимость личности Платона для европейской философии и мировой интеллектуальной культуры сложно переоценить. Имя афинского мыслителя, «...который первый назвал себя философом» [1, с. 11], давно вышло за пределы истории античной философии; его наследие стало одной из устойчивых точек опоры, через которые европейская традиция снова и снова возвращалась к вопросам об истине, душе, знании, справедливости, воспитании, государстве, любви и самом устройстве мышления. В более широком культурном смысле оно оказалось своего рода зеркалом [2, с. 26], формой интеллектуального соотнесения, в которой наличная жизнь человека, через акт обращения к более широкому целому, связывалась с прошлым, выраженным в мифе и памяти, и с будущим, даруемым через предсказание оракула, сохраняемым в надежде как напряженное ожидание иной полноты бытия и, проходя через формы религиозного воображения, обретающим очертания в утопическом представлении о прекрасном порядке, еще не данном в опыте, но уже открываемом неутомимым рациональным поиском.

Обусловленность указанного пассажа, несмотря на свою удивительность, а оттого и чарующую притягательность, базируется на ряде особенностей. Эти особенности выступают своего рода атрибутами восприятия афинского мудреца и являются своеобразной аксиологической линзой, сквозь которую все, что связано с Платоном, – от обстоятельств его рождения до предполагаемого эзотерического аспекта его интеллектуального наследия, – если и не является полностью неизвестным, то постоянно оказывается на границе факта, позднейшего толкования и почти мифического совпадения. Поэтому мало удивительного в том, что древнегреческая, а затем и поздневизантийская традиция окружила Платона особым почитанием: его фигура наделялась эпитетом «божественный» [3, с. 112], а у Георгия Гемиста Плифона, одного из последних крупных византийских философов-платоников, основатель Академии ставился выше основателя Ликейя, поскольку «наши предки, как эллины, так и римляне, ценили Платона гораздо выше, чем Аристотеля» [4, с. 192].

При этом не стоит подходить к этому разделению строго. В противном случае наши попытки разобраться обречены либо на «догматические» узы методологического сна, либо на море эклектического хаоса. И первый, и второй вариант результативно пусты, методологически бессмысленны и в целом для исследования вредны, а оттого и излишни.

Важно иметь в виду иное. И у Платона есть строгая философская аргументация, и у Аристотеля – возвышенная метафизика; оттого проблема заключается не в самих идеях, которые исследователь выделяет из их «философских систем», а в самом подходе к пониманию и чтению литературного наследия древнегреческих мыслителей. Чтение не сводится к нейтральному обращению к тексту: оно предполагает определенный горизонт понимания, задает интеллектуальное пространство интерпретации и заранее организует тот способ, в котором философская мысль становится видимой для последующей традиции.

В контексте обращения к платоновскому корпусу это обретает особое значение, поскольку множество диалогов, самым фактом принадлежности одному автору, с одной стороны, обеспечивает единство передаваемого мировоззрения, а с другой – так или иначе

вступает в методологическое и тематическое противоречие друг с другом. Тем самым возникает центральный вопрос, от решения которого зависит само восприятие того, что можно называть «философией» Платона [5, с. 390], и, более того, возможность говорить о платоновской философии как о внутренне едином феномене. В самом общем смысле его можно выразить следующим образом: как следует читать Платона – как систематического философа или как автора самостоятельных художественно-философских текстов?

Поставленная таким образом проблема, доводящая методологическое напряжение в обращении к диалогам до предельного состояния «или-или», тем не менее нуждается в уточнении. Ее действительное содержание раскрывается не в противопоставлении систематического и художественно-философского прочтения, а в раскрытии статуса самого диалога как особым образом организованной формы философского письма; его организационного единства, где композиция, драматическая ситуация, последовательность реплик, распределение голосов и характер завершения – в общем, все то, что можно называть элементами «диалогической ситуации», – выступают не внешними признаками текста, а внутренними условиями его смысловой организации. В этом смысле Платон может быть понят не только как создатель философской аргументации, но и как мыслитель, который «...превратил греческую религию в драматическую интерпретацию человеческой жизни, в предмет для поэта и художника» [6, с. 52].

В данном отношении платоновский диалог нельзя понимать сугубо как литературную форму для заранее готового философского содержания. Мысль обретает определенность внутри самого диалогического строя, где движение к смыслу зависит от организации беседы и от ее завершения, не всегда сводимого к сугубо логическому разрешению заявленной собеседниками проблемы. Как с досадой замечает Сократ, обращаясь к Евтифрону, по имени которого и назван соответствующий диалог: «Уходишь, лишая меня великой надежды узнать от тебя о благочестивом и нечестивом...» (Euthphr. 16a). Указанный эпизод неслучаен. Он показателен, поскольку даже если завершение диалога входит в структуру философского смысла, поскольку уход Евтифона обнаруживает предел достигнутого понимания и невозможность окончательного ответа, то в художественно-поэтическом отношении эта незавершенность получает особую выразительность. Логический обрыв начинает восприниматься иначе, поскольку в нем появляется притягательная недосказанность, не позволяющая вопросу закрыться вместе с окончанием беседы и сохраняющая напряжение даже после последней реплики. В этой перспективе обращение к корпусному единству платоновских текстов, к их хронологии или к реконструкции общего учения оказывается преждевременным без предварительного анализа самого диалога. Сначала необходимо понять, как отдельный текст собирает собственное смысловое пространство. Не как фрагмент будущей системы, а как завершенное художественно-философское целое, где композиция, порядок реплик, драматическое напряжение, фигура собеседника и сам способ окончания участвуют в образовании смысла. На этом основании можно сформулировать исходное исследовательское предположение, согласно которому если платоновский диалог представляет собой самостоятельное художественно-философское целое, в котором элементы диалогической ситуации обладают смыслообразующей функцией, то интерпретация Платона должна начинаться с автономного анализа отдельного диалога и лишь затем переходить к вопросу о междиалогических связях, развитии мотивов и возможной систематизации платоновской мысли.

В обобщенном виде данное предположение позволяет определить цель дальнейшего исследования. Она заключается в выявлении методологического потенциала такого способа чтения, при котором отдельный диалог рассматривается как первичная единица анализа, а поэтический подход к платоновскому письму получает продолжение в атомистической интерпретации платоновского корпуса. В рамках данной логики необходимо показать, каким образом внимание к форме диалога меняет саму процедуру историко-философского анализа, какие ограничения возникают при автономизации отдельного текста и при каких условиях

атомистическое чтение может быть соединено с последующим междialogическим сопоставлением.

В таком случае исходным пунктом дальнейшего анализа становится не отвлеченный вопрос о том, существует ли у Платона единая философская система, а вопрос о корректной последовательности интерпретативных процедур. Тем самым проблема смещается глубже, и важен уже не простой выбор между систематическим и атомистическим прочтением, а сама возможность избежать методологической поспешности, при которой платоновский корпус заранее принимается либо за готовую систему, либо за совокупность полностью изолированных текстов. Отсюда возникает необходимость в предварительном прояснении того затруднения, которое можно определить как «диагноз, раскрывающий суть проблемы, который приводит к тупиковой ситуации при интерпретации, и связанное с ними средство от страха перед интерпретацией» [7, с. 163].

Между тем, платоновский корпус слишком легко принять за уже собранное целое; между тем еще В XIX в. обращали внимание на то, что «...платоническая сумма в целом чем-то напоминает причудливые сочетания животных, описанные в греческой мифологии, – совокупность различных и несхожих между собой индивидуальностей, которые кажутся единым целым, потому что заключены в одну и ту же внешнюю оболочку» [8, с. 215].

В указанной перспективе до перехода к реконструкции общих мотивов платоновской мысли необходимо понять, каким образом отдельный диалог организует собственное смысловое пространство.

Иными словами, сначала должен быть рассмотрен сам текст: его композиция, драматическая ситуация, состав участников, характер речей, движение аргументации, место мифа, иронии и апоретического завершения. И только после этого возможно обращение к более широкому контексту платоновского корпуса.

Такой порядок анализа принципиально важен, поскольку платоновский диалог не является нейтральной формой изложения уже готового учения [9, с. 86]. Если трактат предполагает относительно прямое движение от тезиса к доказательству, то диалог у Платона действует иначе: он не просто фиксирует результат мысли, а показывает само ее становление, столкновение, задержку и внутреннее напряжение. Философское содержание здесь не отделено от ситуации речи, потому что мысль раскрывается не в безличном пространстве отвлеченного рассуждения, а в конкретной сцене беседы, где значение имеют участники, порядок вопросов, характер ответов и даже сама неустойчивость достигнутого результата. Он устроен как событие мысли, в котором понятия, доказательства и сама сцена разговора оказываются не разведенными уровнями философского письма, а элементами, которые «...драматически связаны своей общей исторической структурой...» [10, с. 6], благодаря чему философское содержание раскрывается не вне диалогической ситуации, а через нее. Реплика персонажа, последовательность вопросов, пауза, смена интонации, появление мифа или неожиданный финал не служат внешним украшением текста [11, с. 101]. Они участвуют в самой работе философского смысла. Поэтому попытка сразу извлечь из диалога «позицию Платона» часто оказывается слишком прямолинейной: она устраняет ту внутреннюю сложность, ради которой диалогическая форма и была избрана.

Но если форма диалога не является внешней оболочкой мысли, то каким образом следует понимать ее философское значение?

Здесь и раскрывается актуальность поэтического подхода. Под ним следует понимать не эстетизацию Платона и не превращение его в поэта в узком литературном смысле. Речь идет о другом: о признании того, что художественная организация текста у Платона имеет философскую функцию. Диалог мыслит не только через тезисы, но и через собственное построение. Смысл возникает на пересечении аргумента, образа, характера, мифа и драматического движения беседы. Поэтому «Пир» нельзя свести только к учению об эросе, «Федр» – только к рассуждению о душе и письме, а «Государство» – только к трактату о

справедливости и политическом устройстве. В каждом из этих случаев философская мысль развивается через особую композицию текста.

Поэтический подход позволяет увидеть, что форма у Платона не подчинена содержанию как второстепенный способ его передачи. В этом отношении платоновские диалоги следует понимать «...не просто художественные формы, а формы мышления, каждая из которых лучше других приспособлена для представления и концептуализации определенных аспектов опыта...» [11, с. 3]. Она не обслуживает мысль. И не просто придает ей выразительность. Она задает ее сцену, ее ритм, ее внутреннюю оптику. Через форму мысль получает пространство собственного испытания. Она становится видимой в столкновении голосов, в паузах, в задержках ответа, в нарушениях ожидаемого хода рассуждения. Иногда – в мифе. Иногда – в иронии. Иногда – в странной незавершенности, которая оказывается содержательнее готового вывода. Поэтому форма у Платона работает не как внешняя рамка, а как особый способ раскрытия содержания, которое, собственно, к самому замыслу этого содержания напрямую не относится. Она заставляет мысль проявляться не сразу, не прямой формулой, не итоговым тезисом, а через сопротивление материала, через чужую речь, через сбой привычного понимания.

В этом смысле диалог становится не сосудом для доктрины, а особым режимом философского напряжения, где истина не выдается как результат, а проступает через драму самого поиска. Собеседники входят в него не как нейтральные носители аргументов, а как фигуры уже сложившегося мнения, привычки, самоуверенности, интеллектуальной инерции. Эта инерция подвергается испытанию. Вопрос нарушает ее устойчивость, противоречие вскрывает ее слабые места, а дальнейшее движение беседы постепенно лишает прежнюю очевидность ее самодостаточности и в конечном счете «...разрушает эту уверенность, показывая, что предполагаемое знание... пусто» [12, с. 35].

Поэтому платоновский диалог не сообщает готовый результат. Он создает ситуацию смыслового смещения: переводит читателя от уверенности к затруднению, от видимости знания – к более строгому и почти болезненному вопрошанию.

Поэтический подход позволяет увидеть, что форма у Платона не подчинена содержанию как второстепенный способ его передачи. Напротив, она задает саму возможность философского исследования. Собеседники входят в диалог с уже имеющимися представлениями, но в ходе разговора эти представления подвергаются испытанию. Готовое мнение сталкивается с вопросом, затем – с противоречием, а после этого теряет первоначальную очевидность. Поэтому платоновский диалог не просто сообщает читателю определенный результат. Он вовлекает его в движение мысли, заставляет пройти путь от уверенности к затруднению, от видимости знания к необходимости более строгого вопрошания, что «...побуждает к новым вопросам и стимулирует их появление» [12, с. 61].

На этом основании поэтический подход естественно переходит в атомистический/ Если каждый диалог обладает собственной композицией и внутренней драматургией, то его нельзя сразу рассматривать как фрагмент заранее известной системы. Он должен быть понят в своей автономии. Это означает, что «Евтифрон» следует читать прежде всего как самостоятельную сцену проверки благочестия, «Лахет» – как самостоятельное исследование мужества и пределов практического опыта, «Ион» – как анализ вдохновения и профессионального знания, «Пир» – как сложную последовательность речей об эросе, а не как простую иллюстрацию платоновской доктрины любви.

Такое чтение особенно существенно для понимания апоретических диалогов. В них центральный вопрос часто не получает окончательного решения. Собеседники не приходят к строгому определению благочестия, мужества, рассудительности или добродетели. При систематическом подходе подобная незавершенность может восприниматься как недостаток: диалог будто бы не достигает того положительного учения, ради которого он был написан. Однако атомистическая перспектива позволяет увидеть иной смысл апории [7]. Диалог может быть завершен не через готовый ответ, а через преобразование самого отношения к вопросу.

В этом отношении апория оказывается не слабостью платоновского текста, а одной из форм его философской работы. Она показывает, что прежняя уверенность разрушена, ложные определения выявлены, а вопрос поставлен точнее, чем в начале разговора. Сократ не просто отрицает ответы собеседника и не заменяет их собственной догмой. Он создает ситуацию, в которой неподлинное знание становится невозможным. Поэтому финальное затруднение имеет не только логическое, но и педагогическое значение: оно переводит участника беседы и самого читателя в состояние философской настороженности, когда «...мы должны быть начеку, чтобы не попасться на удочку его характерной риторики и стремления к убедительности» [7, с. 186]. Апория демонстрирует факт уничтожения предыдущего знания, обнаружение ошибочных определений и более точную постановку вопроса чем это было в начале диалога. Сократ не отменяет ответы оппонента и тем самым не наполняет его место своей истиной. Он выстраивает такие условия, при которых подлинное знание не может быть сформулировано. Однако автономия отдельного диалога не должна превращаться в его изоляцию. В этом состоит главное ограничение радикального атомизма. Если каждый текст Платона читать полностью отдельно от других, исчезает возможность увидеть устойчивые мотивы, проходящие через весь платоновский корпус: тему души, блага, знания, воспитания, справедливости, красоты, философской жизни. Повторяемость этих мотивов нельзя автоматически превращать в жесткую систему, но нельзя и игнорировать. Хотя платоновские диалоги отличаются в плане композиции, интонации, задач и даже философских проблем, которые они поднимают, единство персональной приписываемости разнообразных текстов обуславливает и схожесть затрагиваемых вопросов.

Как представляется, именно умеренная форма атомизма наиболее приемлема, поскольку такой атомизм с одной стороны не игнорирует взаимосвязь платоновского наследия, а с другой стороны не предполагает начать исследование с готового представления «теории Платона». Каждый диалог сначала воспринимается отдельно как произведение искусства и философии.

Каждый диалог сначала мы воспринимаем отдельно как произведение искусства и философии. Затем выявленные в нем мотивы сопоставляются с другими диалогами. И только после этого становится возможной осторожная реконструкция более устойчивых линий платоновской мысли. Такой порядок позволяет сохранить как автономию конкретного текста, так и перспективу междиалогического анализа. Следовательно, поэтический и атомистический подходы не следует противопоставлять друг другу. Поэтический подход раскрывает философскую значимость формы, а атомистический защищает отдельный диалог от преждевременного растворения в общей доктрине. Их соединение позволяет читать Платона не как автора обычных трактатов и не только как создателя литературных сцен, а как мыслителя, у которого философия осуществляется в форме художественно организованного диалога. – в этой форме понятие, образ, спор, миф, ирония и апория становятся элементами единого философского движения.

Таким образом, обобщая все вышесказанное, сделаем ряд выводов. Во-первых, при анализе диалогов Платона прямое, преимущественно доктринальное прочтение едва ли может быть признано достаточным. Оно, безусловно, обладает высоким эвристическим потенциалом, связанным с соотношением идей, выраженных в диалоге, с реальной «жизненной драмой» Платона; позволяет обозначить возможную авторскую позицию. Вместе с тем такой способ изложения обедняет текстовую динамику, нивелирует драматургическую напряженность диалога и пытается выдернуть из него застывшую доктрину там, где намерение текста – удерживать смысл в динамике письма, в форме, которая сложнее и не дает себя схватить сразу. Платоновский текст этому противится. Собственно, его философская нагруженность появляется не просто в теоремах-высказываниях – тезис, доказательство, понятие – но и в композиции, в драматургии дискуссии (расстановка персонажей, стиль речевых реплик, сценическая пауза, ирония, миф, неожиданный поворот интонации); в той самой незавершенности, которая не упраздняет философскую наценку, а лишь делает ее менее

прямой, более обременительной и открытой к дальнейшему размышлению. Следовательно диалог можно рассматривать как произведение искусства самостоятельно, отдельно от всей системы и не как литературная форма для уже готового учения. Из этого вытекает идея о том, что чтобы понять все сочинения Платона нужно сначала разобраться в чем заключается каждый диалог представляет собой художественно философский труд сам по себе.

Во-вторых, поэтический подход к платоновскому корпусу позволяет увидеть, что философская мысль у Платона раскрывается не вне художественной организации диалога, а через нее; форма здесь работает как отдельный фон, как некое смыслообразующее контекстуальное пространство, которое в принципе позволяет «беседе» как факту и разговору как содержанию данного факта состояться, поэтому отдельный диалог нельзя сводить к краткому набору «идей Платона», поскольку его необходимо читать как событие мысли, где философия осуществляется через движение беседы, сопротивление собеседников и постепенное разрушение мнимой очевидности.

В-третьих, особого внимания заслуживает феномен «апории». Она уже не может пониматься только как недостаток диалога, как след незавершенности философской работы или как простая остановка рассуждения там, где ожидался положительный ответ. Напротив, апоретический финал часто оказывается внутренне необходимым результатом самого движения мысли; прежние мнение разрушено, ложная уверенность поколеблена, вопрос поставлен точнее, но окончательный ответ еще не дан. И в этом, как представляется, особое, удивительное очарование ряда диалогов.

Общение как будто не доходит до итога, но уже меняет саму возможность дальнейшего понимания, которое актуализируется не только некоторой формой «недовольства» от незавершенности, но и даже своеобразным переживаемым трагизмом недосказанности. Своего рода эхом пустоты.

В-четвертых, наиболее продуктивной оказывается не радикальная изоляция каждого диалога и не поспешное растворение всего платоновского корпуса в единой «системе Платона», а умеренное атомистическое чтение. Не крайность, а, скорее, – порядок осторожного приближения к тексту; сначала отдельный диалог должен быть услышан в собственной интонации, в своей внутренней драме, в особом ходе мысли, где значение имеет не только итог, но и путь к нему, не только сказанное, но и задержанное, не только тезис, но и сама сцена философского разговора. Лишь затем возможно сопоставление. Уже после этого можно говорить о повторяющихся мотивах, смысловых переключках, устойчивых линиях платоновской мысли и той связности, которая не навязывается тексту извне, а постепенно обнаруживается в самом движении от одного диалога к другому. Такой порядок сохраняет автономию отдельного текста. И без «разрезания» корпуса на произвольные фрагменты. Держит в напряжении соотношение актуального диалога с широкой историко-философской перспективой, в рамках которой платонический принцип выступает не постулатом, не системой, не завершённой теорией – а выводимым постепенно соотношением связей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бриссон Л. Платон. Писатель, который изобрел философию. М. 2019. 288 с.
2. Драч Г.В. Античная культура и европейская цивилизация: идеи М.К. Петрова // Научная мысль Кавказа. 2023. № 2 (114). С. 26-34.
3. Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М. 1984. 286 с.
4. George Gemistos Plethon. De Differentis // Woodhouse C. M. George Gemistos Plethon. The Last of the Hellens. Oxford: Claendon Press, 1986. 191-214 p.
5. Kraut R. Plato // Encyclopedia of classical philosophy / ed. D. J Zeyl. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997. 387-413 p.
6. Randall J.H. Plato: dramatist of the life of reason. New York, Columbia University Press, 1970. XIV, 274 p.

7. Schofield M. *How Plato Writes: Perspectives and Problems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. X, 308 p.
8. Grote G. *Plato and the Other Companions of Socrates*. London: John Murray, 1865. XXXIX, 564 p.
9. Corlett J.A. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005. XII, 137 p.
10. Blondell R. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 452 p.
11. Nightingale A. W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. XIV, 228 p.
12. González F.J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998. X, 418 p.

REFERENCES:

1. Brisson L. *Platon. Pisatel kotory izobriel filosofiyu* [Plato. A Writer who invented a philosophy]. Moscow: Rosebud Publishing, 2019. 288 p. (In Russian)
2. Dratch G.V. *Antichnaya kul'tura I evropeyskaya tsiviliztsia: idei M.K. Petrova* [Ancient culture and European civilization: the ideas of M.K. Petrov]. In: *Scientific Thought of Caucasus*. 2023. № 2 (114). P. 26-34. (In Russian)
3. Petritsi I. *Rassmotrenie platonovskoi filosofii i Prokla diadokha* [Consideration of Plato's philosophy and Proclus Diadochus]. Moscow: Mysl', 1984. 286 c. (In Russian)
4. George Gemistos Plethon. *De Differentis*. In: Woodhouse C. M. *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellens*. Oxford: Claendon Press, 1986. P. 191-214.
5. Kraut R. *Plato*. In: *Encyclopedia of classical philosophy*. Eds. D. J Zeyl. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997. P. 387-413.
6. Randall J.H. *Plato: dramatist of the life of reason*. New York, Columbia University Press, 1970. XIV, 274 p.
7. Schofield M. *How Plato Writes: Perspectives and Problems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. X, 308 p.
8. Grote G. *Plato and the Other Companions of Socrates*. London: John Murray, 1865. XXXIX, 564 p.
9. Corlett J.A. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005. XII, 137 p.
10. Blondell R. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 452 p.
11. Nightingale A. W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. XIV, 228 p.
12. González F.J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998. X, 418 p.

Критика и коммуникация: эволюция нормативных оснований Франкфуртской школы от Т. Адорно до Ю. Хабермаса

Илья Олегович Девятко

Студент 3-ого курса, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет
Ilia9tko@gmail.com

Аннотация: В статье прослеживается эволюция нормативных оснований критической теории Франкфуртской школы от негативной диалектики Т. Адорно до коммуникативной теории Ю. Хабермаса и далее к философии признания А. Хоннета. Исходная апория ранней критической теории заключается в том, что, избегая позитивных нормативных утверждений, она вынуждена опираться на дорефлексивное страдание и эстетический опыт, которые не обладают универсальной обязывающей силой. Ю. Хабермас совершает коммуникативный поворот, перенося источник нормативности в структуры языка и дискурсивную процедуру, однако при этом возникает риск редукции телесно-аффективного измерения. В работе проводится сопоставление двух регистров нормативности – страдания и аргументации, эстетического убежища и дискурсивной процедуры. Показывается, что их столкновение образует неразрешимое, но продуктивное напряжение, которое не снимается, а заостряется в позднейшей критической теории, в частности у А. Хоннета. Делается вывод, что эволюция нормативных оснований представляет собой перманентную самокоррекцию, удерживающую открытым вопрос о совместимости чувствительности к непроговариваемому с требованием рациональной универсализации.

Ключевые слова: Франкфуртская школа, критическая теория, негативная диалектика, коммуникативная теория, нормативность, страдание, аргументация, эстетический опыт, дискурсивная процедура, идеальная речевая ситуация, признание, Т. Адорно, Ю. Хабермас, А. Хоннет, мимесис

Critique and Communication: Evolution of the Normative Foundations of the Frankfurt School From T. Adorno to J. Habermas

Ilia O. Deviatko

3rd-year undergraduate student, Institute of Philosophy and Social and Political Sciences, Southern Federal University
Ilia9tko@gmail.com

Abstract: The article traces the evolution of the normative foundations of Frankfurt School critical theory from T. Adorno's negative dialectics to J. Habermas's communicative theory and further to A. Honneth's philosophy of recognition. The initial aporia of early critical theory consists in the fact that, while avoiding positive normative claims, it is forced to rely on pre-reflective suffering and aesthetic experience, which lack universal binding force. Habermas carries out a communicative turn, transferring the source of normativity into the structures of language and discursive procedure, yet these risks reducing the bodily-affective dimension. The paper compares two registers of normativity – suffering and argumentation, aesthetic refuge, and discursive procedure. It is shown that their collision forms an irresolvable but productive tension, which is not eliminated but

sharpened in later critical theory, particularly in A. Honneth. It is concluded that the evolution of normative foundations represents a permanent self-correction, keeping open the question of how to reconcile sensitivity to the unutterable with the demand for rational universalization.

Keywords: Frankfurt School, critical theory, negative dialectics, communicative theory, normativity, suffering, argumentation, aesthetic experience, discursive procedure, ideal speech situation, recognition, T. Adorno, J. Habermas, A. Honneth, mimesis

© И.О. Девятко (Ростов-на-Дону). Piia9tko@gmail.com. Южный федеральный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-15-24

Введение. В современной философской реальности все острее ощущается потребность в осознании того, как возможна рациональная критика общества после крушения классических метафизических обоснований морали, и эта потребность постепенно наталкивается на разрыв рецепции. Негативную диалектику Т. Адорно и коммуникативную теорию Ю. Хабермаса чаще изучают изолированно, упуская внутреннюю «драму» их полемического перехода.

Между тем именно эволюция от апорий инструментального разума, замкнувшего мысль в жесте бессильного отрицания, к лингвистически обоснованной нормативности позволяет найти путь к преодолению тупика, в котором критика теряет право на универсальное суждение, но не желает расставаться с эмансипаторным импульсом. Проследить эту эволюцию не значит только восстановить утраченное звено в истории школы. Такой подход позволяет ответить на вопрос, как совместить чувствительность к живому страданию и неартикулированному с требованием общезначимых моральных норм – вопрос, от которого сегодня напрямую зависит способность публичной философии быть практически действенной, не впадая ни в догматизм, ни в эстетическую эзотерику.

Исходная критическая теория Т. Адорно, диагностируя разум как прежде всего инструмент господства [1, с. 20], сознательно удерживает критику в модусе негативности, избегая позитивных нормативных утверждений. Однако она неизбежно предполагает моральную значимость страдания¹. Единственной опорой для нее становятся само страдание и эстетический опыт; остается открытым вопрос, может ли один лишь миметический импульс придать критике обязательность за пределами субъективного возмущения [2, с. 29]. Ю. Хабермас, совершая коммуникативный переворот, переносит источник нормативности в саму структуру языка и процедуру дискурса [3, с. 453–460]. Возникает вопрос, утрачивает ли в таком переводе внеязыковое, телесно-аффективное измерение – то, что у Т. Адорно составляло нерв протеста против «поврежденной жизни». Отсюда вытекает теоретическая коллизия.

Исследование призвано проследить эволюцию нормативных оснований критической теории как единую «драму» самообоснования. Этот путь начинается с анализа апорий Т. Адорно, для которого разум, ставший инструментом господства, вынуждает критику постоянно удерживать напряжение между негативностью и моральным импульсом. Далее прослеживается переход к проекту Ю. Хабермаса, стремящегося реабилитировать разум в его коммуникативной форме и извлечь общезначимые нормы из самих универсальных структур человеческой речи. Подобная реконструкция выстраивает логику перехода, не утверждая, что исторически Ю. Хабермас действовал исключительно под давлением адорновских апорий; она

¹Важно различать позицию самого Т. Адорно, для которого негативная диалектика принципиально антифундаментальна, и реконструктивный взгляд из перспективы Ю. Хабермаса, усматривающий здесь нехватку обоснования. Данное исследование намеренно удерживает эту двойную оптику, не сводя адорновский жест к простому «недостатку», а показывая, как в его собственных терминах возникает необходимость в иной рациональности.

предлагает рациональную реконструкцию движения идей, в которой каждый следующий проект предстает как ответ на неразрешенные напряжения предыдущего².

Для описанной выше процедуры потребуется детально реконструировать, как в горизонте негативной диалектики и эстетической теории складывается апория, при которой критический импульс питается телесно-миметическим страданием, но не может быть легитимирован как универсальное долженствование, а затем разобрать саму архитектуру коммуникативного поворота, чтобы показать, каким образом проект Ю. Хабермаса переопределяет эту апорию, предлагая процедурный путь легитимации норм и одновременно порождая новое напряжение. Значимую часть работы составляет прямое сопоставление двух регистров нормативности по осям «страдание – аргументация» и «эстетическое убежище – дискурсивная процедура», где находят свое столкновение чувствительность к непроговариваемому и требование рациональной универсализации. При этом страдание и эстетический опыт выступают скорее источниками, указывающими на недолжное, тогда как аргументация и дискурсивная процедура – механизмами интерсубъективной проверки; их столкновение драматично именно потому, что они принадлежат к разным логическим регистрам: генеалогическому и легитимационному³. Завершающий аналитический ход – обращение к хоннетовской философии признания – позволяет увидеть, как постхабермасовская критическая теория пытается удержать вместе адорновскую телесную уязвимость и хабермасовскую нормативную строгость, не снимая, но продуктивно заостряя изначальное напряжение.

В представленном исследовании каждое теоретическое понятие рассматривается как ответ на апории предшествующей позиции. Такой подход позволяет удерживать эволюцию нормативных оснований не в модусе простой хронологии, а именно в логике идейной «драмы», где каждый новый шаг продиктован необходимостью разрешить напряжение, оставленное предыдущим. Сравнительный анализ страдания и аргументации, эстетического и дискурсивного ведется через категориальное столкновение двух парадигм, а заключительный выход к А. Хоннету выполняет функцию проверки устойчивости выявленного напряжения.

Научная новизна предпринимаемого исследования состоит в том, чтобы впервые представить эволюцию нормативных оснований Франкфуртской школы как внутреннюю «драму» самообоснования критической теории, движущую силу которой образует неразрушимое, но продуктивное напряжение между двумя регистрами нормативности – телесно-аффективным импульсом страдания и рационально-дискурсивной процедурой. Вопреки сложившейся традиции изолированного изучения негативной диалектики Т. Адорно и коммуникативной теории Ю. Хабермаса, здесь предлагается сквозной анализ по обозначенным выше осям, демонстрирующий, что эти основания взаимно оспаривают и одновременно предполагают друг друга.

Концептуальное напряжение ранней критической теории вызвано тем, что Т. Адорно, избегая позитивного долженствования, опирается на дорефлексивное страдание и эстетический опыт как на единственные ресурсы критики, которые не претендуют на универсальность. Проект Ю. Хабермаса дает один из возможных ответов на это напряжение, перенося источник нормативности в прагматическую структуру речи и выдвигая контрфактический регулятив идеальной речевой ситуации [4, с. 128–135]. При этом такой шаг может быть осмыслен как редукция страдания к потенциальному артикулируемому

² Речь идет о рациональной реконструкции в смысле Ю. Хабермаса, а не об историко-генетическом объяснении; логика перехода не исключает иных факторов, но выдвигает на первый план внутреннюю логику разрешения апорий.

³ Под «генеалогическим регистром» здесь понимается указание на происхождение критического импульса в опыте страдания; под «легитимационным» – обоснование общезначимости норм через интерсубъективные процедуры. Их столкновение рассматривается как анализ конфликта между дорефлексивным импульсом и рациональной процедурой, которые тем не менее претендуют на один и тот же статус – придать критике общезначимость.

притязанию и лишение эстетического опыта самостоятельной нормативной силы. В прямом сопоставлении адорновского мимесиса и хабермасовской процедуры обнаруживается конфликт, который не может быть окончательно устранен. Чувствительность к непроговариваемому, телесно-единичному, и требование рациональной универсализации одновременно нуждаются друг в друге и взаимно ограничивают собственные притязания, не допуская окончательного синтеза. Именно это напряжение, как показывает завершающий ход работы, философия признания А. Хоннета не снимает, а напротив, удерживает в самой глубине нормативной структуры, наделяя телесную уязвимость и моральные ранения статусом необходимого момента в борьбе за интерсубъективную значимость. Исходная амбивалентность не преодолевается, а сохраняется в качестве конститутивной черты позднейшей критической теории. Это придает ее развитию характер перманентной самокоррекции, а эволюция рассмотренных оснований предстает как углубление антиномии. Продуктивность такого положения состоит в том, что остается открытым вопрос о совместимости чувствительности к страданию с требованием рациональной универсализации.

Нормативный тупик первой критической теории: от М. Хоркхаймера до Т. Адорно. Исходный импульс критической теории, сформулированный М. Хоркхаймером еще в 1937 году, уже содержал в себе неразрешенное напряжение, которому предстояло определить судьбу всего предприятия. М. Хоркхаймер выдвинул идею эмансипаторного знания, которое не довольствуется описанием социальной действительности; оно схватывает ее в перспективе разумного преобразования, опираясь на имманентные тенденции общественного труда к более справедливому укладу [5, с. 213]. Но при этом само понятие «разумное общество» оставалось здесь без метафизических гарантий, заимствованных из классической философии. Это внутреннее напряжение не замедлило проявиться, как только критическая теория столкнулась с исторической катастрофой XX века и потребностью в более радикальной самодиагностике разума.

Поворотным пунктом стала «Диалектика Просвещения», написанная М. Хоркхаймером совместно с Т. Адорно. В ней тезис об эмансипационной миссии разума подвергается переопределению. Так, Просвещение, стремившееся освободить человека от мифа и страха, само оборачивается новой формой господства, разум редуцируется к инструментальной рациональности. Фигура Одиссея в одноименном экскурсе становится архетипической моделью буржуазной субъективности: «мореплаватель Одиссей обманывает божества природы точно так же, как некогда цивилизованный путешественник обманывал дикарей, предлагая им за слоновую кость разноцветные стеклянные бусы» [1, с. 67]. Тем самым оказывается, что разум понятый исключительно как инструмент самосохранения, рискует оказаться продолжением того же самого господства. Нормативный горизонт, в котором критика могла бы апеллировать к разуму против разума, заволакивается. Этот вывод находит свое философское заострение в «Негативной диалектике» Т. Адорно, которая сознательно отказывается от построения систематической нормативной теории в пользу последовательной антисистемы. Т. Адорно утверждает, что в традиционном философском понятии имплицитное насилие есть всякое подведение единичного под всеобщее, всякое отождествление неотождествленного есть акт подавления [6, с. 136–140]. Негативная диалектика разворачивается поэтому как метод констелляций, который, не претендуя на схватывание предмета в замкнутом определении, позволяет высветить его через сближение понятий вокруг него, удерживая момент нетождественного. Приоритет объекта означает, что истина не может быть присвоена субъектом в позитивном ключе; она мерцает в зазоре между объектом и его понятийным насилием, требуя не утверждения, а скорее свидетельства. Так, любая позитивная формулировка того, чем должно быть общество, становится подозрительной, ибо рискует воспроизвести структуру принуждения, которую она призвана упразднить.

Сам этот запрет на позитивный образ порождает нормативную апорию. Если разум поражен инструментальностью и не может служить источником критерия справедливости, откуда критическая теория черпает императив протеста? Т. Адорно находит единственно

честный ответ в обращении к дорефлексивному импульсу. Телесное страдание, прежде всего то, которое после Освенцима приобретает масштаб абсолютного морального требования, есть то, что «не должно быть», – но это знание не переводится в логически универализуемое долженствование [6, с. 326]. Мимесис же, противопоставляемый инструментальному разуму, понимается как непонятное уподобление объекту без его подчинения, как способность воспринимать единичное в его неразстворимости. В эстетическом опыте и в искусстве, которое Т. Адорно мыслит как убежище этой миметической способности, еще сохраняется неповрежденная связь между субъектом и объектом, обещающая примирение, где единичное не поглощается всеобщим [2, с. 83]. Искусство становится едва ли не единственной сферой, в которой истина может быть явлена, не превращаясь в насилие.

Тем не менее этот ход не разрешает нормативного тупика, но, наоборот, лишь обозначает его предельную остроту. И страдание, и эстетический опыт укоренены в субъективной достоверности, в телесной аффективности и в произвольности миметической реакции, но они не обладают той формой всеобщности, которая позволила бы им выступить общеобязательным основанием социальной критики. Критическая теория оказывается в парадоксальной ситуации; она обладает острым и безошибочным ощущением недолжного, однако не в силах легитимировать это ощущение в качестве универсальной нормы, не покидая горизонта негативности. Именно эта ситуация образует тот апорийный предел, который унаследует и попытается преодолеть коммуникативный поворот Ю. Хабермаса.

Коммуникативный поворот Ю. Хабермаса: от тупика к обоснованию норм.

Хабермасовский проект вырастает из прямого и критического размежевания с наследием Т. Адорно, которое он непосредственно подверг анализу в «Философском дискурсе о модерне». В центре его аргументации лежит обнаружение перформативного противоречия, подрывающего, по его убеждению, саму возможность негативно-диалектической критики [7, с. 125]. Если разум редуцирован к инструментальному господству, то на каком основании сама критическая теория все еще претендует на истинность своих высказываний? Адорновский жест тотального отрицания, не оставляющий никакого привилегированного места для теоретика, рискует обесценить собственное критическое суждение, превратив его в произвольный жест, лишенный обязывающей силы. Ошибка Т. Адорно и М. Хоркхаймера видится Ю. Хабермасу в том, что они некритически отождествили разум как таковой с его специфически исторической формой. То есть субъект-центрированным инструментальным разумом, упустив тем самым иное, коммуникативное измерение рациональности, всегда уже присутствующее в практиках взаимопонимания. Выход из нормативного тупика требует поэтому непосредственно смены парадигмы, но никак не отказа от разума как такового. Необходимо пройти путь от философии сознания, в которой одинокий субъект противостоит объективированному миру, к философии языка, где рациональность укоренена в интерсубъективных структурах речи [7, с. 304–305].

Этот парадигмальный сдвиг получает свое обоснование в теоретической программе, призванной эксплицировать нормативные предпосылки, которые всякий говорящий неизбежно принимает, вступая в процесс коммуникации, ориентированный на достижение взаимопонимания. По мнению Ю. Хабермаса, любой речевой акт, понятый как предложение, обращенное к другому с ожиданием рационально мотивированного согласия, выдвигает одновременно три притязания на значимость: 1) притязание на истинность пропозиционального содержания; 2) притязание на нормативную правильность в рамках признаваемого социального порядка; 3) притязание на искренность или правдивость выражения субъективного переживания [7, с. 321]. Разумеется, эти притязания не являются эмпирически констатируемыми фактами; они встроены в саму прагматическую структуру речи. Даже отклоняя притязания, говорящий уже участвует в языковой игре, правила которой их предполагают. Тем самым нормативность не привносится в коммуникацию извне, от некоторого метафизического фундамента или морального чувства; она обнаруживается как неустрашимый внутренний момент языкового общения. Базовое обязательство, связывающее

участников дискурса, состоит в том, чтобы в случае оспаривания того или иного притязания быть готовым представить основания, способные убедить другого в его правомочности, т.е. перейти от наивного коммуникативного действия к аргументативному дискурсу. Из этого впоследствии вытекает двухуровневая модель общества. Вводится различие между Системой и жизненным миром, которое одновременно является и социально-теоретическим диагнозом, и способом сохранить критический импульс, не впадая в адорновский негативизм [7, с. 353–355].

Коммуникативное действие, координируемое через разделяемое понимание норм, ценностей и фоновых очевидностей, локализуется в жизненном мире. В таком символическом горизонте, который служит нетематизируемым ресурсом взаимопонимания и воспроизводится через культурное наследие, социальную интеграцию и социализацию. В современных обществах, однако, коммуникативная координация все более вытесняется системной интеграцией, управляемой безличными механизмами денег и власти, которые метафорически выражаясь, «колонируют» жизненный мир, подчиняя его логике функциональной рациональности. Но несмотря на то, что колонизация суть метафора, она выступает как аналитический инструмент, переопределяющий адорновскую тему отчуждения и поврежденной жизни в терминах, доступных эмпирической проверке. Деформация жизненного мира проявляется в таких общественных патологиях, как утрата смысла, аномия и кризисы легитимации, которые, в отличие от тотального пессимизма Т. Адорно, могут быть локализованы, диагностированы и политически оспорены. Критическая теория, вооруженная понятием коммуникативного разума, получает тем самым критерий различения между подлинной социальной интеграцией и системным искажением коммуникации.

Но какое нормативное ядро скрепляет хабермасовский проект? Таким ядром можно считать контрфактическую конструкцию идеальной речевой ситуации, которая не только определяет хабермасовскую логику, но и одновременно замещает адорновский запрет на позитивный образ. Это понятие обозначает условия симметричного распределения шансов инициировать дискурс, предлагать аргументы и подвергать сомнению притязания со стороны, свободные от внешнего принуждения и внутренней цензуры [7, с. 332]. Идеальная речевая ситуация не является утопическим состоянием, которое мыслится достижимым в исторической реальности; она функционирует как «всегда уже» предполагаемое допущение, неизбежно совершаемое всякий раз, когда говорящие всерьез вступают в аргументацию и рассчитывают на то, что согласие есть результат рациональной мотивации. В качестве такого контрфактического регулятива она дает масштаб для критики реальных дискурсов, позволяя выявлять и обличать систематические нарушения симметрии.

Коммуникативный поворот, с этой точки зрения, переводит критический заряд в план процедурной рациональности, превращая апорию в задачу, которую можно сформулировать так: каким образом институционализировать дискурсы так, чтобы они приближались к собственным идеализирующим предпосылкам, не позволяя системным императивам окончательно колонизировать жизненный мир.

Два основания нормы в столкновении: страдание, аргументация, эстетика. Сопоставление адорновского и хабермасовского проектов обнаруживает, что их расхождение коренится не в различной оценке значимости морального опыта и не в степени интеллектуального пессимизма, а в более заостренном вопросе: при каких условиях внутреннее переживание, прежде всего страдание, может обрести статус нормативного основания, обязательного для других? Т. Адорно исходит из опыта, в котором страдание Другого дано с непосредственностью, не требующей дискурсивного опосредования, но именно эта непосредственность ускользает от любой попытки перевода в общезначимое суждение. Ю. Хабермас, напротив, полагает, что подобный перевод возможен и даже необходим, поскольку лишь артикуляция внутреннего опыта в форме притязания на значимость, открытого для интересубъективной проверки, превращает его в нормативный факт. За этим расхождением стоит имплицитное столкновение двух интуиций относительного

статуса того, что Ж.-Ф. Лиотар позже назовет «распрей» [8, с. 9]⁴. Так, можно предположить, что реконструкцию коммуникации стоит осмыслять как асимметрию между производством публичной формы и присвоением этой форме смысла. Смысл, вкладываемый в публичное высказывание, и смысл, извлекаемый из него адресатом, никогда не совпадают; в особенности это верно для страдания, которое в самом акте артикуляции рискует подвергнуться такой переработке, что от его травматического, неартикулируемого ядра ничего не остается. Ю. Хабермас же, хотя и признает возможность систематического искажения коммуникации, строит свою нормативную программу на уверенности, что идеализирующие предпосылки речи способны преодолеть этот разрыв, подчинив даже самые «немые» импульсы логике притязаний на значимость.

Это столкновение приобретает особую остроту при обращении к центрообразующей для Т. Адорно категории – страданию как истоку критического импульса. Для Т. Адорно страдание есть то, что «не должно быть», и это знание имеет дорефлексивный, телесный характер, предшествующий любому обоснованию [6, с. 326]. Проблема, однако, не просто в том, что страдание трудно артикулировать; проблема в том, что в момент артикуляции оно неизбежно попадает под логику аргументативного обмена, где одна сторона может требовать от другой предъявить основания своей боли, перевести ее на язык, приемлемый для дискурсивной процедуры. Само это требование уже есть для Т. Адорно насилие; оно превращает страдание в предмет переговоров, в разменную монету дискурса, лишая его той абсолютной моральной очевидности, которая только и способна прервать дурную бесконечность инструментального разума. Ю. Хабермас, напротив, полагает, что именно через включение страдания в дискурс, через формулирование его как притязания на нормативную правильность, оно может быть услышано и приобрести обязывающую силу. Для него опасность не в дискурсивном опосредовании как таковом, а в систематическом затруднении доступа к дискурсу, в неравенстве возможностей заявить свое притязание. Таким образом, в основании спора – вопрос, который можно сформулировать в терминах непрозрачности сознаний и асимметрии интерпретации: является ли дискурс нейтральным медиумом, который лишь проясняет и универсализирует то, что уже дано в моральном опыте, или же он представляет собой активную форму, которая неизбежно трансформирует, а возможно и деформирует, этот опыт, навязывая ему чуждую логику? Т. Адорно склоняется к тому, что дискурсивная форма – это структурообразующая матрица, которая отбирает, фильтрует и перерабатывает смысл, и то, что не укладывается в ее сетку, рискует остаться неслышанным. Ю. Хабермас же, признавая опасность искажений, верит в возможность такой настройки дискурсивных институтов, которая минимизирует деформации и позволит страданию быть адекватно выраженным.

Этот конфликт между непосредственностью морального опыта и опосредующей формой аргументации находит свое наиболее тонкое и драматичное выражение в споре о нормативном статусе эстетического. Т. Адорно отводит искусству роль исключительного убежища миметической связи с объектом, в котором единичное не поглощается всеобщим, а истина предстает в непреднамеренной конstellации чувственных моментов [2, с. 82–83]. Эстетический опыт с этой точки зрения обладает собственной нормативной силой, которая не нуждается в санкции дискурса; более того, попытка перевести эту силу на язык морально-практических притязаний лишает ее именно того, что составляет ее уникальность, – сопротивления понятийной фиксации. Ю. Хабермас, разумеется, не игнорирует эстетическое измерение, но включает его в свою модель в качестве экспрессивного дискурса,

⁴ «В отличие от тяжбы, распря – это случай конфликта между (по меньшей мере) двумя сторонами, который не может быть разрешен по справедливости из-за отсутствия правила суждения, применимого к обеим аргументациям. Неправомерность одной стороны не подразумевает правомерности другой. Если же, тем не менее, применить правило суждения одной из сторон к другой, чтобы разрешить их распрю так, как если бы она была тяжбой, то одной из них будет нанесен ущерб (по крайней мере одной, а то и обеим, если ни одна из них не признает это правило)».

подчиняющегося притязанию на правдивость. Тем самым эстетический опыт лишается самостоятельного нормативного голоса; он становится лишь одним из источников, который должен пройти через процедуру аргументации, чтобы его притязания могли быть общезначимыми. Здесь, на наш взгляд, проявляется структурная асимметрия. Публичная форма (дискурсивная процедура) присваивает себе право определять, какие смыслы могут быть легитимированы в качестве нормативных, а какие остаются лишь субъективной экспрессией. Эстетический опыт по Т. Адорно – опыт формы, которая сама и есть смысл, не отделенный от своей явленности; у Ю. Хабермаса форма и смысл разводятся, и именно форма аргументации становится единственным легитимным медиумом для притязаний на общезначимость. Следствием этого разведения оказывается, что те регистры морального опыта, которые не могут или не хотят принять эту форму, вытесняются за пределы нормативно релевантного поля, – а именно это Т. Адорно и считает насилием понятийного мышления.

Наиболее отчетливо различие двух моделей проступает при сопоставлении их предельных нормативных горизонтов: понятия примирения у Т. Адорно и идеальной речевой ситуации у Ю. Хабермаса. Оба конструкта выполняют роль контрфактической нормы. Они задают масштаб, исходя из которого существующее положение дел может быть опознано как поврежденное и несправедливое. Но эти понятия принципиально различаются по своей сути. Адорновское примирение есть утопия, в которой прекращается принуждение тождества [6, с. 126]. Этот горизонт отрицает сам принцип подчинения формы чему-то внешнему; форма и содержание, субъект и объект совпадают в неразличимости, но это совпадение не может быть предвосхищено никакой позитивной процедурой. Идеальная речевая ситуация, напротив, является именно процедурой. Она описывает симметричные условия включения всех голосов в дискурс, но остается при этом формой, которая регулирует, как голоса должны быть предъявлены и обоснованы, чтобы быть услышанными. Т. Адорно, вероятно, возразил бы Ю. Хабермасу, что идеальная речевая ситуация не упраздняет принуждение формы, а лишь доводит его до совершенства. Даже в полностью симметричном дискурсе страдание и эстетический опыт все еще должны будут подчиняться логике аргументации, предстать в виде притязаний на значимость, что означает неустранимое отчуждение их от собственного, непроговариваемого ядра. Ю. Хабермас, со своей стороны, мог бы ответить, что отказ от процедуры, пусть даже контрфактической, оставляет критику без всякого критерия, способного отличить подлинное страдание от его симуляции, а эмансипаторный идеал – от реакционной утопии. В этой полемике, как мы попытались показать, сталкиваются два взгляда на природу самой нормативной формы: является ли она нейтральным посредником, лишь делающим явным то, что уже есть, или же она активно участвует в конституировании того, что может быть признано нормативно значимым, неизбежно вытесняя то, что не поддается формализации. Итогом этого столкновения становится не снятие напряжения, а его заострение. Практическая действенность дискурса требует принуждения к форме, которого не может принять эстетически-миметическая чуткость к единичному. Это противоречие воспроизводится вновь и вновь, задавая траекторию дальнейшего развития критической теории.

Вместо синтеза: признание, непроговариваемое и возвращение к истоку. Если бы напряжение между страданием и аргументацией, эстетическим опытом и дискурсивной процедурой было лишь теоретической коллизией двух несовместимых философских темпераментов, его можно было бы оставить как историко-философский курьез. Но обращение к постхабермасовской критической теории, и прежде всего к философии признания А. Хоннета, обнаруживает, что это напряжение продолжает определять саму логику развития традиции. А. Хоннет не примиряет Т. Адорно с Ю. Хабермасом и не выбирает одного из них; он переводит их скрытый спор в новую аналитическую плоскость, где адорновская телесная уязвимость и хабермасовская интерсубъективная структура оказываются двумя полюсами, между которыми только и может существовать нормативное основание критики. Первичная для А. Хоннета категория морального ранения схватывает именно то, что Т. Адорно

фиксировал как дорефлексивный импульс страдания, но одновременно помещает этот импульс в интересубъективный горизонт. Ранение всегда есть результат отношения, оно нанесено Другим или институциональным порядком и потому с самого начала заряжено нормативным притязанием на восстановление признания [9, с. 131–135]. В этом ходе страдание не редуцируется к уже артикулированному притязанию, как того опасался бы Т. Адорно, но и не остается безмолвным аффектом, лишенным публичного голоса, как того опасался Ю. Хабермас. Оно сохраняет свою телесную достоверность, одновременно требуя интересубъективной артикуляции. А. Хоннет, таким образом, не снимает исходное напряжение, а, скорее, институционализирует его в качестве самого механизма морального развития; борьба за признание есть не что иное, как перманентный процесс перевода непроговариваемой боли в публично оспариваемую форму.

Но в то же время именно здесь и возникает вопрос, который не позволяет счесть хоннетовскую коррекцию окончательным синтезом. Всегда ли моральное ранение может быть артикулировано в горизонте признания, или существуют такие формы страдания, которые сопротивляются любой позитивной нормативной форме по самой своей структуре? Этот вопрос возвращает нас, но уже на новом уровне, к адорновскому запрету на позитивный образ. Т. Адорно не случайно настаивал на негативности как единственно честной позиции; некоторые травмы, некоторые исторические катастрофы настолько разрушают саму возможность интересубъективного опыта, что требование артикулировать их в форме притязания на признание может оказаться новым насилием. Насилием, которое заставляет жертву предъявлять свою боль в терминах, уже подготовленных той самой нормативной системой, которая эту боль и произвела. В этом пункте хоннетовская модель, при всей ее чувствительности к страданию, сталкивается с тем же возражением, которое Т. Адорно выдвинул бы против Ю. Хабермаса: она предполагает, что горизонт признания универсален и в принципе способен вместить любой опыт, тогда как некоторые регистры страдания, возможно, именно тем и определяются, что они выпадают из этого горизонта, оставаясь его слепым пятном.

Другими словами, не все, что требует нормативного ответа, способно принять форму признания, и не все, что не может принять эту форму, лишено нормативного голоса. Это не отменяет хоннетовского проекта, но указывает на его внутренний предел. Теория признания, чтобы быть действительно критической должна сохранять в себе память о том, что горизонт артикуляции не нейтрален, что сама форма признания уже есть форма, структурирующая и отбирающая смыслы, и что за ее границами, возможно, остается нечто, чей голос не становится публичной формой, но продолжает требовать быть услышанным.

Так эволюция нормативных оснований Франкфуртской школы, пройдя долгий путь от негативной диалектики через коммуникативный переворот к философии признания, не завершается снятием исходной апории, а возвращается к ней с удвоенной остротой. Вопрос о том, как совместить чувствительность к непроговариваемому с требованием универсального обоснования, остается открытым, и именно в этой открытости критическая теория обретает свою подлинную идентичность как продолжающееся усилие удерживать неразрешимое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., СПб. 1997. 310 с.
2. Адорно Т. Эстетическая теория. М. 2001. 527 с.
3. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия: Том первый. Рациональность действия и социальная рационализация; Том второй. К критике функционалистского разума. М. 2022. 880 с.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. 2001. 380 с.
5. Horkheimer M. Traditional and Critical Theory. In: Horkheimer M. Critical Theory: Selected Essays. New York: Herder and Herder, 1972. P. 188-243.
6. Адорно Т. Негативная диалектика. М. 2003. 373 с.
7. Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: Polity Press, 1995. 215 p.
8. Lyotard J.-F. Le Differend. Paris: Les Editions de. Minuit, 1983. 216 p.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М. 2003. 416 с.

REFERENCES:

1. Khorkkhaimer M., Adorno T. Dialektika prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty [Dialectic of enlightenment. Philosophical fragments]. Moscow – St Petersburg: Medium, Yuventa, 1997. 310 p. (In Russian)
2. Adorno T. Esteticheskaya teoriya [Aesthetic theory]. Moscow: Respublika, 2001. 527 p. (In Russian)
3. Khabermas Yu. Teoriya kommunikativnogo deystviya: Tom pervyi. Ratsionalnost deystviya i sotsialnaya ratsionalizatsiya; Tom vtoroi. K kritike funktsionalistskogo razuma [The theory of communicative action: Volume one. Reason and the rationalization of society; Volume two. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason]. Moscow: Izdatelstvo Ves Mir, 2022. 880 p. (In Russian)
4. Khabermas Yu. Moralnoe soznanie i kommunikativnoe deystvie [Moral consciousness and communicative action]. St Petersburg; Nauka, 2001. 380 p. (In Russian)
5. Horkheimer M. Traditional and Critical Theory. In: Horkheimer M. Critical Theory: Selected Essays. New York, Herder and Herder, 1972. P. 188-243.
6. Adorno T. Negativnaya dialektika [Negative dialectics]. Moscow: Nauchnyi mir, 2003. 373 p. (In Russian)
7. Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, Polity Press, 1995. 215 p.
8. Lyotard J.-F. Le Differend, Paris, Les Editions de. Minuit, 1983. 216 p.
9. Khabermas Yu. Filosofskiy diskurs o moderne [The philosophical discourse of modernity]. Moscow: Izdatelstvo Ves Mir, 2003. 416 p. (In Russian)

Философия истории О. Миллера

Виталий Юрьевич Даренский

Д. ф. н., профессор Луганского государственного университета им. Владимира Даля
darenskiy1972@rambler.ru

Аннотация: В статье рассматриваются историософские идеи О. Миллера. Показано, что «высший идеализм» как главный методологический принцип О. Миллера отчасти аналогичен понятию «идеальных типов» у М. Вебера, однако более богат по содержанию, поскольку включает в себя, помимо принципа сущностного обобщения исторической реальности, также и нравственный императив. В частности, русская крестьянская община как эмпирическое явление выступает как явление не только экономического, но в первую очередь нравственного порядка, указывая на определенную степень земного воплощения евангельского идеала социального устройства и типа личности. Принципиально важным для концепции О. Миллера является обобщение взглядов славянофилов на соотношение внутренней и внешней правды в историческом бытии народа. Первую он называет символическим понятием Земли, а вторую – символическим понятием Государства. Закон исторической жизни состоит в том, что Земля, то есть внутренняя правда, должна быть адекватно выражена в форме Государства, внешней правды. Но при нарушении органического соответствия между внешней и внутренней правдой возникает кризис исторической жизни, который может привести к катастрофическим последствиям. Тезис О. Миллера о неполной христианизации социальной и культурной жизни как европейских народов, так и России, следует признать справедливым. Но его уверенность в этом воплощении в будущем, учитывая опыт последующей истории, невозможно не признать утопическим, отчасти даже граничащим с ересью хилиазма.

Ключевые слова: О. Миллер, историософия, славянофильство, христианство, община, братство, идеал

O. Miller's Philosophy of History

Vitaly Yurievich Darensky

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State University named after By Vladimir Dahl
darenskiy1972@rambler.ru

Abstract: The article examines the historiosophical ideas of O. Miller. It is shown that “higher idealism” as the main methodological principle of O. Miller is partly similar to the concept of “ideal types” by M. Weber, but it is richer in content, since it includes, in addition to the principle of essential generalization of historical reality, also a moral imperative. In particular, the Russian peasant community, as an empirical phenomenon, appears as a phenomenon not only of an economic, but primarily of a moral order, indicating a certain degree of earthly embodiment of the evangelical ideal of social structure and personality type. Fundamentally important for O. Miller's concept is the generalization of the views of the Slavophiles on the relationship of internal and external truth in the historical existence of the people. He calls the first the symbolic concept of Land, and the second the symbolic concept of the State. The law of historical life is that the Land, that is, the inner truth, must be adequately expressed in the form of the State, the outer truth. But when the organic correspondence between the external and internal truth is violated, a crisis of historical life arises, which can lead to catastrophic consequences. O. Miller's thesis about the incomplete Christianization of the social and cultural life of both European peoples and Russia should be recognized as fair. But his confidence in this incarnation in the future, given the experience of subsequent history, it is impossible not to recognize utopian, partly even bordering on the heresy of chiliasm.

Keywords: *O. Miller, historiosophy, Slavophilism, Christianity, community, brotherhood, ideal*

© В.Ю. Даренский (Луганск). darenskiy1972@rambler.ru. Луганский государственный университет им. Владимира Даля. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-25-32

Особое место в наследии О.Ф. Миллера (1833-1889) занимают работы, в которых содержится систематизация и обобщение историософии ранних славянофилов. Это «Основы учения первоначальных славянофилов», а также ряд других статей. Характерно слово «первоначальных» в названии этой работы – оно связано с тем, что славянофильству стали приписывать взгляды и авторов, которые были далеки от изначального смысла этой системы взглядов, и поэтому было очень важно восстановить этот смысл.

В настоящее время историософия О.Ф. Миллера рассматривается в обзорных работах, среди которых можно указать статьи А.В. Малинова, А.Э. Котова и А. Плотника [1-6], в которых выделены его основные идеи. А.В. Малинов, напоминая о том, что сам «термин “славянофильство” указывал на несущественный для этого движения национальный признак», также отмечает, что «Миллер, не имевший ни капли славянской крови, служил лучшим подтверждением отсутствия в славянофильстве представления о “национальной исключительности” славянства... славянская тема была далеко не главной в мировоззрении славянофилов... отношение к России у славянофилов было куда более критичным. Миллер отмечал строгость суда славянофилов над современной Россией» [5, с. 11]. А.В. Малинов отмечает также, что О.Ф. Миллер «осуждает и все противохристианское направление развития европейской культуры» [5, с. 16].

Иногда идеи О.Ф. Миллера искусственно «подгоняются» под чуждые ему определения. Так, например, А.Э. Котов написал: «Наиболее яркий представитель крайне-левого крыла славянофильства – знаменитый филолог О.Ф. Миллер» [2, с. 123]. Однако, как известно, О.Ф. Миллер был православным традиционалистом и поэтому «крайне-левым» не мог быть по определению. По-видимому, исследователя мог впечатлить тот факт, что О.Ф. Миллер боролся против того, что он сам называл «русский бисмаркизм» и идеал «немецкого полицейского государства» [7, с. 9]. Или же похвала научному «демократизму» в следующих его рассуждениях о Дж. Вико: «Вико везде проводит между народами уравнивающее начало, он подрывает значение народов избранных, которым будто бы дано всё, тогда как другим не дано ничего, и они должны довольствоваться во всём только умственной подачкой с чужого стола. Учёный демократизм Вико наносит сильный удар народам-аристократам» [8, с. 57]. На самом же деле, в этом нет ничего «левого» – как раз наоборот, эти суждения непосредственно вытекают из православного понятия «соборности».

Целью данной статьи является реконструкция основных положений историософии О.Ф. Миллера как определенной системы взглядов на общие основания и направленность как русской истории, так и закономерностей всемирно-исторического процесса. Последний аспект важен, поскольку дает представление о славянофильстве как о христианском универсализме.

В основе мировоззрения славянофилов, как писал О.Ф. Миллер, лежит «высший идеализм», который, хотя и «далеко не всегда оправдывается исторической действительностью, но он неизменен, как путеводный светоч» [9, с. 27]. В данном случае за понятием «идеализм» на самом деле скрывается важнейший методологический принцип. Отчасти он аналогичен понятию «идеальных типов» у Макса Вебера, однако более богат по содержанию, поскольку включает в себя, помимо принципа сущностного обобщения исторической реальности, также и нравственный императив, указывающий на её смысл. И в данном случае речь идет о том, что в исторических явлениях следует выделять не только их эмпирическую часть, но и общую смысловую и нравственную направленность их развития. Только она помогает понять сущность данного исторического явления. Простое эмпирическое обобщение исторических фактов и явлений дает лишь хаотическую картину, в которой

невозможно найти общий принцип и закономерность без учета сущностной направленности и нравственных истоков данного явления.

Для понимания специфики русской истории и русской цивилизации методологический принцип «идеализма» – в том смысле, в каком его понимает О.Ф. Миллер – имеет самое принципиальное значение. Он отмечает, что «и на политической, и на вероисповедной почве исходной точкой славянофильству служит понятие об общине – не как о каком-нибудь учреждении, а как о чисто нравственном союзе между людьми. Издавна община является предрасположением ко вступлению в церковь, как общину не только крестившихся, но и облекшихся во Христа» [9, с. 27]. Тем самым, русская крестьянская община как эмпирическое явление – архаическая форма землевладения, уже давно исчезнувшая в Западной Европе – здесь выступает как явление не только экономического, но в первую очередь нравственного порядка, ясно указывая на определенную степень земного воплощения евангельского идеала социального устройства и типа личности.

По определению О. Миллера, «нравственность и сводится ведь к тому, чтобы, отстаивая свою личность, не только не давать ей развиваться в ущерб другим, но и сознательно жертвовать собою для общего блага. Община не допускала развития личности в смысле особой преимущественности или привилегированности, как оно было на Западе» [9, с. 29]. Поэтому именно община была самой ценной предпосылкой и самым «идеальным» условием развития личности в подлинном, то есть в христианском смысле этого слова (которое к тому времени было уже утрачено за Западе, подменившим смысл понятие личности – индивидуальностью, то есть социальным индивидом, который стремился выделиться среди других своими особыми качествами и всегда основывал свою «самореализацию» на противостоянии другим людям.

О. Миллер писал: «Личность в общине способна была упорствовать, уступая только внутреннему убеждению, а никак не численности (опять несогласно с образцом Запада); – отсюда заключали, что она у нас развилась до крайности. Славянофилы же говорили о своем краеугольном камне – общинном быте, что он “основан не на отсутствии личности, а на сознательном и свободном ее отречении от своего полновластия” (Ю. Ф. Самарин)» [9, с. 29]. Он также определял личность как «орган сознания», то есть как то в человеке, что определяет его отношение и к другим, и к себе; и отмечал: «Личности в этом последнем смысле принадлежит самое видное место в учении славянофилов» [9, с. 30]. По сути, это возвращение к подлинно христианскому пониманию сущности личности составляет одну из главных заслуг славянофилов в философии. Сама философия славянофилов – это не что иное, как возвращение к христианскому универсализму как русский ответ на агрессивный партикуляризм Запада [10].

Универсализм привел к христианизации историософского мышления как такового, а именно, к акцентированию понятия *внутренней правды*, которое теоретически оказывается противопоставленным понятию «внешней правды» жизни, которая воплощается в социальных и правовых формах исторического бытия. Вульгарная критика славянофилов всегда обвиняла их в игнорировании ценностей права и социальных институтов, однако в действительности это не так. Понятие внутренней правды имеет целью не игнорировать ценность форм социально-исторической жизни, а указать на более глубокий онтологический источник этих форм, который может утрачиваться в результате переноса интереса и жизненного акцента на внешнее благоустройство социальной жизни. Оппозиция России и Запада у славянофилов – это не оппозиция двух национальных общностей или даже двух цивилизаций. В действительности, это оппозиция христианского универсализма и западного партикуляризма, причем партикуляризм Запада является именно следствием увлечения правдой внешней, благоустройством внешней, материальной жизни, которое уже с неизбежностью приводит к отчуждению от правды внутренней. Как писал об этом сам О. Миллер, «правда *внутренняя*, недостаток которой не может быть восполнен даже при величайшем совершенстве в

устройстве того, что можно назвать правдой внешней. Под этой последней понимается у славянофилов *закон* с его строгой определенностью и принудительностью» [9, с. 30].

Носителем этой внутренней правды, в терминологии славянофилов, которую систематизирует О. Миллер, является «Земля». Этим словом, им употребляемым с прописной буквы, он обозначает народ, как нравственное целое, способное к самостоятельному существованию и созиданию исторического бытия. Сферой внешней правды является Государство, со всеми его структурами и институтами. Соотношение между Землей и Государством, согласно теории славянофилов, обобщенной О. Миллером, состоит в том, что Государство должно в максимальной степени реализовать потребности Земли и служить ей защитой. Соответственно, Земля созидает государство, как выражение своей внутренней правды, осуществленное в правде внешней. Таким образом, между ними нет противоречия, если оно не создается искусственно, в результате ошибок государственных деятелей: «Земля, утверждали славянофилы, постоянно старалась поддерживать свой изначальный, на доверии основывающийся союз с Государством. Но Государство при Петре Великом разорвало свой союз с Землею» [9, с. 44]. А в качестве сопоставления он отмечает: «Грозный, расправляясь с боярщиной, не хотевшей еще окончательно обратиться в служилый люд, не избегал совещанья с Землей, а Петр, насильно обращая в покорное орудие своего переворота именно наш служилый люд, не ждал и не спрашивал себе отклика у Земли» [9, с. 45]. Это разрыв Государства и Земли при Петре был закономерен, поскольку Петр изначально не спрашивал мнения Земли. Вместе с тем, О. Миллер, как и все славянофилы, признают необходимость модернизации России, и при этом указывают на то, что она всегда шла и без Петра даже более эффективно. Отсюда парадокс: ««все, что было истинного в делах и реформе Петра – принадлежит не ему; а все остальное принадлежит ему» (К. Аксаков). Истинное для них заключается в стремлении, хотя бы и напряженно-усиленном, к умственному общению с другими народами. Если Русская земля так долго сидела взаперти, то этому содействовали те же немцы, умышленно не пропускавшие к нам людей знания» [9, с. 48]. (По аналогии с этим парадоксом о Петре, сформулированным К. Аксаковым, следует отметить, что такой же парадокс имел место уже в XX веке, когда развитие материальной цивилизации в советский период вовсе не являлся «заслугой» советской власти, но такое же развитие происходило во всем мире в силу объективных закономерностей).

Смелым, однако вполне обоснованным является тезис О. Миллера о том, что «ход развития философской мысли в христианском мире совершался вне сферы влияния настоящего христианства» [9, с. 66]. Влияние христианства на философию Европы было, но оно не изменило сам *тип* философии, который достался от античного язычества. Заслуга возвращения философии к её христианским принципам, заложенным свв. Отцами Церкви, принадлежит русской философии, хотя и не вполне исполнено до настоящего времени. Предыдущий тезис является частью более общего положения в историософии О. Миллера: «Неосуществленность христианского начала в действительной жизни человечества является самым существенным пунктом славянофильской философии истории (но неосуществленность не есть для них и неосуществимость – напротив того). Пункт этот положительно господствует в исторических записках Хомякова» [9, с. 66]. Это касается не только философии, но в первую очередь, государственности: «Империя, в сущности оставаясь нехристианской, только торжественно объявила себя таковою» [9, с. 68], – отмечает О. Миллер.

В связи с этим он указывает на универсализм учения славянофилов: «Добрые задатки славянской жизни ценились славянофилами не как славянские, а как общечеловеческие задатки... славянофилы были в сущности гуманисты – не в древне-классическом, а в христианском смысле этого слова» [9, с. 93]. Универсальное значение русского народа как исторического образца воплощения христианских принципов в жизни – один из главных тезисов О. Миллера. Он цитирует записки одного из бывших «декабристов», полностью разделяя следующий тезис, поскольку он подтверждается историческими фактами и документами: «В средние века русские были на высшей степени гражданственности, нежели

остальная Европа... общинные или муниципальные учреждения и вольности были в Древней России... во всей силе, когда еще Западная Европа оставалась под игом феодализма» [11, с. 728]. Свое собственное объяснение и обоснование этому феномену всемирно-исторической, универсальной значимости русского исторического опыта, как максимально воплотившего в себе евангельские принципы, О. Миллер сформулировал следующим весьма смелым образом: «Наши Первоучители... стояли совершенно самостоятельно посреди греко-римского мира. Вместе со славянской азбукой и славянским богослужением они оставили нам, как святой завет, предания чисто христианской Церкви, Церкви, чуждой всякой мирской примеси, как латинской, так и византийской. Вот на этой-то ими завещанной славянскому миру чисто христианской почве и предстоит со временем сойтись не только всем славянам, но и всему человечеству. Тогда-то и окажется наконец “едино стадо и один пастырь”, един – в смысле проявляемого в деяниях человеческих единого духа Христова, духа любви, свободы и правды» [12, с. 228].

В русской истории он усматривает «высокие образцы воплощения истинного союза Церкви с государством в том смысле, как понимался он вселенскими учителями Церкви, дает нам наша собственная история» [13, с. 551]. «Настоящие христианские отношения царя к Церкви – отношения сыновние: царь в ее глазах тот старший сын, на которого возлагает она усиленные заботы о благополучии прочих своих детей» [13, с. 549]; однако «при Петре I произошло, так сказать, вторичное крещение Руси – в европейскую цивилизацию, произошло уже не мирно и спокойно, как первое наше крещение при св. Владимире, но прямо огнем и мечом. Преобразователь почему-то совсем не рассчитывал на сочувствие со стороны народа» [14, с. 555]. Весьма примечательно, как О. Миллер выделил «петровский дух» русской интеллигенции: «Но и перестав питаться или даже никогда не питавшись оброком или выкупными, наша интеллигенция (не из помещиков) сумела сохранить духовно, так сказать, держимордные отношения к народу» [11, с. 703].

В свою очередь, эти «держимордные отношения к народу» стали основой и «революционного сознания», которое впервые возникло именно среди интеллигенции, а затем привело к эпидемии зла и антихристианского духа: «Верой в злодейство и поклонением ему разрешились у нас все те многообразные веяния искужа, которые с таким сладострастьем слепой восприимчивости испытывали мы, одно за другим, в довольно долгий уже европействующий период нашей истории... Многообразные учения, выдававшиеся обыкновенно за последнее слово науки, сменились наконец верой – этой дикой, нелепой и ужасающей верой в злодейство как силу зиждительную!» [15, с. 252]. Но и это в конечном итоге – также плоды Петровских преобразований, о чем О. Миллер пишет очень жестко: «Насажденная у нас кровавым террором наука обратилась в рабу политического изуверства... Таков переживаемый нами исход того периода нашей истории, который называется петербургским. Пусть же поскорее наступает другой период, самостоятельный, русский; им только и начнется у нас настоящая европейская жизнь, жизнь, способная внести новый вклад в сокровищницу человечества» [15, с. 256]. Как и все славянофилы, О. Миллер в неизбежность и закономерность наступления такого периода.

Хотя О. Миллер и называет будущий строй русской цивилизации «настоящей европейской жизнью», явно отдавая дань предрассудкам русских «западников», но вместе с тем, он весьма критичен к Европе: «Все ли благо и в возрождении классической древности (renaissance), не оставшемся только моментом (смысл которого заключался в секуляризации знания), а обратившем классицизм в постоянную, так сказать, стихию духовной жизни Европы?.. Не только жизнь, но и мирозерцание христианских народов остались, по крайней мере наполовину, языческими» [11, с. 707]. Именно в этом – та «отправная точка» мысли, которая и породила славянофильство: идея нового крещения народов, реальной христианизации жизни.

Ориентиром для идеального социального устройства служит пример первохристиан, описанный в «Деяниях апостолов». О. Миллер характеризует его так: «В первоначальной

Церкви общее благополучие достигалось тем, что у многочисленного общества верующих было одно сердце и одна душа, никто ничего из имени своего не называл своим, но все было у них общее... Не было между ними никого бедного, ибо все владельцы поместьев или домов, продавая оные, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов и каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деяний апост. IV: 32, 34, 35)» [13, с. 549]. Поэтому, делает он вывод, универсальным решением социально-экономических проблем является «противодействующее общественному неравенству общинное устройство» [13, с. 550]. В этих формулировках есть основание усмотреть повторение мифа о «христианском коммунизме», которым часто спекулируют в наше время. В реальности же общинная собственность у первых христиан была только в их тайных общинах и служила средством выживания во враждебном окружении. Такая общинная собственность вообще была едва ли не во всех религиях, а не только у первохристиан. Это средство выживания, а не модель социально-экономического устройства общества в целом. Однако в ней содержится высший нравственный идеал взаимопомощи, который как раз и невозможно реализовать насильственным коммунизмом, который, как свидетельствует история, всегда основан на зависти и грабеже. К сожалению, О. Миллер здесь демонстрирует некоторую наивность и действительно близок к социалистическим утопиям.

О. Миллер пишет об «идеальной» социальной жизни: «она была уже на земле, она уже сказывалась и в общественном строе – во времена апостольские... Этот идеал уже позади нас, но он должен быть у нас впереди, он должен, подобно светлomu маяку, указывать нам путь к настоящему прогрессу – настоящему общественному усовершенствованию» [14, с. 560]. Цель состоит в том, «чтобы наше отечество достигло такого благосостояния, в котором бы действительно отражалась правда Христова. Пусть же при виде тех плодов, которые она даст, при виде того, чем должна будет сделаться жизнь, коль скоро правда Христова осуществится на самом деле, всевозможные Юлианы-отступники... вынуждены будут в один голос воскликнуть: “Ты победил, Галилеянин!”» [14, с. 561]. Здесь также есть основания подозревать О. Миллера в некотором созвучии с ересью хилиазма, хотя это и не выражено у него с полной определенностью.

Подводя итог краткому рассмотрению нашей темы можно сделать следующие обобщающие выводы. 1) «Высший идеализм» как главный методологический принцип О. Миллера отчасти аналогичен понятию «идеальных типов» у М. Вебера, однако более богат по содержанию, поскольку включает в себя, помимо принципа сущностного обобщения исторической реальности, также и нравственный императив. В частности, русская крестьянская община как эмпирическое явление выступает как явление не только экономического, но в первую очередь нравственного порядка, указывая на определенную степень земного воплощения евангельского идеала социального устройства и евангельского типа личности. 2) Принципиально важным для концепции О. Миллера является обобщение взглядов славянофилов на соотношение внутренней и внешней правды в историческом бытии народа. Первую он называет символическим понятием Земли, а вторую – символическим понятием Государства. Закон исторической жизни состоит в том, что Земля, то есть внутренняя правда, должна быть адекватно выражена в форме Государства, внешней правды. Но при нарушении органического соответствия между внешней и внутренней правдой возникает кризис исторической жизни, который в перспективе может привести к катастрофическим последствиям. 3) Именно это и произошло в России, когда развитие по Петровскому пути, то есть по пути рабского заимствования европейских форм жизни, в конечном счете привело к появлению разрушительных антихристианских сил, которые явственно проявили себя уже в революционном терроризме XIX века. О. Миллер не дожидаясь полного господства этих сил в XX веке, однако он был провидцем, усматривая симптомы будущих катастрофических событий. 4) Тезис О. Миллера о неполной христианизации социальной и культурной жизни как европейских народов, так и России, следует признать справедливым. Справедливым также является его представление о возможности воплощения

христианского идеала в социальной и культурной жизни, несмотря на то, что в истории он так и не был воплощен. Но его уверенность в этом воплощении в будущем, учитывая опыт последующей истории, невозможно не признать утопическим, отчасти даже граничащим с ересью хилиазма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Котов А.Э. Миллер Орест (Оскар) Федорович // Российский консерватизм середины XVIII – начала XX века: энциклопедия. М. 2010. С. 299–301.
2. Котов А.Э. Петербургское славянофильство 1860-90-х гг. // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 123-133.
3. Малинов А.В. Образ Петра I в учении петербургских славянофилов // Кунсткамера. 2022. № 2 (16). С. 18–34.
4. Малинов А.В. Петербургский славянофил Орест Фёдорович Миллер. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://russculture.ru/2023/09/08/alexei-malinov-peterburgskii-slavjanofil-orest-fedorevich-miller-chast-1/> (дата обращения 04.06.2026)
5. Малинов А.В. Орест Миллер и славянофильство // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2 (46). С. 8-20.
6. Плотник А. Следуя «основным началам славянофильства» (Орест Федорович Миллер) [Электронный ресурс]. URL: <https://gefeter.ru/archive/11190> (дата обращения 04.06.2026)
7. Миллер О.Ф. Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 2–12.
8. Миллер О.Ф. Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов» // Заря. 1870. Апрель. С. 46–71.
9. Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 24-99.
10. Даренский В.Ю. Универсализм славянофилов против партикуляризма Запада // Донецкие чтения 2025. Мат. X Междунар. научной конф. Т. 9. Донецк: Изд-во ДонНУ, 2025. С. 39-42.
11. Миллер О.Ф. Пушкинский вопрос // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 677-730.
12. Миллер О.Ф. Первоучители славян (историческая заметка) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 257-288.
13. Миллер О.Ф. Церковь и византийство // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 523-552.
14. Миллер О.Ф. Что значит креститься? // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 552-561.
15. Миллер О.Ф. Ужасная логика (1 марта 1881 года) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М. 2012. С. 252-256.

REFERENCES:

1. Kotov A.E. Miller Orest (Oscar) Fedorovich. In: Russian conservatism of the middle of the XVIII – early XX century: encyclopedia / Ed. by V.V. Shelokhaev. Moscow: ROSSPEN, 2010. P. 299-301. (In Russian)
2. Kotov A.E. St. Peterburgskoe slavyanofil'stvo 1860-90-x gg. [Petersburg Slavophilism of the 1860-90s]. In: Christian reading. 2017. No. 6. P. 123-133. (In Russian)
3. Malinov A.V. Obraz Petra I v uchenii peterburgskix slavyanofilov [The image of Peter the Great in the teachings of the St. Petersburg Slavophiles]. In: Kunstkamera. 2022. No. 2 (16). P. 18-34. (In Russian)

4. Malinov A.V. St. Petersburg Slavophile Orest Fedorovich Miller (2023) [Electronic resource]. URL: <https://russculture.ru/2023/09/08/alexei-malinov-peterburgskii-slavjanofil-orest-federevich-miller-chast-1/> (Accessed: 04/06/2026)
5. Malinov A.V. Orest Miller i slavyanofil'stvo [Orest Miller and Slavophilism]. In: Solovyov studies. 2015. Issue 2 (46). P. 8-20. (In Russian)
6. Plotnik A. Sleduya «osnovnym nachalam slavyanofil'stva» (Orest Fedorovich Miller) [Following the “basic principles of Slavophilism” (Orest Fedorovich Miller)]. [Electronic resource]. URL: <https://gefter.ru/archive/11190> (In Russian)
7. Miller O.F. Zapadniki i slavyanofily v ix otnosheniyax k malorusskoj narodnosti [Westerners and Slavophiles in their relations to the Malorossia]. In: News of the Slavic Charitable Society. 1884. No. 10. P. 2-12. (In Russian)
8. Miller O.F. Viko i znachenie ego «novoj nauki» dlya «psikhologii narodov» [Viko and the significance of his “new science” for the “psychology of peoples”], In: Zarya. 1870. April. P. 46-71. (In Russian)
9. Miller O.F. Osnovy ucheniya pervonachal'nyx slavyanofilov [Fundamentals of the teaching of the original Slavophiles]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe / Comp., preface, commentary. Yu. V. Klimakov. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2012. P. 24-99. (In Russian)
10. Darensky V.Y. Universalizm slavyanofilov protiv partikulyarizma Zapada [Universalism of Slavophiles against particularism of the West] In: Donetsk readings 2025. Mat. X International Scientific Conference Vol.9. Donetsk: DonNU Publishing House, 2025. P. 39-42. (In Russian)
11. Miller O.F. Pushkinskij vopros [The Pushkin question]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2012. P. 677-730. (In Russian)
12. Miller O.F. Pervouchiteli slavyan (istoricheskaya zametka) [The First Teachers of the Slavs (historical note)]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe. Moscow: Russian Civilization, 2012. P. 257-288. (In Russian)
13. Miller O.F. Czerkov' i vizantijstvo [The Church and Byzantium]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2012. P. 523-552. (In Russian)
14. Miller O.F. Chto znachit krestit'sya? [What does it mean to be baptized?]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe. Moscow: Russian Civilization, 2012. P. 552-561. (In Russian)
- Miller O.F. Uzhasnaya logika (1 marta 1881 goda) [Terrible logic (March 1, 1881)]. In: Miller O.F. Slavdom and Europe. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2012. P. 252-256. (In Russian)

Первые шаги к системе Г.В.Ф. Гегеля: необходимое вводное слово

Андрей Владимирович Тихонов

К.ф.н., Южный федеральный университет, доцент Института философии и социально-политических наук

avtikhonov@sfedu.ru

Аннотация: Данный очерк представляет собой теоретическую установку, необходимую при начале погружения в философскую систему Гегеля. Представлены самые общие положения «малой логики»; студентам дается возможность соглашаться с ними или опровергать.

Ключевые слова: Гегель, Энциклопедия философских наук, Дух, понятие

The first steps to the system of G.V.F. Hegel: the necessary introductory word

Andrey Tikhonov

Ph.D., Associate professor, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences

avtikhonov@sfedu.ru

Abstract: This essay can be considered as a theoretical setting that is necessary at the beginning of immersion in the philosophical system of Hegel. The most general provisions of «Lesser Logic» are presented; students are given the opportunity to agree with them or refute them.

Key words: Hegel, Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Spirit, notion

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). avtikhonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-33-35

Существует знакомая для многих преподавателей философии проблема: лекции по философским учениям для студентов-не философов не должны быть перегружены специальными категориями, частными деталями, представляющими профессиональный интерес для лектора, но создающими препятствия для восприятия материала студентами. С другой стороны, такая лекция должна нести весь необходимый теоретический минимум, который позволяет состояться знакомству аудитории с основными принципами сложных философских систем, к которым относятся учения Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля. Если говорить о последнем, то я заметил, что для более продуктивной работы даже с философами-бакалаврами, возникает необходимость некой установки, вводного слова, в котором были бы отражены главные принципы его учения, предвещающие самостоятельное изучение материала. На решение этой задачи, в первую очередь, и нацелен данный очерк.

Большая известность к знаменитому немецкому философу Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю (1770-1831) пришла после того, как он создал свою философскую систему, и по времени это совпадает с последним периодом его жизни, когда он переезжает в Берлин в 1818 году. Исследования Гегеля, проведенные им в областях логики, права, природы, истории, эстетике, религии и истории философии составляют саму ткань его системы.

Можно смело сравнивать влияние философской системы Гегеля на дальнейшее развитие не только континентальной и англо-американской философии, но и на русскую философию, с тем влиянием на всю западную философию, которое оказало учение

Аристотеля. И Аристотель, и Гегель – философы-энциклопедисты, задача для которых заключалась в полном описании всех явлений действительности, не ограничивающимся теми специфическими философскими объектами, которые традиционно представляются «оторванными» от действительности, абстрактными, «воздушными». Гениальность Гегеля заключается не в том, что, как обычно считается, он ввел в теоретический обиход использование логической триады «тезис – антитезис – синтез»: такая триада известна философам, жившим и до Гегеля, и вообще триадическое мышление является универсальной человеческой познавательной способностью. Его гениальность заключается в реализованной попытке охватить системно весь Универсум, дать объяснение любому рационально обоснованному элементу. Г. Гегель в этом смысле является продолжателем философии И. Канта, чья задача была описать все детали и принципы человеческого познавательного опыта; Гегель расширяет эту задачу до объемов вопроса соотношения Абсолютного и человеческого, и анализу подвергается вся действительность, в том числе и историческая, и физическая. П.И. Новгородцев в своей докторской диссертации, к примеру, тоже объединяет философию Канта и Гегеля: обоим учениям свойственен универсализм, правда им имеется ввиду в первую очередь их социальная философия [1].

Что касается природных исследований Гегеля, то обращаясь к ним, не стоит искать несоответствия положений его «Философии природы» [2], посвященной становлению физической Вселенной и возникновению жизни на Земле, с данными естественных наук того времени. Хотя роль частных наук заключена, по Гегелю, в снабжении философской мысли данными, прежде всего стоит помнить о том, что «Философия природы» является частью всей его системы; той частью, в которой показан «окаменевший Дух», когда Он перешел в свое «инобытие», и результатом этого перехода и является природа, смысл которой искать надо также в развитии Абсолюта.

Ведь Гегель учит тому, что в основе действительности лежит философское понятие, оно и выражает природу Абсолюта в полном виде. Гегель отстаивает тезис о действительности разума и о разумной действительности. Поэтому, если говорить о философском образовании, то без изучения Гегеля оно просто не будет возможным, а если говорить о кругозоре людей, не занятых специально философскими поисками – то обращение к Гегелю и знакомство с его системой – «Наукой логики» – тоже можно считать вполне обязательным.

Хотя здесь вполне возможен и другой сценарий, связанный с пониманием Гегеля. Универсалистский характер его учения может способствовать созиданию впечатления о том, что Гегель раскрывает в своей системе реальность, оформленную средствами лишь одной человеческой мысли, и эта реальность доступна описанию и адекватному выражению, в соответствии с правилами логики. По Гегелю, человеческий разум есть локализация Духа, возникающая в процессе развития Духа как высшая его форма. Дух представлен самому себе, и поэтому он прозрачен, открыт для философского описания; и в такой действительности совершенно нет места ничему стихийному, случайному, иррациональному. Именно из-за этого возникает неоднозначность оценок философии Гегеля, и спорным моментом выступает панлогизм, свойственный его взглядам.

Г. Гегель оказал большое влияние на русскую философскую мысль, можно даже сказать, что он вошел в русскую интеллектуальную культуру; это влияние началось со времени его жизни, и продолжается до сих пор, что отражается в ряду тех современных философских концепций и работ, которые объединены понятием «гегельянство». Увлечение Гегелем в России – не идеологическое по своей природе, оно переросло время, в котором система Гегеля находилась в каркасе задач бытовавшего официального философского мировоззрения, позволяющего Гегелю в лучшем случае довольствоваться неким изобретением «диалектического» метода, представлением его в развернутом виде. Именно таким образом поставленная «главная» задача учения Гегеля была крайне необходима для различения «лагерей» в философии, и построения философской дисциплины, которая была бы похожа на любую естественную науку, поскольку обладала бы своими законами. Необходимо

сказать, что отождествление учения Гегеля с понятием «диалектический метод» в России случалось и задолго до господства «диалектического материализма»: к примеру, Г.Е. Струве выделяет среди разных философских методов и «диалектический», то есть – философию Гегеля, которая занята, по его мнению, исследованием самой природы философского знания [3].

Если говорить в общем, то в настоящее время обращение к учению Гегеля несет характер «питания» интерпретатора от идейного ресурса, философские идеи Гегеля и их общая направленность призваны обосновывать и доказывать те положения, которые имманентно присутствуют в современных разработках: будь то исследования, посвященные ««Я» как понятийной форме», или проблеме «Восток-Запад-Россия».

Система Гегеля может показаться читателю легкой и тяжелой одновременно, если читатель будет держать в голове мысль о том, что для Гегеля «все» есть Абсолют, Дух, Бог. Но при локальной попытке определить это «все», понять то или иную часть Духа, в Его развивающейся и движущейся действительности, согласно его же учению, мы будем находиться в ситуации неадекватного, неполного Его описания. Пользуясь философскими понятиями как наиболее адекватными инструментами самопостижения Духа, мы узнаем, что Дух в своем формальном и непосредственном виде открывается, в первую очередь, в таких понятиях как «бытие», «сущность» и «понятие». Жизнь понятия как формы самосознания Духа - это движение вперед, к появлению новой «тотальности», то есть к появлению нового цельного определенного понятийного образования. Это и будет одной из сущностных характеристик Абсолюта: движение от «непосредственности» к «тотальности».

Критикуя Гегеля за «метафизичность», отечественные философы прошлых лет ставят, тем самым, перед нами вопрос: а что означает «метафизическое», в чем его специфика? Ведь само слово «метафизика» может обладать разными смыслами. Известно, что Гегель во введении к «Энциклопедии философских наук» (именно эту работу имеют ввиду в первую очередь, когда говорят о системе Гегеля) говорит о «прежней метафизике» как о первичном, «наивном» [4], непосредственном и абстрактном способе выражения, репрезентации понятийной реальности. И эта позиция Гегеля дала повод для того, чтобы в последствии придать слову «метафизика» некоторый негативный оттенок, выражающий качества несовершенства, закостенелости и мыслительной неподвижности.

В свою очередь, содержание самой «Энциклопедии» можно обозначить как завершенную «метафизику», адекватную своему предмету. Само его учение есть «метафизика», и до появления которой философская мысль уже, безусловно, каким-то образом выражала это же содержание. Исторически и логически понятие движется от своей непосредственности к своей содержательности; и в таком случае история философских учений и будет являться самой философией, ведь ее суть и заключена в осмыслении движения понятия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб. 2013. 246 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 2. Философия природы. М., СПб. 1934. 683 с.
3. Струве Г. Е. Введение в философию. РнД. 2002. 448 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. 1974. 452 с.

REFERENCES:

1. Novgorodtsev P. Kant i Gegel` v ikh ucheniyakh o prave i gosudarstve [Kant and Hegel in their teachings on Law and State]. Saint Petersburg: Lan`, 2013. 246 p. (In Russian)
2. Hegel G.V.F. Sochineniya. T. 2. Filosofiya prirody [Works. Vol. 2. The Philosophy of Nature]. Moscow, Saint-Petersburg: Sotsekgiz, 1934. 683 p. (In Russian)
3. Struve G. Vvedenie v filosofiyu [Introduction to Philosophy]. Rostov-on-Don: Terra, 2002. 448 p.
4. Hegel G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki [Encyclopedia of the Philosophical Sciences. Vol. 1. Science of Logic]. Moscow: Mysl`, 1974. 452 p.

Металогические предпосылки в досократической протофилософской мысли

Максим Александрович Кузнецов

Бакалавр, 1 курс, Московский международный университет, г. Москва, Россия
m.a.kuznetsov00@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена выявлению металогических предпосылок в досократической протофилософии и обоснованию концепта «этического лоно философии» как фундаментальной ценностно-мировоззренческой среды, обусловившей становление классической рациональности. Уточняется понятие металогии: она трактуется как постлогическая данность, существующая на границе личного (имманентного) и мифического (трансцендентного), стремящаяся за пределы формально-логических структур и выражающаяся через убеждения, качества личности и мифопоэтические образы. На основе системного анализа фрагментов досократиков (Гермотим, Анаксагор, Эврит, Эмпедокл и др.) раскрываются специфические черты металогических структур: пограничность, опора на убеждение, синкретичность знания и этическая нагруженность. Показано, что именно этическое лоно – совокупность представлений о надлежащем, укорененных в мифе и школе, – служило питательной средой для вызревания рационального мышления. Утверждается, что металогика фиксирует личностное измерение философствования, тогда как этическое лоно задает его ценностно-смысловое единство. В работе обосновывается, что Сократ, Платон и Аристотель не только обобщили предшествующую мысль, но и переосмыслили ее, сохраняя собственные металогические установки; их наследие демонстрирует неразрывную связь рациональности с этическим истоком. Полученные результаты позволяют переосмыслить истоки европейской рациональности и предлагают методологическую оптику для анализа современных мировоззренческих кризисов, а также ставится возможность рассмотрения переходных интенций в науке.

Ключевые слова: металогика, этическое лоно, досократики, рациональность, миф, убеждение, Гермотим

Metalogical presuppositions in pre-socratic protophilosophical thought

Maxim A. Kuznetsov

Bachelor, 1st year, Moscow International University, Moscow, Russia
m.a.kuznetsov00@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the identification of metalogical prerequisites in pre-socratic protophilosophy and the substantiation of the concept of the "ethical bosom of philosophy" as a fundamental value-worldview environment that determined the formation of classical rationality. The concept of metalogics is being clarified: It is interpreted as a post-logical reality existing on the border of the personal (immanent) and the mythical (transcendent), striving beyond formal logical structures and expressed through beliefs, personality traits and mythopoeic images. Based on a systematic analysis of fragments of the pre-Socratics (Hermotimus, Anaxagoras, Eurytus, Empedocles, etc.), the specific features of metalogical structures are revealed: borderline, reliance on persuasion, syncretic knowledge and ethical burden. It is shown that it was the ethical bosom – a set of ideas about the proper, rooted in myth and school – that served as a breeding ground for the maturation of rational thinking. It is argued that metalogics captures the personal dimension of philosophizing, while the ethical bosom defines its value-semantic unity. The paper substantiates that

Socrates, Plato and Aristotle not only generalized the previous thought, but also rethought it, preserving their own metalogical attitudes; their legacy demonstrates the inextricable connection of rationality with an ethical source. The results obtained make it possible to rethink the origins of European rationality and offer methodological optics for analyzing modern ideological crises, as well as the possibility of considering transitional intentions in science.

Keywords: *metalogic, the ethical bosom of philosophy, pre-Socratics, proto-philosophy, rationality, myth, belief, Anaxagoras, Hermotimus, Socrates, Plato, Aristotle*

© М.А. Кузнецов (Москва). m.a.kuznetsov00@mail.ru. Московский международный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-36-46

Введение. Говоря о любом предмете, сначала необходимо установить границы достаточного основания использования понятия и проблематику необходимости введения того или иного предметного поля.

Термин «металогика» многогранен. Сама по себе приставка «мета» указывает, с одной стороны, на то, «о чем сам предмет рассуждений». Как и в случае термина «метафилософия» - то есть, о философии. С другой стороны, приставку «мета» можно понимать, как «за пределами», как в случае термина «метафизика» - дословно – «то, что после физики».

Как считает Моррис Лазеровиц, метафилософия должна выходить за пределы собственной философии, но постольку, поскольку сама по себе метафилософия обладает слабой объяснительной силой, она должна следовать за «систематической» философией, или, если можно так сказать, определенным множеством таких философий. «Следование за» есть иное выражение для характеристики метафилософии как находящейся вне философии, но на деле его исследования демонстрируют, что его метафилософия представляет собой позицию «внутри» самой философии [1].

Термин «металогика» также имеет несколько трактовок. С одной стороны, если понимать приставку «мета» в первом значении (то есть «о чем-то»), тогда металогика будет означать исследование метатеорий логики, то есть изучение самих логических теорий. Метатеории, следовательно, будут означать исследование предметов и свойств другой теории.

Если понимать металогика во втором значении приставки «мета», то здесь с необходимостью возникают проблемы. Данный термин может пониматься, например, как «внелогическая логика, логика за рамками логики, сопряженная с неизвестностью логика, логика из ничего и через ничто, трансцендентальная логика, мистическая логика» [2, с. 219-222]. Однако часто решение проблемы конкретизации понятия происходит через оппозицию «логика – алогика» без выявления промежуточных звеньев, так как, исходя из данного определения, металогика «выходит за пределы» логики, но является ли она алогикой или чем-то иным, статья Осипова Ю. М. не дает ответа.

В данном исследовании металогика понимается во втором значении, как то, что находится за пределами формальных логических структур и служит, с одной стороны, фиксацией опыта, а с другой стороны - его операциональной (формально-логической) неопределенностью. Неопределенность следует понимать, как недостижимость познания опыта всецело, его внутреннюю фундаментальность.

Выстраивание металогики и ее структур позволяет выделить «этическое лоно» мысли. Иначе как могла бы образоваться «внутренняя фундаментальность», если бы не те условия, которые были заложены теми, кто был рядом. Формирование фундамента знания о чем-либо представляет собой сложное сплетение исторических, этических, культурных, социальных и индивидуальных аспектов. Этическое лоно — это представления о надлежащем и необходимом в рамках той или иной философской традиции.

Досократическая протофилософия способствовала не только развитию рационального мышления, которое в полной мере выразилось в трудах Платона и Аристотеля, но и содействовала выделению так называемого этического лона философии. В этом отношении

магистральным ядром проблемы является не просто выделение рационального в трудах досократических философов, а выявление их специфики и металологических структур в контексте этического лона.

Как известно, протофилософию составляют два компонента: 1) мировоззренческое воображение (мифико-поэтический комплекс) [3, с. 4] 2) практико-теоретическое воображение (протонаука). Данный этап развития знания характеризуется в первую очередь (в узком смысле) тем, что послужило генезису философии [5, с. 6]. Созревание рационального происходило постепенно, в синкретическом смысле. Это означает изначальную нерасчленённость знания, его сближенность с обыденным опытом [6; 2], которое постепенно, через учения, стало оформляться в то, что сейчас можно назвать рациональным мышлением. Однако, чем являлось «рациональное» в досократической философии и какова роль металологических структур на данном этапе развития знания? И если вызревание рационального происходило в синкретизме, то чем можно объяснить переход от общего, нерасчлененного к частному рациональному?

После ответов на эти вопросы идея рационального предстанет под совершенно иным углом. Станет ясно почему и в связи с чем то, что мы сегодня можем назвать рациональным знанием, впоследствии стало возвращаться к истокам. Обращение к прошлому необходимо не только для того, чтобы лучше понять самих себя, но, и чтобы найти истину в ее изначальном и совершенном значении.

Предметным полем работы является этическое лono философии – то есть совокупность этических знаний и представлений досократических мыслителей, которые в *собственной этике* заложили образы будущей рациональности. Здесь важно подчеркнуть центральную проблему работы – *присутствие так называемого этического лона философии и взаимосвязь с металологическими структурами как соотношение целого и части.*

Другим важным понятием является металогика и ее структуры. *Металогика представляет собой постлогическую данность, существующую на границе между имманентным (личностным) и трансцендентным (мифическим) и стремящуюся выйти за пределы всякого опыта, обладающую свойствами стремления к мудрости мира и мудрости знания (миф и природа, первооснова и ум). Первое означает объяснение через «личный миф» (убеждение), а второй границу самого убеждения, через знание о нем.* Говоря по существу, металологические структуры – стремящиеся к определенности способы объяснения мира и знания через внутренние качества самой личности при ее естественной ограниченности.

Методология и методы исследования. Методология исследования заключается в системном анализе источников, выделении в них металологических структур и объяснении первичности этического по сравнению с рациональным. Источники будут преимущественно отобраны из того, что сохранилось от досократических авторов. Выделение же металологических структур будет сделано посредством прояснения понятий. Чтобы понятие стало инструментом, необходимо поместить его в специфические условия досократической философии, о которой нам известно не так много. Металогика как метод следует использовать через критерии, а именно: пограничность (часть мифического мировоззрения, находящегося между трансцендентным и имманентными структурами), ценность (в части убеждений и качеств личности), а также существование изначальной предпосылки в виде мифико-поэтического в досократической протофилософии.

Другим важным проблемным элементом, вытекающим из предыдущего, является роль Аристотеля, Сократа и Платона в формировании классической рациональности. Проблема заключается в следующем вопросе: *«кем были бы Сократ, Платон и Аристотель, если бы не их ученики (социальный аспект) и общество, в котором они находились? (культурный аспект)».*

Таким образом, в работе поднимаются следующие проблемы:

1. Зачатки металологических структур в досократической философии.
2. Проблема «этического лона философии».

3. Роль Сократа, Платона и Аристотеля в формировании рационального знания.

После ответа на данные вопросы будет возможность не просто углубить понимание роли и места досократических мыслителей в историко-философском дискурсе, но и найти основание для поиска истины в дальнейшем.

Результаты исследования и их обсуждение. Зачатки металогики у досократиков.

Протофилософия досократиков представляет собой особый интерес со стороны исследователей. С нее началось не только развитие греческой цивилизации, так и оформление науки и философии в более классическом смысле. Важно понимать, что начало философского наследия античности – лишь один из наиболее важных аспектов философии древнего мира, которые неправильно отделять друг от друга. Это допустимо в части теоретического исследования, но само развитие античного знания было многогранным и всеобщим. Ахутин справедливо отмечает, что «греческая философия рождается не в гадательных домыслах о мире, а в странной озадаченности — в удивлении — самим существом существования. Эта озадаченность — и в экзистенциальном, и в логическом ее оборотах — есть собственное начало философии, где бы и когда бы она ни возникала» [7, с. 16-17], но данные слова характерны и для иных философских и мировоззренческих систем древности, иначе не могла бы сложиться культура.

На начальных этапах развития античная философская мысль была по большей части мифопоэтической и существовала в лоне этики. Формируясь под изменениями общественной жизни, античный миф стал выражением человеческой жизни, стремлений и потребностей, его отношения к настоящему, прошлому и будущему, а также выражением всех идеалов, как материальных, так и духовных [8; 9]. В этом русле шло формирование идей и мыслей в древней Греции, но с тем лишь отличием, что Греция сумела перейти мифический способ объяснения мира, в отличие от других стран. Это объясняется не только разницей культурных ценностей, но и спецификой мысли античных авторов.

Ни одна культура, как и ни одна цивилизация, не существует замкнуто. Античная цивилизация вышла из сложного противоречия мысли, воли и судеб, из чего в совокупности вышла классическая рациональная мысль. Рассмотрим несколько источников античной философии и сделаем оценку их металогическому влиянию на классическую мысль.

Один из первых античных философов досократического периода, который оказал значительное влияние на последующие эпохи истории мысли, был Гермотим из Клазомен (VI век до н.э.). Информация о нем весьма скудна, однако кое-что мы все же можем выделить, причем имеющее решающее значение для металогических структур.

Из сведений, которые имеются на данный момент, можно сделать несколько выводов. Аристотель указывает на то, что именно Гермотим был одним из первых, кто еще до Анаксагора (500–428 до н. э.) [10] выдвинул идею о том, что Вселенную привел в движение Ум. Учитывая также то, что Гермотим и Анаксагор были родом из одного города, можно предположить, что имела место преемственность убеждений.

Отсюда можно сделать один из наиболее интересных выводов – идея Ума как Демиурга была не нова в эпоху Анаксагора. Усмотрение первопричины сущего в Уме была у Гермотима скорее всего менее рационально обоснована, так как ей была присуща *стихийность*. Ум Гермотима был иным, чем Нус Анаксагора. Ум Гермотима – это отражение тягот судеб, в отличие от стремящегося к разуму Анаксагора. Например, Аристотель говорит: «Стало быть, в человеке нет ничего божественного и блаженного, кроме одного, достойного серьезного к себе отношения — а именно, всего того в нас, что относится к сфере ума и духа: только это в нас бессмертно, и только это божественно. И хотя по природе [человеческая] жизнь несчастна и тягостна, все-таки, благодаря возможности быть причастной к такой [т. е. интеллектуальной] способности, она устроена столь благодатно, что по сравнению со всеми остальными существами человек кажется богом. «Ибо наш ум (vous) есть бог» — кто бы это ни сказал, Гермотим или Анаксагор (скорее всего Гермотим) — и «есть в жизни смертных доля бога некого». А потому надо либо предаться философствованию, либо, распрощавшись с жизнью,

уйти отсюда, поскольку все прочее — сплошная болтовня и вздор» (Аристотель. Протрептик, фр. 10 с Ross= Ямвлих. Протрептик, 8; с. 48, 9—21 Pistelli). Философствование было способом выживания в себе самом, когда разум необходим в первую очередь для души. Дуализм тела и души также прослеживается у Гермотима: Миф о Гермотиме из Клазомен, гласящий, что душа часто оставляла его и странствовала сама по себе, а затем возвращалась вновь, наполняла тело и пробуждала Гермотима (Аристотель. Протрептик, фр. 10 с Ross= Ямвлих. Протрептик, 8; с. 48, 9—21 Pistelli). Данный миф также послужил возникновению мифа о смерти Гермотима: он продолжал путешествовать вне тела и «[Так продолжалось] до тех пор, пока враги его, воспользовавшись предательством жены, не схватили тело и не сожгли его дома, когда в нем не было души. Уничтожившие тело спящего до сих пор несут наказание в Тартаре» [11].

Нус Анаксагора имеет иную, хотя и схожую природу. Для него Нус не божественное начало, а абстрактно всеобщий принцип. Мировой ум движет мир и познает его. Он бесконечен, един, не смешан ни с какой вещью. Он также определяет прошлое, настоящее и будущее. Если идти от недостатков концепции Анаксагора, то выходит, что Нус подобен «богу из машины», так как появляется тогда, когда сам мыслитель не может найти ответ [12]. С другой стороны, несмотря на то, что Анаксагор признает его всеобщность и безусловность, он все же смешивает его с мифологией (абсолютное бытие, всеведение). *Все познаётся себе противоположным.*

Представления Гермотима - это металогическая система, развивающаяся в эпоху архаики, когда были распространены суеверия, шаманизм, когда множество идей «витало в воздухе», как, например, история Аристея Проконнесского, который, по словам Геродота, мог быть в двух местах одновременно, а по заявлениям стойка Максима Тирского Аристей мог путешествовать душой в отрыве от тела.

Ум Анаксагора — это рационализированный способ выйти за рамки мифа, недаром Чанышев А. Н. говорит о нем: «античная традиция говорит об Анаксагоре как о человеке, исключительно преданном науке» [5, с. 196]. Дильс-Кранц же указывает, что «во всем содержится доля всего, кроме ума, а в некоторых (существах) содержится и ум тоже» (DK 59 В 11).

Обобщая данные, следует сказать, что понятие «Ума» ярко выражено мифико-поэтическим образом, что является одним из критериев металогики как таковой. Почему именно металогики, а не культурной формы выражения мыслей? Металогика описательно относится к человеку, а не к культуре, описывая его судьбу не просто как отражение культуры (что, безусловно, так), но и его собственных воззрений в части отличных от мнений множества. Металогика здесь, проявляет себя так же, как и пограничность в попытке объяснения мира через образы мифа, а последние, в свою очередь, были рождены из пограничности самого бытия, между жизнью и смертью (имманентным и трансцендентным). Понимание роли мифа в жизни людей не позволяли долгое время выйти за его пределы.

С другой стороны, Эврит (400 г до н.э), который ввел проблематику относительно предельности чисел. Так, например, Теофраст пишет об Эврите: «Это [=не останавливаться, не доведя исследование до конца] свойство зрелого и здорового мужа. По словам Архита, именно так некогда поступал Эврит, раскладывая камушки. Он [доходил до таких подробностей, что] утверждал: вот это число человека, вот это — коня, вот это — еще чего-то. А ныне большинство [исследователей] останавливаются, дойдя до известного предела. Например, те, кто полагает [первопринципами] Одно и неопределенную Двоицу. Породив числа, плоскости и тела, они, можно сказать, опускают все прочее, а разве только мимоходом касаются и указывают всего-навсего, что одни вещи происходят от неопределенной Двоицы, как, например, место, пустота и бесконечное; другие — от чисел и одного, как, например, душа и кое-что еще, (а заодно время, небо и многое другое), а о небе и прочих вещах больше не упоминают» (Теофраст. Метафизика, 11, с. VI а 19 (Ross—Fobes)). Здесь Эврит выражает очень важную тему относительно предельности беспредельности. Основываясь на своем ощущении незавершенности знания, мыслитель стремится к полноте, к истине, безусловно в

своей манере. Не в возможности выйти за пределы опыта, Эврит упускает свою мысль, и, будучи пифагорейцем, убежден в то, что все определяется числом, о чем Аристотель вполне разумно спрашивает: «Равным образом совершенно не определено, в каком смысле числа суть причины субстанций и бытия — как определения (οροί) (так же, как точки — определения величин, и, как устанавливал Эврит, какое число присуще какой вещи; например, вот это число человека, вот это — коня, и, отображая камушками формы < животных и растений, подобно тем, кто сводит числа к [геометрическим] фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата) или же как консонанс есть отношение чисел, так и человек и все остальное?» [13]. Это крайне важный момент для определения металогики, так как именно здесь убежденность идет впереди разума, как и у Гермотима, как и многих других мыслителей — убеждение в учении своей школы играет ключевую роль в формировании философии многих мыслителей, включая Анаксагора, который не увидел диалектического развития идей (переход из количественного в качественное в рассуждении об противоположном) или идей атомистов, которые утверждали, что мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен [14, с. 100] (которые хотя и примирили Гераклита и Парменида, но не знали о том, что вещи в общем-то изменчивы, а элементы их неизменны лишь относительно вещей).

Одним из наиболее явных металогических условий является убеждение в ценности идей прошлого, так как их собственное мнение должно подкрепляться основаниями (в случае с Эвритом — предельность беспредельности — учением пифагорейцев, или с Аристотелем в его идее о космогонии — учением натурфилософов). Данное условие легло в основу открытий в науке, так как новые идеи должны согласовываться с опытом прошлого [15].

Наличие убеждений такого рода определяют металогический корень философии. Сами по себе рассуждения могут быть различными — первооснова мироздания Фалеса Милетского в виде воды, или учение Ономакрита, считающего первоначалами огонь, воду и землю [16], или апейрон Анаксимандра. Все в равной степени могут быть неправы из-за тех или иных внешних обстоятельств (влияние учеников, культур, ценностей прошлого), однако то, что делает мыслителя философом в классическом античном плане — *наличие рационализированных структур*. Подобного рода структуры «рассыпаны» по античным авторам, наиболее сильно были выражены учениками Парменида, особенно в части создания логического пространства, развитие апорий, которые в дальнейшем легли за основу софистики.

Металогика рассуждений переходит к рациональному в части «поиска проблемы мышления», апорий и противоречий, и в нем же приходит к чему-то третьему, недостижимому, трансцендентному, к тому, с чего все началось, как в случае самих парадоксов, которые стимулировали развитие рациональных структур.

Этическое лоно философии. Несколько расширяя данное в начале определение, стоит сказать, что под этическим лоном философии следует понимать изначальное, нерасчлененное единое, существующее в сводах, правилах, которое так или иначе соприкасается с другими сферами мышления (гносеологическими, онтологическими, антропологическими и др.). Этическое лоно следует понимать значительно шире термина, введенного Аристотелем. Этическое лоно скорее устанавливает взаимосвязанность идей и мнений, тогда как металогика занимается фиксацией в виде убеждений, внутренних норм и нравственного содержания личности, как взаимосвязанной с культурой, обществом, историческим прошлым, единицей *Этического лона*. Идея «Этического лона философии» как обобщающего фактора мировоззрения наиболее ярко присутствует у Сократа. Необходимо отличать этическое лоно от культурной атмосферы или исторической эпохи. Оно существует как нерасчлененная идея в рамках одного направления (как в данном случае — досократиков). Этическим лоном философии может служить предметная сфера идей, находящихся в рамках одного проблемного поля. Например, учение Сократа, где в силу развития софистов, в силу самой судьбы мыслителя (участие в войнах) он один из первых ввел в философию человека. У него добродетель (*arte*) обрела особый, онтологический смысл, она стала способом бытия, активностью, которая ведет к совершенству любое существо. Гносеологический оттенок в

человеке Сократ видел в проблеме мудрости: «По правде сказать, афиняне, мной не руководит ничто другое, как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость человеческая (т. е. знание, какое человек может иметь по поводу человека же), относительно такого знания я, возможно, и мудрец» [9, с. 101]. У Сократа «сокровища души суть ценности», идея самообладания (*enkratia*) как господство рациональности над витальностью, введение его метода майевтики, которая закалялась в беседах с учениками, использование индуктивных умозаключений. В учении Сократа сосредоточены зерна наиболее важных логических открытий. Здесь этическое лоно проявляет себя наиболее ярко. Идеи Сократа повлияли на историю философии из-за развития искусство спора, культурных сдвигов внутри самих досократических школ, а главное появления на том фоне большого числа людей, которые интересовались софистикой, и которые, скорее всего, тем или иным образом повлияли на Сократа, подобно тому, как он повлиял на Платона и Аристотеля.

Здесь также можно выделить несколько ключевых факторов, определяющих этическое лоно философии:

1. Идейная преемственность (гносеологический). Например, идеи Экфанта, которые впоследствии развил Гераклид Понтийский. Так, например, Ипполит Римский, в своем труде «Опровержение ересей» пишет: «Некто Экфант из Сиракуз утверждал, что достичь истинного знания о сущем невозможно и что [каждый] определяет его по собственному разумению. Первичные тела неделимы и им присущи три различия: величина, форма и сила, а из них возникают чувственно воспринимаемые вещи. Число их определено и при этом бесконечно. Движутся тела не под действием тяжести и не от удара, а под действием божественной силы, которую он называет «умом» (*vous*) и «душой». Космос — образ (*idéa*) ума, поэтому он и возник шарообразным под действием божественной силы. Земля находится в центре космоса и движется вокруг собственного центра [с запада] на восток» [16]. Можно привести другой пример. Платон в диалоге «Лакхет» указывает следующее: «[Никий доказывает тождество понятий «мужественный» и «мудрый»; Сократ говорит]: По-моему, ты и не заметил, что он перенял эту мудрость у нашего приятеля Дамона, а Дамон весьма близок с Продиком, который, как полагают, лучше всех софистов различает такие имена» [17]. Данный фрагмент указывает также на вполне активную философскую жизнь, когда идеи вполне естественным образом перетекали от мыслителя к мыслителю.

2. Космогонический (онтологический). Недаром досократиков называют натуралистами (*φύσις*). Стремление понять мир вокруг, особенно для философа, человека, стремящегося к истине, все кажется объяснимо через наглядность. Поиск первооснов заложил основу для значительных перемен в сознании. В результате исторического процесса размежевания мифа происходит выделение рационального, того, что вышло из космогонических учений. Очень показательным примером может служить Эмпедокл, в учении которого произошел синтез ионийских натуралистических учений и италийских философий. С одной стороны, начала он видел в стихийных элементах (огонь, вода, земля, воздух) [14], а с другой отождествлял богов со стихиями, более того, он указывает на то, что боги вторичны по отношению к «четырем корням»: ««Ибо из них всё, что было, что есть и всё то, что будет: в них прозябают деревья, из них стали мужи и жёны, дикие звери, и птицы, и в море живущие рыбы, также и боги из них, многочтимые, долгие днями». [18, с. 21]. Боги Эмпедокла не бессмертны, как и вещи, которые тленны, а все в мире, включая человека существует с той или иной дозой этих «четырех корней». Он ищет начало мышления в материальном мире, например, связывая его с омывающей сердце кровью: «В бурных волнах бегающей крови питается сердце; в нем же находится то, что зовем мы так часто мышлением: мысль человека есть кровь, та, что сердце вокруг омывает», а также «Разум растет у людей в соответствии с мира познанием» [18, с. 105-106], что указывает на гносеологический оттенок его этики, свидетельствуя о нерасчлененности, но отходе от привычного способа объяснения мира.

Таким образом, можно считать этическим лоном философии также первые попытки объяснения мира. С позиций наивного (естественного, коренного, первообразного) [20, с. 39] стихийного мировоззрения, этическая составляющая часто присутствовала в том или ином виде (как преемственность или объяснение). Почему стоит считать это именно «этическим лоном философии? Потому что натуралистов, естествоиспытателей – мыслителей, астрономов, астрологов, историков обобщает одно – стремление к пониманию «нрава мира, его правил и обычаев». Их объяснение с высоты нашего времени может выглядеть наивно, но для жителя Милета вода оказалась всем, особенно на фоне мифологии Египта, куда он путешествовал и видел, какое значение для египтян имеет Нил, отсюда и убежденность в мифологическом, истинном знании. Общий фон философских изысканий всегда имел всеобщее значение. Способность к аккумуляции знания, с одной стороны, и готовность общества к принятию тех или иных идей античных философов с другой, содействовала появлению наиболее важных мыслителей (Гераклита, Пифагора, Парменида и др). Этическое лоно стало «питательной средой» для рационального уже в трудах Платона и Аристотеля, а особенно выражено это проявилось у Сократа.

Если взглянуть на тех, кто «первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете уходят, причем основное пребывает, а по свойствам своим меняется, это они и считают элементом и началом вещей, и поэтому они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется. Количество и форму для такого начала не все указывают одинаково, но Фалес – родоначальник такого рода философии – считает ее водою» [13]. Родоначальник «такого рода» философии. Это навеивает на мысль о том, что сам Фалес был одним из тех, кого можно было бы так назвать, однако, как можно было бы убедиться – идеи, выраженные им, были в обществе. Главная заслуга его заключается в переходе от вопроса «что есть все?» [21; 16] (наиболее общего) к более конкретному «как все появилось?» и в попытке объяснить это что-то. Подобного рода переход был постепенным, однако с Фалеса начинается, собственно, античная философия и попытка понять умом «все».

Возможно ли считать переход такого рода закономерным? Вполне вероятно. Дело в том, что «перестройка категориальных структур сознания является необходимым условием такого перехода. Переустройство общества всегда связано с революцией в умах, с критикой тех ранее господствующих мировоззренческих ориентаций, которые уже исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности» [22, с. 76-77]. Важно понимать, что переход Фалеса Милетского являлся первым шагом к рациональному знанию, не вполне уверенному, наивному, но тем не менее оказавшему значительное влияние именно из-за перехода общественных интересов (постепенное размежевание мифа), из-за чего в наиболее адекватной форме (отвечающей запросам общества) описывал реальность.

Однако, возникает следующий вопрос, если свершился постепенный сдвиг к «рациональному», тогда почему не был достигнут идеал рационального знания? Из-за несовершенства общественных, технологических отношений? Или из-за присутствия в самом мышлении той самой установки на убеждения, который так хорошо проявлялся как в досократическую эпоху, так и в классическую?

Как уже говорилось в начале, под *металогикой* понимается такого рода *постлогическая данность, которая существует на границе между имманентным (личностным) и трансцендентным (мифическим) и стремится выйти за пределы всякого опыта, а также обладает свойствами стремления к мудрости мира и мудрости знания (миф и природа, первооснова и ум). Первое означает объяснение через «личный миф» (убеждение), а второе – границу самого убеждения, через знание о нем.* Из определения понятно, что металогика — это особая система внутренней реальности, которая описывает и выражает ее исходя из фундаментальных качеств личности. Мифико-поэтический комплекс складывался в суровых условиях борьбы, когда греческое государство только развивалось. Его

существование было нестабильным. Важным фактором, способствовавшим выживанию, являлись условия (географическое положение, климат) существования государства. Фалес Милетский многое подчерпнул из учения орфиков, а также всех тех стран, где он успел побывать. Его философия (протофилософия) была воплощением его убеждений, которые были выведены во время путешествия. Это очень показательно, особенно на фоне современного кризиса ценностей. Ценности и фундаментальные убеждения являются неотъемлемой частью металогии. Последняя - это **первичная предпосылка для формирования целостной философской системы**. В ней же этическое лоно философии, которое раскрылось в учении Сократа и развитии им диалектики. Этика природы (фьюсиса) ушла, оставив человека один на один со своими убеждениями. Время Сократа — это время классического периода греческой культуры: возвышение Афин и социально-культурных отношений. В условиях подъема демократического государства рождается человек. Этика выходит на передний план, но все еще слита с рациональными веяниями. Разумеется, Сократ здесь выступает как Фалес, так как произошла постепенная перестройка категориальных структур мировоззренческих ориентаций, от природы к этике, а в дальнейшем - от этики к чистому логосу (к оформлению классической логики). Этическое лоно философии было эвристически более ценным, чем рациональное, так как из него в нерасчлененной форме все было выражено. Металогия поспособствовала закреплению лона в убеждениях, ценностях, категориальных структурах и понятиях. Если обобщить, то *рациональным в досократической философии можно назвать такого рода мысль, которая в большей части сочетает в себе мифико-поэтический комплекс и глубокие убеждения относительно своего положения в мире*. Тогда как постсократическим типом рациональности можно назвать *характеристику знания с точки зрения его соответствия некоторым принципам мышления*. Формированием таких принципов мышления закончилось формирование рационального в более приближенной к нам форме, как способе использования разума для раскрытия существа понятий. Этическое лоно здесь - это в первую очередь целое, когда как металогия — это часть, человек — это часть культуры, но обладающей гносеологической, онтологической и этической ценностью.

Оба выделенных определения вышли из досократической философии, где все существовало с принципами космоса – единого, нерасчлененного знания. Важно понимать, что этическое лоно — это специфическая категориальная система ценностей, основанная на взаимодействии общественных идей, культурных, исторических и социальных явлений. Фундамент (необходимый для лона (миф, этика, логос, тео-) присутствует всегда вне зависимости от эпохи. Он может быть явным или неявным, релятивистским или декадентским, но понимание присутствия фундамента дает больше оснований для осмысления данных процессов (вызревания ценностей и их динамика), что в дальнейшем дает больше оснований для осмысления и преодоления кризисов.

Таким образом, металогические структуры, как было сказано в начале, основываются на этике. Последняя устремлена вглубь человека и выражается в форме мифа. Этическое лоно философии было оформлено, преимущественно, Сократом, но его главная заслуга заключается в аккумулировании исторического опыта и выражении его в адекватной форме. Платон и Аристотель аккумулировали его опыт, но и переосмыслили через призму своих учений, которые также обсуждались с учениками. Сократ, Платон и Аристотель создали свои системы не только благодаря своему уму, но и этическому лону с одной стороны (то есть той атмосфере, царящей в философских школах, которые были мотивированы внешней средой), но и собственными металогическими установками, так как их убеждения и этическое лоно способствовали эволюции взглядов, но с сохранением собственных убеждений.

Заключение. Досократическая философия стала выражением не только природного фьюсиса, но и собственного. Греки жили мифом, а миф может быть плодотворной средой для выделения различных идей. Сегодня в кризис мировоззренческих универсалий многие надеются найти тот фундамент, на который можно положиться, но часто не находят его, даже на страницах истории. Однако история философии дана, чтобы помнить о мудрости и

добродетели, о том, что следует называть металогией. Она - это дологическая основа мифа, а потому обобщает природное и внешнее в виде убеждений. Этическое же лоно философии — это то, к чему следует стремиться, к объединению разных мировоззрений, для создания универсального инструмента – человека как высшей ценности. Платон, Сократ и Аристотель были в первую очередь людьми, со своими страхами и неуверенностями, но этическое лоно всегда способствует рождению мудрецов, которые несмотря на бремя своей металогической сущности тянутся к «Солнцу – Благу». Основания есть всегда, главное - иметь мужество пользоваться своим умом и храбрость взглянуть в свою душу

Таким образом, обобщая все выше сказанное, следует сделать следующие выводы:

1. Проблема «этического лона философии». Проблемой этического лона служит способ обнаружения взаимосвязи идей и мнений, тогда как металолика занимается фиксацией в виде убеждений, внутренних норм и нравственного содержания *личности, как взаимосвязанной с культурой, обществом, историческим прошлым, единицей Этического лона*. Лона наполняет содержанием идеи той или иной философской школы, это представления о надлежащем и необходимом в рамках той или иной философской традиции.

2. Зачатки металогических структур в досократической философии. Наличие убеждений такого рода определяет металогический корень философии. Сами по себе рассуждения могут быть различными - первооснова мироздания Фалеса Милетского в виде воды или учение Ономакрита, считающего первоначалами огонь, воду и землю, или апейрон Анаксимандра. Все в равной степени могут быть неправы из-за тех или иных внешних обстоятельств (влияние учеников, культур, ценностей прошлого), однако то, что делает мыслителя философом в классическом античном плане – *наличие рационализированных структур*, тогда как философом в истинном значении – в стремлении к мудрости.

3. Роль Сократа, Платона и Аристотеля в формировании рационального знания заключается в предельном обобщении идей прошлого и их переосмыслении. Сократ, Платон и Аристотель создали свои системы не только благодаря своему уму, но и этическому лону с одной стороны (то есть той атмосфере, царящей в философских школах, которые были мотивированы внешней средой), а также собственным металогическим установкам, так как их убеждения и этическое лоно способствовали эволюции взглядов, но с сохранением собственных убеждений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Скрипник К.Д. Начала метафилософии: Генрих Струве vs. Моррис Лазеровиц // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. № 28 (3). С. 757–770.
2. Осипов Ю. М. Металолика // Философия хозяйства. 2008. № 4 (58). С. 219-222.
3. Ильин В.В. Философия. М. 2019. 320 с.
4. Дератани Н. Ф. Хрестоматия по античной литературе в 2 т. Т. 1. М. 1965. 679 с.
5. Чанышев А.Н. История философии древнего мира. М. 2018. 608 с.
6. Вьяккерев Ф. Ф. Онтология и теория познания в 2-х томах. Т. 1. Основы онтологии. М. 2024. 313 с.
7. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб. 2007. 788 с.
8. Античная литература / Под ред. А. А. Тахо-Годи. М. 1973. 439 с.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Средневековье. ТТ. 1-2. СПб. 2012. 720 с.
10. Аристотель. Метафизика / Пер. П. Д. Перова, В. В. Розанова. М. 2006. 232 с.
11. Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. Т.2. М. 1976. 400 с.
12. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М. 1976. 550 с.
13. Аристотель. Метафизика / Пер. А. Кубинского. М. 2024. 448 с.
14. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку. 1946. 400 с.
15. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М. 2006. 384 с
16. Ипполит Римский. Опровержение всех ересей. СПб. 2008. 400 с.
17. Платон. Полное собрание сочинений. М. 1311 с.

18. Лукреций. О природе вещей. В 2-х т. Т. 2. М. 1947. 717 с.
19. Плутарх. Сочинения. М. 1983. 707 с.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3. М. 1987. 832 с.
21. Фрагменты ранних греческих философов. Под ред. А. В. Лебедева и И. Д. Рожанского. Часть I. М. 1989. 577 с.
22. Степин В. С. Цивилизация и культура. СПб. 2011. 408 с.

REFERENCES:

1. Skripnik K.D. Nachala metafилософии: Genrikh Struve vs. Morris Lazerovits [The Beginnings of Metaphilosophy: Heinrich Struve vs. Morris Lazerowitz]. In: Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy. 2024. No. 28 (3). P. 757–770. (In Russian)
2. Osipov Yu.M. Metalogika [Metalogics]. In: Philosophy of Economy. 2008. No. 4 (58). P. 219–222. (In Russian)
3. Ilin V.V. Filosofiya [Philosophy]. Moscow: Prospekt, 2019. 320 p. (In Russian)
4. Deratani N.F. Khrestomatiya po antichnoi literature v 2 t. T. 1. [A Textbook on Ancient Literature in 2 Volumes. Vol. 1]. Moscow: Prosveshchenie, 1965. 679 p. (In Russian)
5. Chanyshv A.N. Istoriya filosofii drevnego mira [History of Philosophy of the Ancient World]. Moscow: Akadem. Prospekt, 2018. 608 p. (In Russian)
6. Vyakkerev F.F. Ontologiya i teoriya poznaniya v 2-kh tomakh. T. 1. Osnovy ontologii [Ontology and Theory of Knowledge in 2 Volumes]. Moscow: Yurait, 2024. 313 p. (In Russian)
7. Akhutin A.V. Antichnye nachala filosofii [Ancient Principles of Philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 788 p. (In Russian)
8. Antichnaya literatura. [Ancient Literature]. Eds. A.A. Takhogodi. Moscow: Prosveshchenie, 1973. 439 p. (In Russian)
9. Reale G., Antiseri D. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dnei. Antichnost'. Srednevekov'e. TT. 1–2 [Western Philosophy from its Origins to the Present Day. Antiquity. Middle Ages. Vols. 1–2]. St. Petersburg: Pnevma, 2012. 720 p. (In Russian)
10. Aristotle. Metafizika. [Metaphysics]. Trans. by P.D. Pervov, V.V. Rozanov. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. 232 p. (In Russian)
11. Sextus Empiricus. Sochineniya v 2-kh t. T. 2. [Essays in 2 Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl', 1976. 400 p. (In Russian)
12. Aristotle. Sochineniya v 4-kh tomakh. T. 1. [Essays in 4 Volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1976. 550 p. (In Russian)
13. Aristotle. Metafizika [Metaphysics]. Trans. by A. Kubinsky. Moscow: AST, 2024. 448 p. (In Russian)
14. Makovel'skii A.O. Drevnegrecheskie atomisty [Ancient Greek Atomists]. Baku: Izdatel'stvo AN Azerbaidzhanskoi SSR, 1946. 400 p. (In Russian)
15. Stepin V.S. Filosofiya nauki. Obshchie problemy: uchebnyk dlya aspirantov i soiskatelei uchenoi stepeni kandidata nauk [Philosophy of Science. General Problems: A Textbook for Graduate Students and Candidates for the Degree of Candidate of Sciences]. Moscow: Gardariki, 2006. 384 p. (In Russian)
16. Hippolytus of Rome. Oproverzhenie vseh eresei [Refutation of All Heresies]. St. Petersburg: Bibliopolis, 2008. 400 p. (In Russian)
17. Plato. Polnoe sobranie sochinenii [Complete Works]. Moscow: Al'fa Kniga, 2023. 1311 p. (In Russian)
18. Lucretius. O prirode veshchei. V 2-kh t. T. 2. [On Nature. In 2 Volumes. Vol. 2]. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1947. 717 p. (In Russian)
19. Plutarch. Sochineniya [Works]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1983. 707 p. (In Russian)
20. Fasmer M. Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka. V 4 t. T. 3. [Etymological Dictionary of the Russian Language. In 4 vols. Vol. 3]. Moscow: Progress, 1987. 832 p. (In Russian)
21. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. [Fragments of Early Greek Philosophers]. Eds. A.V. Lebedev, I.D. Rozhansky. Moscow: Nauka Publ., 1989. 577 p. (In Russian)
22. Stepin V.S. Tsivilizatsiya i kul'tura [Civilization and Culture]. St. Petersburg: SPbGUP, 2011. 408 p. (In Russian)

Исповедь как гносеологический и психофизиологический акт: анализ воззрений Августина в контексте современной когнитивной науки

Салама Бишой Нади Шафик

Студент Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации, Южный федеральный университет

salama@sfedu.ru

Аннотация: В настоящей статье феномен исповеди в философии Аврелия Августина анализируется сквозь призму концептуального аппарата современной когнитивной психологии и нейротеологии. Автор выявляет нетривиальные параллели между интуициями епископа Гиппонского относительно структуры сознания и механизмов памяти, с одной стороны, и современными моделями изучения внутреннего мира человека — с другой. Показано, что исповедь выступает не только религиозным актом, но и когнитивным механизмом реконструкции личностного нарратива. Проведён сравнительный анализ духовной трансформации Августина и преподобного Моисея Мурина, интерпретированный через категории когнитивно-поведенческой терапии. Особое внимание уделяется нейробиологическим коррелятам религиозного опыта.

Ключевые слова: психофизическая проблема, сознание, когнитивная архитектура, сверхчувствительный детектор агентов (HADD), нейротеология, метанойя, неписис (nepsis)

Confession as a Gnoseological and Psychophysiological Act: An Analysis of Augustine's Views in the Context of Modern Cognitive Science

Salama Bishoy Nadi Shafik

Student of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of Southern Federal University

salama@sfedu.ru

Abstract: In this article, the phenomenon of confession in the philosophy of Aurelius Augustine is analyzed through the lens of the conceptual apparatus of modern cognitive psychology and neurotheology. The author reveals non-trivial parallels between the intuitions of the Bishop of Hippo regarding the structure of consciousness and memory mechanisms, on the one hand, and modern models of studying the inner world of a person, on the other. It is shown that confession is not only a religious act, but also a cognitive mechanism for reconstructing a personal narrative. A comparative analysis of the spiritual transformation of Augustine and St. Moses Murin, interpreted through the categories of cognitive behavioral therapy, is carried out. Special attention is paid to the neurobiological correlates of religious experience.

Keywords: psychophysical problem, consciousness, cognitive architecture, hypersensitive agent detector (HADD), neurotheology, metanoia, nepsis

© Салама Бишой Нади Шафик (Ростов-на-Дону). salama@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-47-52

Обширные чертоги» памяти: Августин и архитектура когнитивных процессов.

«Исповедь» Аврелия Августина является уникальным текстом, на пересечении теологии, философии и протопсихологии [1, с. 11-15]. Это вовсе не автобиография в современном смысле слова, но филигранное исследование природы субъективности. Августин превращает личную историю в универсальную модель поиска истины, где исповедь (*confessio*) выступает фундаментальным гносеологическим актом, предваряющим всякое познание [1, с. 23-28].

В десятой книге Августин разворачивает метафору памяти как «*praetoria memoriae*» – обширных чертогов или «бесконечного убежища» [1, с. 245-250]. Данная интуиция, согласно которой здесь хранятся не только чувственные образы, но также абстрактные понятия, аффекты и сама рефлексия, поразительным образом коррелирует с современными теориями мультимодальной памяти. Более того, Августин, по сути, предвосхищает различие между декларативной (эксплицитной) и процедурной (имплицитной) памятью.

С позиций когнитивной науки о религии размышления Августина о поиске Бога как высшего «агента» в недрах собственного «я» приобретают особое звучание. Механизм, который Джастин Барретт обозначил как HADD (*Hyperactive Agency Detection Device*) – сверхчувствительный детектор агентности), у Августина оказывается гипертрофирован [2, с. 45-50; 3, с. 28-33]. Он приписывает интенциональность не только внешним событиям, но и каждому внутреннему импульсу, усматривая в личной истории развертывание божественного провидения. Паскаль Буайе, в свою очередь, утверждает, что религиозные концепции являются «когнитивно оптимальными», поскольку они нарушают онтологические категории, оставаясь при этом интуитивно понятными [4, с. 78-82]. Августиновский Бог всемогущ (что нарушает физику), всеведущ (что нарушает теорию разума) и, тем не менее, личностен (сохраняя интуитивную социальность) – т.е. идеально соответствует данной модели [3, с. 28-30]. Таким образом, «чертоги памяти» у Августина – не просто поэтическая метафора, но фундаментальное описание когнитивной архитектуры [1, с. 251-255]. Его интроспективный метод оказывается эвристикой, позволяющей зафиксировать свойства человеческой психики, которые эмпирическая наука переоткрывает спустя полтора тысячелетия.

Феномен «дважды рожденной» души: нейротеология и метанойя. Трансформация личности Августина – движение от ритора-манихея к епископу-неоплатоннику представляет собой классический случай «дважды рожденной» души в терминологии Уильяма Джеймса [5, с. 162-170; 6, с. 190-198]. Это не плавная эволюция, но радикальный разрыв, «метанойя» (*μετάνοια*), что буквально означает «изменение ума». Джеймс выделял «больные души», остро переживающие дисгармонию, в противовес «здоровым» [5, с. 72-80]. Августин, чья «Исповедь» пронизана чувством собственной греховности и внутренней раздвоенности, бесспорно, принадлежит к первой категории [1, с. 35-42]. Нейротеология, в особенности исследования Эндрю Ньюберга — предлагает возможные физиологические корреляты этого опыта [7, с. 39-45; 8, с. 14-20]. Состояния глубокой медитации и интенсивной молитвы, характерные для мистических озарений, коррелируют со снижением активности в теменных долях (отвечающих за пространственно-временную ориентацию и границы «я») и, одновременно, с повышением активности в префронтальной коре (связанной с вниманием и самоконтролем) [9, с. 214-220; 10, с. 138-140]. Кульминационный эпизод в Миланском саду – таинственный голос «*Tolle, lege!*», допустимо интерпретировать как пиковое нейротеологическое событие [1, с. 290-295]. Ощущение растворения границ эго, которое столь ярко описывает Августин, находит свое объяснение в изменении нейродинамики [8, с. 88-95]. Более того, описанная Августином внутренняя борьба воли (*conflictus voluntatum*) является собой классический пример когнитивного диссонанса и конфликта между лимбической системой вознаграждения (желания) и системой когнитивного контроля (этика) [10, с. 140-143; 1, с. 150-158]. Мы наблюдаем, как исповедь становится способом разрешения этого конфликта, нейротеологически проявляясь в прокладывании новых нейронных путей, соответствующих аскетическому идеалу [8, с. 110-118].

Моисей Мурин: когнитивно-поведенческая трансформация как путь к истине.

Чтобы глубже понять, насколько сильное воздействие может оказывать исповедь на психику и физиологию человека, полезно обратиться к истории преподобного Моисея Мурина. Его жизнь — это удивительный пример того, как человек может радикально измениться. Моисей был предводителем разбойничьей банды, его боялись. Но потом он стал святым, образцом смирения и любви. Это изменение поведения очень похоже на «метанойю» Августина, хотя у каждого из них был свой путь [11, с. 301-305].

Если посмотреть на эту историю глазами современной когнитивно-поведенческой терапии (КПТ), то можно увидеть, что Моисей последовательно прошёл через несколько этапов перестройки своей личности.

Первый этап — контроль стимулов. Моисей не пытался бороться с искушениями, оставаясь в той же среде. Он просто ушёл, покинул криминальное окружение и отправился в пустыню. В психологии это называется «контролем стимулов»: чтобы изменить поведение, нужно сначала изменить обстановку [11, с. 302].

Второй этап — формирование новых поведенческих паттернов. Недостаточно просто убрать плохое, на его место нужно поставить хорошее. Моисей перестал убивать и грабить. Вместо этого он начал молиться (известна его Иисусова молитва) и много физически работать. Так старые привычки постепенно заменялись новыми [12, с. 45-49].

Третий этап — децентрация эго. Однажды братия попросили Моисея помочь им судить монаха, который согрешил. Моисей взял дырявый мешок, насыпал в него песка и пошёл. Песок сыпался из дыр. Братия спросили: «Что это значит, отче?» Моисей ответил: «Мои грехи сыплются позади меня, как этот песок. Я их не вижу. А я пришёл судить чужой грех». Он отказался быть судьёй. Он разрушил гордыню — то самое когнитивное искажение, которое часто лежит в основе агрессии. В психологии это называется «децентрацией эго» [13, с. 450-455; 11, с. 308-310].

В святоотеческой традиции, особенно в «Добротолубии», есть понятие «неписис» — трезвение. Это постоянное, внимательное наблюдение за своими мыслями. Человек учится замечать, какие мысли приходят к нему в голову, но не позволяет им захватить себя. Это удивительно напоминает современные техники майндфулнесс (осознанности). И там, и там речь идёт об одном и том же: нужно отслеживать свой внутренний поток, чтобы отделить своё истинное «я» от разрушительных психических паттернов [12, с. 45-49; 14, с. 87-92].

Августин пришёл к похожему результату через аналитическую интроспекцию — он просто внимательно всматривался в себя и свои переживания [1, с. 210-215]. Моисей же шёл к этому через аскетическую практику: молитву, труд, смирение [11, с. 305-308].

Оба этих примера показывают: исповедь — это не просто разговор о своих ошибках. Это постоянная практика вопрошания себя. Это не просто вербальный акт, это настоящая технология переформатирования личности, смены идентичности [15, с. 112-115].

Рефлексия как реконструкция опыта: философия действия. Акт исповеди у Августина выходит далеко за рамки простого покаяния. Это такой процесс, который Джон Дьюи называл «реконструкцией опыта» [16, с. 23-27]. Дьюи настаивал на следующем: рефлексия — это не пассивное созерцание, но активное решение проблемы, придающее смысл хаотичной последовательности событий [16, с. 45-50]. Для Августина исповедь становится инструментом анализа (разбор кражи груш как иллюстрация зла как искажения воли, а не внешней субстанции), синтеза и, в конечном счёте, создания нарративной идентичности [1, с. 65-72].

И. А. Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» развивает эту мысль, утверждая, что подлинная религиозность требует «сердечного созерцания» — целостного акта, в котором слиты воедино разум, воля и чувство [15, с. 112-115]. Августин в своём тексте реализует именно эту интенцию. Он не просто вспоминает прошлое, но переживает его заново в свете обрётённой веры [1, с. 85-92; 17, с. 45-50].

С этой точки зрения, исповедь выступает как:

- Акт «сотворения истины» (*veritatem facere*): прошлое не фиксировано, оно переосмысливается (рефрейминг) [1, с. 95-100].
- Психотерапевтический механизм: вербализация травматического опыта (в терминах КПТ — экспозиция) снижает его деструктивный потенциал [17, с. 12-18; 9, с. 220-225].
- Интеграция личности: конфликтующие субличности («ветхий человек» и «новый человек») интегрируются через принятие ответственности [15, с. 120-125].

Ильин подчёркивает: религиозный опыт требует «духовного зрения», которое Августин обретает именно в процессе письма [15, с. 130-135]. Следовательно, «Исповедь» выступает не как дневник, но как лаборатория по производству субъективности.

Когнитивные механизмы исповеди: от религиозного акта к психотерапевтической практике. Анализ структуры исповеди, представленной в тексте Августина и в святоотеческой традиции, позволяет выделить несколько фундаментальных когнитивных механизмов, каждый из которых находит эмпирическое подтверждение в современной психологии. Речь идёт не о теологических догматах, но об универсальных антропологических паттернах, зафиксированных религиозной практикой задолго до их научного описания [13, с. 340-345].

Первый механизм — «принятие перед референтной инстанцией». Когда человек фиксирует свою ошибку не просто как нарушение социальной нормы, но как разрыв связи с ценностным центром собственной личности (будь то Бог, совесть или высшее благо), происходит то, что в когнитивной терапии называется «децентрацией». Индивид перестаёт быть единственным судьёй своих поступков, что разрушает защитные механизмы рационализации и самооправдания [4, с. 55-60]. Августин, анализируя кражу груш, приходит именно к этому выводу: грех был совершён не из нужды, а из искажённого желания подражать всевластию Бога [1, с. 65-72]. Осознание этого сдвигает фокус с внешних обстоятельств на внутреннюю структуру воли. Второй механизм — «интроспективная честность». Исповедь перед самим собой требует демонтажа защитных нарративов. Человек вынужден встретиться с неудобной правдой о собственных мотивах, отбросив социальные маски и стратегии самопрезентации. В терминах современной психологии это называется «когнитивной реструктуризацией», это процесс выявления и замены иррациональных убеждений, поддерживающих деструктивное поведение [16, с. 23-30]. Августин демонстрирует этот механизм с поразительной последовательностью: он не просто перечисляет свои проступки, но вскрывает их глубинную мотивацию, отказываясь от манихейского объяснения зла (как внешней субстанции) в пользу христианского понимания зла как искажения доброй воли [1, с. 75-80]. Третий механизм — «социальная экспозиция и восстановление связей». Признание ошибки перед тем, кому был причинён вред, выполняет функцию, аналогичную экспозиционной терапии в лечении посттравматического стрессового расстройства. Вербализация проступка в присутствии другого человека снижает его деструктивный эмоциональный заряд, одновременно восстанавливая нарушенное доверие [13, с. 450-455]. В более широком смысле речь идёт о реинтеграции индивида в сообщество, что является одним из фундаментальных условий психологического благополучия, подтверждённым данными социальной психологии [18, с. 245-250]. Четвёртый механизм — «опосредованная исповедь и роль свидетеля». Присутствие священника (или, в светской аналогии, психотерапевта) создаёт структурированное, безопасное пространство, в котором человек может выразить наиболее постыдные аспекты своего опыта без страха осуждения или разглашения. Этот механизм работает на нескольких уровнях: во-первых, акт вербализации переводит имплицитные, соматически закреплённые паттерны страха и вины в эксплицитную, символическую форму, доступную для рациональной обработки [10, с. 140-143]. Во-вторых, нейтральная, но эмпатичная позиция свидетеля (священника или терапевта) предотвращает вторичную травматизацию и фасилитирует развитие само-сострадания [15, с. 120-125].

Совокупность этих четырёх механизмов образует то, что можно назвать «когнитивной архитектурой исповеди». Каждый из них в отдельности не является уникальным для

религиозной практики – аналогичные процессы описаны в поведенческой терапии, нарративной психологии и исследованиях посттравматического роста. Однако их интеграция в единую, ритуально закреплённую последовательность, которую Августин столь детально фиксирует в своей «Исповеди», представляет собой эмпирически отточенный протокол психологической трансформации [9, с. 330-334; 8, с. 110-118]. Это наблюдение представляется важным для современной клинической психологии: древняя практика исповеди содержит в себе имплицитную теорию изменения поведения, отдельные элементы которой (экспозиция, когнитивная реструктуризация, социальная реинтеграция) сегодня применяются порознь, но редко – в системном единстве. Дальнейшие исследования в этом направлении могли бы привести к созданию интегративных психотерапевтических протоколов, сочетающих нейробиологическую обоснованность с глубиной антропологического анализа [8, с. 200-210; 18, с. 250-260].

Заключение: исповедь как универсальный психотерапевтический и антропологический механизм. Проведённый анализ позволяет утверждать, что понимание исповеди у Августина значительно выходит за рамки сугубо теологического дискурса. Апеллируя к данным когнитивной психологии, нейротеологии и поведенческой психологии, мы приходим к следующему выводу: исповедь в её августинианском прочтении представляет собой полноценный психофизиологический механизм трансформации личности.

Во-первых, обращение к памяти и её «чертогам» (книга X) предвосхищает современные представления о когнитивной архитектуре как активном конструкторе реальности, а не пассивном хранилище данных [1, с. 245-260]. Во-вторых, опыт «метанойи», описанный Августином и проиллюстрированный примером Моисея Мурина, находит корреляты в процессах нейропластичности [8, с. 110-118; 7, с. 45-50]. Изменение поведения влечёт за собой изменение нейродинамики – и наоборот. В-третьих, акт исповеди выступает как экзистенциальная рефлексия, преобразующая прошлый опыт через структуры разума и воли (Дьюи, Ильин), что даёт очевидный психотерапевтический эффект [16, с. 23-30; 15, с. 140-145]. Наконец, анализ когнитивных механизмов исповеди (принятие перед референтной инстанцией, интроспективная честность, социальная экспозиция и опосредованная вербализация) демонстрирует, что религиозная практика содержит в себе имплицитную, но системную теорию изменения личности, отдельные элементы которой сегодня эмпирически подтверждены [13, с. 340-355; 10, с. 140-143; 18, с. 245-260].

Примеры Августина [1, с. 35-42] и Моисея Мурина [11, с. 301-305] демонстрируют: исповедь является глубоким переживанием, оказывающим воздействие не только в нравственном плане, но и на когнитивную, и даже психофизиологическую сферы. Следовательно, феномен исповеди, осмысленный в свете современной науки, предстаёт не как архаичный религиозный ритуал, но как универсальный антропологический механизм работы с травмой, интеграции идентичности и изменения мышления [9, с. 330-334; 18, с. 245-250]. Дальнейшие исследования в этом направлении могут способствовать созданию интегративных моделей психотерапии, сочетающих глубину философской рефлексии с методами доказательной медицины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Августин Аврелий. Исповедь. М. 2013. 464 с.
2. Barrett J. L. Why Would Anyone Believe in God? Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. 162 p.
3. Шахнович М. М. Современные проблемы когнитивного религиоведения // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2013. Сер. 6. Вып. 1. С. 25–33.
4. Буайе П. Объясняя религию: природа религиозного мышления. М. 2017. 496 с.
5. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. 1993. 432 с.
6. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green, 1902. 534 p.

7. Д'акили Ю., Ньюберг Э. Нейропсихология эстетических, духовных и мистических состояний // *Journal of Religion and Science*. 2000. Vol. 35. № 1. P. 39–51.
8. d'Aquili E., Newberg A. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 228 p.
9. Гордеева О. В. Изменённые состояния сознания и культура: хрестоматия. М. 2009. 334 с.
10. Спивак Л. И. Изменённые состояния сознания у здоровых людей (постановка вопроса, перспективы исследований) // *Физиология человека*. 1988. Т. 14. № 1. С. 138–143.
11. Изречения египетских отцов. СПб. 2001. 377 с.
12. Добротолубие: В 5 т. М. 2010.
13. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н. *Религиоведение: социология и психология религии*. Ростов н/Д.: Феникс, 1996. 672 с.
14. Минин П. М. *Мистицизм и его природа*. Киев. 2003. 113 с.
15. Ильин И. А. *Аксиомы религиозного опыта*. М. 2002. 285 с.
16. Dewey J. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Boston: D. C. Heath, 1933. 301 p.
17. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. 2008. 274 с.
18. Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2001. 276 p.

REFERENCES:

1. Augustinus Aurelius. *Ispoved' [Confessions]*. Moscow: Kanon+, 2013. 464 p. (In Russian)
2. Barrett J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. 162 p.
3. Shahnovich M. M. *Sovremennye problemy kognitivnogo religiovedenija [Modern Problems of Cognitive Religious Studies]*. In: *Vestnik SPbGU*. 2013. Ser. 6. No. 1. P. 25-33.
4. Bujae P. *Ob`jasnjaja religiju: priroda religioznogo myshlenija [Explaining Religion]*. Moscow: Alpina non-fikshn, 2017. 496 p. (In Russian)
5. James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience]*. Moscow: Nauka, 1993. 432 p. (In Russian)
6. James W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, 1902. 534 p.
7. d'Aquili E., Newberg A. *Nejropsihologija jesticheskikh, duhovnyh i misticheskikh sostojanij [Neuropsychology of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States]*. In: *Journal of Religion and Science*. 2000. Vol. 35. No. 1. P. 39-51. (In Russian)
8. d'Aquili E., Newberg A. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 228 p.
9. Gordeeva O. V. *Izmenjonnye sostojanija soznaniya i kul'tura: hrestomatija [Altered States of Consciousness and Culture: A Reader]*. Moscow: Piter, 2009. 334 p. (In Russian)
10. Spivak L. I. *Izmenjonnye sostojanija soznaniya u zdorovyh ljudej [Altered States of Consciousness in Healthy Individuals]*. In: *Human Physiology*. 1988. Vol. 14, No. 1. P. 138-143. (In Russian)
11. *Apophthegmata Patrum*. Saint-Petersburg: Aleteia, 2001. 377 p. (In Russian)
12. *Dobrotoljubie: V 5 t. [Philokalia: In 5 vols.]*. Moscow: Sretenskij monastyr', 2010. (In Russian)
13. Samygin S. I., Nechipurenko V. N. *Religiovedenie: sociologija i psihologija religii [Religious Studies: Sociology and Psychology of Religion]*. Rostov-on-Don: Feniks, 1996. 672 p. (In Russian)
14. Minin P. M. *Misticizm i ego priroda [Mysticism and Its Nature]*. Kiev: Prolog, 2003. 113 p. (In Russian)
15. Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta [Axioms of Religious Experience]*. Moscow: Russkaja kniga, 2002. 285 p. (In Russian)
16. Dewey J. *How We Think*. Boston: D. C. Heath, 1933. 301 p.
17. Otto R. *Svjashhenoe: ob irracional'nom v idее bozhestvennogo [The Idea of the Holy]*. Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU, 2008. 274 p. (In Russian)
18. Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2001. 276 p.

Община, ее уход из мира и ее последствия как феномена

Платон Михайлович Лесухин

студент-бакалавр, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет

lesuhinplaton543@gmail.com

Аннотация: Настоящая статья посвящена сущности и онтологическому статусу понятия общины в её соотносённости с понятием сообщества французской философии XX-XXI вв., идеей спасительности и способов существования. Община онтологически понимается в качестве сожительствующих, объединённых своим укладом. Наличие уклада и устремлённости к сообществу создают противоречие, так как это одновременно соотносённость с миром и стремление от него удалиться. Община рассмотрена в качестве способа занятости спасением. Рассмотрение понятия общины происходит на онтологическом уровне, а также на историческом - как примерах различных модусов общины, её проявлений в ходе времени (монашество, коммунитарные движения XX-XXI вв). Община предполагает собой спасительность и предоставленность определённого способа быть автономно (при этом уклад общины отчуждает её участников друг от друга). Спасительность общины определяется либо через устремлённость к сообществу, либо через парадоксальную формулу "спасения от спасения". Таким образом, выделяется два типа спасительности: разрыв уклада через устремлённость к онтологическому горизонту сообщества, либо его удержание, фундирование в настоящем. Соотносённость общины с миром предполагает наличие общины в мире в качестве чего-то автономного, но при этом являющего себя в качестве примера трансформации жизни, что может быть раскрыто через монашеские и богословские тексты (Августин, Пелагий, Экхарт, Кассиан) - как пример мышления о соотносённости с миром, но не как направленность мышления в конкретном теологическом направлении. Община не есть спасённость, ибо она есть лишь распадающаяся устремлённость к ней.

Ключевые слова: община, сообщество, спасение, уклад, уход из мира, участие, коммунитарное движение, монашество, обусловленность, средний мир

The commune, its hermitry and consequences as a phenomena

Platon Mikhailovich Lesukhin

Bachelor's student in the Philosophy Department at the Russian State University for the Humanities
lesuhinplaton543@gmail.com

Abstract: This article examines the essence and the ontological status of the term of commune in relation to the term of community in French philosophy of XX-XXI centuries, the idea of salvation and ways of existing. Ontologically we define the commune as a set of cohabitants who are united by their way of living. The presence of some way of living and the intention for community create a conflict as these are both intentions to be related to the world and to leave it. We examine commune as the way of being busy with one's own salvation. This examination of the commune happens both on the ontological and historical levels as examples of different modes of the commune and its manifestations through the time (monasticism, communitarian movements of XX-XXI centuries). The term of the commune implies the salvation and the presence of a definite way of autonomous being (at the same time the commune's way of living separates its participants from each other).

The salvatory side of the commune can be defined either with the intention for the community or with the contradictory formula "the salvation from the salvation". Thus, We distinguish two types of salvation: the destruction of the way of living through the intention for the ontological horizon of the community, or the keeping this way of living, its manifestation in the present. In the last chapter we

describe the giving of the autonomy and another way of being to the participants of the commune through the being “here” that can’t not be said in the case of the community. The relation of the commune with the world means the presence of the commune in this world as something independent but giving the example of life transformation that can be explained with the monastic and theological texts (Augustine, Pelagius, Eckhart, Cassian) as an example of the thinking about the relation to the world but not as the vector of thinking in theological way. The commune does not provide one with salvation as it is just a disappearing potential to it.

Keywords: *commune, community, salvation, way of living, hermitry, participation, communitarian movement, monasticism, conditionality, medium world*

© П.М. Лесухин (Москва). lesuhinplaton543@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет. Южный Полюс 15 (1) (2026) DOI: 10.18522/2415-8682-2026-15-53-65

Введение. Мышление о сообществе на протяжении своего фрагментированного развития (в первую очередь: Нанси [1], Бланшо [2], Агамбен [3]) почти не разработало учения о том, как и какая возможна направленность в сторону сообщества. Очевидно из случившихся построений, что сообщество каким-то образом может быть нами обнаружено, но никогда оно не будет прямо здесь; нельзя с уверенностью произнести — “вот оно, сообщество!”. Его можно предположить в некотором отдалении от нас, т.е. другом месте и времени. Однако, если сообщество доступно нашему обнаружению или является для нас тем, на что наше внимание оказывается обращено, то, видимо, следует феноменологически расследовать нашу потаенную устремленность к сообществу. Потаенной ее следует назвать потому, что названная устремленность происходит косвенно и опосредованно. Из этого можно бы сделать вывод, что устремленностей к сообществу столько же, сколько и способов быть; однако такой ответ будет истинен только при условии, что единственным видом соотносительности с сообществом будет устремленность к нему, а этот пункт требует немалого уточнения. В настоящем исследовании, в отличие от названных авторов, мы попробуем представить оптику практической реализации устремленности к сообществу, выражающейся в конкретных исторических формах. Этой реализацией является община.

Община представляет удобный ракурс для рассмотрения устремленности к сообществу, поскольку она представляет из себя другой формат переживания общности, но общность здесь тоже является самоценной. Сообщество и общину мы могли, следовательно, назвать двумя разными форматами общности, но если первый характеризуется отрицательно и не поддается приведению к безусловной ясности, то второй как раз определенностью и отличается, являя нам себя прежде всего через ограниченную локальным контекстом фактичность в резонансе с более общим контекстом. Таким образом говоря об общине, мы дополняем отрицательные имена сообщества утвердительными именами общины, но чем полезно мышлению такое асимметричное взаимодополнение? Если мы увидим положительные имена общины, участники которой косвенно устремлены к сообществу посредством самой общины, а далее проследим связь между ними и отрицательными именами сообщества, то мы сможем определить закономерность между сообществом и устремленностью к нему.

Определимся более точно с тем, что исследованию подвергнем. О какой общине нам следует вести речь? Вероятно, можно было бы устроить расследование причастности на примере общин, существующих вследствие традиционного уклада, где участники не совершают выбора быть ли им в общине, но чтобы увидеть общину в ее заостренной форме оптимальным будет обратиться к тем видам этого явления, которые были сформированы с некой целью и были осязаемо конечны. Что такое община? Предварительно ее можно определить как некоторое множество проживающих вместе людей, наделенных устойчивыми

связями и совместной деятельностью. Как правило деятельность является хозяйственной, а хотя бы часть связей представляется участникам общины определяющими ход их жизни. Но это определение имеет описательный характер, если же мы возьмем общину как сущее, то решающим в определении будет понятие уклада. Уклад — устойчивый способ общины отправлять свое существование, разделяемый ее участниками. Община, если мыслить ее онтологически, — сожительствующие, объединенные укладом. Уклад может состоять из одних только обычаев, или быть оформленным через некоторый устав. Также возможно сочетание обоих способов установленности уклада, ведь тогда писанный, осознанный устав и зачастую незаметный обычай будут вступать в резонанс, вследствие которого будет виден процесс трансформации общины.

Также важным понятием общины следует назвать уход из мира. Он — не смерть или бегство, но изобретение отделенности. Нельзя покинуть мир без ее изобретения, т.к. в любой точке пространства через феноменологический горизонт будет замечен мир. Этот уход не является сознательной капитуляцией, хотя в более экспансивных проектах спасения такой шаг, как правило, как позорная капитуляция и рассматривается. Отделение от мира есть принципиально иной способ разработки спасительности, чем его трансформация, и между ними не следует устанавливать очевидного противоречия. Община уходит из общего мира, чтобы каждый собственный мир отдельного участника был герметизирован “средним миром” общины, и ничего из внешнего мира, лишённого общности, не могло коснуться до отдельного участника без опосредования. Но община может участвовать во внешних процессах и мир каким-то образом трансформировать, хоть и живет она скорее сама по себе.

Община, как и сообщество, является сотериологическим проектом. Община и ее участники могут быть устремлены к сообществу, но они устремлены к спасению независимым от сообщества образом. Пытаться быть другим собой в другом мире, т.е. предполагать тотальное преображение, — устремляться к спасению; этим занята как сама община, так и ее участники посредством нее. Но пока что стоит разделить устремленность к спасению и спасительность, представляющие собой занятость преображением и действительность его события, однако позднее будет показано, почему такое разделение носит скорее инструментальный характер.

Таким образом, настоящее исследование ставит перед собой следующую задачу: определить, что собой представляет община с точки зрения устремленности к сообществу. В начале статьи будет рассмотрена сама природа общины, её структура, а именно: те возможности, которые община даёт (как нечто отталкивающееся от того, что есть), приоткрывая тем самым причины её возникновения и нужды в ней у человека. Далее будет проанализирована соотнесённость участников общины друг с другом и с ней самой, как указание на её специфическую структуру, а далее - устремленность общины к спасению и её отношение к сообществу, как к некоторому онтологическому горизонту.

Затем нами будет рассмотрена практическая реализация сообщества в истории на примерах коммунитарных движений в России 19-го века (как наиболее яркий пример необходимости перестройки способа быть для человека), монашеский обществ, а также “антицивилизационных” авторов (как авторов, радикально не принимающих существующий способ быть): Торо, Юнгера, Качинского. Все эти примеры будут служить показателями радикального мышления в сторону общины ввиду её жеста “ухода из мира” - перестройки существующего способа быть для человека. Таким образом, важно не столько конкретное содержание идей (будь то коммунисты, христианские монахи, антицивилизационисты), сколько их форма с точки зрения онтологического жеста направленного на создание общины, как противовесу сложившимся обстоятельствам.

Возможности общины. Для того, чтобы начать рассуждение об общине, необходимо вообще определиться с тем, что мы под ней понимаем, так как общину можно рассматривать из совершенно различных оптик: как социальное явление (объединение индивидов, обладающее уставом, выражающееся в конкретных исторических формах), религиозное

явление (монашеские общины в рамках богословских концепций) и многими другими способами. Несмотря на то, что общину мы предполагаем рассматривать онтологически, необходимо произвести ряд примеров, при обобщении составляющих это понятие. Общиной можно назвать немалое количество объединений: небольшое городское поселение с активным политическим слоем, монастырь, автономное сельское поселение, кочевое племя, городской район, целиком занятый профессиональным объединением, и даже отдельное помещение, где люди осуществляют некую совместную деятельность и вместе живут. Но это примеры наиболее концентрированной «общинности», где присутствует одновременно совместное проживание и общая занятость, здесь следует говорить об общине в строгом смысле этого слова. Такие объединения живут сами по себе, являясь барьером для своих участников между миром общины и внешним по отношению к нему пространством. Дабы понять, как названные явления можно объединить в одно понятие, требуется осмыслить взаимодействие общины и ее участников и способ общины быть спасительной. Проживание на одной территории и общая занятость характеризуют только условия возможности общины, но дабы она состоялась в своей подспудной, зачастую неясной самим участникам задаче, община должна быть суверенна внутри самой себя, быть действующим лицом и представлять собой занятый спасением «средний мир».

Внутренняя динамика между общиной и ее участниками. Община сама участвует во внутренней жизни общины как самостоятельная сила, используя собственных участников и трансформируясь под их воздействием. Община является силой, которая рискует представиться ее участникам автономной, но действия общины относительно себя самой и ее участников обусловлены предшествующими вкладами участников в нее, их действиями того или иного свойства. Для примера можем обратиться к концепции «достойного общества» Авишаи Маргалита [4] и применить ее к ситуации общины, предположив «достойную» и «недостойную» общины. Недостойная община будет характеризоваться допущением своим участникам неуважительного отношения друг к другу, допущением унижения и, возможно, насилия. Униженный участник, еще, предположим, не имевший сведений о недостоинстве данной общины, может обратиться к общине, дабы она ответила уместной санкцией на недостойный поступок его обидчика, но она либо ответит безучастием, либо вовсе выкажет порицание обратившемуся, ведь он обнажил еще раз для других участников замалчиваемую недостойность общины. Если бы недостойность такой общины не замалчивалась старательно, а открыто провозглашалась, то это также указывало бы на затухание общины. Поскольку контакт между ее участниками достаточно тесен, а отделенность общины от мира предполагает выработку более благоприятного чем сам мир пространства, постольку недостойная община, представляющая неудачную попытку спасения, саму идею общины оспаривает, а следовательно - будет постепенно рассыпаться.

Потому очевидно, что община не представляет собой нечто сугубо благотворное, и далеко не на всех самолично избравших общинную жизнь участников она имела благотворное влияние. Неясно, можно ли здесь говорить о каком-то очевидно положительном и негативном эффекте, ведь последствия общины выявляются через последующую жизнь, уже обусловленную преимущественно независимыми факторами. Стоит отдельно прояснить, что община как действующее лицо может участвовать в себе в большей или меньшей степени. Если община вовсе не участвует в своей же внутренней жизни, то можно констатировать ее затухание. Вероятно, если община не участвует в своей внутренней жизни, а это замечено ее участниками, то они обнаружат себя беззащитными перед внешним миром, и либо попытаются реанимировать общину, либо разойдутся по своим личным мирам, уже не так сильно связанным. Крепкие и устойчивые отношения участников в общине, некогда определявшие их жизни, за пределами общины рискуют снизить интенсивность или вовсе прекратиться, ведь за пределами общины из не связывает уклад и разделяет личное выживание. После завершения общинного опыта можно уйти обратно в мир, или из одной общины перейти в другую, но чтобы уйти из мира в общину нужно создать ряд условий, и

прежде всего согласие с некоторым укладом. Если такого согласия не будет иметься, то человек останется в мире, сколь недостойным он бы для него не был.

Не сразу становится ясным, что из мира можно уйти куда-то помимо смерти, неординарной зачастую познавательной операцией будет предположить вроде бы отдельный от общего мира “средний мир”, изнутри которого общий мир кажется внешним. Средний мир, т.е. община в данном контексте, является местом проживания участников. Участник общины не живет на некой территории или в некоем помещении, он проживает внутри ситуации, предоставленной ему общиной. Территория или помещение могут принадлежать владельцу в некоем лице, являясь отчужденным жилищем, но община, даже проживай она на чужой территории, является ситуацией осуществления уклада, а потому внутри общины нет отчужденного жилища вследствие полноты предоставленной ситуации.

Община отчуждает участника через включение его в обуславливающие общинные отношения, которые он должен осуществлять несмотря на свое желание. Участники отчуждены друг от друга укладом, и хоть община может управляться совместно, но она будет стоять внутри уклада выше отдельных участников, и выбор участников общины в конфликте между ней и некоторым ее участником в пользу участника будет подрывать суверенитет общины как действующего лица. Суверенитет общины как действующего лица выступает гарантом осуществления уклада, если община утратит его, то уклад начнет распадаться, а значит и существование общины будет поставлена под угрозу.

Общинную жизнь можно покинуть окончательно, но долго еще общий мир будет воспринимать как мир внешний, безразличный и не поддающийся обустриванию. Если мир представляется злым, враждебным — то положение дел выглядит намного лучше, ведь тогда покинувший общину может найти себе политическое участие, запрашивающее трансформации мира. Но мир для покинувшего общину будет скорее безынтересным, неудобным и безразличным. Общину покидают те, кто утрачивает согласие иметь дело с тем неудобством, которое представляет из себя конкретность совместности, обнажающая худшее и лучшее что может быть в человеке. Столкновение с пограничным аффектами и действиями внутри общины закономерно, но подрывает уклад, требующий после аффективной событийности реконструкции или перестройки, которые община не всегда может себе позволить вследствие как ресурсной обеспеченности, так и возможного ослабления общины как действующего лица.

Для формализации понятия общины требуется отметить еще ряд параметров ее самоосуществления. Хоть община и отлична от сообщества, но отношения в ней вполне могут быть общественными, т.е. происходить в устраняющем различия праздновании. Импульс общины к сообществу происходит именно через установление в ней общественных отношений между отдельными ее участниками, которые подрывают уклад, устроенный конкретным образом, обусловленный рядом различий. Отношения участников общины между друг другом и к самой общине установлены укладом, обуславливающим их; если общественные отношения постепенно заменят собой отношения, обусловленные укладом, то община утратит свою возможность обуславливать сущее и прекратит свое существование.

Уход из мира и занятость общины спасением. Община мыслится нами для того, чтобы показать соотнесенность сообщества с конкретным сущим, но это не значит, что община сама по себе носит служебную роль для сообщества. Нельзя сказать, что сообщество и община альтернативны друг другу, или составляют два иерархически соподчиненных уровня одного и того же. Община занимается опосредовано тем, чем сообщество предполагает заниматься без опосредования, и здесь проявляется утопичность сообщества и проектность общины. Проектность в этом случае не отменяет утопию, понимаемую здесь как окончательное преобразование мира, но пытается разработать инструментарий для попыток приближения к ней. Сообщество происходит как сообщество, община же способна быть к сообществу как утопии устремлена. Именно потому, что утопичность сообщества

непререкаема, оно имеет только отрицательные имена, скорее мерцающие в сущем, чем посреди него находящиеся.

Когда мы ведем речь о сообществе, мы косвенно пытаемся предположить исправление той ситуации, которую представляет из себя общество. Изнутри мышления о сообществе общество представляется пространством эфемерной, надуманной общности, основанной на сродстве ряда различий одного человека и другого, одной группы лиц и другой похожей. Таким образом общество есть пространство приобретения причастности через почитание и удержание некоторого различия, обеспечивающего причастность. Различие предполагает противопоставление, по крайней мере риторическое отделение себя от врага, т.е. общество предполагает политику шмиттовского понятия политического, где враг предшествует другу и друг определяется через обнаружение врага [5, с. 301]. Общество представляется лишенным общности, происходящей изнутри самой себя и ради самой себя, оно основано враждой, делающей дружбу служебной. Дружба и любовь, как самоценные типы близости, где соотнесенные без необходимости друг с другом существа происходят совместно — случается на задворках общества, там, куда оно не смогло добраться. В устраняющей различия близости некоторое множество лиц празднует себя, в этом праздновании не отличая себя от другого. Таков способ сообщества быть спасительным, состоящий в экстатическом устранении различий множеством, лишенном признаков. Но каков способ общины быть спасительной и как вообще мы можем мыслить спасительность там, где есть установленный уклад, обуславливающий фактичность?

Здесь обнаруживается противоречие, которое происходит из соотнесения понятия спасения и общинного способа быть. Для прояснения понятия спасения потребуется обратиться к некоторым богословским материалам. Спасение в понимании позднего Августина осуществляется через благодать [6, с. 179], которая предопределена только волей заповедного бога и никакими человеческими действиями не может быть приближена. Бог первоначально избрал себе святых, и, если дополнять Августина, заранее избрал обреченных на вечные муки, т.к. он является ничем не обусловленным сувереном. Восточная традиция, уместная к представлению через фигуру Иоанна Кассиана, занявшего промежуточную «полупеллагианскую» позицию между теорией всецело предопределенной благодати Августина и теорией спасения через праведные дела Пелагия [7]. Иоанном Кассианом предполагается, что спасение человеком достижимо не только через собственные усилия, но он также не разделяет позицию Августина о полной утрате человеком способности самостоятельно стремиться к богу после грехопадения [8]. Кассиан, наученный опытом восточного монашества и являвшийся распространителем монашеской доктрины в западной части империи, предполагал спасение завязанным на сотрудничестве между человеческим устремлением и божественным участием в спасении. Данная теория сотрудничества в деле спасения получила развития в мышлении о созерцании нетварных энергий Григория Паламы, где в совершении «умной молитвы» монах достигает обожения, позволяющего ему созерцать нетварные божественные энергии, что является уже на земле произошедшим спасением, хоть и не гарантией спасения посмертного [9]. Параллельно ему Мейстер Экхарт, как и Палама взаимодействующий с низовыми религиозными движениями, говорит о приобретении отрешенности как освобождении внутри себя места, которое мог бы занять бог. В сочинении «Об отрешенности» он пишет, что бог сам может создать в человеке готовность и произвести вторжение в человека [10], совершенно незанятом аскетическими упражнениями, как это имело в случае апостола Павла. Но куда более деятельной позицией будет приобретение отрешенности, вычитание собственной души, дающее приобретение готовности к тому, что бог явился как неожиданный, но знакомый гость. Неожиданным его стоит назвать поскольку никакие усилия не дают гарантии спасения, ведь разделенный отпадением от бога человек не может вернуться к нему только по своей воле. На этом материале можно сказать, что спасение происходит через соотнесенность и участие в ней обеими сторонами. Кратко обозначив то, как именно спасение мыслилось в богословии, и как, следовательно, оно будет мыслиться нами в

занятии, которое не является с необходимостью религиозной, перейдем к предметному рассмотрению способа общины быть спасительной.

У нее есть два пути реализовывать свою способность к спасению: через реализацию устремленности к сообществу и через укоренение в себе же. Если община выбирает первый путь, то ее уклад оказывается разорван на части устремленностью как ее самой, так и ее участников к сообществу, т.е. устраняющему всякое различие празднованию. Община не может сочетать свое существование посредством уклада, свою отъединенность и опосредованность участников от взаимодействия с большим миром с устремленностью к сообществу, которое не признает какой-либо границы. Вторым способом является здесь пребывание внутри своего уклада столько, сколько представляется это возможным. Такой способ спасительности мы могли бы назвать удерживанием общины. Удерживание общины предполагает ее обустройство, оттачивание уклада до наиболее функционального и благоприятного для участников, приведение порядка жизнедеятельности общины к достойному, а то и вовсе справедливому состоянию. Попытку такого решения мы видим в случае толстовской коммуны «Жизнь и труд», продержавшейся при советской власти долгое время вплоть до 1939-ого года, и прекратившей свое существование только под внешним давлением.

Этот способ быть спасительным проявляется в постепенном отказе от перспективы безусловного, невозможного спасения и, если выражаться парадоксально, спасении от спасения. Первый способ общины быть спасительной, проявляющийся в разрушении общины через стремление к сообществу, саму общину преодолевает, но производит лишь местный инцидент спасения, а не безусловное его свершение. Сообщество случается и происходит, но каждое появление его — неокончательно, и скорее является обещанием, чем переменной в наличном. Именно мгновенность, неукорененность сообщества в повседневности побуждает обжиться в общине. Названные два подхода быть для общины спасительной могут чередоваться у некоторых участников, и хоть они в рамках конкретной ситуации являются противоположными, но на протяжении долгого времени могут сменяться один другим. Некто, когда-то преодолевший общину по направлению к сообществу, может позже задержаться надолго в другой общине, помешать ее преодолению и обустроить так, что она предстанет для него случившимся «спасением от спасения». Такое спасение будет условным, но оно единственное может предстать для участника окончательным. Спасение от спасения есть единственное окончательное потому, что все предоставленное устремленности к спасению спасением для этой устремленности не предстанет; только прекращение самой устремленности может осуществить спасение через устранение его как задачи, но такое разрешение не является спасительным.

Община, таким образом представляет собой способ быть в ситуации неудобоваримости этим миром, некоторым «здесь». Она предполагает соотнесённость участников через уклад, одновременно предлагая спасение этим самым укладом, однако сама суть этого спасения заключается в отказе от устремленности к сообществу (которое являет собой также спасение), что и можно выразить в формуле «спасение от спасения».

Далее нами будет рассмотрено проявление сообщества в истории, осуществление общины на практическом уровне.

Что дает община своим участникам? Если мы будем опираться на материалы по коммунитарному движению конца 19-ого века, то в различии с участниками революционной активности станет ясно, каков был специфический способ быть и чувствовать тех, кто избрал общину своим занятием. Община не является способом для производства чего-то и приобретения от него средств в отличие от кооператива. Пребывание в общине и ее обустройство, занятость ее трансформациями и проведение собраний с другими участниками — труд, который можно назвать профессией, требующей не навыка, но органичности общинному способу быть. Занятость общиной и ее делами может быть наибольшим делом для ее участника, который как правило вследствие своей большой вовлеченности может занять

там центральное, организующее место. В исследовании Ирины Гордеевой «Забытые люди. История российского коммунитарного движения» встречается скорбное обобщение опыта многих тогдашних общин от лица их участника, заключающееся в том, что после первоначального обустройства и организации уклада начинаются межличностные столкновения, постепенное ослабление общины как суверена и последующий распад [11, с. 139]. Такой пример отчетливо свидетельствует нам: община - это не столько опыт успеха, сколько успех опыта, победа опыта над человеком его приобретшим. Уход из мира может быть конечен, после распада общины многие ее бывшие участники могут разочароваться в возможности этого способа быть и попытаться вновь устроиться в мире, отказавшись от собственных убеждений. Однако конечность ухода из мира обусловлена не столько неумением или невозможностью организовать сущее, чтобы община могла быть хоть какое-то время; конечность ухода из мира происходит зачастую вследствие рассмотрения деятельности общины как результата трансформации, а не как постоянного нахождения в этом процессе, где случаются невыносимые поражения по неизвестным обстоятельствам.

Общинники конца 19-ого века отличались от революционеров нежеланием кого-либо спасать насильственными методами, они предполагали возможность жить так, как следует это делать уже сейчас, без всякого переходного периода и вынесения благой жизни за порог наибольшей перемены. В статье «Этика нигилизма» Семен Франк описывает мышление революционной интеллигенции, которое можно обозначить через гностическую познавательную операцию вынесения всего благого за пределы этого мира в незримое будущее, рискующее наступить после преобразования всего сущего [12]. Если все благое оказалось вынесено за пределы, то этот мир объявляется чистой ложью, требующим устранения злым обманом властителей, а значит — никакая этика здесь невозможна, и единственной доступной этикой будет организация устремленности за пределы этого мира, в совершенное другое пространство будущего, где выйдет быть совершенно другим. Стать совершенно другим в совершенно другом мире — значит пережить очищение, а поскольку в случае спасения революционным путем оно будет гарантированно пережито, то не следует поступать хоть сколько-то доброжелательно к кому-либо, пока мы находимся здесь. Те, кого мы можем назвать общинниками, совершенно не могли принять такой подход к обхождению с человеком и сущим вообще.

Наиболее точной характеристикой их мироощущения будет понятие *очуждения*, т.е. переживания безапелляционной и беспричинной собственной неуместности, безотносительности к миру собственного обитания. Общинниками становились люди, которые искали себе благой жизни, но почти везде обнаруживали будто бы неисправимую внутри цивилизации ложь. Неприязнь ко всякой цивилизации позднее станет частым сюжетом философии и, в т.ч., психоаналитической теории, но общинники открыли весьма очевидное пространство, куда можно уйти из мира. Неосвоенные территории могут быть освоены, а если начать уходить без места, где можно быть вместо мира — то сам процесс ухода будет обжит, освоен и превращен в занятие. Такую картину мы можем наблюдать в известном анти-модернистском тексте «Уход в лес» Юнгера [13]. Но нечто отличное мы видим в случае текста Генри Торо «Уолден, или жизнь в лесу», где нет описания долгого покидания мира и стратегий осуществления этого плана, а есть описание того пространства, где он оказался после ухода из мира [14, с. 97]. Описание это нельзя назвать теоретическим, практически весь текст Торо является феноmenoграфическим, т.е. представляющим сущее вне какой-либо затруднительности, требующей познания сущности. Анти-цивилизационное бегство на фронт, периферию неосвоенных территорий тем не менее носит временный характер и является заранее проигранным, т.к. ползучее расширение цивилизации черпает неосвоенное как ресурс, что мы видим на примере случая Теодора Качинского, мысль которого является теоретизированным бессилием что-либо поделать с неудовлетворительностью этого мира и куда-то уйти из него: «Кроме того, если система уцелеет, последствия будут неотвратимы: не

существует никакого способа её реформирования или модифицирования, не позволяющего отнять у людей чувство собственного достоинства и независимость.» [15, с. 22]

Общинники не осуществили бегства на другие территории, но ушли из мира в свой способ быть. Уход из мира в способ быть предполагает такую выработку автономии, которая не была бы притом изоляцией. Автономия предполагает возможность перейти к осуществлению требования действительной, благой жизни без опосредования некой внешней трансформацией. Община как выбор способа быть, выбор жизни предполагает опосредованность не трансформацией кого-то другого, но занятость собственной трансформацией совместно с лицами, разделяющими насущность этого требования. Община пребывает в соотнесенности с миром как пример преобразования, ровно как и отшельник пребывает к монастырю в качестве примера, и как монастырь соотносится с миром как пример для него [16, с. 16]. Соотнесенность с миром ушедшей из него общности или лица предполагает, что ушедший разрабатывает куда более существенный объем как несогласия относительно мира, так и согласия. Согласие предшествует несогласию, заметное же несогласие предполагает куда больший объем согласия, чем само согласие безо всякого добавления. Ушедшая из мира община выказывает собой, что при всей неудовлетворительности мира не нужно его отрицать, его презирать и пытаться насильно трансформировать. Община высказывает через себя как сущее, что мир может не быть устремленным к преобразению или хотя бы какому-то улучшению, но оттого не перестает быть иметь право быть таким и никто это право у него не должен подвергать сомнению. Уход из мира предполагает смирение с миром, доверие к миру и приобретение с ним такой соотнесенности, которая может не посредством активного воздействия его трансформировать, но посредством одно только призыва к нему обращенного, каковым является община. Общинный способ быть предполагает существование общины как призыв, обращенный к миру, из которого кто-то ушел, дабы сформировать общину и попробовать жить так как следует это делать уже сейчас, без отодвигания трансформации за горизонт некоего события. Пребывание в общине при всей герметичности проживания в ней для участников является куда большим пребыванием в обостренных, чувственных отношениях с миром, чем жизнь посреди его процессов.

Общинный способ быть — это соотнесенность, отношение общины и ее участника, одного участника и другого, общины и мира. Участники в общине соотносятся в качестве участников не через личное общение, а через собрания, которые организуют и систематизируют существование общины. Община соотносится с участниками через собрания, через ее уклад, прокладывающий те или иные пути действия внутри общины и за ее пределами. Выходя из общины участник говорит от ее лица перед миром, представляя ее способ быть посредством самого себя. Община соотносится с миром через участников, выходящих за ее пределы и говорящих от ее лица, и через себя как представленное для мира. Соотнесенность общины не предполагает морального наставления для тех, кто мир не покинул; пример не является упреком или повелением, а является приглашением к общению, приглашением разделить тот способ быть, который община для себя избирает. Сама соотнесенность, отношение — есть приглашение к общению, приглашение в этом общении быть чем-то иным и большим, чем является тот, кто в мире устроен и смог беспрекословно являться собой, следовать во всем своей воле. Община основана обуславливающим укладом, но является приглашением к общению для кого-либо, для любого, кто способен обратить на нее внимание и предположить, что его знание о себе куда более скупое, чем доступное ему к приобретению незнание не только о себе, но и чем-то помимо себя. Потому общине присуща устремленность к сообществу, которая она неспособна целиком искоренить из себя. Своим приглашением к общению она выполняет роль аскетического очищения и постепенной переделки собственных желаний, задачу устранения «я». Не так важно в данном контексте, говорим мы о раннесоветской общине или монашеской. Монашеская жизнь предполагает помимо соотнесенности с миром куда более серьезную занятость аскезой и молитвой,

устремленными к богу. Соотнесенность с миром будто бы играет для монашества роль скорее эпифеномена соотнесенности с богом, но отношение монашеской общины с богом включается в отношение с миром, создавая именно этим сущность монашества для церкви.

Раннесоветские коммуны активно были представлены в пропаганде, поскольку, как казалось советской власти, представляли собой самостоятельный рывок крестьянства в сторону коммунизма [17], независимый от вмешательства властей. Действительная картина жизни отличалась от официальной риторики, и даже коммуны, которым было присвоено наименование “образцовых”, все равно не исполняли целиком своей хозяйственной задачи, но для внешнего наблюдателя успешно исполняли роль примера. Вследствие управляющего содействия советской власти коммунам вплоть до коллективизации и приписывания им нормативных уставов нельзя сказать, что раннесоветские коммуны могут быть названы общинами в полном смысле, но примечателен факт использования их образов в качестве примера, который, как кажется, зачастую играл куда более значительную роль, чем действительные хозяйственные успехи общины. Для дореволюционных общин, толстовских и не только, хозяйственных успех не играл никакой роли, помимо обеспечения выживания самой общины, а поскольку хозяйственная деятельность была лишь побочным занятием, то ключевую роль для них играли собрания и дискуссии на них о том, как более верно устроить уклад и как следует жить вообще. Для монашеских общин их задача была осязаема, и потому структура уклада играла роль лишь исполнения этой задачи.

Заключение. Община есть такое сущее, которое является способом быть. Это отделяет ее от прочих сущих и позволяет составлять о ней онтологию, которая открывает возможность переопределения онтологического мышления вообще. Нельзя назвать такое исследование региональной онтологией или «философией родительного падежа», ведь всякое разбирательство с особенным сущим позволяет подойти к разбирательству с методом и осуществить его пересмотр. Но это лишь возможное косвенное следствие произведенного осмысления, основной нашей целью было подойти к тому, как мышление об общине дополняет преимущественно апофатическую теорию сообщества. Ведь сообщество не есть сущее, сообщество есть намерение отдельных сущих, а потому требуется понять, как такое намерение может иметь условия возможности и осуществляться. Община не есть единственное условие возможности сообщества, но поскольку устремленность к нему в общине отчетлива, она способна быть наиболее удобным ракурсом для дополнения апофатической теории сообщества утвердительными именами. Община осуществляет названное намерение, но не исчерпывается им, являя собой приглашение к общению как способ быть. Она обладает исторической фактичностью и описывается через собственный ряд понятий, что также не позволяет отождествить ее с сообществом.

Община обладает противоречием между своим укладом и устремленностью к сообществу, а потому она всегда наполовину проигрывает, если не оказывается уничтожена внешними обстоятельствами. Будучи уничтожена внешними причинами, она тем не менее поражения не терпит, ведь будучи незавершенным опыт общины представляет из себя событие опыта, переформулирующее человека и его дальнейшее обхождение с сущим. Если община оказывается преодолена натиском устремленности к сообществу, то на какое-то время вместо нее происходит не постепенное устранение «я» путем скрещения различных соотнесенностей и пребывания в них, а безусловное празднование отсутствия различий; его можно назвать событием сообщества в мире, несмотря на то, что община из мира уходит. Момент преодоления общины происходит в мире, поскольку вместе с общиной преодолевается и ее ограниченность от мира посредством уклада. Сообщество - это не столько способ быть, сколько способ случиться. Вторым вариантом разрешения обозначенного противоречия является община, которая решила окончательно укорениться в своем укладе и больше его не покидать. В таком случае она уже перестает быть примером для мира, т.к. двоякость ее герметичности оказывается нарушена. Из приглашения к общению она преобразуется в автономное место жительства, организованное хозяйственной деятельностью.

И здесь не так важна внешняя обусловленность, община может находиться в сельском или городском пространстве, поблизости от средоточий цивилизации или в отдалении от них, и во всех этих местах она способна окончательно замкнуться в себе или быть уничтоженной неотъемлемыми от нее стремлениями. Оба варианта половинчатого поражения община не являются поражениями в собственном смысле слова, их скорее уместно назвать преобразованием общины в нечто другое, что закономерно для противоречивого явления, рано или поздно выходящего из своего зыбкого равновесия.

Спасительность общины, которая, разумеется, не привносит спасения в наличное сущее, заключается в ориентации на соотнесенность, которая при достижении взаимности в ней полагалась спасительной в ряде богословских учений. Община сосредоточена на соотнесенности и приглашении ко взаимности, но она, как, впрочем, и всякий способ занятости спасением, является только напряжением в этом направлении, а не его реализацией, предполагающей разрядку. Приглашение к общению, которое предполагает община, не может возыметь окончательного положительного ответа в силу ее положения примера, как и монашество не могло в силу своей соотнесенности с миром обратить в монашество всех христиан. Напряженность устремленности к спасению предполагает создание этой конкретной жизни, которая не предполагает себе какого-либо согласия или несогласия, а предполагает вовлеченность. Но такой вариант для общины, если приглашением к общению она остается, совершенно невозможен, ведь тогда устремленность к спасению была бы прекращена. Занятость спасением противоречит самому спасению, занятость спасением предполагает переживание собственной неспасенности, а потому спасенным может назван быть только тот, кто вовсе забыл о данном вопросе. В осмыслении общины таким образом может быть найдено немало для более общего осмысления природы спасения и устремленности к нему.

Таким образом настоящее исследование позволило чётко определить структуру общины с точки зрения её возникновения (предпосылок и возможностей - жест ухода из мира ввиду неудобоваримости ситуации настоящего), её существования (отношение к участникам и между ними: отчуждение участников посредством уклада), а также устремленности (отношение к сообществу, как к грядущему, онтологическому горизонту, замкнутость общины на своём укладе - как «спасение о спасения»). Взгляд на исторические проявления общины позволили увидеть, как реализуется (причём не всегда успешно) жест ухода из мира, и что может быть причиной неуспеха с точки зрения построения общины: внешние обстоятельства (мир), внутренние (отношения между участниками), а также соотнесённости её участников с миром (параллель монашеской жизни, как примера жизни для других - место советских коммун в пропаганде), а также отношения участников к укладу: толстовские и советские коммуны как общины строящиеся (где вопрос о том как следует жить и строить уклад стоял), и монашеские (где задача была уже определена).

Община представляет собой онтологическое звено в мышлении о сообществе, так как оно встаёт перед ним и к нему устремляется. Таким образом, можно сказать, что община реализует метафизическую потребность, наблюдаемую и в мышлении о сообществе, однако рассмотрении общины также предлагает и исторические примеры, которые лучше позволяют вскрыть природу как её самой, так и сообщества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М. 2011. 208 с.
2. Бланшо М. Неопишемое сообщество. М. 1998. 80 с.
3. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М. 2008. 144 с.
4. Маргалит А. Достойное общество. М. 2021. 304 с.
5. Шмитт К. Понятие политического. СПб. 2016. 556 с.

6. Августин Блаженный. О граде Божием. Кн. 1–13 // Августин Блаженный. Творения. Т. 3. СПб. 1998. 595 с.
7. Карпов К. В. Доктрины предопределения в средневековой философской теологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 228–250.
8. Иоанн Кассиан Римлянин. О воплощении Господа против Нестория: семь книг [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/o-voploshhenii-gospoda-protiv-nestorija-sem-knig/#0_92 (дата обращения: 13.03.2026).
9. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/ (дата обращения: 13.03.2026).
10. Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.; СПб. 2001. 432 с.
11. Гордеева И. А. Забытые люди: история российского коммунитарного движения. М. 2003. 240 с.
12. Франк С. Л. Этика нигилизма // Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 77–110.
13. Юнгер Э. Уход в Лес. М. 2020. 144 с.
14. Торо Г. Д. Уолден, или Жизнь в лесу. М. 1980. 454 с.
15. Качинский Т. Д. Индустриальное общество и его будущее: манифест Унабомбера. СПб. 2006. 148 с.
16. Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М. 2002. 327 с.
17. Дюран Д. Коммунизм своими руками: образ аграрных коммун в Советской России 1920-х годов. СПб. 2010. 246 с.

REFERENCES:

1. Nancy J.-L. *Neproizvodimoe soobshchestvo* [The inoperative community]. Moscow: Vodolei, 2011. 208 p. (In Russian)
2. Blanchot M. *Neopisuemoe soobshchestvo* [The unavowable community]. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, 1998. 80 p. (In Russian)
3. Agamben G. *Gryadushchee soobshchestvo* [The coming community]. Moscow: Tri kvadrata, 2008. 144 p. (In Russian)
4. Margalit A. *Dostoinoe obshchestvo* [The decent society]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021. 304 p. (In Russian)
5. Schmitt C. *Ponyatie politicheskogo* [The concept of the political]. St Petersburg: Nauka, 2016. 556 p. (In Russian)
6. Augustinus Aurelius. *O grade Bozhiem. Kn. 1–13* [The City of God. Books 1–13]. In: *Tvoreniya* [Works]. Vol. 3. St Petersburg: Aleteiya; Kyiv: UTsIMM-Press, 1998. 595 p. (In Russian)
7. Karpov K.V. *Doktriny predopredeleniya v srednevekovoi filosofskoi teologii* [Doctrines of predestination in medieval philosophical theology]. In: *State, religion and church in Russia and Worldwide*. 2014. No. 1 (32). P. 228–250. (In Russian)
8. John Cassian. *O voploshchenii Gospoda protiv Nestoriya: sem knig* [On the Incarnation of the Lord against Nestorius: seven books]. [Electronic resource]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/o-voploshhenii-gospoda-protiv-nestorija-sem-knig/#0_92 (accessed 13.03.2026). (In Russian)
9. Gregory Palamas. *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* [Triads in defence of those who practice sacred stillness]. [Electronic resource]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/ (accessed 13.03.2026). (In Russian)
10. Meister Eckhart. *Ob otreshennosti* [On detachment]. Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga, 2001. 432 p. (In Russian)
11. Gordeeva I.A. *Zabytye lyudi: istoriya rossiiskogo kommunitarnogo dvizheniya*. [Forgotten people: history of the Russian communitarian movement]. Moscow: AIRO-XX, 2003. 240 p. (In Russian)

12. Frank S.L. Etika nigilizma [Ethics of nihilism]. In: Frank S.L. Sochineniya [Works]. Moscow: Pravda, 1990. P. 77–110. (In Russian)
13. Jünger E. Ukhod v Les [The forest passage]. Moscow: Ad Marginem Press, 2020. 144 p. (In Russian)
14. Thoreau H.D. Uolden, ili Zhizn v lesu [Walden, or Life in the Woods]. Moscow: Nauka, 1980. 454 p. (In Russian)
15. Kaczynski T.J. Industrialnoe obshchestvo i ego budushchee: manifest Unabombera [Industrial society and its future: Unabomber manifesto]. St Petersburg: Revolva, 2006. 148 p. (In Russian)
16. Romanenko E.V. Povsednevnyaya zhizn russkogo srednevekovogo monastyrya [Everyday life of a Russian medieval monastery]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2002. 327 p. (In Russian)
17. Durand D. Kommunizm svoimi rukami: obraz agrarnykh kommun v Sovetskoi Rossii 1920-kh godov [Do-it-yourself communism: the image of agrarian communes in Soviet Russia of the 1920s]. St Petersburg: Izdatelstvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2010. 246 p. (In Russian)