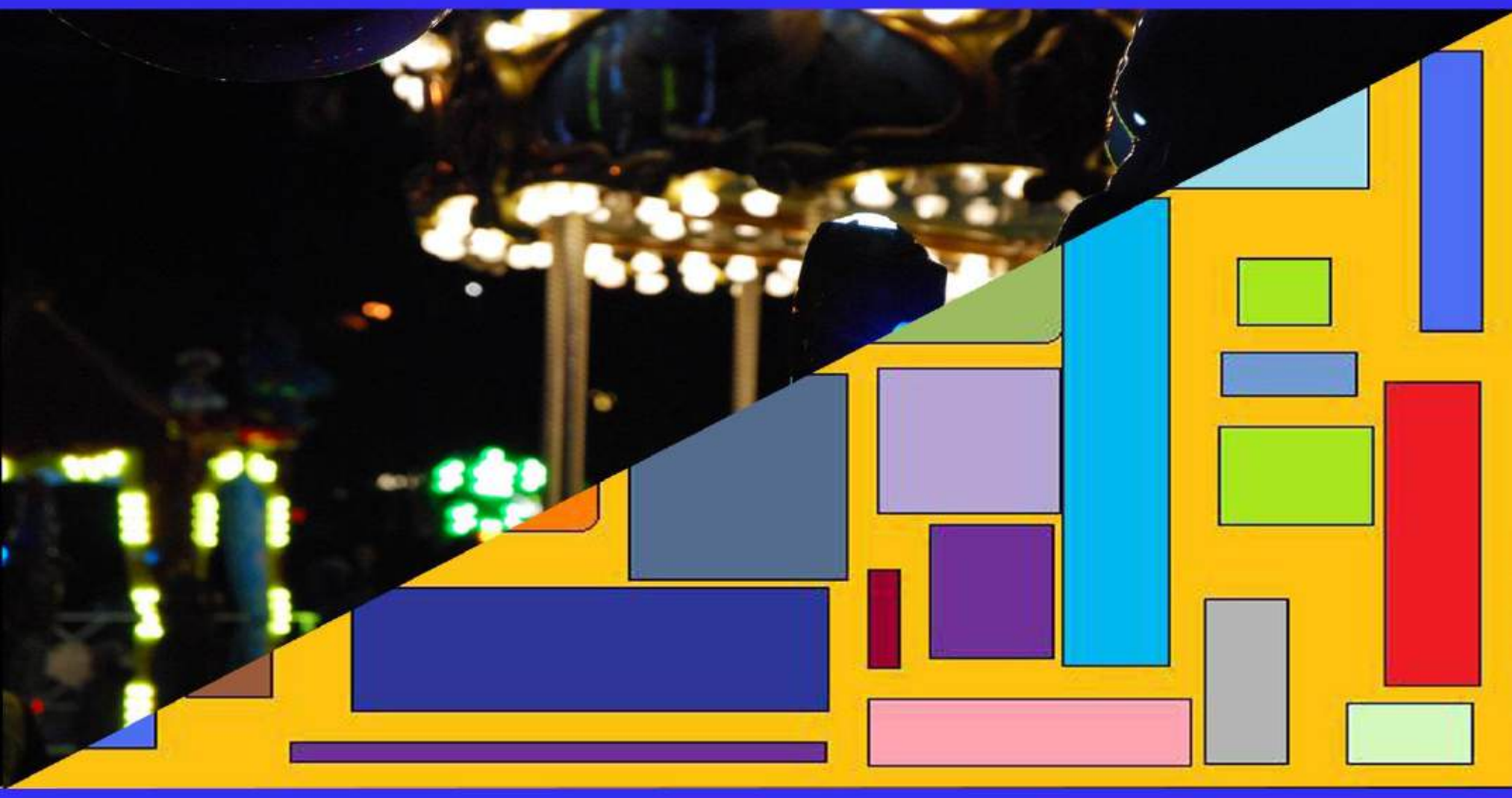
2024. № 12 (2)

Южный полюс.

Исследования по истории современной западной философии



Специальный выпуск. Чудо. Метафилософия-2

ISSN: 2415-8682

ЮЖНЫЙ ПОЛЮС

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

2024, № 12 (2)

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Сетевое издание

southpole.sfedu.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. Днепровский, 116, каб. 213.

Сайт с информацией о журнале и архивом материалов: http://southpole.sfedu.ru/

E-mail главного редактора: equilibre2003@yandex.ru

Администратор сайта: Всеволод Широков

Фото на обложке: Андрей Тихонов

Верстка номера: Даниил Хмелевской

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

Свидетельство о регистрации: Эл №ФС77-60304 от 29.12.2014 г.
ISSN 2415-8682

Оглавление

Андрей Владимирович Тихонов
От редактора 2
Сергей Николаевич Астапов
Дискурсы о чудесном в современной культуре 2

Дискурсы о чудесном в современной культуре

Артур Романович Антонян
Учение Иоанна Кассиана Римлянина о первородном грехе и спасении в контексте богословских споров V века 5
Сергей Николаевич Астапов
Дискурс-анализ нарративов о чудесах святых 10
Алиса Константиновна Викснэ
Поиск чудесного: традиционный буддизм и новые религиозные движения 20
Аванесов Арайк Рубенович
Репрезентация феномена Чуда в литературном наследии Мирчи Элиаде 28
Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина
Три эзотерических дискурса о чуде 35
Андрей Евгеньевич Зимбули
Чудо: этические аспекты 44

Метафилософия и история философии

Тарас Александрович Шиян
К проблеме институционального формирования философии 55
Андрей Владимирович Тихонов
Об уровнях проявления реально существующего в учении И. Канта 73
Даниил Олегович Хмелевской
Человек как проблема: парадигмы субъектности или последствия Коперниканской революции И. Канта 80
Анна Викторовна Тонковидова
Метафилософия Имре Лакатоса в аспекте современного метафилософского дискурса 85
Константин Дмитриевич Скрипник
Метафилософия и история философии: case studies 92
Виктор Иванович Чуешов
Праксиология в зеркале метафилософии 101
Галина Андреевна Юнгус
Нравственная позиция «не-алиби в Бытие» в примирительном дискурсе медиации 107
Александр Александрович Львов
Метафилософский потенциал проекта вечной философии (philosophia perennis) 117

Тихонов А.В.

От редактора

Дорогие читатели! Этот выпуск журнала - специальный, «отчетный». Материалы, представленные в этом выпуске, являются результатом работы двух научных коллективов нашего Института по проектам, поддержанным Российским научным фондом. Первый проект - «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде», под руководством профессора Астапова С.Н.; второй - «Метафилософия и история философии: концептуальные проблемы и case studies», под руководством профессора Скрипника К.Д. Обсуждение работ участников проектов, полемика с исследователями, интересующимися этими темами, происходила в мае (проект «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде») и в октябре 2024 года (проект «Метафилософия и история философии: концептуальные проблемы и case studies») в Южном федеральном университете. Материалы этих конференций и составили содержание настоящего выпуска.

Астапов С.Н.

Дискурсы о чудесном в современной культуре

В 2023-2024 гг. коллектив сотрудников Института философии и социально-политических наук Южного Федерального университета (ЮФУ) проводил исследования по проекту «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде», поддержанному грантом Российского научного фонда (№ 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254). Исследователи исходили из гипотезы о том, что любой случай наделяется статусом чудесного не в момент самого события и его непосредственного переживания, а в нарративе о нём. В то же время религиозное сознание чудо считает фактом. Такое понимание вызывает вопросы об эмпирической и логической проверке этого факта, каковая в большинстве случаев невозможна в силу уникальности чудесного события. Поэтому, с одной стороны, теологические концепции чуда воспринимаются повседневным «онаученным» сознанием как недостоверные, неадекватно объясняющие чудесные события, а с другой стороны, обычное для секулярного сознания представление о чуде как об удивительном, но естественном событии профанизирует и снижает понимание роли чуда для трансформации личности. Более того, современная массовая культура часто транслирует оккультные представления о чуде, привлекая при этом псевдонаучные рассуждения.

Основой проекта его участники сделали исследование условий мыслимости, способов описания и интерпретации чудесного, а главным аспектом исследования стало рассмотрение явлений культуры XX – начала XXI в., содержащих представления о чудесном (в религиях, философии, психотерапии, художественной литературе и кино, масс-медиа) и либо вступающих в косвенную полемику с традиционным христианским пониманием чуда, либо питающихся из него.

30–31 мая 2024 г. в Институте философии и социально-политических наук ЮФУ (г. Ростов-на-Дону) состоялась Всероссийская научная конференция «Дискурсы о чудесном в современной культуре». Повестка конференции была направлена на обсуждение разных форм понимания чудесного, существующих в современной культуре. Организаторы конференции исходили из тех фактов, что вера в чудотворные иконы и чудесную помощь святых продолжает жить в народе, теологи, философы и теософы не прекратили обсуждать понимание феномена чудес, а наряду с этим сюжеты о чудесах остаются значимым элементом художественной и игровой культуры, где чудо, будучи включённым в вымышленную среду, оказывает смысловое воздействие и на реальную жизненную среду человека. В фокус рассмотрения были помещены религиозные дискурсы о чуде, но

поскольку современная коммуникативная среда обеспечивает не только быстрое взаимодействие различных дискурсов, но и их взаимопроникновение и взаимовлияние, постольку именно взаимодействие религиозных, мифологических, эзотерических и художественных дискурсов и нарративов стало предметом обсуждения для участников конференции.

Открыл конференцию и стал её лейтмотивом доклад профессора ЮФУ Е.В. Золотухиной «Популярная культура: поиск чудесного» (выполнен в рамках проекта, поддержанного грантом РНФ № 23-28-00254). В докладе объясняется популярность в современной культуре сюжетов, связанных с чудом. В отличие от христианства, признающего чудом только вторжение Бога в мир, современное эклектическое массовое сознание считает чудом внезапную реализацию собственных настойчивых желаний, полученную любым способом – молитвой, магией, ритуалом, «работой с сознанием». В связи с этим популярная культура, как культура коммерциализированная, предоставляет много способов приобщения потребителей к возможным чудесам: предлагается не только обилие сказок и фэнтези, игровых фильмов, компьютерных игр, включающих в свой сюжеты чудеса, но и мистической, и магической литературы, в том числе книги по трансперсонализму. «Магические услуги» по чудесному оказанию помощи уже давно освоили Интернет, становятся частью социальных сетей, осуществляются дистантно. Е.В. Золотухина заключает, что чудо, которое ранее считалось экстраординарным событием, редким и доступным опыту немногих людей, благодаря популярной культуре начинает представляться чем-то доступным и обыденным и потому девальвируется.

Особенностям художественной репрезентации религиозного чуда был посвящён доклад доцента кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых М.С. Лютаевой «Апология чуда в творчестве К.С. Льюиса». В докладе Р.И. Французова (ЮФУ) «Платоновский дискурс о чудесном: от поэтики вопрошания к логике повествования» были освещена роль нарративов о чудесном в античном философском дискурсе. А в докладе преподавателя Ростовского филиала Российской таможенной академии А.Р. Аванесова «Репрезентация феномена чуда в литературном наследии М. Элиаде» (выполнен в рамках проекта, поддержанного грантом РНФ № 23-28-00254) были представлены результаты сравнительного анализа представленности чуда в художественных текстах М. Элиаде с пониманием чудесного в его трудах по истории религий.

В докладе профессора Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург) А.Е. Зимбули «Чудо: этические аспекты» были подняты нравственные проблемы, связанные с дискурсами о чуде. Тема нравственности была продолжена в докладе ст. преподавателя Донского государственного технического университета (г. Ростов-на-Дону) К.А. Лукьяненко: «Границы нормального и ненормального в религиозных дискурсах о чуде». Вместе с тем, К.А. Лукьяненко отметил особенности религиозной психологии, продуцирующие веру в чудеса. Рассмотрению чуда в контексте особенностей религиозной психологии и антропологии были посвящены доклады А.М. Мироновой (ЮФУ) «Мистический опыт – чудо, или психофизический феномен?» и доцента В.В. Габеева (Горский государственный аграрный университет, г. Владикавказ): «Чудо и транцендирование».

Два доклада коллег из ЮФУ были посвящены особенностям представлений о чудесном в новых религиозных движениях: доцента А.Н. Раевского «Энергия как чудесное: интерпретация и практика в НРД» и А.К. Викснэ «Поиск чудесного: традиционный буддизм и новые религиозные движения» (выполнен в рамках проекта, поддержанного грантом РНФ № 23-28-00254).

Особенности протестантского теистического дискурса о чудесах были показаны в докладе ст. преподавателя ЮФУ А.Р. Антоняна «Осмысление евангельских повествований о чудесах в либеральном протестантском богословии XIX в.».

Завершил конференцию доклад профессора ЮФУ С.Н. Астапова «Чудотворные иконы в современных вернакулярных дискурсах» (выполнен в рамках проекта, поддержанного грантом РНФ № 23-28-00254), в котором была представлена типология нарративов о чудотворных иконах в повседневных религиозных дискурсах верующих Русской православной церкви и на основе применения дискурс-анализа выявлены интенции этих дискурсов.

Регламент конференции позволил не только сделать обстоятельные доклады, но и всесторонне обсудить их. Участники конференции приняли предложение главного редактора журнала «Южный полюс» А.В. Тихонова опубликовать статьи по материалам конференции на страницах журнала.

В текущем номере представлены статьи всех участников проекта «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде». Статьи А.Р. Аванесова и А.К. Викснэ выполнены по текстам их докладов. С.Н. Астапов и Е.В. Золотухина, приняв во внимание вопросы и реплики, прозвучавшие в дискуссиях на конференции, в предложенных статьях постарались отразить те аспекты своих исследований, которые вызвали наибольший интерес у участников конференции.

Дискурсы о чудесном в современной культуре

Учение Иоанна Кассиана Римлянина о первородном грехе и спасении в контексте богословских споров V века

Артур Романович Антонян
к.ф.н., ст. преподаватель Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета
antonian@sfedu.ru

Аннотация: *В статье рассматривается учение о первородном грехе и спасении марсельского аббата Иоанна Кассиана Римлянина в контексте споров о свободе воли и предопределении, разгоревшихся на западе в начале V века между епископом города Гиппона Аврелием Августином и британским аскетом Пелагием. Проведен сравнительный анализ богословских построений Августина и Кассиана. Автор исследования показывает, что концепции Иоанна Кассиана, которые он противопоставил учению Августина о рабстве воли и предопределении, сформировались под влиянием восточно-христианской аскетической традиции и поэтому не должны рассматриваться в контексте пелагианского спора. Ошибочная оценка богословского наследия Кассиана в среде западных авторов породила уверенность, что его сотериологические идеи являются не чем иным, как своеобразным продолжением пелагианского учения.*
Ключевые слова*: доктрина предопределения, спасение, провидение, свобода воли, пелагианская полемика.*

The doctrine of John Cassian the Rome on original sin and salvation in the context of theological disputes of the V century

Artur Romanovich Antonyan
Ph.D, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Senior Lecturer
antonian@sfedu.ru

Abstract: *This article examines the doctrine of the salvation of St. John Cassian. The theological analysis of its soteriology is carried out. Also in this article some elements theology of Aurelius Augustine are considered. A comparative analysis of the theological constructions of Augustine and Cassian is carried out. It is shown that the theology of John Cassian is not semi-Pelagian.*
Keywords: *predestination, fate, providence, free will, the Pelagian doctrine.*

© А.Р. Антонян (Ростов-на-Дону). antonian@sfedu.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-5-9**

Родоначальником учения о первородном грехе в истории западного богословия считается блаженный Августин епископ города Гиппона. Августинианская доктрина первородного греха и вытекающая из нее своеобразная концепция спасения уже в кругу современников Гиппонского епископа получила неоднозначную оценку. Пессимистичный взгляд на природу человека и его способности в деле духовно-нравственного совершенствования, к которому Августин пришел в поздний период своего творчества, вызвал негодование в среде монахов североафриканских и южно-галльских монастырей.

Как известно, одним из противников «богословских крайностей» Августина был марсельский аббат Иоанн Кассиан Римлянин.

Позднее интеллектуальное творчество Августина формировалось в контексте полемики с концепциями «антропологического оптимизма» британского аскета Пелагия. Пелагий выступил с жесткой критикой учения Августина о первородном грехе, объявив это учение личной и притом зловредной выдумкой своего оппонента, не имеющей никакого объективного отношения к христианству [1, с. 17-18]. Перед Августином стояла сложная задача – библейски обосновать и логически оправдать сформулированные им концепции спасения. Можно с полной уверенностью сказать, что учение Августина о человеке и его посмертной участи приобрело свой окончательно выкристаллизованный вид именно в результате пелагианской дискуссии.

Как известно, августинианская концепция тотальной поврежденности человеческой природы, т.е. утверждение о полном порабощении человека греху, исключала всякую возможность самостоятельного аскетического делания. Августин в своих многочисленных трактатах и письмах неустанно увещевает читающих: «С тех пор как в раю наша природа согрешила (natura nostra peccavit), промыслом Божиим мы образуемся вследствие смертного рождения (mortali generatione) не по небу, но по земле, то есть не по духу, но по плоти. Все мы сделались одной массой глины, то есть массой греха (massa peccati)…греша, мы не подлежим ничему иному, кроме вечного осуждения (aeterna domnatio)» [2, с. 145]. Благие решения и поступки человека, которые условно можно назвать христианскими добродетелями, по мнению Гиппонского епископа, не могут быть результатом личных аскетических усилий, но являются внешним проявлением божественной благодати, которой предварительно был озарен подвижник. Сам по себе человек у Августина представляется существом до крайности немощным, нуждающимся в божественной помощи.

По мысли Гиппонского епископа, благодать дарует без учета каких-либо предшествующих заслуг со стороны человека, которых и быть не может, если учитывать, что человек в своем естественном состоянии ни на что не способен. Как утверждает Августин, если бы благодать подавалась за какие-то дела, то она была бы не дарованием в буквальном смысле этого слова, но вполне заслуженной наградой.

Примечательным является то, что августинианская модель спасения (озарения божественной благодатью) включает в себя далеко не все человечество. В зрелый период своего епископского служения Августин приходит к убеждению, согласно которому спасение человека совершается через божественное избрание. Другими словами, Бог избирает для спасения определенное число людей (numerus praedestinatorum), которым и ниспосылается дар спасающей благодати. Сам же человек в деле своего духовного становления никак не участвует. Как уже было сказано, первородный грех, который, по мнению Августина, довлеет над всем человечеством, полностью обессиливает человека, т.е. лишает людей возможности самостоятельно стремиться к добродетели и в итоге наследовать вечное спасение [3, с. 323].

Вполне естественно, что такая сотериологическая модель, в которой человек предстает существом совершенно пассивным, не могла быть благодушно принята людьми, сосредоточившими всю свою жизнь на строгой аскезе и полагавшими, что их подвижническая деятельность в дальнейшем будет иметь значение при определении вечной участи за порогом смерти. Именно поэтому учение о довлеющей роли божественной благодати в деле спасения человека, в котором человеческие заслуги не играют вообще никакой роли, было негативно воспринято монахами некоторых монастырей [4, с. 20]. Та концепция спасения, которую Августин противопоставил учению Пелагия, неминуемо ставила под сомнение целесообразность монашеского делания. Действительно, строгая аскетическая практика в августинианских концепциях выглядела логически неоправданной.

Если спасение определенной группы избранных зависит исключительно от Бога, и человек никак не может повлиять на предвечное божественное избрание, то какой смысл посвящать себя подвигу монашеской жизни? Именно с таким вопросом обратился к Августину в своем письме настоятель североафриканского монастыря Валентин Адруметский [5, с. 207-208]. Автор письма сообщает, что некоторые трактаты всеми уважаемого Гиппонского епископа вызвали бурю негодования и недоумения среди монастырской братии, и поэтому они почтительно просят блаженного учителя объяснить изложенную им богословскую позицию яснее. Ответом на вопросы и недоумения монахов стали трактаты Августина «О даре пребывания» и «О предопределении святых», где автор особо подчеркивает, что не только возможность уверовать, но и само последующее пребывание в вере, зависит исключительно от божественной благодати, укрепляющей и поддерживающей немощного подвижника.

Первым человеком, который выступил с конструктивной критикой августинианского учения о первородном грехе и вытекающей из него пессимистичной концепции спасения, был Иоанн Кассиан Римлянин. Этот человек, до прибытия в Галлию, долгое время проживал в восточной части империи, где и познакомился со строгой аскетической жизнью монахов Палестины и Египта. Как известно, Кассиан, прибыв после длительного путешествия по Востоку, прибывает в Галлию и основывает здесь две монашеские обители, обустраивая их жизнь по подобию восточно-христианской традиции. Фундаментальные трактаты Кассиана «О правилах общежительных монастырей» и «Собеседования», появившиеся после прибытия на Запад, являются не чем иным, как комплексом наставлений иноков восточных монашеских поселений, которые он сначала усвоил в устной форме, а впоследствии письменно зафиксировал.

Придерживаясь в своих трактатах восточно-христианского образа мысли, Кассиан, при формулировании концепции спасения, делает сугубый акцент на личном духовном совершенствовании человека [6, с. 163]. Не отрицая августиновского учения о первородном грехе и исключительной сотериологической роли божественной благодати, марсельский аббат все же настаивает на том, что от человеческих усилий тоже многое зависит. Критика учения Августина ярче всего просматривается в знаменитом 13-м собеседовании Кассиана, которое носит название «О покровительстве Божием» (De protectione Dei). Кассиан, не называя своего оппонента по имени, пытается показать, что пессимистичный настрой относительно способностей человека может привести к негативным последствиям, т.е. к духовной апатии.

Сотериология Кассиана представляет собой путь спасения, где в равной степени важны и божественная помощь, и личное человеческое усилие: «Будем помнить, что в деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше…» [6, с. 408]. По мнению марсельского аббата, дар божественной благодати подается не безусловно, как полагал Августин, но ниспосылается в качестве отклика Бога на благие устремления человека: «Бог, если заметит в нашем сердце хоть искру расположения к добру, по благосердию Своему не дает ей угаснуть; но желая, чтобы все спаслись и в разум истины пришли, всячески способствует к тому, чтобы она обратилась в пламя…» [6, с. 406].

Несомненно, взгляд Кассиана на человека и его духовные возможности куда более оптимистичный, нежели у Августина. Как уже было сказано ранее, Гиппонский епископ отрицал наличие в человеке даже малейшей способности устремления к добру. Кассиан же уверен, что человек, будучи образом Божиим, даже в поврежденном состоянии сохраняет за собой способность желать добра и избирать благо, хотя само осуществление добродетели зависит от божественной помощи.

Кассиану также является чуждой концепция Августина о божественном избрании по предопределению. Марсельский аббат уверен, что Бог предлагает свое спасение всем. Спасаются же далеко не все именно потому, что некоторые не желают откликнуться на божественный призыв. В качестве аргумента автор аскетических трактатов приводит

цитаты из Библии, в которых, по его мнению, ясно выражено желание Бога призвать к спасению каждого человека. После приведенных библейских цитат, Кассиан вопрошает: «Итак, если Бог не желает, чтобы погиб один из малых сих (Мф. 18:14), то не богохульно ли думать, что Он хочет спасения только некоторым, а не всем?» [Там же].

Следует отметить, что учение Кассиана о спасении не является продолжением пелагианских идей, как полагал последователь Августина Проспер Аквитанский, усматривая в доктринах марсельского аббата «дух пелагианского нечестия» [7, с. 300]. Кассианова концепция синергизма – сотворчества божественной благодати и человеческой воли, была выражением восточно-христианского учения о спасении, с которым автор аскетических произведений близко познакомился, путешествуя по монастырям Палестины и Египта. Эта концепция в равной степени далека как от августинианства, так и от пелагианства [8, с. 402-403]. Будучи самодостаточной, она не может быть помещена в контекст пелагианского спора и рассматриваться как своеобразный вариант пелагианской ереси, т.е. полупелагианство. Но, к сожалению, именно с этим наименованием – полупелагианство, богословие Иоанна Кассиана вошло в историю западно-христианской мысли.

Лишь в XX веке на западе появляются авторы [9, 10], которые подвергают ревизии ранее устоявшиеся богословские клише, усматривая в аскетических доктринах марсельского аббата вполне самостоятельную вероучительную систему, свободную от пелагианского влияния. Примечательно, что на христианском Востоке, который к «богословским крайностям» Августина всегда относился с определенной долей осторожности, аскетическое наследие Кассиана никогда не считалось продолжением пелагианских идей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антонян А. Р. Учение о предопределении в истории западнохристианской мысли. Ростов-на-Дону. 2022. 168 с.
2. Августин Блаженный. О восьмидесяти трех различных вопросах // Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. М. 2005. С. 41-202.
3. Августин Блаженный. О предопределении святых // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. М. 2008. С. 321-380.
4. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М. 2006. 336 с.
5. Валентин Адруметский. Письмо Августину (среди писем Августина 216-е) // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. М. 2008. С. 207–214.
6. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М. 1993. 652 с.
7. Проспер Аквитанский. Письмо Августину (Среди писем Августина 225-е) // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. М. 2008. С. 299-309.
8. Антонян А. Р. Антропологические концепции Пелагия и Иоанна Кассиана Римлянина // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 398–407.
9. Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford; N.Y., Oxford University Press, 2007. (Oxford Early Christian Studies). 303 p.
10. Columba S. Cassian the Monk. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford University Press Inc., New York. 1998. 286 p.

REFERENCES

1. Antonyan A. R. Uchenie o predopredelenii v istorii zapadnohristianskoj mysli [The doctrine of predestination in the history of Western Christian thought]. Rostov-on-Don. 2022. 168 p. (In Russian)
2. Aurelius Augustinus. O vos'midesyati treh razlichnyh voprosah [On Eighty-Three Miscellaneous Questions]. In: Traktaty o razlichnyh voprosah: bogoslovie, ekzegetika, etika [Treatises on Miscellaneous Questions: Theology, Exegetics, Ethics: collection of translations from Latin]. Moscow. 2005. P. 41-202. (In Russian)
3. Aurelius Augustinus. O predopredelenii svyatyh [On the predestination of the saints]. In: Aurelius Augustinus. Antipelagianskie sochineniya pozdnego perioda [Antipelagian writings of the late period]. Moscow. 2008. P. 321-380. (In Russian)
4. Uiver R. H. Bozhestvennaya blagodat' i chelovecheskoe dejstvie: issledovanie polupelagianskih sporov. [Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy]. Moscow. 2006. 336 p. (In Russian)
5. Valentin Adrumetskij. Pis'mo Avgustinu (sredi pisem Avgustina 216-e) [Letter to Augustine (among Augustine's letters 216th)]. In: Aurelius Augustinus. Antipelagianskie sochineniya pozdnego perioda [Antipelagian writings of the late period]. Moscow. 2008. P. 207–214. (In Russian)
6. Ioann Kassian Rimlyanin. Pisaniya [Writings]. – Moscow. 1993. 652 p. (In Russian)
7. Prosper Akvitanskij. Pis'mo Avgustinu (Sredi pisem Avgustina 225-e) [Letter to Augustine (Among Augustine's letters, the 225th)]. In: Aurelius Augustinus. Antipelagianskie sochineniya pozdnego perioda [Antipelagian writings of the later period]. Moscow. 2008. P. 299-309. (In Russian)
8. Antonyan A. R. Antropologicheskie koncepcii Pelagiya i Ioanna Kassiana Rimlyanina [Anthropological concepts of Pelagius and John Cassian of Rome]. In: Voprosy teologii [Issues of Theology]. 2022. V. 4. No. 3. P. 398–407. (In Russian)
9. Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford; N.Y., Oxford University Press, 2007. 303 p.
10. Columba S. Cassian the Monk. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford University Press Inc., New York. 1998. 286 p.

Дискурс-анализ нарративов о чудесах святых[1]

Сергей Николаевич Астапов
доктор философских наук, профессор, Южный федеральный университет, snastapov@sfedu.ru

Аннотация: *Статья посвящена дискурс-анализу современных нарративов о чудесах блаженной Ксении Петербугской в сравнении с нарративами XIX-начала XX в. Целью статьи является демонстрация результатов использования дискурс-анализа в исследовании чудес, описанных в современной житийной литературе Русской православной церкви. Используя методические приёмы, являющиеся этапами или уровнями дискурс-анализа, для исследования нарративов о чудесах в современной житийной литературе и институционально-религиозной публицистике, транслирующей теистические дискурсы, демонстрируется зависимость построения сюжетов о чудесах от дискурса. Сравнительный анализ дискурсов показал, что при их общей направленности на формирование веры в божественную помощь по «заступничеству» блаженной Ксении, они имеют различия, связанные с целевой аудиторией. Выяснено, что нарративы о чудесах бытового свойства лучше воспринимаются современной аудиторией, чем нарративы о чудесных нарушениях законов природы. Они выражают основную идею теистических дискурсов о чудесах – святые совершают чудеса в силу своей святости, то есть будучи своего рода проводниками божественной силы. Святые в этих дискурсах выступают своего рода медиаторами: через них действует Бог, и через них люди обращаются к Богу за помощью.*

Ключевые слова*: дискурс, дискурс-анализ, житие, Ксения Петербугская, нарратив, предвидение, религиозные дискурсы, святость, чудесное исцеление, чудо.*

Discourse analysis of narratives on miracles of saints[2]

Sergey N. Astapov
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Southern Federal University, snastapov@sfedu.ru

Abstract: *The article is devoted to the discourse analysis of modern narratives on miracles of Blessed Xenia of St. Petersburg in comparison with narratives of the XIX-early XX century. The purpose of the article is to demonstrate the results of using discourse analysis in the study of miracles described in the modern hagiographic literature of the Russian Orthodox Church. The dependence of the construction of plots about miracles on discourse is demonstrated on the base of the study narratives about miracles in modern hagiographic literature and institutional-religious journalism broadcasting theistic discourses using methodological techniques, which are stages or levels of discourse analysis. A comparative analysis of the discourses demonstrated that they have the general focus on the formation of faith in divine help through the "intercession" of Blessed Xenia, however at the same time they have differences related to the target readers. It was found out that narratives about miracles of a domestic nature are better perceived by modern readers than narratives about miraculous violations of the laws of nature. They express the basic idea of theistic discourses on miracles – saints perform miracles by virtue of their holiness, that*

[1] Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/

is, being a kind of vehicles of divine power. The saints in these discourses act as mediators: God acts through them, and through them people turn to God for help.
***Keywords**: discourse, discourse analysis, foreknowledge,* hagiography, *holiness, narrative, religious discourses, miracle, miraculous healing, Xenia of St. Petersburg.*

© С.Н. Астапов (Ростов-на-Дону). snastapov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-10-19

Введение. Дискурсы о чудесах – важнейшая составляющая религиозных дискурсов, так как в сознании представителей монотеистических религий чудо – акт проявления Божественной силы, разрушающий привычный ход событий и потому нарушающий известные законы природы, а в политеистических религиях и современном спиритуализме – демонстрация превосходства агента чуда над другими людьми, его сверхъестественных способностей или связи со сверхъестественными силами. В советское время в нашей стране тема религиозного чуда находилась на периферии информационного поля, рассказы о чуде были вытеснены рассказами о чудесном как о чём-то удивительном, но не сверхъестественном. Такое положение дел сложилось совсем не по причине атеистической пропаганды – наоборот, борьба с религиозным мировоззрением требовала «развенчания чудес», а значит и дискурсов о них. Причиной явилось эпистемологическое доминирование научного знания, для которого нет чудес, а есть феномены, пока не нашедшие объяснения, или предрассудки и суеверия. В современную же эпоху, когда массовое сознание ориентированно на сенсационность информации в большей степени, чем на её верифицируемость, чудо возвращается в публичное пространство. Характерной особенностью чудесных событий являются их внезапность, вызывающая эмоциональный шок, сменяемый затем позитивными эмоциями: восторгом, радостью, умилением, чувством благодати или избранности, в некоторых случаях – избавления от страха и облегчения. Поэтому переживать чудесные события приятно.

В целях предметной строгости исследования мы будем различать понятия «чудесное» и «чудо» как род и вид. Под чудесным мы будем понимать любое неожиданное и удивительное событие, воспринимаемое в качестве необычного явления. Чудом же будем называть «религиозное чудесное», то есть такое, экстраординарность которого осмысливается через концепты «сверхъестественное», «сакральное» и другие, подобные им по смыслу, и формирует специфические формы поведения, отличающиеся предельной внимательностью, осторожностью, трепетностью или страхом.

Событие будет считаться чудом до тех пор, пока не получит объяснения через действие естественных причин. Получив же такое объяснение, оно престанет быть чудом, но не обязательно забудется. Поскольку рассказы о чудесных происшествиях доставляют удовольствие и рассказчику, и слушателю, «объяснённое чудо» будет продолжать существование в виде десакрализованного чудесного. Вместе с тем, так как любое событие по-разному интерпретируется в разных мировоззренческих системах, естественнонаучное объяснение не всегда отменяет религиозное понимание, усматривающее даже в естественных процессах проявление сверхъестественного, чем в общем-то и является чудо для религиозного сознания. Это, в свою очередь, указывает на то, что в определённых дискурсах чудо сохранит свой статус даже после естественнонаучных объяснений.

В основе нашего исследования лежит идея о том, что понимание некоторого феномена как чуда конституируется дискурсом о нём, причём, главным образом, целью или интенцией дискурса. Обычно чудо рассматривается как событие, реальность которого определяется верой или интерпретацией (религиозной или мифологической). Такое понимание чуда ставит вопрос о его достоверности или правильности интерпретации. Исследователь религии, особенно антрополог религии, получая нарратив о чуде, не обязан в него верить, но он не должен подвергать его критике, иначе на этом исследование и

закончится. Чтобы выдержать религиоведческий нейтрализм и не разрушить коммуникативную ситуацию, у исследователя должны быть одновременно и установка на доверие к источнику информации, и осознание его мировоззренческой особенности. Предлагаемое понимание чуда – не как онтологического факта, а как детерминированного содержанием религиозного сознания объяснения какого-либо события – позволяет исследователю религии сохранять искренность в коммуникации с верующими.

О самом дискурс-анализе, его эффективности и границах применения написано немало статей, в том числе и отечественными авторами. Как отмечают ведущие теоретики дискурс-анализа, он не является методом в строгом научном понимании, это междисциплинарный проект [1], методология, объясняющая способы познания социального мира [2], абдуктивный междисциплинарный подход [3]. Тем не менее, среди отечественных публикаций можно выделить те, в которых дискурс-анализ разработан как *исследовательская практика,* то есть как методика исследования текстов, акцентирующая их социальные контексты [4; 5; 6; 7]. Поэтому использование для исследования нарративов о чудесах методологии дискурс-анализа представляется весьма продуктивным.

Целью статьи является демонстрация результатов использования дискурс-анализа в исследовании чудес, описанных в современной житийной литературе Русской православной церкви. Используя методические приёмы, являющиеся этапами или уровнями дискурс-анализа, для исследования нарративов о чудесах в современной житийной литературе (конкретно – нарративов, посвящённых Ксении Петербургской), мы сможем увидеть зависимость построения сюжетов о чудесах от дискурса.

Специфика религиозных дискурсов о чуде. Чудо в теистических религиях понимается как экстраординарное божественное действие, направленное на людей с целью изменения их поведения, или шире – привычного образа действий. Чудо для религиозного сознания – это сигнал, знак со стороны Бога, точнее – божественное знамение. «Знаменовать» означает в предельно явной форме, так, что невозможно не заметить, указывать на что-либо очень важное. При этом не имеет особого значения ни то, как чудесное знамение послано: через радикальную трансформацию внешней среды, отдельных природных явлений, или посредством прямого воздействия на психику и соматику индивидов, ни то, как оно проявлено: в виде действия безликой силы или персонифицированного актора. В любом случае его можно рассматривать как сигнал от Бога к человеку.

Оно не является ни сообщением в строгом смысле слова (потому что событие наполняется семантическим значением уже не в момент его переживания, когда когнитивные способности индивида парализованы силой внезапности, а после, в результате рефлексии), ни носителем сообщения (поскольку чудо – это событие, процесс, хотя и весьма кратковременный, в результате которого появляется информация), ни канал, по которому передаётся сообщение (так как чудо является не средой, по которой перемещается сигнал, а самим сигналом).

Теистические концепции чуда творцом чудес признают только Бога, остальные сверхъестественные или естественные чудотворцы рассматриваются как своего рода каналы, через которые действует божественная сила. Если же какие-то необычные трансформации производят персонажи из категории нечистой силы, колдуны и языческие жрецы, то они в теистических дискурсах предстают как лжечудеса. Различение чудес и лжечудес определяется необходимостью идентификации источника для ответной реакции в его адрес, так как переживаются те и другие одинаково – как изумление (кратковременная когнитивная депривация), часто связанное с испугом, переходящим в противоположные сильные эмоции: восторг, радость, умиление и т.п. «Изумиться» означает «выйти из ума» в смысле отхода от проверенного повседневным опытом понимания действительности и приобретения нового опыта. Как знак важен только для того, кто распознаёт его значение,

так и чудо совершается только для того, кто готов в него поверить и изменить под его воздействием свою жизнь.

От теистических концепций чуда следует отличать обыденные представления о чудесах, существующие в сознании представителей теистических религий и стихийно распространяющиеся в народной среде. Мы назовём их вернакулярно-религиозными, несмотря на то, что автор термина «вернакулярная религия» Л. Примиано предложил его для того, чтобы снять оппозицию «официальная религия – народная религия», в которой народная религия предстаёт как сниженный, искажённый обыденным сознанием вариант институциональной религии [8, с. 39]. Главной целью институциональных религиозных дискурсов является демонстрация значимости религиозного переживания и исключительно позитивного его значения. Прагматика нарративов о чуде в них состоит в укреплении веры, если реципиенты нарративов – единоверцы, если же нет, то – на убеждение реципиентов в религиозном обращении, и, опять же, на демонстрацию превосходства или исключительности своей религии.

В вернакулярно-религиозных дискурсах чудеса приобретают более широкое понимание – как ситуации контакта со сферой сверхъестественного. В этой сфере они могут быть отнесены не только к божественному – агентами чудес здесь часто становятся различные недобрые духи и люди. Разумеется, чудеса такого рода воспринимаются как нежелательные, а иногда и откровенно вредоносные. Если они случились, то от них нужно избавиться. Но поскольку считается, что агенты чудес превосходят по своей силе способности обычного человека, то в качестве верной помощи в избавлении демонстрируется обращение к Богу, Богородице или наиболее почитаемому святому. Как само такое «нечистое» чудо происходит, по рассказам, неожиданно и помимо воли переживающего его, так и избавление от него происходит внезапно по случайному упоминанию Бога, Богородицы или имени святого [9, с. 126–127]. Цель современных вернакулярно-религиозных дискурсов – демонстрация превосходства агента чуда над другими людьми, его сверхъестественных способностей или связи со сверхъестественными силами, а значит, в его способности влиять если не на судьбы, то на благополучие респондентов. Таким образом, в вернакулярно-религиозных дискурсах чудо понимается как необычное явление, нарушающее сверхъестественным образом привычный уклад, часто – чуждое и потому опасное.

Следует отметить, что именно вернакулярная религия порождает нарративы о чудесах, которые затем проходят конфессиональное корректирование в институциональных теистических дискурсах. Происходит отбор и идейная доработка тех из них, которые обеспечивают воспроизводство религиозных чувств и представлений конфессиональной традиции. Те же вернакулярно-религиозные дискурсы, которые транслируют магическое отношение к действительности, когда сакральное включатся в совокупность действий, одно совершение которых обеспечивает получение желаемого жизненно важного результата, подвергаются критике как суеверия.

Чудеса блаженной Ксении Петербургской в печатных религиозных дискурсах. В качестве объектов дискурс-анализа нарративов о чудесах в современной житийной литературе мы избрали нарративы, посвящённые Ксении Петербургской. Такой выбор объясняется тем, что блаженная Ксения Петербургская за последние полвека стала одной из наиболее почитаемых в Русской православной церкви (РПЦ) святых, причём это почитание связано с рассказами о чудодейственной помощи, которую получают верующие, обратившиеся с молитвой к блаженной Ксении. Эти рассказы транслируются православными масс-медиа, что создаёт очень удобное поле исследования. В качестве сред исследования были выбраны сетевое издание «Правмир» (https://www.pravmir.ru) и журнал «Фома» (https://foma.ru). Нарративы в этих электронных средах будут соотнесены с нарративами канонического Жития блаженной Ксении Петербургской, составленного к канонизации блаженной на Поместном соборе РПЦ 6–9 июня 1988 г., и сборника «Святая

блаженная Ксения Петербургская», в котором представлены материалы о блаженной Ксении, рекомендованные к публикации Издательским советом РПЦ (2010 г.).

Чудотворения, совершавшиеся при жизни или после смерти подвижника в ответ на обращения к нему верующих, служат в РПЦ, как и в других христианских церквах, одним из важнейших оснований для его канонизации в лике святых [10, с. 25]. Именно посмертные чудотворения подвижников, происходящие от их мощей или явлений их образов в видениях, являются, как правило, главной причиной их народного почитания ещё до канонизации.

Народные рассказы о чудотворениях блаженной Ксении Петербургской были известны ещё при её жизни, во второй половине XVIII в. О её посмертном почитании в каноническом житии сказано следующее: «В первые же годы после её кончины на могилу блаженной стало стекаться множество людей, которые часто брали после панихиды о ней землю с её могилки в память о святой. Постепенно весь могильный холм оказался разобран, пришлось насыпать новый, но и этот был разобран. Тогда положили на могилу мраморную плиту: почитателей блаженной и это не остановило – плита разбивалась и частицы её разносились во все концы России» [11, с. 114].

Первые публикации о чудесах блаженной Ксении относятся к середине XIX в. – в газете «Ведомости С.-Петербургской городской полиции» (1847), на основе которых священник Димитрий Булгаковский составил брошюру брошюру «Раба Божия Ксения или юродивый Андрей Фёдорович» [12]. Все здесь описанные или упомянутые чудеса блаженной можно разделить на 4 группы: прозорливость и предсказания, чудесная помощь в бедах, в том числе исцеления, устроение жизненных ситуаций, успех. Затем появилась книга протоиерея Евгения Рахманина «Раба Божия блаженная Ксения» [13], которая послужила источником нарративов о чудесах как для канонического Жития блаженной Ксении Петербургской 1988 г., так и для изданной в 2010 г. книги «Святая блаженная Ксения Петербургская» [14]. Все эти издания прошли церковную цензуру и потому могут считаться примерами институционально-религиозных дискурсов.

Ни в одном из последовавших за брошюрой Булгаковского изданиях не появилось никакого иного типа чудес, кроме тех четырёх, которые указаны в этой брошюре. Поэтому можно рассмотреть примеры повторяющихся (воспроизводимых) нарративов из каждой группы, чтобы определить имеются ли детерминированные дискурсами особенности в этих нарративах.

Самая малую группу составляют упоминания о чудесном влиянии Ксении на деловые успехи. Это именно упоминания – два фрагмента в брошюре Булгаковского: «Когда Андрей Феодорович [Блаженная Ксения называла себя именем и отчеством покойного мужа] являлась на площади Сенного рынка, все торгаши пряниками, булками и проч. Мгновенно открывали свои лотки и корзинки, умоляя Андрея Феодоровича взять у них что-нибудь без денег, хоть один пирожок, хоть отломить кусочек пряника. И счастливец, у которого полакомится Андрей Феодорович, не успевал припасать товару, так успешно после того шла торговля… Извозчики, завидя её, наперерыв старались провезти её, в том убеждении, что если кому удаётся услужить ей, тому повезёт счастье» [12, с. 8–9]. И те же два, объединённые в одно повествование с целью обобщения, – в книге Рахманина: «Торговцы заметили, что, если блаженная заходила в лавку, где до того не было торговли, и брала себе какую-либо ничтожную из продающихся вещей – орешек, пряничек, та лавка начинала отлично торговать, потому что народ спешил купить что-нибудь именно в той лавке, куда заглянула блаженная. Извозчики заметили, что, если кому-либо из них удавалось хоть несколько шагов провести блаженную, у того целый день езда шла отлично, и он делал хорошую выручку» [13, с. 39]. Предельное обобщение данного вида чудотворения, вместе с художественным «приукрашиванием», заметно в Житии: «… стоило ей только появиться на рынках и улицах города, как всякий, знавший её, предлагал ей свои услуги. Купцы открывали свои лотки и прилавки со всевозможными съестными и

прочими товарами. Все наперебой упрашивали “Андрея Феодоровича” взять что-либо или отведать от предлагаемого товара, ибо они замечали, что если Ксения брала что-нибудь у хозяина, то торговля у угостившего её купца бывает очень удачной. Извозчики, завидя блаженную издали, гнали лошадей, прося Ксению проехать с ними хотя бы несколько шагов, ибо это приносило им удачу в работе» [11, с. 112]. Более кратко это указание присутствует в материале «В чём помогает святая блаженная Ксения Петербургская?» сетевого издания «Правмир» [15], и одним предложением в статье «Чудеса блаженной Ксении Петербургской» журнала «Фома» [16]. В книге «Святая блаженная Ксения Петербургская» 2010 г. этот фрагмент Жития повторяется полностью с незначительными лексическими изменениями, а также с добавлением: «Число извозчиков, гонявшихся за святой, доходило до нескольких десятков» [14, с. 22]. А через несколько страниц, видимо, для усиления эффекта указывается: «Зная о том, что благословение блаженной Ксении приносит благоденствие и удачу, многие богатые купцы предлагали ей поселиться у них и распоряжаться в их домах по своему усмотрению» [14, с. 25].

Из сюжетов о помощи в устроении семейной жизни наиболее интересны и чаще всего воспроизводятся два следующих, имеющих противоположные результаты: о замужестве и расстройстве бракосочетания. Первый у Булгаковского представлен в следующем виде: «Раз Ксения навестила одну свою знакомую, жившую на Петербургской стороне. Та пила с дочерью своею кофе. Ксения, обратившись к девушке, сказала: “Ты вот кофе распиваешь, а твой муж на Охте жену хоронит” … “Пойдём на Охту, посмотрим, не случилось ли там что особенное”, – говорит мать дочери. Приходят на Охту и, к величайшему своему изумлению, видят, что, действительно, провожают на кладбище какую-то покойницу. Они присоединились к толпе, сопровождавшей гроб. Спустя короткое время этот вдовец действительно оказался мужем этой девушки…» [12, с. 10–11). В книге Рахманина этот сюжет значительно детализирован: указана фамилия девушки, представлен её диалог с Ксенией, описаны обстоятельства знакомства с вдовцом, отмечена счастливая семейная жизнь девушки в браке [13, с. 34–35]. Полностью, но в современной стилистике языка, этот нарратив воспроизведён в книге «Святая блаженная Ксения Петербургская» 2010 г. и в незначительно сокращённом виде – в Житии [11, с. 113]. В публикациях «Правмира» и журнала «Фома» нарратив о чудесной помощи в заключении брака 17-летней девушки с вдовцом отсутствует – видимо, по причине его несоответствия представлениям современных читателей о счастливом браке. Однако этот сюжет вошёл в Акафист блаженной Ксении Петербургской: «Хотя избавити от скорби плачущаго врача, жену хоронившего, ты повелела некоей девице на Охту бежати и тамо мужа себе обрести и утешити. И совершишася тако, якоже ты рекла еси. Они же в радости воспеша Богу: Аллилуиа» [14, с. 183].

Очень красочно представлен у Булгаковского нарратив о расстройстве бракосочетания между генеральской дочерью и лже-полковником. Фабула его такова: к девушке посватался полковник и уже был назначен день свадьбы. Девушка и её мать накануне этого дня усердно молились на могиле блаженной Ксении. В это время «полковник» был опознан как беглый каторжник, при побеге зарезавший двух человек. Он был арестован и впоследствии казнён [12, с. 12–14]. Ещё более детально и живописно этот нарратив дан в книге Рахманина [13, с. 51–55], откуда с незначительной редактурой перенесён в книгу «Святая блаженная Ксения Петербургская». В Житии же он лишь упомянут двумя предложениями, а в публикациях «Правмира» и журнала «Фома» вовсе отсутствует, вероятно по причине того, что в сокращённом виде он не создаёт впечатления чудесного события, а подробно развивать сюжет не позволяет формат статьи. Поэтому в журнале «Фома» вместо нарратива приводится общее указание: «Не раз святая помогала девушкам в браке, остерегая их от опасного жениха или предрекая счастливое замужество» [16].

Блаженная Ксения почитается как прозорливая святая, поэтому значительную часть нарративов о её чудесах составляют рассказы о её предсказаниях. Можно сказать, что и уже рассмотренные нами нарративы тем или иным образом связаны с прозорливостью. Однако приведём ещё пару примеров, в которых это качество представлено наиболее рельефно.

Первый сюжет – «зелена крапива». У Булгаковского: «А иногда она предсказывала что-нибудь дурное, но не прямо, а косвенно, намёками, как бы не желая смущать того, с кем говорила. Так, например, посетив один раз дом купчихи Крапивиной и выходя из него, она взглянула на окна, сказала: “Зелена крапива, а скоро завянет”. Крапивина вскоре после того умерла» [12, с. 6]. В книге Рахманина эффект предсказания усилен словами: «Ни Крапивина, ни её гости не придали какого-либо значения словам блаженной, но оказалось, что в скором времени молодая, цветущая здоровьем г. Крапивина неожиданно заболела и умерла» [13, с. 30]. В книге 2010 г. этот сюжет передан без каких-либо смысловых коннотаций, с заменой всего лишь нескольких слов, а Житии предсказание Ксении представлено в дидактическом контексте: «Жалея молодую купчиху, столь радушно её принимавшую, и предвидя смерть последней, Ксения пожелала сказать ей о необходимости должного приготовления к смерти. Посему, уходя, она во всеуслышание сказала между прочим: “Вот зелена крапива, а скоро, скоро завянет”» [11, с. 112]. В публикациях «Правмира» и журнала «Фома» этот нарратив отсутствует.

В Житии блаженной Ксении имеется сравнительно большой по объему нарратив о том, как блаженная приказала некоей Параскеве Антоновой идти на кладбище за сыном, хотя у той не было никакого сына. У кладбища какой-то извозчик сбил беременную женщину. Она от ушиба разродилась мальчиком и умерла. Параскева взяла младенца, чтобы найти его родственников, но не нашла и воспитала его сама. Этот нарратив полностью взят из книги Рахманина, за исключением фразы «он сделался видным чиновником», неактуальной в 80-е гг. XX в. в СССР. А в книге 2010 г. эта фраза восстановлена и добавлены слова о приёмном сыне: «С глубоким благоговением относился он также и к памяти рабы Божией блаженной Ксении, которая так много добра оказала его приемной матери и такое участие приняла в судьбе его, едва родившегося и уже оставшегося полным сиротой ребенка» [14, с. 15]. В предельно краткой форме этот нарратив передан в журнале «Фома», а в публикации «Правмира» он отсутствует.

Нарративы о чудесной помощи блаженной Ксении в бедах составляют самую большую группу. Это рассказы о помощи в трудных жизненных ситуациях, предотвращении бедствий, исцелениях. Так, в книге, составленной Рахманиным, имеется рассказ о том, как после молитвенного обращения одной женщины к Ксении Петербургской её детей приняли в кадетский корпус, при том, что прежде женщина получила отказ [13, с. 55–56]. Он воспроизведён в книге 2010 г. и в публикации «Правмира», в других источниках, из тех, которые мы выбрали для исследования, он отсутствует. Булгаковский его не приводит, возможно, потому что нарратив ещё не появился. В Житии, составленном в советское время, рассказ про кадетский корпус выглядел бы неуместным. А в публикации журнала «Фома» представлен более современный нарратив - как по молитвенному обращению к Ксении перед беременной женщиной, нуждавшейся в транспорте в безлюдное вечернее время, внезапно появилась машина, водитель которой, предложив подвезти эту женщину, удивлялся неожиданно пришедшей ему мысли об этом.

Интересен сочетанием предвидения и помощи в беде нарратив о пятаке – одной своей знакомой Ксения вручила пятак со словами «Возьми пятак, тут царь на коне: потухнет». Подходя к своему дому, женщина увидела, что он загорелся, но люди быстро погасили огонь, не дав ему перейти в пожар. Этот рассказ есть у Булгаковского [12, с. 10], Рахманина [13, с. 35], Житии [11, с. 113], в Акафисте [14, с. 183], а в книге 2010 г. чудесный момент усилен тем, что не люди огонь погасили – пламя само исчезло [14, с. 20].

Нарративов об исцелениях очень много, в разных источниках выделяются детальным описанием разные чудеса. Все чудесные исцеления удобнее всего

типологизировать не по способам исцеления, болезням или персонажам, а по сюжетам «коммуникации» с блаженной Ксенией. При таком подходе можно выделить простое молитвенное обращение к Ксении, чтение акафиста, молебен в часовне на её могиле, контакт с землёй или песком с могилы, маслом из лампады на могиле, видение Ксении во сне или, в виде «простолюдинки» (вариант: старушки), наяву. Примечательно, что в книге Рахманина указаны фамилии, имена и социальные статусы большинства исцелённых, в то время как в других источниках фамилии указаны в единичных случаях. В современных публикациях отсутствует самое сильное чудо блаженной – возвращение к жизни утонувшего мальчика [13, с. 20].

Заключение. Нарративы о чудесах блаженной Ксении Петербургской, проанализированные по нескольким современным источникам вместе с ретроспекцией в источники XIX – начала XX в., представляют институционально-религиозный тип дискурсов, проводящих основную идею теистических дискурсов о чудесах – святые совершают чудеса в силу своей святости, то есть будучи своего рода проводниками божественной силы. Святые в этих дискурсах выступают своего рода медиаторами: через них действует Бог, и через них люди обращаются к Богу за помощью. Чудеса блаженной Ксении Петербургской относятся к категории так называемых чудес бытового свойства. Они не настолько грандиозны, чтобы можно было сказать, что они совершаются вопреки всем законам природы. Примечательно, что «самые невероятные» чудеса, описанные в источниках прошлых веков, ушли из современных дискурсов.

В проанализированных нарративах очень много субъективного, так что в ряде случаев описанным событиям можно дать иную, не связанную с чудом, интерпретацию. Но для религиозного сознания такие бытовые чудеса важнее даже, чем грандиозные нарушения природных процессов, поскольку формируют веру в божественную помощь в самых разных житейских ситуациях, неоставленность, то есть веру в божественное присутствие в повседневной жизни.

Сравнительный анализ дискурсов показал, что при их общей направленности на формирование веры в божественную помощь по «заступничеству» блаженной Ксении, они имеют различия, связанные с целевой аудиторией. В каноническом Житии блаженной Ксении Петербургской, составленном в советские годы, не рассматриваются случаи чудес, связанных с представителями высших сословий. Нет упоминаний о предсказании смерти императрицы Елизаветы Петровны, убийства царевича Иоанна Антоновича, чудесного исцеления от тифа наследника престола, будущего императора Александра III и т.п. Они появляются в постсоветских публикациях. Не приводятся в современных дискурсах самые сильные чудеса, как, например, оживление утонувшего мальчика, видимо по причине склонности сознания современного человека не доверять таким невероятным событиям. Нарративы о «небольших» бытовых чудесах лучше воспринимаются современной аудиторией. В каноническом Житии лишь упомянуто, что верующие берут землю с могилы блаженной, но не описывается практика её употребления, тогда как в других источниках, видимо, под влиянием вернакулярно-религиозных дискурсов, такая практика приводится.

Таким образом, дискурс-анализ нарративов о святых является надёжным исследовательским инструментом для понимания прагматики, интенционального плана религиозных нарративов о чудесах святых.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дейк Т.А., ван. Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М. 2013. 344 с.
2. Phillips N., Hardy C. Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction. Sage Publication Inc. 2002. 104 p.
3. Wodak R., Meyer M. Methods of Critical Discourse Analysis. London. 2001. 200 p.

4. Балашова Е.Ю. Дискурс-анализ через систему концептуальных полей: (на материале религиозного христианского дискурса). Саратов. 2014. 230 с.
5. Боженкова Р.К., Боженкова Н.А., Атанова Д.В. Дискурс-анализ как парадигма в исследованиях социальной реальности (на материале религиозной коммуникативной практики) // Известия Юго-Западного государственного университета. 2013. Т. 51. № 6. Ч. 1. С. 239–246.
6. Лисовская Т.В. Дискурс-анализ в изучении конфессиональной истории: теория и практика // Журнал Белорусского государственного университета. История. 2023. № 1. С. 5–18.
7. Чернявская В.Е. Дискурс власти и власть дискурса: учебное пособие. М. 2006. 132 с.
8. Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. In: Western Folklore. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56.
9. Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М. 2021. С. 116–129.
10. Ювеналий, митрополит. О канонизации святых в Русской Православной Церкви // Канонизация святых. М. 1988. С. 3–28.
11. Житие блаженной Ксении Петербургской // Канонизация святых. М. 1988. С. 109–117.
12. Булгаковский Д. Раба Божия Ксения или юродивый Андрей Фёдорович. СПб. 1891. 16 с.
13. Рахманин Е. Раба Божия блаженная Ксения. СПб. 1910. 116 с.
14. Святая блаженная Ксения Петербургская. М. 2010. 208 с.
15. В чём помогает святая блаженная Ксения Петербургская? // Правмир. Сетевое издание. [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravmir.ru/svyataya-blazhennaya-kseniya-uteshayushhaya-vsex-kto-ee-prosit/?ysclid=m2spyfinuv205129880 (Дата обращения: 13.11.2024).
16. Чудеса блаженной Ксении Петербургской // Журнал «Фома» [Электронный ресурс]. URL: https://foma.ru/chudesa-blazhennoj-ksenii peterburgskoj.html?ysclid=m2t4eehr8k487632188 (Дата обращения: 13.11.2024).

REFERENCES

1. Dijk T.A., van. Diskurs i vlast’. Reprezentaciya dominirovaniya v yazyke i kommunikacii [Discourse and power]. Moscow. 2013. 344 p. (In Russian)
2. Phillips N., Hardy S. Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction. Sage Publication Inc. 2002. 104 p.
3. Wodak R., Meyer M. Methods of Critical Discourse Analysis. London. 2001. 200 p.
4. Balashova E.Yu. Diskurs-analiz cherez sistemu konceptual'nyh polej: (na materiale religioznogo hristianskogo diskursa) [Discourse analysis through the system of conceptul fields (on the material of the Cristian religious discourse)]. Saratov. 2014. 230 p. (In Russian)
5. Bozhenkova R.K., Bozhenkova N.A., Atanova D.V. Diskurs-analiz kak paradigma v issledovaniyah social’noj real’nosti (na materiale religioznoj kommunikativnoj praktiki) [Discource analysis as a paradigm of studies of social reality (on the material of religious communicative practice)]. In: Izvestiya Yugo-Zapadnogo gosudarstvennogo universiteta [Proceedings of Southwest State University]. 2013. Vol. 51. No. 6. Part 1. P. 239–246. (In Russian)
6. Lisovskaya T.V. Diskurs-analiz v izuchenii konfessional'noj istorii: teoriya i praktika [Discource analysis in the study of the confessional history: the theory and the practice]. In: Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija. [Journal of the Belarusian State University. History]. 2023. No. 1. P. 5–18. (In Russian)
7. Chernyavskaya V.E. Diskurs vlasti i vlast’ diskursa: uchebnoe posobie [The discourse of power and the power of discource: a textbook]. Moscow. 2006. 132 p. (In Russian)

8. Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. In: Western Folklore. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56.
9. Kormina Zh. Chudo v narodnoj tradicii: koncept i ritorika [A Miracle in the Folk Tradition: The Concept and Rhetoric]. In: Koncept chuda v slavyanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii. Sbornik statej [The concept of a miracle in the Slavic and Jewish cultural traditions. Collection of articles]. Moscow, 2021. P. 116–129. (In Russian)
10. Yuvenalij, Metropolitan. O kanonizacii svyatyh v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi [On the canonization of saints in the Russian Orthodox Church]. In: Kanonizaciya svyatyh [The canonization of saints]. Moscow. 1988. P. 3–28. (In Russian)
11. Zhitie blazhennoj Ksenii Peterburgskoj [Hagiography of Blassed Xenia of St. Peterburg]. In: Kanonizaciya svyatyh [The canonization of saints]. Moscow. 1988. P. 109–117. (In Russian)
12. Bulgakovskij D. Raba Bozhiya Kseniya ili yurodivyj Andrej Fyodorovich [Xenia, a servant of God, or a holy fool Andrey Fyodorovich]. Saint Petersburg. 1891. 16 p. (In Russian)
13. Rahmanin E. Raba Bozhiya blazhennaya Kseniya [Xenia, a servant of God]. Saint Petersburg. 1910. 116 p. (In Russian)
14. Svyataya blazhennaya Kseniya Peterburgskaya [Saint Blassed Xenia of St. Petersburg]. Moscow. 2010. 208 p. (In Russian)
15. V chyom pomogaet svyataya blazhennaya Kseniya Peterburgskaya? [What does St. Blessed Xenia of St. Petersburg help with?]. In: Pravmir. [Electronic resource]. URL: https://www.pravmir.ru/svyataya-blazhennaya-kseniya-uteshayushhaya-vsex-kto-ee-prosit/?ysclid=m2spyfinuv205129880 (accessed: 13.11.2024). (In Russian)
16. Chudesa blazhennoj Ksenii Peterburgskoj [Miracles of Blessed Xenia of St. Petersburg]. In: Journal "Foma". [Electronic resource]. URL: https://foma.ru/chudesa-blazhennoj-ksenii-peterburgskoj.html?ysclid=m2t4eehr8k487632188 (accessed: 13.11.2024). (In Russian)

Поиск чудесного: традиционный буддизм и новые религиозные движения[1]

Алиса Константиновна Викснэ
Южный Федеральный Университет, Институт философии и социально-политических наук
alisviksne@gmail.com

Аннотация: *статья посвящена сравнительному анализу феномена чуда в новых религиозных движениях и традиционном буддизме. Автор подчёркивает существенные различия в понимании и интерпретации чудесного между этими учениями, выделяя ключевые аспекты расхождений. В работе рассматриваются теософское и рериховское движения, которые заимствуя буддийскую терминологию, создают собственную синкретическую систему, где манифестация психических феноменов становится центральным элементом их публичной деятельности. В статье подчеркивается, что несмотря на внешние заимствования, понимание чудесного в аутентичной буддийской традиции отличается от теософского и рериховского подходов, отражая различия в их сотериологических целях и методах.*
Ключевые слова: *чудо, чудеса, теософия, Дхарма, Рерихи, психические феномены, махатмы, бодхисаттвы, сиддхи, Е.П. Блаватская.*

Search for the Miraculous: Traditional Buddhism and New Religious Movements[2]

Alisa Konstantinovna Viksne
Southern Federal University, Institute of Philosophy and Social-Political Sciences
alisviksne@gmail.com

Abstract: *the article is devoted to a comparative analysis of the phenomenon of miracle in new religious movements and traditional Buddhism. The author emphasizes significant differences in the understanding and interpretation of the miraculous between these teachings, highlighting key aspects of discrepancies. The work examines the theosophical and Roerich movements, which, borrowing Buddhist terminology, create their own syncretic system, where the manifestation of psychic phenomena becomes the central element of their public activities. The article emphasizes that despite external borrowings, the understanding of the miraculous in the authentic Buddhist tradition differs from the theosophical and Roerich approaches, reflecting the differences in their soteriological goals and methods.*
Keywords: *miracle, miracles, theosophy, Dharma, Roerichs, psychic phenomena, mahatmas, bodhisattvas, siddhas, E.P. Blavatsky.*

© А.К. Викснэ (Ростов-на-Дону). alisviksne@gmail.com. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-20-27**

[1] Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/

Мистические и религиозные традиции мира наполнены рассказами о чудесах, но сспособы говорить о чуде у всех разные. Даже если явление не названо чудом напрямую, автор может сообщать о тайном, недоступном, неявном и потустороннем, то есть передавать переживание чего-то чудесного и удивительного через совокупность схожих синонимов и образов, а также через разнообразные литературные формы (утопии, мифы, легенды), изобретая новые способы приобщения к таинственному и загадочному.

Поскольку термин «чудо» не является строго научным, то его определения принимают различные оттенки и субъективное содержание, согласно мировоззренческой установке и эмоциональной окраске автора или наблюдателей. Поэтому чудо контекстуально и должно интерпретироваться в зависимости от того контекста, в котором оно находится.

Дискуссии о том, что такое чудо, проистекают из попыток установить, какую природу оно имеет — рациональную или трансцендентную. Так, взгляд на природу чудесного зависит от ответов на вопросы: как чудо действует в мире и каким оно является по своему происхождению? Если чудо необъяснимо из естественной причинности, то могут ли в будущем быть открыты законы, которые сделают его объяснимым? Если чудо действует в рамках природного порядка, то возможно ли его предвидеть или оно является непредсказуемым и выделяющимся явлением среди других?

В XIX веке научные достижения на Западе служат импульсом для формирования новых оккультных и эзотерических учений. Открытия в области человеческой природы вызывают глубокий духовный кризис, обострив противоречие между рациональным и божественным в человеке. Наблюдая к чему приводит этот раскол, спиритуалистические и оккультные практики стремятся к интеграции науки и универсальных религиозных принципов в ответ на вызов своего времени и становятся популярными формами знания в жизни общества. В рамках данного исследования мы сосредоточимся на анализе феномена чуда в теософском и рериховском движениях. Этот выбор обусловлен их значительным влиянием на восприятие буддизма на Западе. Эти движения не только заимствовали и интерпретировали буддийские идеи, но и оказали существенное влияние на таких известных популяризаторов буддизма, как Алан Уоттс, Д.Т. Судзуки и Эдвард Конзе.

В отличие от традиционного богословского подхода, в котором чудо определяется как нарушение законов природы, вызванное божественным вмешательством, Блаватская предпочитает говорить не о чудесах в христианском смысле, а о психических феноменах, которые массово воспринимаются как сверхъестественные, но на самом деле являются проявлениями естественного закона: «Мы не верим ни в какую магию, которая превзошла бы кругозор и способности человеческого ума, ни в «чудо», божественное или дьявольское, если оно подразумевает нарушение законов природы, вечно существующих. Тем не менее, мы принимаем <...>, что человеческое сердце еще не выразило себя полностью и что мы никогда еще не постигали и даже не понимали степени его сил» [1, с. 9].

Когда чудо определяется как нарушение установленных закономерностей, естественное противостоит сверхъестественному и это затрудняет диалог между наукой и религией, делая чудеса неприемлемыми для научного мышления. С точки зрения теософии, чудеса не являются сверхъестественными и не нарушают природную упорядоченность. Они указывают на несовершенство и неполноту наших знаний, так как выходят за рамки материалистической парадигмы. Такой подход переопределяет онтологический статус чуда, перемещая его из категории сверхъестественного в область непознанных естественных явлений. Теософия перенимает научные термины и теории для защиты своих взглядов, но её усилия по включению паранормальных явлений в научный дискурс оказываются безуспешными. Это происходит потому, что физические термины трактуются Блаватской метафизически, а самопровозглашённая научная форма теософии «...в принципе не отвечает критериям научности. Об этом свидетельствует постоянное, по мере развёртывания концепции, введение допущений, которые не могут быть эмпирически

проверены» [2, с. 296]. Учёные относят теософские идеи к научному заблуждению из-за игнорирования объективных методов и их имитации, а соединение разных областей знания в теософии «...не является последовательным из-за введения иррациональностей и нелогичностей, вытекающих из оккультного характера самого учения» [2, с. 295].

Изучение скрытых сил природы и развитие особых психических способностей оформлено в третью цель теософского сообщества и является частью теософской критики, направленной против догматизма традиционных религий и материалистически-позитивистского подхода, которые относили многие необъяснимые явления к суевериям и предрассудкам, отказываясь их исследовать. К числу феноменов, которые активно демонстрировала Е. Блаватская относятся следующие: чтение мыслей - получение ответов на мысленно заданные вопросы; материализация таких предметов, как чашки, броши, блюдца; получение посланий и «тайных знаний» посредством транса или автоматического письма; письма от анонимных корреспондентов, полученные мистическим способом по воздушно-астральной почте (они либо появлялись в шкафу, либо падали с потолка); произвольное вызывание звуков.

Концепция чудесного в теософском учении неразрывно связана с фигурами махатм — персонифицированных духовных учителей, которых Е.П. Блаватская позиционировала как своих наставников в освоении психических феноменов. Махатмы, или возвышенные учителя, представляют собой идеал духовного совершенства, обладают оккультными знаниями об устройстве мира и паранормальными силами (сиддхами), такими как телепатия и перемещение в астральных формах. Психические феномены в теософии концептуально встроены в парадигму духовной эволюции человечества. Так как махатмы описываются как более совершенные существа на пути к обретению сверхчеловеческих способностей и скрытых знаний, то чудеса в этом контексте рассматриваются как естественное следствие их глубокого этического и духовного развития. Данная концепция формировалась Блаватской в явной оппозиции к материалистическому мировоззрению XIX века. Теософская интерпретация чудесного предлагала альтернативу как традиционному религиозному пониманию чуда, так и механистическому восприятию реальности. При этом демонстрация паранормальных феноменов самой Блаватской, которая позиционировала себя как медиатор между махатмами и западным обществом, служила инструментом легитимации теософского учения и косвенным доказательством реального существования духовных учителей.

Формально правила теософского сообщества декларируют свободу совести и вероисповедания участников, но на практике его программа научного исследования феноменов сводится к вере в существование Великого Братства учителей, которые направляют человечество, и к вере в сенсационные претензии Блаватской на оккультное общение с ними: «...эта казуистика ничего не значила для среднестатистического теософа, куда менее заинтересованного в теологических диспутах, чем в контакте с Правителями Вселенной» [3, с. 63]. В результате она постоянно воспроизводила эти паранормальные явления, нежели объективно их изучала.

В философско-эзотерической системе Е.И. Рерих психические феномены Е.П. Блаватской, выходящие за рамки традиционной западной науки, интерпретируются как начало формирования новой науки. Как отмечает сама Рерих, "исследование психических явлений есть наука будущего" [4, с. 293]. Для концептуализации экстраординарных явлений Рерих разрабатывает оригинальный категориальный аппарат, включающий такие понятия как «психомагнетическое влияние», «духовные центры», «жизненная энергия» и «огненная сила». Данная терминологическая система представляет собой попытку формирования нового эпистемологического инструментария для описания и анализа феноменов, не поддающихся объяснению в рамках традиционной научной методологии XIX века, что можно рассматривать как часть более широкого движения по интеграции эзотерических знаний в научный дискурс. Развивая методологические принципы Блаватской, Рерих

постулирует необходимость систематического научного исследования психической энергии. В её философской системе и научный материализм, и религиозный догматизм характеризуются как эпистемологические барьеры на пути развития «науки будущего», поскольку отрицают концепцию духовной эволюции и игнорируют существование психической энергии как объекта исследования. По словам Рерих: «Но, кроме церковной догматики, следовало бы указать и на тормозящий элемент в мире науки. Научный догматизм часто не менее губителен для эволюции, нежели церковный» [4, с. 73].

Опираясь на учение Блаватской, Рерихи расширяют её концепцию психических феноменов и духовной эволюции, добавляя к ней явно выраженные социально-утопические и космологические черты. Теперь контактёрство используется ими не только для того, чтобы легитимизировать оккультные знания о природе и побудить человека к поддержанию активного состояния своих способностей, но для того, чтобы усилить и подчеркнуть сотериологическую роль их доктрины в борьбе за спасение мира.

Контакты Елены Рерих с высшими учителями характеризуются специфическими, психофизическими переживаниями: изменёнными состояниями сознания, священными болями и приступами огней, ясночувствованием и видениями с ликом учителей. Примечательно, что в их учении подчеркивается эксклюзивный характер подобной коммуникации, доступной лишь избранным медиаторам, таким как Блаватская и Рерих. Якобы в ходе коммуникации махатмы поручают Рерихам важную миссию — выступать в роли их подвижников и передавать учение Живой Этики, которое должно оказать значительное влияние на будущее человечества с наступлением новой космической эпохи. Как подчёркивает Н.Е. Самохина приход мессии и начало этой эпохи ознаменуют окончательную победу добра над злом, что в геополитическом измерении связывается с особой ролью России, чье возрождение повлияет на духовное обновление всех народов [5, с. 132]. Наставники Шамбалы, представляющие иерархию света, будут играть центральную роль в этих глобальных переменах на земле.

Духовная коммуникация с махатмами используется ими как инструмент реализации Великого плана - масштабного проекта по переустройству мира, который представляет собой сложный синкретический конструкт, интегрирующий элементы социальной утопии с мифотворческим нарративом о новом миропорядке, где апокалиптические ожидания и пророчества о приходе Спасителя из разных религиозных традиций синтезируются в единое учение. Махатмы, как утверждают Рерихи, обладают уникальными паранормальными способностями, которые позволяют им вести незримое руководство и поддерживать контакт на телепатическом уровне с избранными учениками. Пришествие Майтреи рассматривается в неразрывной связи с формированием нового социального устройства страны, в котором переплетаются космологические и идеологические компоненты. Это находит выражение в концепции буддо-коммунистического общинного государства, становление которого знаменует культурно-историческую, нравственную и планетарную эволюцию.

Идея космизма в философском наследии Рерихов сыграла определяющую роль в процессе распространения их учения. Это видение было уникально тем, что оно соединяло идею космической эволюции с социальной утопией, представляя собой новый способ духовного преобразования, который нашел своих последователей в России и за её пределами. Таким образом, учение Рерихов, как и теософское учение, являются примером синкретизма и адаптации буддийских заимствований в новой культурной среде. Как отмечает А.И. Андреев [6] ключевым моментом в усилиях Рерихов было намерение «вызволить» Панчен-ламу и использовать его возвращение как символ духовного обновления и начала новой эры в Тибете. Это ожидание «прихода Шамбалы» было несомненно связано с пророчествами о грядущей «великой войне». Конфликты между сторонниками Панчен-ламы и Далай-ламы могли стать катализатором этих событий, дав Рерихам возможность выступить посредниками в этой трансформации. Однако такой

проект сталкивался с политическими реалиями того времени, а именно с нежеланием СССР открыто поддержать подобные устремления.

В буддийских текстах понятию «чудо» соответствуют такие санскритские термины, как prātihārya (чудо), ṛddhi (сверхъестественная сила), abhijñā (сверхзнание) и другие [7, с. 48]. Они имеют разные эквиваленты на палийском, тибетском, монгольском языках, что отражает богатство и разнообразие Дхармы в различных культурных контекстах. Дхармический подход к пониманию чудесного - это традиция осмысления чуда как естественно развиваемых способностей человека, возникающих в результате его деятельности. В учении Будды развитие этих способностей является побочным эффектом упражнений и тренировок, а не самоцелью духовной практики. Оно встраивается в более широкий этический контекст и соотносятся с фундаментальной концепцией бодхичитты - альтруистическим устремлением к просветлению на благо всех живых существ. Любые достижения практикующего должны быть направлены на реализацию этой высшей цели. Учение не требует от своих последователей обязательной веры в чудеса и отношение к ним остаётся на индивидуальном усмотрении адептов, что создает пространство для различных интерпретаций этого явления внутри буддийского сообщества. Эту особенность ясно подчёркивает современный учитель Алмазного пути лама Оле Нидал: «Для тех, кому эти истории покажутся сказкой, скажу, что их не обязательно принимать на веру; даже сочтя их небылицами, вы не станете плохим буддистом. Чтобы в полной мере войти в учение Будды, достаточно убеждённости в Трёх Драгоценностях. Кроме этих ориентиров, буддисту ничего не требуется на его дороге к Просветлению; все прочее, как, например, приведенные истории, - это просто дополнительные средства. Можно сомневаться в их реальности, понимать метафорически или использовать как источник энергии в медитации» [8, с. 67].

Классифицировать основные подходы к пониманию чудес, которые так или иначе были озвучены в ходе дискуссии между Гленном Уоллисом, Джуди Лифф и Ари Голдфилдом [9], можно следующим образом:

1. Символический смысл чудес. Истории о чудесах в буддизме символизируют возвышенные состояния, запредельные качества и совершенства будд, в частности великую мудрость, великое сострадание и великую искусность. В этом подходе чудо рассматривается как аллегория и символ, а его образы служат иллюстрацией каких-либо принципов и включены в учение наряду со сложной философией и практическими методами. Это способ описания, на чью поэтичность могла оказать влияние древнеиндийская структура составления текстов, в котором чудо является знаком чего-то иного, невыразимого и превосходящего феноменальный опыт, а рассказы о нём воплощают наивысшее состояние «буддовости» и передают его через образные, метафорические конструкции

2. С практической точки зрения чудеса предстают как пример и источник вдохновения, способный мотивировать адепта на усердную практику и помочь ему на пути к уменьшению страданий. Чудеса, совершаемые просветлёнными существами, служат идеальным образцом совершенствования и побуждают наблюдателей к необходимости обучения и практики.

3. Чудо как способ восприятия мира. Восприятие окружающей действительности зависит от культурных условий, способностей и духовного развития наблюдателей. Люди, жившие в древних культурах, воспринимали мир иначе, чем современные люди. Когда определённые условия и причины сходятся, например, случается встреча ученика и учителя, то ученик может испытать нечто экстраординарное. Однако для других людей это событие может не быть чудом, и они не заметят в нём ничего необычного.

4. С педагогической точки зрения чудеса рассматриваются как метод и вспомогательные средства на пути просветления. Они оборачивают ум к учению от отвлекающих факторов и являются частью искусных средств, которые проявляются ради блага живых существ. Чудесная демонстрация дает возможность визуализировать и воспринимать дхарму. Благодаря всеведению Будда знает, как устранить загрязнения ума и

способен давать учение разнообразными способами в соответствии со склонностями и способностями учеников, используя искусные средства (упайя). Учения сформулированы по-разному в разных культурах и в разные времена, так как истинная, просветлённая природа ума может проявляться различными способами. Активность будд неограниченна и сострадательна. Это сочувственное, спонтанное и свободное от усилий поведение, способность в нужное время и в нужном месте сделать то, что необходимо [10, с. 17]. К просветлённой активности будд относят успокаивающие, обогащающие, вдохновляющие и защищающие действия.

Эти манифестации усиливают тренировку определённых аспектов ума и подчёркивают уникальную способность Будды преодолевать ограничения обусловленного существования. Чудеса функционируют как катализаторы трансформации, чтобы, встречаясь с ними, существа стремились к очищению и преобразованию своего ума. Этот процесс реализуется через направленную визуализацию и созерцание качеств просветлённого существа. Сосредотачиваясь на этих качествах, мы усиливаем их в своём уме, так как все существа обладают потенциалом совершенства и возможностью стать Буддой (татхагатагарбха). Это продвигает ученика к постижению реальности и к развитию достоинств и совершенств. Показательным примером этого служит Тара, которая может проявляться в двадцать одной форме, где каждая манифестация выражает её разные качества (умиротворение, успокоение, усиление, устремлённость, свирепость) и различается по активности или деятельности. Практика визуализации этих форм представляет собой систематический метод развития соответствующих качеств в потоке сознания практикующего. Визуализация просветлённых существ с определёнными атрибутами и функциями «отличает» будд лишь для нашего удобства. Нам проще направить свой ум на те или иные просветлённые качества, когда они выражены атрибутами и признаками, но на абсолютном уровне благие качества всех будд доведены до одинакового совершенства.

Сиддхи Будды обычно рассматриваются как более высокие и совершенные способности. Для этого различают мирские и сверхмирские сиддхи. Сверхмирские сиддхи связаны с истинным постижением реальности (со всеведением) и доступны только буддам, так как будды видят умы других существ и знают, как наиболее эффективно привести всех существ к освобождению. Поэтому как в Абхидхармакоше, так и в Кеваттасутте преподавание Дхармы и сила искоренения загрязнений обозначаются высшим чудом, а остальные силы считаются приземлёнными и обычными [11, с.7]. Человек, обладающий мирскими сиддхами, использует силы в мирских целях, он не обладает постижением истины, не свободен от страданий и не может привести других к освобождению.

Проведенный сравнительный анализ демонстрирует ключевые различия в понимании и интерпретации чудесного между новыми религиозными движениями и традиционным буддизмом. Во-первых, различия проявляются в методологическом подходе: теософское и рериховское учения, заимствуя буддийскую и индуистскую терминологию, существенно изменяют её исходные смыслы, создавая синкретическую систему, где чудесные явления становятся центральным элементом религиозной практики. Публичная деятельность теософского общества и последователей Рерихов сконцентрировалась преимущественно на внешней манифестации паранормальных феноменов. Их характерной особенностью стал приоритет непосредственного контакта с духовным миром над глубинным пониманием природы такого взаимодействия. Эстетизация духовного опыта через акцент на символах, психических феноменах и манифестациях создала своеобразный «культ чудесного», хоть ими и отрицалась его сверхъестественная природа. В противоположность этому, буддийская традиция рассматривает сверхъестественные способности как побочный продукт практики, подчиненный более глубоким этическим и сотериологическим целям.

Во-вторых, различия касаются целеполагания: если теософы использовали паранормальные феномены для демонстрации истинности своего учения, то в махаяне чудесные явления служат исключительно дидактическим целям через призму концепции упая-каушала. В индо-тибетской традиции они рассматриваются как вспомогательный инструмент, подчиненный задачам вдохновения и обучения на пути к освобождению. Более того, неоднократно подчеркивается потенциальная опасность привязанности к мирским сиддхам, которые могут стать препятствием на пути к освобождению. В-третьих, существенное отличие заключается в целеполагании: если в теософии и учении Рерихов чудеса служат для подтверждения особого статуса учителей и для легитимизации полученных оккультных знаний о природе, то в махаяне они рассматриваются как упая - искусные, временные средства для помощи живым существам. В-четвёртых, практическое измерение демонстрирует отсутствие систематической медитативной практики у основательниц теософского и рериховского движения, что создаёт методологический разрыв с аутентичной дхармической традицией, где прямой медитативный опыт под руководством квалифицированного наставника является необходимым условием духовного развития. Ни Е.П. Блаватская, ни Е.И. Рерих не практиковали систематическую медитацию в соответствии с классическими буддийскими методами, а ссылались на персональный опыт духовного общения как основное подтверждение возможности такой коммуникации. Их мистический опыт базировался преимущественно на оккультных практиках, в частности, на спиритических сеансах и длительных контактах с предполагаемыми духовными сущностями. Существенным фактором, влиявшим на характер их духовного опыта, являлись различные психосоматические состояния и специфические особенности их здоровья. Хотя нельзя полностью исключить эпизодическое использование ими отдельных элементов восточных психотехник, важно отметить, что подобные практики осуществлялись вне традиционного контекста и без руководства квалифицированных наставников, обладающих аутентичными знаниями и опытом. Данное обстоятельство ставит под сомнение достоверность и качество их мистических переживаний. Этот методологический разрыв между аутентичной буддийской практикой и экспериментами с измененными состояниями сознания в новых религиозных движениях существенно влияет на оценку природы и достоверности полученного ими мистического опыта.

Таким образом, несмотря на внешние заимствования из буддийской традиции, теософское понимание чудесного существенно отличается от буддийского как в теоретическом обосновании, так и в практическом применении, отражая фундаментальные различия в сотериологических целях и методах этих традиций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Блаватская Е.П. Разоблачённая Изида. Т. I. М. 2000. 246 с.
2. Бесшапошникова А.П. Проблемы универсального синтеза знаний: дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. Наук: 09.00.01. Саратов. 2000. 337 с.
3. Вашингтон П. Бабуин мадам Блаватской: история мистиков, медиумов и шарлатанов, которые открыли спиритуализм Америке. М. 1998. 483 с.
4. Рерих Е.И. Письма. Том VI (1938-1939 гг.). М. 2006. 560 с.
5. Самохина Н.Е. Идеи Агни Йоги и философский символизм живописи Н. К. Рериха // Человек и культура. 2012. № 1. С. 102-133.
6. Андреев А. И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы. СПб. 2008. 432 с.
7. Fiordalis D.V. Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature. PhD. diss. University of Michigan. 2008. 224 p.
8. Нидал О. Книга надежды: как освободиться от страха смерти. М. 2013. 288 с.
9. Glenn W. Do you Believe in Miracles? Debating the Supernatural in Buddhism Buddhadharma. In: The Practitioner’s Quarterly. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 40–64.

10. Pitkin A. Dazzling Displays and Hidden Departures: Bodhisattva Pedagogy as Performance in the Biographies of Two Twentieth Century Tibetan Buddhist Masters. In: Religions. 2017. Vol. 8. Iss. 9. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mdpi.com/2077-1444/8/9 (Дата обращения: 22.05.2024).
11. Sirisawad N. Significance of the Śrāvastī Miracles According to Buddhist Texts and Dvāravatī Artefacts Religions. 2022. Vol. 13. Iss. 12. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mdpi.com/2077-1444/13/12/1201/xml (Дата обращения: 22.05.2024).

REFERENCES

1. Blavatskaya E.P. Razoblachyonnaya Izida [The Exposed Isis]. V. I. Moscow. 2000. 246 p. (In Russian)
2. Besshaposhnikova A.P. Problemy universal'nogo sinteza znanij: dis. na soisk. uchen. step. d-ra filos. Nauk: 09.00.01 [Problems of universal synthesis of knowledge: Doctoral thesis]. Saratov. 2000. 337 p. (In Russian)
3. Vashington P. Babuin madam Blavatskoj: istoriya mistikov, mediumov i sharlatanov, kotorye otkryli spiritualizm Amerike [Madame Blavatsky's Baboon: the story of mystics, mediums and charlatans who discovered Spiritualism in America]. Moscow. 1998. 483 p. (In Russian)
4. Rerih E.I. Pis'ma. Tom VI (1938-1939 gg.) [Letters. Volume VI (1938-1939)]. Moscow. 2006. 560 p. (In Russian)
5. Samohina N.E. Idei Agni Jogi i filosofskij simvolizm zhivopisi N. K. Reriha [The ideas of Agni Yoga and the philosophical symbolism of painting by N. K. Roerich]. In: CHelovek i kul'tura [Man and Culture]. 2012. № 1. P. 102-133. (In Russian)
6. Andreev A. I. Gimalajskoe bratstvo: Teosofskij mif i ego tvorcy [Himalayan Brotherhood: The Theosophical myth and its creators]. Saint-Petersburg. 2008. 432 p. (In Russian)
7. Fiordalis D.V. Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature. PhD. diss. University of Michigan. 2008. 224 p.
8. Nidal O. Kniga nadezhdy: kak osvobodit'sya ot straha smerti [The Book of Hope: how to get rid of the fear of death]. Moscow. 2013. 288 p. (In Russian)
9. Glenn W. Do you Believe in Miracles? Debating the Supernatural in Buddhism Buddhadharma. In: The Practitioner’s Quarterly. 2008. Vol. 7. No. 1. P. 40–64.
10. Pitkin A. Dazzling Displays and Hidden Departures: Bodhisattva Pedagogy as Performance in the Biographies of Two Twentieth Century Tibetan Buddhist Masters. In: Religions. 2017. Vol. 8. Iss. 9. [Electronic resource]. URL: https://www.mdpi.com/2077-1444/8/9 (Accessed: 22.05.2024).
11. Sirisawad N. Significance of the Śrāvastī Miracles According to Buddhist Texts and Dvāravatī Artefacts. In: Religions. 2022. Vol. 13. Iss. 12. [Electronic resource]. URL: https://www.mdpi.com/2077-1444/13/12/1201/xml (Accessed: 22.05.2024).

Репрезентация феномена Чуда в литературном наследии Мирчи Элиаде[1]

Аванесов Арайк Рубенович
Южный федеральный университет, Институт философия и социально-политических наук, аспирант; преподаватель РТА Ростовский филиал
sextpompey@gmail.com

Аннотация: *В статье рассматривается репрезентация феномена чуда в литературных произведениях М. Элиаде, включая романы «Запретный лес», «Юность без юности», «Загадка доктора Хонигбергера» и рассказ «Под тенью лилии». М. Элиаде использует чудо как метафизическое событие, нарушающее границы между сакральным и профанным мирами, и как символ внутренней трансформации героев. Автор подчеркивает, что через чудо происходит взаимодействие с мифологическим временем и пространством, где возможно преодоление обыденного опыта и восприятие высшей реальности. Анализируется влияние личных переживаний и научных концепций М. Элиаде на его художественное творчество.*
Ключевые слова: *феномен чуда, сакральное и профанное, мифологическое время, трансцендентное, литературное наследие, символизм, мистический опыт.*

The representation of the Miracle phenomenon in the literary heritage of Mircea Eliade[2]

Araik R. Avanesov
Southern Federal University
sextpompey@gmail.com

Abstract: The article examines *the* representation *of the* miracle phenomenon in M. Eliade's literary works, including *the* novels «*The* Forbidden Forest», «Youth without Youth», «*The* Mystery *of* Dr. Honigberger» and *the* story «Under *the* Shadow *of a* Lily». M. Eliade uses *a* miracle as *a* metaphysical event *that* violates *the* boundaries between *the* sacred and profane worlds, and as *a* symbol *of the* inner transformation *of the* characters. *The* author emphasizes that through *a* miracle there *is* interaction with mythological time and space, where *it is* possible *to* overcome everyday experience and perceive higher reality. The influence *of* personal experiences and scientific concepts *of* M. *is analyzed.* Eliade on his artistic work.
Keywords: *the* phenomenon *of* miracle, sacred and profane, mythological time, transcendental, literary heritage, symbolism, mystical experience.

© А.Р. Аванесов (Ростов-на-Дону). sextpompey@gmail.com. Южный федеральный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-28-34

[1] Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда № 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/

Мирча Элиаде уделял значительное внимание литературе, рассматривая её как средство проникновения в мифологическое пространство, приоткрывающее завесу чудесного. В своих работах он не раз подчеркивал, что литература позволяет выйти за пределы обыденного времени [1, с. 177].

Для М. Элиаде литература была не просто развлекательной или эстетической сферой, но и способом исследования «священного времени», времен, когда мифы и ритуалы были центральной частью жизни человека. Он полагал, что литература способна воссоздавать это «мифологическое время», предоставляя читателю возможность вернуться к первоначальным, архаическим смыслам. Через литературные формы, особенно через символы и образы, писатели могут раскрывать и сохранять универсальные архетипы и структуры сознания, которые лежат в основе культуры и цивилизации. Литература XX века приобретает хаотический характер и теряет черты классического художественного языка. Однако М. Элиаде прогнозирует более оптимистичное развитие литературы, так как поле хаоса художественного языка придает возможность вновь открыть пространство мифологического [1, с. 76]. Таким образом литература вновь может обрести мифологический дискурс в секулярном пространстве. Более того, М. Элиаде рассматривал литературу как своего рода «миф современности», где писатели и поэты играют роль творцов новых мифов, своего рода пророков и религиозных лидеров [2, с. 32-33]. Следственно, для М. Элиаде важность литературы заключалась в её способности не только сохранять мифы, воспроизводить символы, открывать пространство чудесного, но и помогать человеку выходить из обыденного времени в пространство трансцендентного [3, с. 127].

Чудеса в художественной литературе М. Элиаде. Феномен чуда в наследии М.Элиаде невозможно в полной мере описать без понимания биографических элементов, которые сформировали его мировоззрение и образ мыслей. Литературная деятельность М. Элиаде тесно связана с научной деятельностью. Художественная деятельность является способом выражения личного опыта – то, что научные исследования ограничивают [4, с. 160]. Переживания, травмы и прозрения М. Элиаде повлияли на его творчество, что привело к сложному взаимодействию между его личной жизнью и литературными произведениями. В автобиографии М. Элиаде описывает раннее событие детства, как первый религиозный опыт чудесного: будучи ребенком, М. Элиаде вступает в запретную комнату и его озаряет яркий свет. М. Элиаде называет данное событие своей жизни «открытие тайны» [5, с. 10]. Брайан Ренни указывает, что описанное событие повлияло на все последующее понимание религиозного опыта М. Элиаде события [6, с. 329].

Интерпретация чудес М. Элиаде глубоко укоренена в его более широких теориях религии и мифологии. Он рассматривает чудеса не просто как отдельные события, но как проявления священного, прорывающегося в обыденный мир. С точки зрения М. Элиаде, исследователю необходимо документально, вживаясь описывать чудесные события [6, с. 331]. По его мнению, чудеса служат мостом между этими двумя мирами, открывая пространство священного времени. Хоть М. Элиаде и исходит из классического определения чуда как нарушения законов природы, нельзя утверждать, что он противопоставляет «чудесное» и «природное» [7, с. 761].

Художественные произведения М. Элиаде часто исследуют феномен чуда с помощью символических сюжетов. Его рассказы пронизаны элементами фантастики, где чудесное пересекается с повседневным. На примере трех литературных произведений М. Элиаде мы попытается обнаружить репрезентацию феномена чуда.

«Запретный лес» (1955). «Запретный лес» (по-румынски «Padurea interzisa») – непереведенный на русский язык роман М. Элиаде, в котором переплетаются темы мистики, истории и трагедии главного героя. Действие романа разворачивается на фоне Второй мировой войны и ее последствий [8, с. 17]. В романе исследуются глубокие духовные и экзистенциальные вопросы, с которыми сталкивается главный герой, Штефан

Визиру. Действие романа в основном разворачивается в Бухаресте и повествует о Штефане Визиру, румынском интеллектуале и государственном служащем, живущем в неспокойный период мировой истории. История начинается в ночь Санциене (канун летнего солнцестояния), которая в румынском фольклоре считается волшебной. В эту мистическую ночь Штефан встречает загадочную девушку в лесу неподалеку от Бухареста [8, с. 52]. Это событие знаменует собой начало серии духовных переживаний и видений, которые глубоко повлияли на его жизнь. Лес сам по себе становится символом неизведанного и чудесного, местом, где время и реальность кажутся изменчивыми и где священное вторгается в обыденный мир.

Штефан влюблен в свою жену Иоану, но их отношения натянуты из-за его навязчивой идеи понять природу своих мистических переживаний. На протяжении всего романа Штефан борется с противоречием между своей любовью к Иоане и стремлением к духовному просветлению [8, с. 83].

По мере того, как Вторая мировая война продолжается, жизнь Штефана еще больше осложняется хаосом и разрушениями вокруг него. Война служит фоном, который усиливает экзистенциальные и духовные переживания, с которыми сталкиваются герои [8, с. 92]. Среди ужасов войны поиски смысла жизни Штефана становятся еще более насущными.

Путешествие Штефана — это духовное исследование. Он погружается в мистическое знание, стремясь постичь фундаментальные истины бытия. Запретный лес представляет собой место глубокой таинственности и преображения. Именно здесь Штефан переживает моменты прозрения и встречи с сакральным. Лес сам по себе становится пограничным пространством, где возможно чудо, а время и реальность изменчивы.

«Юность без юности» (1976). «Юность без юности» (по-румынски: «Tinerețe fără tinerețe») - философско-фантастическая повесть Мирчи Элиаде, в которой рассматриваются темы времени, чудесного омоложения и поиска абсолютного знания. В сюжете сочетаются элементы научной фантастики и мистицизма.

Главный герой, Доминик Матей, - 70-летний профессор лингвистики из Румынии, посвятивший свою жизнь изучению происхождения языка. Работа его жизни остается незавершенной, и он чувствует, что не реализовал свой интеллектуальный потенциал [10, с. 722]. Оказавшись перед лицом конца своей жизни, так и не завершив свои исследования, Доминик впадает в уныние и решает покончить с собой. Однажды грозовой ночью 1938 года, когда Доминик собирался покончить с собой, в него ударила молния. Вместо того, чтобы убить его, молния оказала чудесное действие: она омолодила его, сделав снова физически молодым [10, с. 735]. Это необъяснимое событие дает ему второй шанс в жизни и вновь разжигает в нем страсть к познанию.

В результате удара молнии Доминик не только вновь обретает молодость, но и приобретает экстраординарные умственные способности. Его память и когнитивные функции значительно улучшаются, что позволяет ему изучать языки и понимать их с беспрецедентной скоростью. Это чудесное преображение позволяет Доминику продолжать свою научную работу с удвоенной энергией и проницательностью [10, с. 726].

Новообретенные способности Доминика привлекают внимание нацистов, которые заинтересованы в использовании его способностей в своих собственных целях. Чтобы избежать поимки, он бежит через всю Европу, постоянно ускользая от них, продолжая свои исследования. Его путешествие проходит по разным странам, где он знакомится с разными культурами и расширяет свое понимание человеческой истории и языка [10, с. 756].

Во время своих путешествий Доминик встречает таинственного двойника самого себя, доппельгангера, который раскрывает ему глубокие философские идеи и бросает вызов пониманию Домиником его собственной личности и существования [10, с. 735]. Эта встреча заставляет Доминика задуматься о метафизических последствиях своего состояния и истинной природе своего чудесного омоложения.

В конце концов Доминик встречает женщину по имени Вероника, которая поразительно похожа на его потерянную любовь Лауру [10, с. 735]. Вероника также переживает мистическую трансформацию, начиная говорить на древних языках и проявляя знания о давно забытых культурах. Вместе они исследуют тайны человеческого сознания и происхождение языка в поисках высшего знания.

Несмотря на чудесную природу своего омоложения, Доминик сталкивается с трагической реальностью, заключающейся в том, что его состояние носит временный характер. Старея снова, он понимает, что полученный им необыкновенный дар был одновременно и благословением, и проклятием. Его стремление к высшим знаниям остается нереализованным, поскольку его когнитивные способности начинают ослабевать. История заканчивается признанием Домиником эфемерности жизни и вечного стремления к знаниям [10, с. 785-786].

В новелле исследуется текучесть времени и стремление человека преодолеть ограничения, связанные со старением. Чудесное омоложение Доминика позволяет ему воспринимать жизнь с точки зрения вечности, бросая вызов конечности времени. Стремление Доминика на протяжении всей жизни исследовать происхождение языка символизирует более широкое стремление человека к познанию внешнего и духовного миров. Его чудесное преображение дает ему инструменты для продвижения своих исследований, отражая интерес М. Элиаде к интеллектуальному и духовному поиску истины. Встреча Доминика со своим двойником и его общение с Вероникой подчеркивают тему идентичности и трансформации. Эти переживания отсылают к теме идентичности в различных религиях, которой также занимался М. Элиаде.

«Молодость без молодости» Мирчи Элиаде — это новелла в которой сочетаются элементы научной фантастики, мистицизма и поиска чудесного. В образе Доминика Матеи М. Элиаде исследует темы, связанные с понятиями времени, знания и человеческим существованием. В этой истории сочетаются мистическое и рациональное, что репрезентирует нам, читателям, попытку автора описать личный религиозный опыт чудесного через художественную форму.

«Под тенью лилии» (1971). Феномен чуда в рассказе Мирчи Элиаде «Под тенью лилии» (ориг. «Sub umbra crinului») исследуется через призму мистического и метафизического опыта, характерного для многих его произведений. В этом тексте чудо представлено как таинственное и трансцендентное событие, которое меняет восприятие реальности персонажей.

Рассказ начинается с истории о художнике, который становится одержим созданием портрета загадочной девушки, встретившейся ему в одном из его снов [10, с. 788-789]. Постепенно эта одержимость приводит его к потере связи с внешним миром и к полному погружению в метафизическую реальность. Лилия, символ невинности и духовной чистоты, в данном контексте олицетворяет сакральный мир, с которым соприкасается главный герой. Тень лилии — представляет собой символизм райской жизни и начала мира.

Чудо в этом тексте не носит явно выраженного религиозного характера, но, как и во многих других произведениях М. Элиаде, оно связано с мистическим переживанием, которое выходит за пределы обычной реальности. Это чудо проявляется как внутренний опыт, когда главный герой сталкивается с чем-то необъяснимым, что вызывает его духовное преображение.

Важным элементом чуда в «Под тенью лилии» является его личный, внутренний характер. Как и в других произведениях М. Элиаде, здесь чудо не обязательно представлено в виде сверхъестественного действия. Оно выражается как некоторый особый опыт, через который человек осознает присутствие некой высшей силы или реальности, недоступной обыденному опыту.

Герой рассказывает о том, как, создавая портрет девушки, он всё больше удаляется от привычного мира и начинает видеть скрытую сторону реальности, которую можно

интерпретировать как чудесную [10, с. 802]. Лилия и её тень становятся для него символом духовного поиска и мистического озарения. Этот процесс можно рассматривать как внутреннюю метаморфозу героя, вызванную чудом — открытием сакральной истины через искусство.

Лилия в произведении имеет несколько уровней символики. В христианской традиции этот цветок ассоциируется с чистотой и благодатью, что отражает стремление героя к духовному преображению и поиску истины. Однако М. Элиаде расширяет эту символику, соединяя её с идеей метафизического поиска и опыта чудесного. Тень лилии становится символом границы между двумя мирами — профанным и сакральным, реальным и метафизическим.

Эта граница неразрывно связана с чудом, которое символизирует возможность перехода из одного состояния в другое, из одной реальности в другую. Чудо, таким образом, проявляется как встреча человека с чем-то за пределами его обычных возможностей восприятия.

«**Загадка доктора Хонигбергера» (1940).** Действие художественного произведения разворачивается с двух точек зрения - от лица неназванного рассказчика и доктора Хонигбергера, исторической личности. М. Элиаде использует персонажей и события данного произведения, чтобы представить религиозный опыт как чудесное, преобразующее путешествие в неизвестное.

Основным повествовательным механизмом Элиаде для чудесного опыта является преображающее путешествие, которое он описывает через духовные поиски Иоганна Мартина Хонигбергера. Хонигбергер, реальный трансильванский врач из Брашова [10, с. 309], много путешествовавший в 19 веке, служит в романе центральной фигурой, позволяющей раскрыть противоречия между рациональной западной научной мыслью и восточной мистической мудростью. По мере того, как Хонигбергер знакомится с йогическими практиками и оккультными знаниями в Индии, он все больше погружается в мир, который не поддается традиционной западной логике. Его духовное путешествие напоминает процесс мистической инициации, когда человек должен выйти за пределы рационального, обычного сознания и достичь более глубокого, трансцендентного осознания реальности через различные йогические практики [10, с. 321].

Посредством трансформации Хонигбергера М. Элиаде выражает свою веру в то, что религиозный опыт превосходит интеллектуальные знания и традиционные системы верований. Встречи Хонигбергера с чудесными явлениями бросают вызов его научному опыту, предполагая, что чудесное нельзя постичь только с помощью эмпирических наблюдений. Этот сдвиг в сознании занимает центральное место в описании М. Элиаде религиозного опыта: духовная трансформация Хонигбергера отражает потерю "я" в пользу более глубокого единения со священным [10, с. 325]. В этом путешествии М. Элиаде приглашает читателей задуматься о границах рациональности и постичь тайну чудесного.

М. Элиаде также олицетворяет чудесное, изображая время и пространство изменчивыми и открытыми для вмешательства священного. В "Тайне доктора Хонигбергера" временные и пространственные границы становятся проницаемыми, позволяя персонажам получить доступ к мистическим переживаниям, выходящим за рамки обычного восприятия. Это нарушение времени проявляется, когда Хонигбергер входит в трансцендентное состояние с помощью йогических практик, стирая границы между различными историческими и личными моментами. Состояние вне времени именуется как «спектральное» [10, с. 326]. В нем нарушается традиционные различия между прошлым и настоящим, М. Элиаде изображает чудесное как остановку хронологического времени, что согласуется с его концепцией священного времени, когда божественное пронизывает настоящий момент.

Не менее важна концепция священного пространства. М. Элиаде помещает мистические переживания Хонигбергера в священные места йогов и мистиков, которые

усиливают его переживания, указывая на то, что эти места служат физическими локусами для встреч с чудесным [10, с. 329]. Благодаря открытию Хонигбергером священных пространств М. Элиаде предполагает, что религиозный опыт часто требует физического контекста, который позволяет божественному проявляться более ощутимо. Места — это не просто декорации; они являются активными компонентами чудесного, функционирующими как врата, открывающие доступ в потусторонние миры, и демонстрируют веру М. Элиаде в способность определенных пространств быть посредниками между священным и мирским.

В новелле М. Элиаде говорится о том, что встречи с чудесным приводят к "возрождению" смысла и цели. Переживания Хонигбергера приводят к глубокой личностной трансформации, перерождению в новое состояние сознания, когда он по-другому воспринимает реальность. Выходя за пределы научного мировоззрения, он выходит за пределы своей прежней идентичности и становится обновленной, более целостной личностью [11, с. 255]. Это отражено в мотиве смерти и возрождения, который М. Элиаде связывает с мистическим посвящением и разрушением своей обычной идентичности. Вступление Хонигбергера в священное царство изображается как своего рода символическая смерть, необходимое условие для достижения более высокого уровня понимания и единения с священным [11, с. 258].

Это возрождение символизирует более широкую точку зрения М. Элиаде о природе чудесного: оно служит средством связи с священным, не просто средством бегства от мирского существования, но и способом достижения более полного и глубокого понимания этого. Таким образом, М. Элиаде предполагает, что религиозный опыт преобразует не потому, что он уводит человека от реальности, а потому, что он раскрывает истинную природу реальности, предлагая ощущение более глубокого смысла и цели.

Вывод. Литературное наследие Мирчи Элиаде описывает феномен чуда как жизненно важный аспект человеческого опыта. Исследуя священное и мирское, используя символику и архетипы, а также описывая чудеса как прозрения, М. Элиаде предлагает понимание природы чудесного как некоторой универсального феномена, присущего людям различных культур, возрастов и пола. Литературные тексты М. Элиаде говорят нам о том, что чудеса — это не просто сверхъестественные события, но и важнейшие элементы нашего поиска смысла и связи с сакральным.

М. Элиаде часто использует символы и архетипы, чтобы передать феномен чуда. Его использование универсальных символов, таких как лес, лабиринт и путешествие, отражает его веру в непреходящую силу мифов, раскрывающих священное. Эти символы - не просто литературные приемы, они являются неотъемлемой частью понимания чудесного как фундаментального аспекта человеческого опыта.

Во многих работах М. Элиаде лес символизирует неизведанное и священное. Это место, где обычные правила не действуют и могут происходить чудеса. Лес — это порог между мирами, представляющий как опасность, так и возможности. Этот символизм очевиден в "Запретном лесу", где лес становится местом трансформации и откровения.

В «Юности без юности» феномен чуда раскрывается через процесс омоложения, который символически обозначает борьбу со смертью и выход за пределы текучего времени.

В «Загадке доктора Хониберга» феномен чуда представлен через призму индийской традиции мистицизма. Через практики и особые локации чудесное являет себя во всей полноте. Текст также изобилует попытками артикулировать как таковой мистический опыт и опыт чудесного, в частности.

Представление М. Элиаде о чудесах часто совпадает с концепцией прозрений. Эти моменты внезапного откровения изображаются как преобразующие переживания, которые меняют восприятие реальности персонажами. Чудеса, в этом смысле, — это не просто

внешние события, а внутренние пробуждения, которые открывают более глубокие истины о существовании.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Элиаде М. Аспекты мифа. М. 2017. 235 с.
2. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М. 2019. 252 с.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М. 1994. 144 с.
4. Doeing D. A biography of Mircea Eliade's spiritual and intellectual development from 1913 to 1940. University of Ottawa. 1975. 351 p.
5. Элиаде М. Посулы равноденствия. Мемуары. Т. I. (1907-1937); Жатва солнцеворота. Мемуары. Т. II. (1937-1960). М. 2008. 464 с.
6. Rennie B. Mircea Eliade: 'Secular mysticism' and the history of religions. In: Religion. 2008. Vol. 38. №. 4. P. 328–337.
7. Pannenberg W. The Concept of Miracle. In: Zygon. 2002. Vol. 37. №. 3. P. 759–762.
8. Eliade M. The Forbidden forest. University of Notre Dame Press. 1978. 596 p.
9. Ziolkowski E.T. Between religion and literature: Mircea Eliade and Northrop Frye. In: Religion. 1991. Vol. 71. No. 4. P. 498–522.
10. Элиаде М. Избранные произведения: Под тенью лилии. М. 1996. 864 с.
11. Ross B. The Eternal Return: Time and Timelessness In P. D. Ouspensky's Strange Life of Ivan Osokin and Mircea Eliade's "The Secret of Dr. Honigberger". In: Analecta Husserliana. The yearbook of Phenomenological Research. The Cosmos and Creative Imagination. 2006. V. CXIX. P. 253-261.

REFERENCES

1. Eliade M. Aspekty mifa [Aspects of the myth]. Moscow. 2017. 235 p. (in Russian)
2. Eliade M. Mify, snovideniya, misterii [Myths, dreams, mysteries]. Moscow. 2019. 252 p. (in Russian)
3. Eliade M. Svyashchennoe i mirskoe [Sacred and profane]. Moscow. 1994. 144 p. (in Russian)
4. Doeing D. A biography of Mircea Eliade's spiritual and intellectual development from 1913 to 1940. University of Ottawa. 1975. 351 p.
5. Eliade M. Posuly ravnodeniya. Memuary. T. I. (1907-1937); Zhatva solntsevorota. Memuary. T. II. (1937-1960) [The promises of the equinox. The harvest of the solstice. Memoirs]. Moscow. 2008. 464 p. (in Russian)
6. Rennie B. Mircea Eliade: 'Secular mysticism' and the history of religions. In: Religion. 2008. Vol. 38. №. 4. P. 328–337.
7. Pannenberg W. The Concept of Miracle. In: Zygon. 2002. Vol. 37. №. 3. P. 759–762.
8. Eliade M. The Forbidden forest. University of Notre Dame Press. 1978. 596 p.
9. Ziolkowski E.T. Between religion and literature: Mircea Eliade and Northrop Frye. In: Religion. 1991. Vol. 71. No. 4. P. 498–522.
10. Eliade M. Izbrannye proizvedeniya: Pod ten'yu lilii [Under the shadow of a lily]. Moscow. 1996. 864 p. (in Russian)
11. Ross B. The Eternal Return: Time and Timelessness In P. D. Ouspensky's Strange Life of Ivan Osokin and Mircea Eliade's "The Secret of Dr. Honigberger". In: Analecta Husserliana. The yearbook of Phenomenological Research. The Cosmos and Creative Imagination. 2006. V. CXIX. P. 253-261.

Три эзотерических дискурса о чуде[1]

Елена Всеволодовна Золотухина-Аболина
Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, д.ф.н., профессор
elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация: *Статья посвящена вопросу о том, как разные эзотерические дискурсы трактуют и понимают чудо, более того, как они соотносятся с ним практически. В начале текста автор коротко сравнивает христианскую позицию и позицию эзотеризма как широкого спектра идей и практик. Он показывает, что эзотеризм, соглашаясь с тем, что чудо – это проявление в мире Бога, тем не менее гораздо более вольно толкует чудо, и это происходит потому, что эзотерические учения менее скованы догматикой. В них исторически сложились разные «дискурсы о чуде», в разной мере связывающие чудо с участием в нем человека и по-разному усматривающие связь чуда с повседневностью. В статье названы три дискурса: мистический, спиритически-медиумический и психо-магический. Мистический дискурс в варианте экстатического единения с Богом сводит к минимуму субъективную активность человека, который оказывается охвачен и ведом мощными Божественными силами, он далек от повседневности, в которую скоро вернется. Однако в варианте просветления чудо Божественности пронизывает повседневный мир. В спиритически-медиумическом дискурсе чудо контакта с умершими осуществляется в диалоге, где активно участвуют и люди, обитающие на физическом плане, и духи. Разговор ведется прежде всего о повседневной жизни, хотя на разных уровнях бытия она различна. Третий дискурс – психо-магический - приписывает человеку максимальную активность в «производстве чуда», хотя глубинным его источников все равно остается Бог. Целью этого чуда, творимого мыслью и эмоциями, является исполнение желаний, счастье и успех в повседневности. Дискурсы могут переплетаться между собой и принадлежать жизни и практике одних и тех же людей.*
Ключевые слова: *чудо, Бог, дискурсы о чуде, мистицизм, спиритически-медиумические практики, психо-магические практики, повседневность.*

Three Esoteric Discourses on the Miracle[2]

Elena V. Zolotukhina-Abolina
Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, DSc in Philosophy. Professor
elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract*: The article is devoted to the question of how different esoteric discourses interpret and understand the miracle, moreover, how they relate to it practically. At the beginning of the text, the author briefly compares the Christian position and the position of esotericism as a wide range of ideas and practices. He shows that esotericism, while agreeing that a miracle is a manifestation of God in the world, nevertheless interprets a miracle much more freely, and this is because esoteric teachings are less constrained by dogma. Historically, they have developed different "discourses about a miracle", to varying degrees linking a miracle with human participation in it and seeing the connection of a miracle with everyday life in different ways. The article names three discourses: mystical, spiritualistic-mediumistic and psycho-magical. Mystical discourse in the*

[1] «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде» № 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00254, https://rscf.ru/project/23-28-00254/

form of ecstatic union with God minimizes the subjective activity of a person who finds himself engulfed and guided by powerful Divine forces, he is far from everyday life, to which he will soon return. However, in the version of enlightenment, the miracle of Divinity permeates the everyday world. In the spiritualistic-mediumistic discourse, the miracle of contact with the dead is realized in dialogue, where both people living on the physical plane and spirits actively participate. The conversation is primarily about everyday life, although it is different at different levels of being. The third discourse, psycho-magical, attributes maximum activity to man in the "production of a miracle", although God remains the deepest source of it. The purpose of this miracle, created by thought and emotions, is the fulfillment of desires, happiness and success in everyday life. Discourses can be intertwined and belong to the life and practice of the same people.
***Keywords**: miracle, God, discourses about miracles, mysticism, spiritualistic-mediumistic practices, psycho-magical practices, everyday life.*

© Е.В. Золотухина-Аболина (Ростов-на-Дону). elena_zolotuhina@mail.ru. Южный федеральный университет. **Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-35-43**

Постановка вопроса. Основные понятия статьи. Тема предлагаемой читателям статьи – образы чуда в эзотерических учениях. Нас будет интересовать, как говорят о чуде авторы-эзотерики? Как эзотерик-практики соотносятся со сферой чудесного? В чем специфика эзотерических дискурсов о чуде?

Несомненно, в описаниях чудесного у мистиков и оккультистов есть много общего с собственно-христианской мыслью. Представление о чуде в религиозном, в частности, христианском сознании, это представление о благе, которое творит Бог вопреки известным нам естественным законам. Так, популярный сайт, проповедующий православное учение, говорит нам: «Чу́до – сверхъестественное событие, действие, явление, нарушающее «законы природы» и не поддающееся рациональному объяснению. Истинные совершаются божественной благодатью (при её содействии). Ложные чудеса являются следствием обмана, действий падших духов» [1].

Опираясь на это простое определение и обращаясь ко множеству христианских авторов различных конфессий, мы можем сказать, что чудо в христианстве – это потрясающее, удивительное и спасительное событие, которое ни в каком смысле не подвластно и не понятно человеку. Потому оно, собственно, и чудо. Оно уникально, неповторимо, противоречит предшествующему опыту и наличным знаниям, происходит «паче чаяния», превосходя любые людские ожидания. Божье чудо может стать ответом на молитву, а может совершиться и само по себе, исходя исключительно из Божественной благодати. Переходя в различные пласты общественного сознания, становясь элементом разговорной речи, слово «чудо» продолжает нести смысл потрясающего и радостного события, происходящего не «благодаря нашему усердию», а порой даже вопреки ему, являясь как дар свыше. Чудо всегда благодатно в отличие от мелких бесовских «чудес». Именно в этом смысле слово «чудо» переходит в светские дискурсы, когда говорят о «чуде творчества» или «чуде любви».

Во всех видах эзотеризма также как в христианстве чудо желанно и восхитительно, также связано с Богом. Однако, присутствуют и отличия, прежде всего, связанные с гораздо большей свободы эзотеризма от догматики. Эта свобода исторически порождает разнообразие эзотерических «дискурсов о чуде». Первый дискурс – мистический: чудо как контакт и единение с Трансцендентным (Богом, Первоначалом, Мировым Разумом). Второй дискурс – спиритически-медиумический: чудо как возможность общаться с умершими и узнавать что-то от них о потустороннем мире. Третий- психо-магический: приобретение человеком чудесной сверхчеловеческой способности контролировать и направлять собственную земную судьбу. Все три вида возможных событий – встреча с

Богом, соприкосновение с теми, кто ушел с физического плана, и способность быть вершителем своей судьбы, несомненно, чудесны. Мы рассмотрим их с точки зрения соотношения в них экстраординарных и повседневных моментов (ибо эти последние способны примешиваться к тому, что принято видеть как чудесное), а также с точки зрения участия в чуде человеческой активности Возможно, это далеко не все дискурсы эзотеризма, но в одной статье их в любом случае не охватить.

Но что мы имеем в виду под эзотеризмом? Это широчайший спектр учений и практик, не получивший в европейской культуре официального статуса и до определенной степени альтернативный действующим христианским церквям. Во всяком случае эти учения не обладают полнотой легитимности и не выступают как социальный институт. Мистико-эзотерические и оккультные поиски как правило полагают в основе мира Абсолют, называемый и Богом, и Космическим сознанием, акцент они делают на наличии иерархии миров и иерархии духовных сущностей, с которыми человек может устанавливать контакт. В философском смысле это полновесный идеализм, который во многих случаях не отрицает христианства, но в современном мире скрещивается с идеями ведантизма, буддизма и каббалы. Долгое время особенностью эзотеризма, о чем и говорит его название, была тайна которая не разглашалась непосвященным. Знание передавалось от учителя к ученику. Но в современном мире эзотеризм стал во многом экзотеричен, так как вылился в огромное количество популярных текстов, заполнивших полки магазинов. Особый акцент эзотеризм делает на плодоносности мистического опыта, с его точки зрения догматика вторична. Наряду с важностью мистического опыта эзотеризм практически во всех своих вариантах позитивно относится к магическому действию, которое как правило, кроме ситуации церковной службы, осуждается христианством. Многообразные и многоплановые эзотерики строят – каждый – свою картину мира подобно поэтам, которые «так видят» и существенно различаются, будучи даже в рамках одной традиции. Говорить о неких обобщающих чертах этого конгломерата миров – всегда риск, но мы все же попробуем, не претендуя на единственность представляемой трактовки.

По проблемам мистицизма, эзотеризма и их исследования писало в последние десятилетия достаточно большое количество авторов. Среди них можно назвать Е.Г.Балагушкина [2], Т.В.Малевич [3], П.Г.Носачева[4], С.В.Пахомова[5], Е.Г.Романову [6] и многих других. Была переведена известная книга Воутера Я. Ханеграафа «Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся» [7].

Каждый автор, анализирующий широко поле эзотеризма, освещает свой собственный ракурс проблем этой версии реальности. Мы в данном случае акцентируем внимание на феномене чуда. При этом, однако, необходимо подчеркнуть, что речь пойдет не о слове «чудо», оно может и не встречаться в тексте, а о соотношении человека с потрясающим явлением того, что не вписывается в обыденную картину мира – нарушает известные и признанные земные законы, представляется совершенно неординарным, потрясает и восхищает. Обратимся же к трем дискурсам в эзотеризме, которые, на наш взгляд, по-разному трактуют феномен чуда. Мы выделяем эти три ракурса по таким основаниям как а) соотношение с практической деятельной повседневной жизнью; б) роль человека в его соотношении с чудом. Хотя выделяемые нами линии мистицизма, спиритизма и психо-магических практик на самом деле не противоречат друг другу и вполне могут уживаться в жизни одного и того же человека.

«Восторженный дискурс» мистицизма. Посмеем предположить, что мистические состояния, связанные с выходом за пределы обычных пространства и времени, с потерей собственного Эго и переживанием неземного блаженства в наибольшей степени заслуживают наименования «встречи с чудом». Здесь совершается радикальный отлет от рутины повседневной жизни, человек вступает в контакт с самим Богом, Принципом, Единым, и это, конечно, неординарная ситуация, она вызывает экстаз и восторг, чувство, что человек, покидает свое маленькое Я, следует превосходящей его благодатной силе,

растет вслед за ней, сливается с ней, не ведая сомнений и не принимая на этом пути каких-либо рациональных решений. Соответственно слово «чудо» нередко присутствует в писаниях мистиков, потому что точно выражает эктраординарность происходящего: «О чудо из чудес, которое открывается мне, – восклицает Экхарт, когда я помышляю о единении души с Богом! Он побуждает восторженную душу вознестись над собой, ибо она больше не может довольствоваться всем, что может быть названо. Поток Божественной Любви струится из души и увлекает ее в безымянное Бытие, к ее первоистоку, который Сам Бог» [8, с. 360]. Очевидно, что в текстах, написанных людьми с мистическим опытом, встречается много превосходных степеней и эмоциональных выражений, свидетельствующих о прекрасных высших переживаниях.

Конечно, экстазы мистика, его соединение с чудом Божественного, кратковременны, разумеется, мистикам знакома и «темная ночь души» – переживание Богооставленности, несомненно, мистик должен вернуться в юдоль повседневности, но все провалы во мрак не сравнятся с чудом взлета в Божественный свет, который становится и вершиной всей жизни мистика, и его путеводной нитью.

Как отмечает в своих работах один из основателей трансперсональной психологии и холономной философии С. Гроф, чудо встречи с трансцендентным может осуществляться в разной форме. Он отмечает: «Высший космический принцип можно переживать двояко. В одних случаях все границы личности растворяются или разом стираются, и мы полностью сливаемся воедино с божественным истоком, становясь неотличимыми от него. В других же случаях мы сохраняем чувство отдельной личности, выступая в роли изумленного наблюдателя, лицезреющего со стороны великую тайну бытия. Или подобно некоторым мистикам мы можем испытывать экстаз восхищенного любящего, переживающего встречу с Возлюбленным» [9, с. 34]. И сам человек не властен над тем, как именно он встретится с Принципом, он «стоит на потоке» и захвачен процессом.

Есть еще одно мистическое состояние, которое не поднимает человека на вершины экстаза, отдаляя от «бренной земли», но, напротив, как бы опускает дух непосредственно в обыденность человеческой жизни, благодаря чему обычные ситуации и привычные вещи начинают светиться изнутри высшим светом. Это то, что называют просветлением. Просветление в отличие от кратковременных экстазов способно сохраняться неопределенно долго, все превращая в чудо, вызывая неожиданные чудеса среди серой обыденности. Вот как пишет об этом опыте чуда американский психолог Дэвид Хокинс: «Все в жизни разворачивалось синхронно, развиваясь в идеальной гармонии. Чудесное было повсюду. Истоком того, что мир назвал бы чудесами, было присутствие, а не индивидуальное «Я». От личного «Я» осталось только осознание этого феномена» [10, с. 18]. Чудеса, как подчеркивает Хокинс, происходили не только в сознании, но и на физическом плане: «Чудесное происходило неожиданно, превосходя любые принятые объяснения. Многие хронические заболевания, от которых тело страдало годами, исчезали. Зрение спонтанно восстановилось и необходимость носить очки так никогда и не вернулась. Время от времени чистейшая блаженная энергия Бесконечной Любви внезапно начинала исходить из сердца по направлению к месту, где произошло какое-либо несчастье, и производила чудесный эффект» [10, с. 19]. Так или иначе, мистический восторженный дискурс указывает на человека как на созерцателя и на объект невероятных счастливых превращений, где индивиду только остается принимать происходящее, внимать и следовать ему. Это, впрочем, и не странно, потому что человек здесь является моментом и элементом сверхэмпирического мирового порядка, более того, он обнаруживает тождественность ему и в этом смысле в немалой степени утрачивает свою субъектность перед лицом превосходящего его чуда.

Диалогический дискурс спиритизма. Несколько иное восприятие чуда демонстрируют нам спиритизм и медиумизм. Соприкосновение с трансцендентным происходит здесь на более низком уровне, чем улёты мистика в бесформенные слои

Первоначала или растворение в Боге. Фактически, в спиритизме актуализируется представление об иерархии миров, о громадной «лестнице бытия», где обитает множество духов, существ и сущностей, не видных эмпирическому глазу. И хотя, конечно, исходным и глубочайшим источником всех чудесных контактов с иномирными собеседниками остается Всевышний, Принцип или Абсолют, центр внимания здесь смещается, и ядро «чуда» оказывается на плане реальности, более близком к земному. Контакт с умершими – несомненное чудо просто потому что они умерли, исчезли из нашего ареала действия, не видны и не слышны, к ним невозможно прикоснуться, и являются они нам в лучшем случае во сне, да и то часто в сильно искаженном облике. А, вот, медиум способен установить с ними осмысленную связь, выйти на диалог, расспросить об их «житьи-бытьи», дать нам убедиться в том, что жизнь продолжается за гранью смерти, что общаться, любить, интересоваться новостями можно и без вещественного тела – был бы канал для контакта!

Сама перспектива личного бессмертия – чудо. Оказывается, что не сто́ит бояться полного небытия, что и без отказа от Эго можно существовать в ином мире, сохраняя чувства, мысли и память, занимаясь делами, общением и творчеством. Да, будут другие характеристики пространства и времени, да, тело окажется несколько иным, но это тоже жизнь, и не хуже предыдущей. Известный американский философ и эзотерик Кен Уилбер пишет по этому поводу: «Единственная причина, по которой самость, в конце концов принимает смерть данного уровня, заключается в том, что жизнь следующего, более высокого уровня оказывается более соблазнительной, и, в конечном счете, удовлетворяющей» [11, с. 55]. Задолго до К.Уилбера, в восемнадцатом веке ученый и медиум Э. Сведенборг, описывая «жизнь небес» тоже отмечал: «…одна жизнь продолжается в другой и смерть служит только переходом» [12, с. 266]. И обо все об этом мы узнаем прежде всего от медиумов и спиритов, потому что весьма узкому кругу людей удается как достигнуть божественных «небес», так и самому без посредников пройти по ступеням духовной лестницы. Именно поэтому чудо возникает с помощью медиумов и контактеров, таких как Э. Сведенборг, А. Кардек, А. Форд, Э. Кейси, Ванга, С. Браун и многие другие. Встреча с медиумическим опытом и с умершими близкими выступает для чисто светских людей, не занятых духовными поисками, не только чудом, но и шоком. Впрочем, любое чудо всегда немного шок…

Чудо встречи с бессмертием личности и с перешедшими черты близкими осуществляется в диалоге, где активны оказываются обе стороны: и вызывающий духа, и вызываемый им. Это активное взаимодействие субъекта воплощенного с субъектом развоплощенным. «Как сказал однажды Флетчер[3], – пишет А.Форд, -в бесплотном мире тоже существует некое подобие телефона. Слова каким-то образом достигают бесплотных обитателей, и, если обсуждаемая тема имеет для них какое-то значение, они выходят на контакт с участниками сеанса. Визит призрака обусловлен тем, что Ф.В.Х.Майерс назвал «законом любви, дружбы или общего интереса». Охотнее выходят на связь близкие родственники, друзья или коллеги кого-либо из участников сеанса» [13, с. 49]. О чудесном диалоге с умершими так высказывается Аллан Кардек: «Вообще духи сообщаются с удовольствием и им приятно видеть, что их не забыли; они описывают охотно свои впечатления при оставлении земли, своё новое положение, свои радости или страдания в мире, где они находятся: одни очень счастливы, другие несчастны, некоторые претерпевают даже ужасные мученья, смотря по тому, какую они вели жизнь и какое сделали из неё употребление, хорошее или дурное, полезное или бесполезное» [14].

Таким образом, главное «спиритическое чудо» – это наш разговор с бессмертными духами о загробном бытии и условиях жизни «за гранью». И все это достаточно тесно связано с обыденной действительностью, потому что чем же является медиумический диалог, как не взаимно заинтересованной беседой о двух типах повседневности –

[3] Флетчер – бесплотный проводник А.Форда и в какой-то мере его потусторонний опекун.

«здешней» и «тамошней»? И, чтобы хорошо жить в «посмертьи», согласно многим спиритическим свидетельствам, надо не быть жестоким и не подличать в земном эмпирическом мире. Бог является по сути источником и устроителем всех планов реальности: ну да, она так устроена, она слоиста, но между слоями нет каменной стены, они проницаемы, и это дает возможность субъектам разных бытийных уровней вступать в общение.

Примечательно, что техническое развитие в нашем эмпирическом мире не опровергает диалогического чуда медиумизма, а даже порой дает ему подспорье, порождая такие направления поиска как инструментальные транскоммуникации – вступление в диалог с ушедшими через радио, телевизор, телефон, компьютер, смартфон. Однако главными агентами спиритического диалога все равно выступают активные субъекты, люди и духи, а техника способна лишь помочь необычной встрече.

Прагматический дискурс психо-магических практик. Психо-магические практики как направление современного эзотеризма характерны для эзотерической психотерапии (хотя на самом деле всякая психотерапия несет в себе некий момент магического: она чудесно изменяет внутренний мир человека, превращает уныние в спокойствие, а спокойствие – в радость). В отличие от мистицизма с его растворением в Высшем, в отличие от диалога, где оба субъекта должны проявлять свою долю инициативы, психо-магические практики отдают пальму первенства конкретному единичному индивиду, который работает над своим душевным состоянием и коррекцией личного жизненного пути. На уровне собственной судьбы в эмпирическом мире индивид должен стать демиургом, творцом, созидателем чудесного, ему становятся подвластны не только свои интенции и тенденции, но и внешние события. Индивид, совершая акты психургии, остается в пространстве повседневности и (в значительной степени) чисто земных интересов. Он не стремится возвышаться до Единого и не строит духовный мост между уровнями бытия, но активно трудится над выстраиванием собственной жизненной траектории и улучшением грядущей судьбы.

Современные психо-магические практики прибегают к так называемой ментальной магии, которая как правило далека от любого ритуала. Она предполагает, что человек – это частица того самого Мирового Духа, фактически, Божества, поэтому наделен хоть и меньшими, но все же демиургическими способностями. Человеку нет смысла молиться, так как Господь в этой версии не явлен в виде другого субъекта или Сверхсубъекта, нужно не просить, а действовать, притом действовать в самой духовной сфере, извлекая из себя самого чудодейственные возможности. Чудо в этом случае производится не столько «своею собственной рукой», сколько «своею собственной головой» или же, точнее, душой: единством ментального и эмоционального усилия.

Абсолютное большинство психо-магических практик направлены на волшебное преобразование судьбы в безличном и внекоммуникативном варианте. Здесь фигурируют настойчивые аффирмации (утверждения) о собственном благополучии типа «у меня есть два миллиона долларов» или «я занимаю такой-то пост» или «я вселяюсь в новый прекрасный дом». Кстати сказать, поскольку психо-магия под названием «позитивное мышление» пришла из Америки, родившись в одном из направлений протестантизма, большинство авторов, пишущих о ней, приводят чисто прагматические примеры, о владении чем-либо или получении высокой должности. Ну, и здесь, конечно, присутствует тот момент, что влиять на другого человека как такового недопустимо: это – вмешательство в его волю, а он такой же субъект, изнутри обладающий божественностью. Нужно, выражаясь языком Луизы Хей, «отправлять заказ на космическую кухню», а уж «Божественный повар» сготовит именно то блюдо, которое вам необходимо.

В психо-магической линии широко обсуждаются вопросы техники «производства житейского чуда». Так, например, в работах А. Свияша выделяется ряд пунктов, связанных с наиболее точной реализацией желаемого. А. Свияш отмечает необходимость:1) точного

заказа конечного результата; 2) обязательного введения граничных условий; 3) нахождения желаемого результата на грани возможностей мага-заказчика; 4) отмечается также, что способы реализации желаемого не надо ограничивать ; 5) в формуле цели пишется только то, что действительно нужно; 6) цели надо ставить только по отношению к себе; 7) следует указывать желаемую ситуацию в настоящем времени;8) надо использовать только позитивные формулировки и быть кратким [15, с. 335-343].

Психо-магическая организация чудесных преобразований исходит, прежде всего, из трансформации мировосприятия самого человека. Это связано с тем, что душевное состояние индивида и объективные обстоятельства тесно переплетены – ведь в основе и того, и другого, находится Дух. Поэтому уже само приобретение благорасположения к миру и постоянной радости идет на пользу исполнению наших желаний. Главное – направить свое внимание на хорошее. «В основе вашего мира лежит Благо, – пишут Эстер и Джерри Хиккс, - Вы можете разрешать его или не разрешать, но Благо – основа всего. Закон Притяжения гласит: подобное притягивает подобное. И таким образом в вашем опыте разворачивается суть того, на что вы направляете внимание. Поэтому не существует ничего, чем бы вы не могли стать. Чего не могли бы сделать и чем не могли бы обладать. Таков Закон» [16, с. 112]. То есть, фиксируйте все жизненные плюсы, думайте, что желаемое уже у вас в кармане – и чудо свершится, несмотря на все объективные препятствия, характерные для нашей трудной материальной реальности.

Конечно, психо-магический подход не призывает нас просто лежать на диване, ожидая исполнения желаний. Он как бы вписывает психо-духовную работу в повседневное практическое целедостижение, делая индивида мощным фактором формирования собственной судьбы. Конечно, он же – часть Божественного Принципа.

Краткое заключение. Тема чуда, не всегда прямо называемая в эзотеризме, присутствует во всех его направлениях. Да это и не может быть иначе, так как эзотеризм имеет дело с тем, что находится за гранью обыденного существования, что, пронизывая его, уходит корнями в «надмировые пространства». Но каждый особый вид духовного опыта делает свои акценты в трактовке чуда.

Так, мистицизм усматривает чудо в соединении ищущего с Богом, где сам человек играет подчиненную роль. Мистицизм уводит субъекта далеко от повседневности, погружая его в чудесное, и даже в варианте просветления мистическое чудо заставляет личность существовать в параллельной реальности, хотя и пронизывающей обыденную жизнь.

Спиритическое чудо состоит в диалоге между достаточно активными субъектами, находящимися «в разных мирах» – эмпирическом и трансцендентном. Эта заинтересованная беседа через посредника-медиума изумляет и потрясает, так как не вписывается в законы и правила обыденного мира, но ее темой является, как ни странно, именно повседневное, только очень разное: люди повествуют о земном течении событий, а развоплощенные сущности – об особенностях своего нетривиального «небесного» существования.

Чудо психо-магических практик, условно говоря, «рукотворное», точнее, «мыслетворное». Оно связано с исполнением желаний в обыденной жизни, но само это исполнение основано на чуде «духовного начала в человеке». Человек здесь максимально деятелен, а его задачи практичны и переплетены с условиями жизни на физическом плане.

Завершая наш небольшой обзор, стоит еще раз подчеркнуть, что все эзотерические дискурсы о чуде и действия, направленные на соприкосновение с чудом, вытекают из идеи Бога, Принципа, Космического сознания, которое как находится над нашей «земной юдолью», так и пронизывает ее сверху донизу. Все чудеса – проявления Духа. Быть может, такой подход не близок чисто светскому сознанию, но по большому счету он сродни всем религиям мира.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чудо. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/chudo (дата обращения: 29.05.2024).
2. Балагушкин Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма // Мистицизм: теория и история. М. 2008. С. 14-71.
3. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М. 2014. 175 с.
4. Носачев П.Г «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М. 2015. 336 с.
5. Пахомов С.В. Специфика современной российской эзотериологии // Государство. Религия. Церковь. 2013. № 4. С.36-65.
6. Романова Е.Г. Мистическое пространство Интернета // Мистицизм: теория и история. М. 2008. С.179-201.
7. Ханеграаф В.Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М. 2016. 256 с.
8. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования духовного сознания человека. М. 2016. 464 с.
9. Гроф С. Космическая игра. М. 1997. 256 с.
10. Хокинс Д. «Я»: реальность и субъективность. СПб. 2010. 464 с.
11. Уилбер К. Интегральная психология. М. 2004. 412 с.
12. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев. 1993. 336 с.
13. Форд А. Человек не может умереть. М. 2007. 123 с.
14. Кардек А. История новейшего спиритизма // Спиритизм в самом простом его выражении. СПб. 2004. С. 15-37.
15. Свияш А.Г. Открытое подсознание. Как влиять на себя и других. Легкий путь к позитивным изменениям. М. 2011. 379 с.
16. Хиккс Э. и Дж. Выражайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью. СПб. 2009. 384 с.

REFERENCES

1. CHudo [A miracle]. [Electronic resource]. URL: https://azbyka.ru/chudo (accessed: 29.05.2024). (In Russian)
2. Balagushkin E.G. Analiticheskaya teoriya mistiki i misticizma [Analytical theory of mysticism and mysticism]. In: Misticizm: teoriya i istoriya. Moscow. 2008. P.14-71. (In Russian)
3. Malevich T.V. Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy [Theories of mystical experience: historiography and prospects]. Moscow. 2014. 175 p. (In Russian)
4. Nosachev P.G «Otrechennoe znanie». Izuchenie marginal'noj religioznosti v XX i nachale XXI veka [«Renounced knowledge». The study of marginal religiosity in the twentieth and early twenty-first centuries]. Moscow. 2015. 336 p. (In Russian)
5. Pahomov S.V. Specifika sovremennoj rossijskoj ezoteriologii [The specifics of modern Russian esotericology]. In: State. Religion and Church. 2013. № 4. P. 36-65. (In Russian)
6. Romanova E.G. Misticheskoe prostranstvo Interneta [The mystical space of the Internet]. In: Misticizm: teoriya i istoriya [Mysticism: theory and history]. Moscow. 2008. P. 179-201. (In Russian)
7. Hanegraaf V.YA. Zapadnyj ezoterizm. Putevoditel' dlya zaputavshihsya [Western esotericism. A guide for the confused]. Moscow. 2016. 256 p. (In Russian)
8. Anderhill E. Misticizm. Opyt issledovaniya duhovnogo soznaniya cheloveka [Mysticism. The experience of studying the spiritual consciousness of man]. Moscow. 2016. 464 p. (In Russian)

9. Grof S. Kosmicheskaya igra [The Cosmic Game]. Moscow. 1997. 256 p. (In Russian)
10. Hokins D. «YA»: real'nost' i sub"ektivnost' [«I»: reality and subjectivity]. Saint-Petersburg. 2010. 464 p. (In Russian)
11. Uilber K. Integral'naya psihologiya [Integral Psychology]. Moscow. 2004. 412 p. (In Russian)
12. Svedenborg E. O nebesah, o mire duhov i ob ade [About heaven, about the spirit world and about hell]. Kiev. 1993. 336 p. (In Russian)
13. Ford A. CHelovek ne mozhet umeret' [A man cannot die]. Moscow. 2007. 123 p. (In Russian)
14. Kardek A. Istoriya novejshego spiritizma [The history of modern spiritualism]. In: Spiritizm v samom prostom ego vyrazhenii [Spiritualism in its simplest expression]. Saint-Petersburg. 2004. P. 15-37. (In Russian)
15. Sviyash A.G. Otkrytoe podsoznanie. Kak vliyat' na sebya i drugih. Legkij put' k pozitivnym izmeneniyam [An open subconscious mind. How to influence yourself and others. The easy way to positive change]. Moscow. 2011. 379 p. (In Russian)
16. Hikks E. i Dzh. Vyrazhajte svoi zhelaniya. 365 sposobov sdelat' svoyu mechtu real'nost'yu. [Express your desires. 365 ways to make your dream come true]. Saint-Petersburg. 2009. 384 p. (In Russian)

Чудо: этические аспекты

Андрей Евгеньевич Зимбули
д.ф.н., профессор, Российский государственный педагогический университет, Санкт-Петербург
zimbuli@yandex.ru

Аннотация: *Тема, избранная для рассуждений, открывает широчайшие горизонты – например, для историков, искусствоведов, языковедов, физиков, психологов, правоведов. Не придётся удивляться, если в ближайшее время возникнет своего рода «Энциклопедия чуда», с естественнонаучными, религиозными, мифологическими, литературными разделами, богатейшей подборкой персоналий – от сказочных до криминальных сюжетов. Автор обозначает конкретное-ограниченное смысловое поле для обозрения. Речь о нравственно-ценностных ракурсах чуда – о гуманности, ответственности, честности, справедливости и прочих характеристиках субъектов, общающихся по поводу чуда. Для этического анализа выделены следующие ключевые структурные компоненты: необъяснимое, явление-чудо, автор, посредник-транслятор, инструмент, адресат. Автор статьи исходит из надежды на то, что люди могут научиваться вдумчивости и ответственности, в том числе в непредсказуемых обстоятельствах.*
Ключевые слова: *чудо, автор, посредник, инструмент, адресат, этический анализ.*

Miracle: ethical aspects

Andrey E. Zimbuli
Ph.D. Full Professor, Herzen State University, St.-Petersburg
zimbuli@yandex.ru

Abstract: *The topic chosen for discussion opens up the widest horizons – for example, for historians, art historians, linguists, physicists, psychologists, jurists. You will not be surprised if in the near future there will be a kind of "Encyclopedia of miracles", with natural science, religious, mythological, literary sections, a rich selection of personalities – from fairy tales to criminal plots. The author designates a specific, limited semantic field for viewing. We are talking about the moral and value perspectives of a miracle - about humanity, responsibility, honesty, justice and other characteristics of subjects communicating about a miracle. The following key structural components are identified for ethical analysis: the inexplicable, the phenomenon-miracle, the author, the mediator-translator, the tool, the addressee. The author of the article proceeds from the hope that people can learn thoughtfulness and responsibility, including in unpredictable circumstances.*
Keywords: *miracle, author, mediator, instrument, addressee, ethical analysis.*

© А.Е. Зимбули (Санкт-Петербург). elena_zolotuhina@mail.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-44-54

«Велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель!»[1]
Откровение Святого Иоанна Богослова, [Откр. 15: 3].

«Чудаки украшают мир» [2].
М.Горький. Рассказ о безответной любви

«Где чудеса, там мало складу» [3].
А.С. Грибоедов. Горе от ума

«Слово – величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит чудесные – может страх прекратить и печаль отвратить, вызвать радость, усилить жалость» [4].
Горгий.

Постановка вопроса. Основные понятия статьи. Спасибо организаторам конференции – уж больно тема хороша, необычна. Причём очевидно – разворачивать по ней рассуждения можно, фокусируя внимание на истории, языковедении, географии, физике, психологии (+ парапсихологии, патопсихологии, психотерапии), на экономике (в том числе «теневой экономике»), правоведении, искусствознании, мифологии, библиотечном деле, политологии. Наверняка что-то важное я ещё не назвал. В любом случае открываются реальные перспективы на самое ближайшее время – по созданию своего рода «Энциклопедии чуда» – в которой будут естественнонаучные, религиозные, мифологические, литературные разделы, и богатейший набор персоналий, от сказочных персонажей до разного рода жуликов, которых многие всерьёз принимали за волшебников. Так или иначе, смысловое поле для обозрения – богатейшее, и я сразу обозначаю свои скромные притязания. Возьмусь только за то, чтобы собраться с мыслями по конкретному, узкому вопросу: о нравственно-ценностных ракурсах чуда. О гуманности, ответственности, честности, справедливости и прочих характеристиках субъектов и взаимоотношений между ними применительно к онтологии, гносеологии, аксиологии, праксиологии чуда.

К настоящему времени в отечественной справочно-философской литературе по этике понятие «Чудо» не отражено. «Словарь по этике» 1989-го года издания содержал на букву «Ч» интересные, важные статьи «чванство», «человек и общество», «человеконенавистничество», «человечность», «Чернышевский», «честность», «честолюбие», «честь», «Чжуан-Цзы», «чувства», «чувство нового», «чуткость» [5, с. 392–400]. Ещё есть в алфавитном перечислении жирным шрифтом выделенные формулировки, отсылающие читателя к другим статьям: «человеколюбие» → «гуманизм», «черты характера» → «характер моральный» [5, с. 392–400].

В издании «Этика: Энциклопедический словарь» (вышло в 2001-м году) на букву «Ч» приведены статьи: «Человек для самого себя: введение в психологию этики» <так называется работа Э. Фромма>, «человек могущий» <понятие из философии П. Рикёра>, «человек человеку волк» <выражение, обязанное своим происхождением древнеримскому комедиографу Плавту>, «честь», «чжэньжэнь» <термин из даосизма>, «чревоугодие» [6, с. 540–545], Как видно, число терминов поубавилось, но не мне сейчас оценивать стратегию авторского коллектива, работавшего над солидным изданием. В данный момент для меня важно то, что понятие «Чудо» составителей ни там, ни там не заинтересовало.

[1] Здесь и далее Библия, синодальный перевод [1].

А вот «Новая философская энциклопедия» (2010-й год издания) содержит добротную статью на тему «Чудо», где чётко представлено теистическое истолкование данного феномена, дан краткий исторический экскурс и обозначены альтернативные подходы к тому, что в наше время всё чаще именуется паранормальными явлениями [7, с. 367–368]. Правда, надо заметить, что указанная статья даёт общефилософский взгляд на чудо, а не фокусирует внимание на нравственно-ценностных его ракурсах. Потому – приступаем к делу. Начинаем издалека. Обратимся к мудрости народной, пословицам.

Вот несколько наблюдений разных народов о ситуациях, в которых людям доводится встречаться с тем, что именуется чудесами:

- Была бы вера, боги найдутся (японская) (можно смело добавить: и чудеса состоятся).
- Вера – уверенность без доказательств (французская) (насколько могу догадываться, чудеса часто предстают именно в качестве доказательств, но для их восприятия нужна-таки соответствующая установка открытости).
- Даже много костей не превратятся в собаку (шведская) (богатейшая тема: что во что может превратиться, и какие для этого нужны условия).
- Дали ослу понюхать розу, а он её съел (армянская) (ясно, что для восприятия такого феномена, как чудо, нужно не только психологически включиться, но и ментально созреть).
- Домашние святые никогда не совершат чуда (португальская) (дело тут, видимо, не в способностях, а в статусе.)

Вспоминается классический еврейский анекдот. Рабинович, человек крупного телосложения, в магазине заказывает пижаму на подростка. На недоумение продавщицы отвечает: «Ой, вы не знаете, какой я дома маленький!». Ну и знаменитое «Нет пророка в своём отечестве» как раз именно об этом.

- И Будда сначала был обыкновенным человеком (японская) (путь в святые, конечно же, очень многовариантен, возможно даже, он самым системным образом изучен, а вдобавок где-то даже открываются курсы, записавшимся на которые устроители обещают сформировать компетенции профессионального чудодея).
- И маленькие святые тоже совершают чудеса (датская) (отдельный вопрос: о качественных и количественных характеристиках чуда).
- Каждый шаман шаманит по-своему (монгольская) (единичное, особенное, всеобщее – относится и к чуду).
- Кто джинна привёл, тот его и увести должен (сомалийская) (применительно к способностям воспринимать, понимать, производить чудеса – несомненно могут быть прописаны своеобразные типология, иерархия).
- Кто живёт иллюзиями, умирает от разочарования (колумбийская) (не подлежит сомнению и обратное: умереть можно от восторга. При создании и демонстрации чудес требуется продуманная техника безопасности, с ограничениямп по позрасту и здоровью).
- Курица, которая в земле не роется, зерна не найдёт (сербская) (это тоже к вопросу о готовности воспринять чудо).
- Лжец чужой клятве не верит (абхазская) (в экспертные советы иногда неплохо бы приглашать разоблачённых жуликов).
- Не захочешь – и верблюда не заметишь (каракалпакская) (при восприятии чуда важна не только зрелость, но и внимательная-уважительная установка).
- Нет брака, в котором не был бы замешан чёрт (итальянская) (есть все основания типологически упорядочить разновидности жизненных ситуаций по вероятности и уместности в них чуда. Не зря ведь, например, многие люди

подмечают, что в окопе и во время шторма на корабле практически не остаётся атеистов. Я бы ещё добавил: на экзамене и на бракосочетании).

- Осёл думает иначе, чем погонщик (турецкая) (нетрудно заметить, что атеисты и верующие, не только по вопросам, связанным с чудесами, частенько глядят друг на друга именно как погонщик на осла).
- Пока барана резать не начнут, его глаза на небо не взглянут (сомалийская) (к сравнению с бараном можно было бы добавить ещё и, например, сравнение со змеёй. Говорят, ведь про театр, что это клубок целующихся змей).
- Похвала не превратит осла в верблюда (арабская)

К последней, казалось бы, банальной констатации позволю себе добавить коротенькое упоминание о том, как в пятом классе я был страшным непоседой. Доводил, случалось, молоденькую классную руководительницу до слёз. И вот однажды она меня спросила: Андрей, тебе не трудно подготовить выступление на тему о культуре речи? Я пошёл в библиотеку, обложился книгами Успенкого, Тимофеева, других языковедов. Подготовился, выступил в своём, а потом даже и в соседнем классе. Надо ли говорить, что классная руководительница нашла ко мне волшебный ключик, нужное слово! Посейчас с нежно любимой Жанной Петровной в самых добрых отношениях, пару месяцев назад навещал её, мило беседовали).

- При драке у кого меньше сил, большой камень подбирает (абхазская) (увы, всё гораздо сложнее-опаснее, и даже война может быть развязана после показанной в Совете Безопасности ООН стеклянной пробирки с якобы смертельно опасным иракским веществом [8]).
- Слеп-то слеп, да не глух (сербская)

Несколько лет назад на нашем факультете философии человека в РГПУ учился паренёк с повязкой на глазах. Внимательно слушал лекции, вдумчиво работал на семинарах. Я, честно скажу, не вдавался в тонкости того, как ему удавалось познакомиться с текстом первоисточников. В любом случае учился он очень справно. А после окончания – Алексей Орлов, таково его имя, придумал проводить экскурсии по Петербургу с незрячем гидом. Обычные люди завязывают себе глаза, берутся за руки или берут в руки тросточку – и под его рассказ начинают включаться в мир по-новому. Восторг, да и только!

- Случись манна небесная, у нищего нет ложки (датская) (везѐние / невезѐние; завѝсящее от нас / независимое от нас – конечно же, нужно учитывать при осмыслении чудес).
- Счастье, что само пришло к тебе, приносит проклятья уходя (индийская) (тонкий сюжет: а сколько времени, сколько сил или материальных средств нужно требовать от посвящаемых в таинство).
- Что долго просят, то ценят; что сразу дашь – ни во что не ставят (монгольская) (дело ещё сложнее: что слишком долго просят – то будет вызывать самые негативные чувства).
- Чудо – любимое детище верующих (немецкая) (в како́й степени чудо – результат волшебства единственного-неповторимого чудодея, гдѐ и насколько ему нужны «ассистенты», а гдѐ требуется участие всего «зрительного зала» – тоже очень интересный вопрос).
- Я смотрю на блага, приходящие ко мне, и на потери, приходящие ко мне, как на одно и то же, как на две свои руки. Вот я и счастлив (индийская) (то есть счастливым можно быть, и видя чудеса, и обходясь без них) [9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18].

Плюс – ещё несколько ру́сских пословичных наблюдений:

- Вот диво: чёрная коровка, белое молочко.
- И по заячьему следу доходят до медведя.

- Не диковина, что кукушка в чужое гнездо полезла, а вот то б диковина, кабы своё свила.
- Сытый ничему не дивуется (скорее не сытый, а пресыщенный – есть ведь разница; а ещё – не дивуются скучный и ленивый).
- Чего мало, то и в диковину.
- Чего нет, то и на диво.
- Чуден свет – дивны люди [19; с. 288–290].

Особенно меня, признаюсь, умиляет последняя, жизнеутверждающая пословица. Та́к воспринимающие мир люди – радуют, восхищают. Именно они задают культуротворческие векторы в делах и в общении.

Концептуальная часть. Итак, что же такое чудо? В Словаре В. И. Даля чудо определяется так: «всякое явленье, кое мы не умеем объяснить, по известным нам законам природы» [20, с. 612]. Мне это определение нравится – в том числе потому, что в нём не нарушается третья заповедь Моисея, и нет упоминания Бога. Постараюсь и я в своих рассуждениях не слишком часто теребить Создателя.

Заглянем в «Никомахову этику», которой Аристотель закладывал фундамент философской науки этики. Много мудрого, тонкого, убедительного и для наших дней навысказывано там про добро / зло, справедливость, подлость, щедрость, великодушие, жестокость. Тему чудес автор ни разу не упомянул [21]. Примем к сведению: широкопонорамная, тщательно продуманная картина мира может обходиться и без чудес. Так что не будем ни спорить, ни высокомерничать. Поищем в других местах:

- У Августина в «Исповеди» – совсем другое дело. В самых разных контекстах упоминается интересующее нас понятие. Так, автор, в частности, пишет (для наглядности слово «чудо» и производные от него буду выделять шрифтом):
- «...Ты пожелал показать мне, как "Ты противишься гордым, смиренным же даешь благодать", и как Ты милосерд, явив людям путь смирения, ибо "Слово стало плотью и обитало среди людей". Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский [22, с. 177].
- «Он чудесно родился от Девы» [22, с. 185]
- «Эти мысли чудесным образом внедрялись в меня, когда я читал "меньшего из твоих апостолов"; созерцал я дела Твои и устрашился» [22, с. 189].
- «Рим молился тем, кого победил: "чудищам всяким; Анубиса чтили, что лает» [22, с. 192].
- «...почти в наше время неоспоримо засвидетельствованы ЧУДЕСА Твои, сотворенные по правой вере в Православной Церкви» [22, с. 200].
- «Меня пугала такая даровитость. Какой мастер, кроме Тебя, мог бы сделать такое ЧУДО? <речь о шестнадцатилетем сыне Августина, который вскорости умер – А.З.> [22, с. 221].
- «[...] Болезнь любопытства заставляет показывать на зрелищах разные диковины. Отсюда и желание рыться в тайнах природы, нам недоступных; знание их не принесет никакой пользы, но люди хотят узнать их только, чтобы узнать. Отсюда, в целях той же извращенной науки, ищут знания с помощью магии. Отсюда даже в религии желание испытать Бога: от Него требуют знамений и чудес не в целях спасения, а только чтобы узнать их» [22, с. 272].
- «[...] Я вступил в тайники моей памяти, в эти просторы, с их многообразием; они чудесным образом наполнены бесчисленными сокровищами. Я смотрел и ужасался: я не мог ничего разобрать без Тебя, но все это – не Ты» [22, с. 278].

- «Вот, Господи, я слагаю на Тебя свою заботу, да живу и "увижу чудеса закона Твоего": Ты знаешь невежество мое и слабость мою: научи меня и исцели меня» [22, с. 281].
- «Да исповедую Тебе все, что найду в книгах Твоих, да "услышу глас хвалы", буду впивать Тебя и созерцать "чудеса закона Твоего" от начала, когда создал Ты землю и небо, и до вечного царства, с Тобой во святом граде Твоем [22, с. 283].
- «Ты постигаешь его <прошлое – А.З.> гораздо-гораздо чудеснее и гораздо таинственнее» [22, с. 308].
- «[...] Посылаешь Ты в свое время на землю дары с небес: "одному дается Духом слово мудрости", – это великий светильник для тех, кто наслаждается, как утренней зарей, ясным светом истины – "другому от того же Духа слово знания – это светильник меньший, – тому вера, "тому дар врачевства, тому дар чудес, тому пророчества, тому способность различать духов, тому дар языков" [22, с. 353].
- «[...] Люди, не знающие и неверующие, которые приобщаются вере и оберегаются в ней знамениями и великими чудесами» [22, с. 366].
- «[...] Для обращения народов неверных из телесной материи извлек Ты таинства, ЧУДЕСА, прорицания в соответствии с твердью Книги Твоей – она благословение и для верных, – а затем образовал душу живую верных, упорядочив их чувства силой воздержания [22, с. 371-372].

Большое спасибо Августину за то, как по-разному он представляет чудеса. Чудом может быть необъяснимое действие, чей-то странный характер, поражающее нас живое существо, непонятно как произошедшее событие, неясно откуда появившаяся мысль или вдруг возникшая неприступная тайна. Чудом может быть радостно принимаемое нами чьё-то заведомое превосходство или хотя бы разово продемонстрированное поразительное умение. Чудеса способны восхищать, вселять глубочайшее благоговение – или острое пренебрежение, озадачивать, внушать страх или вселять надежду, укреплять веру – а то, наоборот, расслаблять, обезмысливать.

Этический анализ. Повторюсь, предлагаемый текст – не заявка на Антологию или Хрестоматию по теме чуда, а всего лишь подступ к конкретному разделу в этой теме. А потому давайте не будем множить историко-философские примеры, а обратимся уже непосредственно к следующей обобщённой ситуации: имеется необъяснимое явление = чудо, у которого могут быть автор, посредник-транслятор, инструмент, адресат (адресаты). Само собой, у Автора, Адресата, Посредника существуют изначальные нравственно-психологические установки и вполне сложившиеся взаимоотношения, на которые чудо или оказывает, или не оказывает влияние. Попробуем хотя бы бегло посмотреть на каждый из упомянутых компонентов – сквозь призму нравственно-ценностную.

Необъяснимое явление = чудо. Наверняка у специалистов, изучающих религии, мифы, сказки, картину мира не совсем адекватных людей, давно разработана многомерная матрица, содержащая варианты необъяснимых превращений, дарованных сказочным героям способностей перемещаться в пространстве и времени, побеждать чудовищ, общаться с любимыми. Кто-то вдруг воскрес, кто-то прозрел, кто-то счастливо женился. Сразу здесь обозначу свою исследовательскую позицию: в предлагаемом рассуждении больше во внимание хочется принимать не миражи, не проделки карточных шулеров и создателей финансовых пирамид. Этим пусть занимаются психиатры и правоохранители. Мне гораздо интереснее сказки: «сказка ложь, да в ней намёк, добрым молодцам урок». То есть – насколько заслужен дар, на что чудодейственный эффект может быть нацелен, насколько он может быть полезен и опасен. Согласитесь, одно дело в сказке братьев Гримм про Золушку тыква, превратившаяся в карету, – и совсем другое – ситуация с голубка́ми: когда семья ехала в храм на бракосочетание, по дороге туда слетевшие с дерева голубки̇̀ выклевали сестричкам Золушки по одному глазку, а на обратном пути – по второму (эти и прочие страсти-мордасти щедро рассыпаны, например, в неадаптированном издании

Братьев Гримм: [23]). Можно подозревать, что обычные для сказок прежних времён упоминания кропопролитных чудес должны были слушателей-читателей предостерегать от жадности, вредности, высокомерия. И ещё могу честно признаться: даже библейские примеры разных чудес не удивлюсь, если в многомерной матрице получают очень несходную оценку. Ведь одно дело – поставить на ноги лежачего больного [Ин. 5: 1 – 9] или даже вернуть к жизни уже умершего человека [Ин. 11: 11 – 45], угостить-накормить собравшихся людей пятью хлебами + двумя рыбами [Лк. 9: 14 – 17] напоить вином гостей свадьбы [Ин. 2: 1 – 11] – и совсем другое, когда пророка Елисея, идущего по дороге, детишки обозвали «плешивый» – на что он своею силой вызвал из лесу двух медведиц, которые растерзали сорок два ребёнка [4 Цар. 2: 23 – 24]. Относительно самогó содержания чуда с точки зрения этики, очевидно, имеет смысл прежде всего говорить о масштабности и жизнеутверждающем значении.

Автор – тот, по чьей инициативе, чьими усилиями рождается чудо. Да будет позволительно мне здесь от богословских сюжетов хотя бы на время перейти к психологическим. В 90-е годы мне посчастливилось несколько раз посетить мероприятия, проводимые психологом Виктором Алексеевичем Ананьевым. Он рассказывал нам-слушателям о нейролингвистическом программировании, холотропном дыхании – и отнюдь не дистанцировался от собеседников, а старался перевести обсуждение на самый доступный язык. Меня нисколько не удивило, что спустя недолгое время Виктор Алексеевич разработал собственную психотерапевтическую методику, названную им «Потрясающей психотерапией». Он объяснял свой подход при помощи такой метафоры. Если лягушку бросить в горячую воду – она оттуда выпрыгнет. А если опустить в холодную воду и медленно её нагревать – лягушка погибнет. Свою задачу, следовательно, психолог видел в том, чтобы создать для человека такие мотивы-стимулы, которые бы самым естественным образом помогли ему справиться с проблемами. К великому сожалению, Виктора Алексеевича не стало в 2007-м, и сейчас нет возможности переспросить его о том, насколько изучавшиеся им экстремальные обстоятельства и реакции на них субъекта можно сопоставлять с чудом. Наверняка какие-то из его коллег продолжают вдумываться в это смысловое пространство и для «Энциклопедии чуда» уже готовы написать научно-популярные статьи, разъясняющие возможности человека умелого обеспечивать предвидимые качественные превращения неживой и живой материи. Разумеется, ещё какие-нибудь авторы расскажут людям о том, как из неопытного-непосвящённого новичка рождаются полноценные-творчески нацеленные читатель, художник, музыкант, спортсмен, учёный. Для нравственно-ценностного рассмотрения здесь, пожалуй, самонаинтересным является рождение субъекта.

Посредник-траслятор. Здесь в самую пору признаться: сызмальства я стремился не только к забавам-баловству, но и к научно-популярным книжкам, киножурналам, лекциям. То есть – к пониманию реального мира не через какие-то завесы таинственности, а как можно более рационально-физично-логично. И вот тут-то возникает парадокс. В рамках самых что ни на есть материалистически прописываемых картин мира возникают «спотычки», ограничения, необъяснимости. Бывает, что сам натыкаюсь на них, а бывает, что кто-то помогает их распознать. Повторяю, распознать. А вовсе не обязательно разрешить. Назову ещё одно имя – много лет назад довелось несколько раз ходить на то ли занятия, то ли зрелища к психотерапевту Татьяне Невской. Расскажу об одном конкретном пережитом там личном опыте. Ведущая предложила кому-то из зала выйти на сцену. Вызвался я. Поднялся, и мне было предложено отдать на время какой-нибудь дорогой для меня предмет. Я незадолго до этого женился, и на левой руке у меня были часы, подаренные молодой-любимой супругой. Волнуясь, но доверительно, я снал часы. На сцене, я видел, стояли 11 стульев, на которых сидели неизвестные мне люди. Мне завязали глаза, и предложили угадать – у кого из этих людей окажутся мои часы. Кáк я шёл, чтó я чувствовал – совершенно не могу описать. Никаких подсказок мне не было. Но – угадал! Факт, который

ну никак объяснить не могу. Как, скажем, где-то на юге посещённый минимузей пчёл – открыл мне такие удивительности в слаженном-созидательном мире пчелиного улья, которые никаким инженерам и человеческим управленцам не снились. Это я к тому, что можно знать какой бы то ни было сюжет чуть больше или чуть дольше других – и не пытаться использовать своё знакомство для самоутверждения, как-то могло бывать когда-то в армии при так называемой «дедовщине». Искренне благодарен тѐм более опытным людям, которые мне встречались по жизни, кто не высокомерничали, не набивали себе цену, а относились ко мне с пониманием и душевной щедростью. Убеждён, что профессиональные тонкости, догадки, находки, наблюдения, касающиеся искусства, медицины, науки, природы – можно и нужно не превращать в «ноухау», коммерчески выгодные секреты, а делать достоянием окружающих, через установки ответственности и взаимоуважения.

Инструмент, посредством которого производится и является миру чудо, – это может быть волшебная палочка, бочка, печь, веретено, горшочек, лампа, дудочка, слово, записанный текст, живой диалог, микроскоп, видеокамера, интернет-ресурсы. Здесь я бы тоже хотел не тонуть в технологии античного, средневекового или современного чудотворства, а сфокусировать внимание именно на межсубъектном общении. Несколько лет назад узнал о так называемой витагенной педагогике [24]. Её подходы мне и вправду показались на удивление естественными. Школьнику по ней, например, предлагают не просто читать, допустим, англоязычную книжку о каких-то далёких безвестных ровесниках из Манчестера, но при погружении в иностранный язык опираются на конкретный жизненный опыт самих учащихся. Что-то мне подсказывает: любознательность любознательности рознь. Конечно же, в образовании желательно не только расширять познания, дополнять компетенции, но делать это, по возможности опираясь на собственный опыт учащихся. Всё очень логично. А совершенно недавно, буквально месяц назад случайно наткнулся на упоминание того, что знаменитый Виктор Николаевич Сорока-Росинский [25], который для Л. Пантелеева и Г. Г. Белых стал прообразом Викниксора в «Республике ШКИД», разрабатывал основы так называемой «автогогики», сущностно нацеленной на индивидуальный подход. То есть, было бы странным, если б и к чуду людей нужно было приобщать одинаково. Неспроста выше упоминались лампа, веретено, дудочка и так далее. Допускаю даже, что конфликт между апостолом Петром и волхвом Симоном особо обострился из-за того, что они молились и чудодействовали по-разному. Пётр даже тенью своей исцелял больных, а Симон – поднялся в воздух. Откуда его Пётр «сдёрнул» на землю. Мне - простому смертному, скажу честно, бывает очень трудно понять (и принять!) столкновения, допустим, Платона и Демокрита, Канта и Гердера. И инструментов на всех должно хватить, и уж договариваться между собой тем более выдающиеся люди должны, подавая пример для рядовых обывателей. Применительно к данному компоненту есть все основания говорить об уместности, своевременности, взаимоуважемости.

Адресаты – это получатель, участник события, свидетель, читатель. Например, Одиссей, попавший к феакийцам на остров, пока шёл в палаты к тамошнему царю Алкиною, был окружён туманом – который специально для него сделала Афина, чтобы иикто из местных жителей не увидел чужеземца, «Люди радушного здесь гостелюбия вовсе не знают» [26, с. 67]. Чудо этих субъектов может удивлять, восхищать, вознаграждать, защищать. Наполнять чувством благодарности, благоговения, сопричастности. Но, с другой стороны, оно же может вызывать и страх, предостерегать. А может – искушать и душевно опустошать. Ктó не помнит истории с портретом Дориана Грея, да и многих подобных сюжетов, герои которых утрачивали «тормоза». Или вот – довольно безобидный сюжет из японской сказки про волшебную мельницу. Добрый-трудолюбивый-отзывчивый крестьянин получил в подарок от девы озера волшебную мельницу. Положишь в эту мельницу рисовое зерно, провернёшь один раз – и зёрнышко становится золотым. Каждый день – по зёрнышку. Потихоньку он стал богатеть. Но жена у этого крестьянина была

бранчливая-сварливая, жадная. И однажды, когда крестьянина не было дома, его жена, которая раньше только тайком подглядывала за своим «дурачком», решила не скромничать, а всыпала в мельницу целую миску рисовых зёрен. Мельница поначалу только загрохотала, а потом – выкатилась из хижины, промчалась по дорожкам – и плюхнулась в озеро [27, с. 433–434]. Остаётся надеяться, что следующий владелец мельницы будет ею пользоваться в соответствии с инструкцией, а вернувшийся крестьянин в очередной раз проявит доброту, и не станет злиться на свою безбашенную спутницу жизни. Применительно к адресату есть все основания говорить по меньшей мере о его вдумчивости, готовности из явленной ему неожиданной необъяснимой ситуации извлекать уроки.

Краткое заключение. Искренне хочется верить, что мы все способны научиваться – что особенно важно, в непредсказуемых обстоятельствах. Упомяну здесь два кратких сюжета. Сперва – то, что мне рассказала одна из студенток психолого-педагогического факультета. Бабушка попросила ей помочь освоить компьютер. Девушка объясняла-объясняла – и наконец не выдержала: «Ну, бабушка, ты и тормоз!». Тут бабушка подскочила к пианино и что-то быстренько наиграла: «А ну-ка, повтори!» Девушке только оставалось в восхищении развести руками, и уже более сдержанно продолжить объяснение. Не сомневаюсь, что бабушка – сымпровизировала. И наконец – ещё одна, очень личная деталь биографии. Мама моя прожила 89 лет без двух недель. За несколько месяцев до кончины она мне рассказала, что когда только-только забеременела мною, то тяжело заболела. И врачи сказали: нужно избавляться от плода. А мама была очень верующей, и пошла в храм, посоветоваться. Там ей сказали, что делать аборт – грех. Мама послушалась не врачей, а слов, сказанных ей в храме. И я родился, и болезнь прошла. светлая память маме! Мне только остаётся всю мою жизнь считать чудесным подарком от необыкновенного стечения обстоятельств, которые предоставили мне удивительных родителей, замечательную школу, многих славных друзей, встречи с очень созвучными людьми, интересные дела. Желаю всем нам позитивных, вдохновляющих, научающих, жизнеутверждающих чудес, которыми бы мы учились дорожить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод 1876 года. М. 2021. 296 с.
2. Горький М. Рассказ о безответной любви. [Электронный ресурс]. URL: http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/proza/rasskaz/rasskaz-o-bezotvetnoj-lyubvi.htm (дата обращения: 10.11.2024).
3. Грибоедов А.С. Горе от ума. [Электронный ресурс]. URL: https://www.litres.ru/book/aleksandr-griboedov/gore-ot-uma-148277/chitat-onlayn/ (дата обращения: 12.11.2024).
4. Афоризмы Древней Греции. [Электронный ресурс]. URL https://lali-artist.livejournal.com/278795.html (дата обращения: 8.11.2024).
5. Словарь по этике. 6-е изд. М. 1989. 448 с.
6. Этика: Энциклопедический словарь. М. 2001. 669 с.
7. Новая философская энциклопедия: В четырёх томах. Т.4. М. 2010. 735 с.
8. Пробирка Пауэлла [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/20230205/irak-1849161911.html (дата обращения: 9.11.2024).
9. Армянский фольклор. М. 1979. 375 с.
10. Атеистические пословицы и поговорки народов мира. М. 1965. 144 с.
12. Древнеиндийские афоризмы. М. 1966. 96 с.
13. Монгольские народные пословицы и поговорки. М. 1962. 86 с.
14. Пословицы абхазского народа. Сухуми. 1994. 74 с.
15. Пословицы народов мира. СПб. 1995. 159 с.

16. Сад камней: Мудрость Китая и Японии. СПб. 2005. 318 с.
17. Сказки, пословицы и песни лужицких сербов. М. 1962. 159 с..Сомалийские пословицы и поговорки. М. 1983. 284 с.
18. Японские народные пословицы и поговорки. М. 1959. 95 с.
19. Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. СПб. 1998. 523 с.
20. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах. Т.4. М. 1956. 683 с.
21. Аристотель Никомахова этика. [Электронный ресурс]. URL: https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt (дата обращения: 9.11.2024)
22. Августин. Исповедь. М. 1991. 488 с.
23. Гримм Я., Гримм В. Сказки. М. 1989. 478 с.
24. Белкин А. С. Теория и практика витагенного обучения с голографическим методом проекций. // Школьные технологии. 1997. № 4. С. 3-10.
25. Сорока-Росинский В.Н. / Библиографическая энциклопедия Образование, Наука, Культура. [Электронный ресурс]. URL: http://dates.gnpbu.ru/2-7/Soroka-Rosinskiy/soroka-rosinskiy.html (дата обращения: 19.11.2024).
26. Гомер. Одиссея. М. 1986. 270 с.
27. Легенды и сказки Древней Японии. СПб. 2000. 511 с.

REFERENCES

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta. Sinodal'nyj perevod 1876 goda [The Bible]. Moscow. 2021. 296 p. (In Russian)
2. Gor'kij M. Rasskaz o bezotvetnoj lyubvi [The story of unrequited love]. [Electronic resource]. URL: http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/proza/rasskaz/rasskaz-o-bezotvetnoj-lyubvi.htm (accessed: 10.11.2024). (In Russian)
3. Griboedov A.S. Gore ot uma [Woe from wit]. [Electronic resource]. URL: https://www.litres.ru/book/aleksandr-griboedov/gore-ot-uma-148277/chitat-onlayn/ (accessed: 12.11.2024). (In Russian)
4. Aforizmy Drevnej Grecii [Aphorisms of Ancient Greece]. [Electronic resource]. URL: https://lali-artist.livejournal.com/278795.html (accessed: 8.11.2024). (In Russian)
5. Slovar' po etike. [Dictionary of Ethics]. Moscow. 1989. 448 p. (In Russian)
6. Etika: Enciklopedicheskij slovar' [Ethics: Encyclopedic dictionary]. Moscow. 2001. 669 p. (In Russian)
7. Novaya filosofskaya enciklopediya: V chetyryoh tomah. T. 4. [The New Philosophical Encyclopedia: In four volumes]. V. 4. Moscow. 2010. 735 p. (In Russian)
8. Probirka Pauella [Powell's test tube]. [Electronic resource]. URL: https://ria.ru/20230205/irak-1849161911.html (accessed: 9.11.2024). (In Russian)
9. Armyanskij fol'klor [Armenian folklore]. Moscow. 1979. 375 p. (In Russian)
10. Ateisticheskie poslovicy i pogovorki narodov mira [Atheistic proverbs and sayings of the peoples of the world]. Moscow. 1965. 144 p. (In Russian)
11. Drevneindijskie aforizmy [Ancient Indian aphorisms]. Moscow. 1966. 96 p. (In Russian)
12. Mongol'skie narodnye poslovicy i pogovorki [Mongolian folk proverbs and sayings]. Moscow. 1962. 86 p. (In Russian)
13. Poslovicy abhazskogo naroda [Proverbs of the Abkhazian people]. Suhumi. 1994. 74 p. (In Russian)
14. Poslovicy narodov mira [Proverbs of the peoples of the world]. Saint-Petersburg. 1995. 159 p. (In Russian)
15. Sad kamnej: Mudrost' Kitaya i YAponii [The Garden of stones: The Wisdom of China and Japan]. Saint-Petersburg. 2005. 318 p. (In Russian)

16. Skazki, poslovicy i pesni luzhitskih serbov [Fairy tales, proverbs and songs of the Lusatian Serbs]. Moscow. 1962. 159 p. (In Russian)
17. Somalijskie poslovicy i pogovorki [Somali proverbs and sayings]. Moscow. 1983. 284 p. (In Russian)
18. YAponskie narodnye poslovicy i pogovorki [Japanese folk proverbs and sayings]. Moscow. 1959. 95 p. (In Russian)
19. Dal' V.I. Poslovicy i pogovorki russkogo naroda [Proverbs and sayings of the Russian people]. Saint-Petersburg. 1998. 523 p. (In Russian)
20. Dal' V.I. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. V 4-h tomah. T. 4. [Explanatory dictionary of the living Great Russian language. In 4 volumes. V. 4]. Moscow. 1956. 683 p. (In Russian)
21. Aristotle. Nicomachean ethics. [Electronic resource]. URL: https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt (accessed: 9.11.2024). (In Russian)
22. Augustinus. Ispoved' [Confession]. Moscow. 1991. 488 p. (In Russian)
23. Grimm J., Grimm W. Skazki [Fairy tales]. Moscow. 1989. 478 p. (In Russian)
24. Belkin A. S. Teoriya i praktika vitagennogo obucheniya s golograficheskim metodom proekcij Tekst [Theory and practice of vitagenic learning with the holographic projection method Text]. In: SHkol’nye tekhnologii [School technologies]. 1997. № 4. P. 3-10. (In Russian)
25. Soroka-Rosinskij V.N. / Bibliograficheskaya enciklopediya Obrazovanie, Nauka, Kul’tura [Bibliographic encyclopedia of Education, Science, Culture] [Electronic resource]. URL: http://dates.gnpbu.ru/2-7/Soroka-Rosinskiy/soroka-rosinskiy.html (accessed: 19.11.2024). (In Russian)
26. Homer. Odisseya [Odyssey]. Moscow. 1986. 270 p. (In Russian)
27. Legendy i skazki Drevnej YAponii [Legends and fairy tales of Ancient Japan]. Saint-Petersburg. 2000. 511 p. (In Russian)

Метафилософия и история философии

К проблеме институционального формирования философии

Тарас Александрович Шиян
канд. филос. наук, Фонд «Центр гуманитарных исследований», ст. научн. сотр.
taras_a_shiyan@mail.ru

Аннотация: *В статье рассматривается проблема возникновения философии. Автор связывает решение этой проблемы с онтологической проблематикой определения природы философии и науки. В статье философия, наука и их устоявшиеся дисциплины рассматриваются как области, сферы деятельности, социальной жизни, что трактуется как один из видов социальных институтов. Для решения вопроса о существовании в некоторой культуре такого социального института вводится ряд критериев: наличие соответствующего коллективного сознания, проявленного в лексике, понятиях и текстах, наличие специфических групп и институций и т.д. Опираясь на эти критерии, автор выдвигает тезис, что философия как социальный институт возникает в Древней Греции в первой половине IV в. до н.э. в ходе полемики конкурирующих школ Исократа и Платона. В завершение статьи рассматривается система фактов, говорящая в поддержку этого тезиса.*
Ключевые слова: *история философии, метафилософия, природа философии, институциональный подход, социальный институт, сфера деятельности, критерий институциализации, возникновение философии, античность, Древняя Греция, Пифагор, Платон, Исократ.*

On the problem of institutional formation of philosophy

Taras A. Shiyan
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow at Foundation "Center for Humanitarian Studies"
taras_a_shiyan@mail.ru

Abstract: *The article deals with the problem of the origin of philosophy. The author considers the solution of this problem with the ontological problems of determining the nature of philosophy and science. The article traets philosophy, science and their established disciplines as fields, spheres of activity, and social life, which is interpreted as one of the types of social institutions. To solve the question of the existence of such a social institution in some culture, a number of criteria are introduced: the presence of an appropriate collective consciousness manifested in vocabulary, texts and concepts, the presence of specific groups and institutions, etc. Based on these criteria, the author puts forward the thesis that philosophy as a social institution arose in Ancient Greece in the first half of the IV century BC during the polemic of the competing schools of Isocrates and Plato. In conclusion of the article a system of facts is considered that speaks in support of this thesis.*
Keywords: *history of philosophy, metaphilosophy, nature of philosophy, institutional approach, social institution, field of activity, criterion of institutionalization, the genesis of philosophy, antiquity, Ancient Greece, Pythagoras, Plato, Isocrates.*

© Т.А. Шиян (Москва). taras_a_shiyan@mail.ru. Фонд «Центр гуманитарных исследований». **Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-55-72**

Введение. О природе философии и науки. В отличие от многих других исследовательских областей, в философии метадисциплинарные вопросы о своем собственном определении и генезисе относятся к собственной же ядерной проблематике. При этом, решение проблемы формирования философии, той или иной философской или научной дисциплины (например, логики или математики), науки в целом обуславливается принимаемым определением, поскольку, обсуждая или упоминая одни и те же элементы философии (или науки), исследователи нередко подразумевают под «философией» («наукой») объекты совершенно разных типов.

Обобщая представленные в литературе подходы, можно выделить следующие четыре типа объектов: знание, совокупность (собрание, система) знаний, вид деятельности, область (сфера) деятельности. Например, в случае математики понимание ее как *знания* (о точных количествах и счете) заставляет фиксировать ее наличие в любом человеческом сообществе, в том числе и в сообществах первобытного типа (вероятно, задолго до появления собственно *homo sapiens sapiens*). Понимание математики как *совокупности* (собрания) знаний о счете и вычислениях относит ее возникновение к цивилизациям так называемого речного типа (Древний Египет, государства Месопотамии, современный им Китай и др.). Эти цивилизации формируются по мере возникновения крупных региональных систем ирригационного земледелия, создание и функционирование которых требует решения задач массового учета производства и перераспределения ресурсов. В связи с этим не только развиваются навыки счета и вычислений, но и возникает письмо и сословие профессиональных писцов-управленцев, являвшееся носителем этих навыков и построенных на них первых собраний знаний. Именно в связи с необходимостью подготовки писцов возникают учебные пособия по решению типовых счетно-вычислительных задач, фиксирующие основные общественно необходимые знания в этой области. Такие собрания «математических» знаний содержатся в Московском папирусе и в папирусе Ринда (сами папирусы 1-й пол. II тыс. до н.э., формирование содержания предположительно относится к кон. III тыс. до н.э.), ряде клинописных табличек и т.д. [1; 2]. Понимание математики как особого *вида деятельности*, на мой взгляд, соотносится с формированием в Древней Греции дедуктивно систематизированного знания о геометрических фигурах и сопутствующих вычислениях. Греческая традиция связывала начало дедуктивного построения геометрии с именами Фалеса и Пифагора (VI – нач. V вв. до н.э.). Формирование математики как особой *области занятий* нуждается в отдельном рассмотрении. На мой взгляд, этот процесс связан с формированием в рамках древнегреческого платонизма особого образовательного цикла, ассоциировавшегося с пифагореизмом и на латинской почве (после Боэция) получившего название «*quadrivium*».

В рамках методологической установки на формулирование понятия и построение определений философии, науки и их дисциплин такое указание на тип выделяемых объектов выступает родовой характеристикой, или отнесением к роду [3], и является первым шагом формулирования понятия и построения определения. Только относительно уже зафиксированного «рода» могут быть выделены те или иные «видовые признаки». При этом, в методологически грамотно построенном понятии (или определении) родовая характеристика должна прояснять способ существования объекта[1].

Если исходить из несения родовой характеристикой онтологической нагрузки, то понимание философии, науки, их дисциплин как знания, как совокупности знаний, как вида деятельности должно быть либо фундировано принятием ряда идеалистических допущений[2], либо отброшено. С моей точки зрения, *знание* может принять характеристику

[1]Традиционное требование указания в определении только «ближайшего рода» подразумевает наличие некоторой заранее зафиксированной иерархии «родов» и, соответственно, типов сущего. Это возможно только внутри некоторого развитого знаниевого контекста, например, в контексте теории или целостного философского мировоззрения.

[2] Для случая трактовки философии и науки как «знания» эти предпосылки проанализированы в: [4].

научного или философского только внутри определенной системы деятельности (научной или философской, соответственно). Точно также те или иные *собрания знаний* формировались внутри некоторых систем деятельности для решения их внутренних задач. Аналогично *виды деятельности* формируются и существуют только в рамках той или иной системы деятельности. Говоря же о *сфере, области деятельности* мы имеем в виду как раз некоторую систему деятельности, рассматриваемую с точки зрения формируемого ею деятельностно-коммуникативного социального пространства. Тип социальных систем, к которым принадлежат философия, наука, их дисциплины (и некоторые иные явления культуры) я рассматриваю как особого вида социальные институты. При желании можно говорить об институциализированных областях, сферах деятельности.

Таким образом, в вопросе о понимании философии и науки (и их дисциплин) я придерживаюсь варианта институционального подхода, а именно трактую их как некоторые устоявшиеся (институциализированные) области, сферы деятельности. Но прояснение природы философии и науки не решает базовой историко-культурной проблемы выяснения, существует ли в данной культуре в данное время философия (наука) или же не существует? Соответственно, для решения этой задачи необходимо обращение к дополнительным признакам и критериям, выбор которых обуславливается уже принятой онтологической характеристикой философии (науки).

О критериях институциализации. Философия (наука, логика, математика и т.п.) как области, сферы социальной жизни, деятельности формируется вместе с коллективным сознанием, что вот это вот явление относится к данной сфере, а вон то вот – нет (хотя границы сфер, безусловно, могут быть размыты и до какой-то степени субъективны). Правда, явление коллективного сознания также не наблюдается непосредственно, но оно невозможно без появления специальной лексики: названия данной области деятельности, названия людей, в нее вовлеченных, соответствующего названия явлений из этой области и т.д. При этом, все эти названия сами по себе не указывают однозначно на наличие в культуре такой институциализированной области[3]. Иными словами, наличие социального института оставляет в письменных культурах массовые следы соответствующей лексики, фразеологии, текстов, сюжетов, нарративов, но сами эти следы не указывают однозначно на наличие социального института или целостного явления, поэтому мы должны учитывать целый комплекс дополнительных критериев и признаков и их взаимосвязи.

Более сильный критерий – наличие не только лексики и фразеологии, но и соответствующих специфических понятий, выделяющих особый вид деятельности и область такой деятельности. Возьмем к примеру известный античный анекдот, восходящий к диалогу Гераклида Понтийского «О бездыханной», в котором Пифагор вводит понятие философа как человека, ведущего особый образ жизни (стремящегося к особой цели). Эта история также может иметь только ограниченное применение. Во-первых, здесь Пифагор (как персонаж этого анекдота) дает определение «философа», то есть некоторого отдельного человека, что само по себе не указывает на наличие «философии» как социального института (в зафиксированном выше смысле). К примеру, можно определить понятие преступника как человека, совершившего преступное деяние. Но преступности как особой сферы деятельности людей в принципе не может существовать. Так что этот анекдот о Пифагоре может трактоваться как свидетельство возникновения концепта философии только в некотором более широком историческим и культурном контексте. Во-вторых, наличие зафиксированного авторского термина и соответствующего ему понятия не

[3] Например, используются вполне осмысленно и конкретно такие слова и выражения, как «преступник», «преступление», «преступность», «виды преступной деятельности», «преступные организации» и т.д. Существуют и соответствующие этим терминам объекты и явления. Но преступности как некоторой особой единой области, сферы деятельности, социальной жизни не только не существует, но и не может существовать, поскольку преступность – это не некоторая однородная деятельность, а нарушения норм в различных, напрямую не связанных областях, сферах деятельности.

указывает само по себе на наличие в культуре, к которой принадлежит данный автор, соответствующей области, сферы социальной жизни. Как, например, в случае «тектологии» Александра Богданова, «философики» В.В. Мархинина [5] и т.п. Даже в случае термина «кибернетика», введенного Н. Винером в качестве обозначения особой науки и широко подхваченного в то время, сомнительно, можно ли говорить сегодня о существовании «кибернетики» в качестве особой институциализированной сферы, области научной (или иной) деятельности? В-третьих, эта история о Пифагоре может выступать критерием чего-то только в отношении к периоду распространения самой этой истории, то есть после Гераклида Понтийского.

Третий момент, который может указывать на совершившуюся институциализацию некоторой деятельности в отдельную область, сферу деятельности, это наличие соответствующих сообществ и институций. Этот критерий также является косвенным и недостаточным. Область, сфера социальной жизни, деятельности формируется взаимодействием отдельных людей, которые с целью и в ходе осуществления данной деятельности образуют различные неформальные сообщества и формальные объединения (институции). Здесь также далеко не все однозначно. Например, можно ли деятельность двух групп или объединений считать одинаковой и, соответственно, относящейся к одному социальному институту, как в случае школ Исократа и Платона в Афинах? Или при сравнении «школы» Платона и различных религиозных объединений? Всплывающая здесь проблема даже шире: можно ли деятельность кельтских друидов (египетских жрецов, персидских магов, вавилонских халдеев) считать одинаковой с деятельностью греческих философов, как это, согласно Диогену Лаэртскому, считали некоторые греки (DL I 1–2; [6])? А можно ли те или иные группы китайских или индийских интеллектуалов древнего мира отождествлять с греческими философами, а область их деятельности – с греческой «философией»? С другой стороны, наличие нескольких различных между собой специальных заведений не говорит, что каждое из них относится к своей отдельной области деятельности. Возможно, что они совместно как раз и формируют общую сферу деятельности.

Таким образом, наличие в некоторой отдаленной культуре определенного социального института в виде устоявшейся области деятельности, социальной жизни оставляет множество следов знакового, текстового, социального и т.п. характера. Но ни один из них не может быть достаточным критерием существования в данной культуре соответствующего социального института. Наличные «следы» нуждаются в критической интерпретации и комплексном рассмотрении.

Возникновение философии как социального института: экспозиция. Опираясь на описанные выше методологические подходы к исследованию философии и науки, рассмотрим проблему институционального оформления философии в Древней Греции. Моя позиция по этой проблеме следующая: *философия (как социальный институт) формируется в первой половине IV в. до н.э. в Афинах в ходе конкуренции «философских» школ Исократа и Платона*.

На мой взгляд, такую же позицию фактически занимает Пьер Адо в книге «Что такое античная философия?» [7], хотя и не формулирует ее в явном виде. По крайней мере, приводимые им факты в контексте описанного выше институционального подхода приводят именно к этой точке зрения на возникновение философии. Возможно, в описании этого процесса Адо отводит чрезмерно большую роль Сократу с его «заботой о себе». Но со своей точки зрения, т.е. изучения становления этической проблематики и культивирования себя как базовой деятельности античной философии, Адо прав.

В плане же институциализации философии роль Сократа, по всей видимости, была ничтожна. По мнению значительной части современных исследователей, современники

Сократа не отличали его и его преподающих друзей (например, Антисфена) от софистов[4]. Да и сам термин «сократики» возникает существенно позже: он не встречается не только при жизни Сократа, но и при жизни Платона[5]. Таким образом, с точки зрения критерия общественного, коллективного сознания, получается, что, во-первых, участников «группы Сократа» относили к софистам, во-вторых, не выделяли в отдельное течение даже внутри софистов. То есть в общественном сознании афинских жителей второй половины V в. до н.э. философов-сократиков не существовало ни как особой группы или течения среди софистов, ни как течения противоположного софистике, как это изображал Платон в своих диалогах.

В статье 1960 г. «*Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"*» Вальтер Буркерт (Burkert) приписывает изобретение слова «философия» Платону [11]. Буркерт анализирует сохранившиеся следы и поздние свидетельства употребления слов словообразовательного гнезда «философ-» в доплатоновское время. Он показывает, что они недостоверны (как упоминавшийся анекдот об изобретении слова «философ» Пифагором) или же не демонстрируют особого понимания слова гнезда «философ-». На эту статью ссылается Адо в [7, с. 30, прим. 1] и повторяет ряд его аргументов.

В формировании своей позиции я исходил из двух положений, обобщающих позиции Буркерта, Адо и ряда других авторов и принимаемых мной здесь в качестве исторических фактов.

1. В первой половине IV в. до н.э. в Афинах существовало, по крайней мере, две школы, называвших себя философскими, их лидеры в явном виде задавали свои особые интерпретации философии, а слово «философ» начинает использоваться и сторонними авторами, не связанными напрямую с этими школами.

2. От доплатоновского периода до нас не дошло достоверных свидетельств использования греками слов «философ» или «философия», а несколько достоверных примеров употребления слов словообразовательного гнезда «философ-» не позволяют говорить о каком-то особом, нетривиальном понимании этих слов, выходящем за рамки конструктивных значений, порожденных механизмом словообразования.

Первое положение указывает на время, когда существование философии оставляет массовые и уже достоверные следы. Второе положение указывает на значительную вероятность отсутствия философии как осознанного особого вида деятельности и, тем более, как особой области, сферы социальной жизни. Второе положение носит негативный характер и в силу этого его трудней обосновать. Свидетельства, которые нужно рассмотреть для обоснования второго положения, я бы разбил на три группы. Во-первых, это три случая использования слов словообразовательного гнезда «философ-» авторами трех дошедших до нас полных текстов. Во-вторых, это комплекс свидетельств, относящихся к Пифагору и пифагореизму. В-третьих, это отдельные свидетельства использования слов гнезда «философ-» в доплатоновское время, дошедшие до нас в пересказе или «цитировании». Все эти свидетельства критически проанализированы в [11] и [7, с. 30–32]. Далее я рассмотрю факты, обобщенные в первом положении, а также первые две группы свидетельств, связанных со вторым положением. Вопрос о конкуренции школ Исократа и Платона хорошо известен и не подвергается сомнению[6], в силу чего я его здесь опущу.

[4] Эта тематика обсуждается в [8] и во многих статьях сборника [9]. Античным примером отнесения Сократа к софистам является комедия Аристофана «Облака» [10]

[5] См. также в [8] и [9].

[6] Приведу для примера один из пассажей Платона, направленных против риторики и, вероятно, против Исократа: «Да и не довелось им …стать благодарными слушателями прекрасных и благородных рассуждений, усердно и всеми средствами доискивающихся истины ради познания и ничего общего не имеющих с чванными препирательствами ради славы или из-за соперничества в судах и при личном общении» (VI 499a; цит. по: [12, с. 279]).

О формировании организационных форм философии. Возникновение социального института не происходит одномоментно. Многие формы, получающие институциональное оформление в рамках новой области, сферы деятельности, складываются задолго до появления этой области. Например, то, что сегодня трактуется как *научные* журналы, впервые появляется во Франции и Англии в 60-х гг. XVII в. и достаточно быстро реплицируется в других странах Европы [13, с. 56; 14, с. 55]. «Академии» и «высшие школы» по различным областям знания в значительном числе возникают во Франции в XVII–XVIII вв. [13, с. 92, 118]. Однако и в начале XX в. подготовка ученых в большинстве европейских стран шла на философских факультетах [14, с. 69; 15, с. 29]. А именно этот фактор является ключевым для формирования коллективного сознания. То есть, в этот период не существовало четкой границы между «наукой» и «философией». Отсюда, вероятно, и массовая критика «метафизики», под которой идеологами науки понималась часть «философии», отличная от становящейся и ищущей самоосмысления и самообоснования науки. Следы формирования науки в институциональных рамках философии до сих пор еще встречаются в виде англоязычных названий высших научных степеней (PhD in Chemistry, PhD in History и т.п.)[7].

Безусловно, и элементы будущей «философии» формировались в Греции постепенно. Так, формирование исследовательской деятельности[8], ставшей одной из главных компонент (вместе с «заботой о себе») будущих «философских» занятий, начинается, вероятно, с «семи мудрецов» (собственно, с Фалеса), что и нашло отражение в более поздней античной традиции, представленной в книге Диогена Лаэртского [6].

В этот период возникают некоторые школы как идейные традиции, преемственности. Например, милетская и элейская школы могут быть названы школами, видимо, только в таком смысле. Организационные формы пифагорейской школы (как идейной традиции) являются спорными. Но, видимо, некоторые формы школы как учебного пространства в пифагореизме формируются [17, с. 45; 8, с. 32–37].

Хотя в целом в становление преподавательской деятельности и специальных учебных заведений важный вклад внесли пифагорейцы и софисты, думаю, что доминирующие в истории философии представления об истории образования несколько искажены. Историческим фактом является *более раннее* существование профессиональных учителей и учебных заведений (гимнасиев) в области атлетической подготовки. Институциализация и профессионализация в области атлетического образования нуждается в предшествующей реконструкции. Институциональные формы атлетического образования были тем контекстом, в рамках или на фоне которого шло становление образования мусического. Мусическое образование долго тяготело к гимнасиям: нередко в них преподавали софисты (например, Антисфен – в Киносарге), близ гимнасиев Академии и Ликея создают свои философские школы Платон и Аристотель.

Кроме того, преподавание нередко проходило в частных домах. Это, вероятно, справедливо для ранних пифагорейцев. Нередко так проводили занятия софисты (такая встреча описана Платоном в диалоге «Протагор» [18]). Вероятно, что ранняя философская школа формально была просто местом проживания схоларха, который принимал гостей и проводил с ними досуг. На такой частный характер, на мой взгляд, вполне однозначно указывает завещание Эпикура (DL X 16–21; [6, с. 373–374]), которому, по крайней мере, не противоречат более ранние завещания Платона (DL III 41–43; [6, с. 148]), Аристотеля (DL V 11–16; [6, с. 191–192]) и других ранних схолархов «Академии» и «Ликея» [6; 19]. Нужно заметить, что греки знали и частные коллективные формы владения, например, культовые сообщества (κοινῇ) оргеонов [20, с. 210–215]. Содружества орегонов, формировавшиеся при негосударственных храмах, имели статус, соответствующий современным юридическим

[7] Об институциональном отделении науки от философии см. в [14], а также в [15; 16].
[8] Первым ее названием, видимо, становится «ἱστορία» – исследование [7, с. 24–25].

лицам, могли приобретать имущество и землю, могли сдавать свою недвижимость в аренду, а управлялись коллективными решениями общего собрания членов или специально выбранными для той или иной цели представителями. И хотя, согласно традиции, на территории школ «Академия» и «Ликей» располагались алтари Муз (музейоны), сохранившиеся завещания, на мой взгляд, указывают на индивидуальный, а не коллективно-культовый характер имущественного владения. Впрочем, полностью исключать такой вариант пока нельзя.

Поскольку, согласно традиции, классические софисты преподавали в чужих полисах, где они не могли владеть землей, то учитель-софист либо проживал и вел занятия у кого-то из знакомых (как это описано в «Протагоре» Платона [18]), либо снимал для этого помещение, либо использовал общественные пространства (например, портик или гимнасий).

О временных границах возникновения философии. Во второй половине IV в. до н.э. видимо можно уже достаточно уверенно говорить о существовании философии как социального института. Помимо школ Исократа в Афинах и Платона возле Академии возникают другие философские школы и течения с регулярным преподаванием: в 347 г. до н.э. Ксенократ, выполняя по поручению Платона просьбу тирана города Ассос, создает там школу по образцу «Академии»; ок. 335–334 г. до н.э. Аристотель создает школу возле Ликея, также по образцу «Академии», но с иной программой преподавания; в 308 г. до н.э. в Пёстром портике (ἡ ποικίλη στοά) в Афинах начинает преподавать свой вариант философии финикиец-киприот Зенон из Китиона; Эпикур создает школу в Митилене, потом в Лампсаке, а в 306 г. до н.э. приобретает участок с садом и домом в Афинах, на территории которого обосновывается коммуна его друзей и учеников. Слова «философия» и «философ» приобретают уже широкое хождение для обозначения особого стиля жизни и ведущих его людей.

С другой стороны, в нашем распоряжении нет фактов, говоривших бы о хождении в V в. до н.э. слов «философия» и «философ». До нас дошли только три доплатоновских текста, в которых по разу употребляются слова словообразовательного гнезда «φιλοσοφ-» (дважды – глагол, в исторических трудах Геродота и Фукидида, один раз – прилагательное, в хвалебной речи Елене Спартанской софиста Горгия) и несколько поздних послеплатоновских свидетельств. К словоупотреблению Геродота примыкает фрагмент DK 35, приписываемый Гераклиту Эфесскому и включающий прилагательное той же основы. Помимо этого, имеется ряд свидетельств, относящихся к изобретению слова «философ» Пифагором[9].

Я примыкаю к мнению Буркерта и Адо, что ни одно из этих свидетельств не может рассматриваться как указание на существование некоторого представления о философии как некоторой особой формы деятельности, тем более как социального института. При этом, только комплекс свидетельств, приписывающих изобретение слова «философ» Пифагору (и придание ему особого значения), может говорить о формировании философии как некоего особого занятия или образа жизни, но эти свидетельства явно сводятся к платонистической трактовке философии. Наиболее важные из «пифагорейских» свидетельств я разберу в заключение статьи.

Геродот в «Истории» (I, 30, 2) описывает беседу Крёза с Солоном, в которой Крёз говорит: «Мы много уже наслышаны о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости и чтобы повидать свет объездил много стран» [21, с. 15] («παρ᾽ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας» [22]). Здесь Солон характеризуется как известный своей σοφία, любя которую (φιλοσοφέων) он объездил, осматривая, многие земли. То есть здесь σοφία ставится в зависимость от знания жизни, получаемого путем путешествий и

[9] Анализируются в [11].

наблюдений за жизнью людей (в силу чего от Солона и можно ожидать ответа на вопрос о счастливом человеке).

К этому пониманию «φιλοσοφ-», на мой взгляд, примыкает и знаменитый фрагмент DK 35 (по: [23]) Гераклита Эфесского, о подлинности которого высказываются сомнения (см., например, [7, с. 30, прим. 2]). Этот фрагмент извлечен из «Стромат» Климента Александрийского (V, 140, 5): «[Эмпедокл] великолепно выразил ту мысль, что знание и невежество составляют условия счастья, ибо чрезвычайно “многого знатоками должны быть любомудрые мужи” по Гераклиту и воистину [по Фокилиду[10]] необходимо “много скитаться тому, кто стать добронравным взыскует”» [24, с. 191, фр. 7(а)]. По-гречески ссылка на Гераклита выглядит так: «χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' ̓Ηράκλειτον» [25].

Отметим три момента. Во-первых, здесь нет слова «философ», как иногда трактуют это место, речь идет о «φιλόσοφος ἀνδρός» – человеке (или муже), обладающим σοφία или склонном к получению и расширению σοφία. Во-вторых, быть «φιλόσοφος» ставится во взаимосвязь с тем, чтобы быть «ἵστωρ» – знатоком весьма многого (в одном из значений – знатоком многих законов, судьей [26]). В-третьих, принимая во внимание заключительную цитату из Фокилида, для того, чтобы стать таким «εὖ μάλα πολλῶν ἵστωρ» или «φιλόσοφος ἀνδρός», нужно много путешествовать. Таким образом, здесь «φιλόσοφος» нужно понимать как обладание некоторым знанием жизни, получаемым в результате путешествий, что перекликается с пониманием «σοφός» у Геродота (История, I, 30 2) и «φιλοσοφέω» как стремлением к или обладанием такой σοφία.

Вслед за Геродотом и Фукидид использует глагол «φιλοσοφέω» в своей «Истории Пелопонесской войны» (II, 40, 1), где Перикл в торжественной речи говорит от лица афинян: «Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας» [27], или: «Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительности и предаемся наукам не в ущерб силе духа» [28]. Я перевел бы здесь несколько иначе: «Мы стремимся к прекрасному без излишеств и мастерству (или знаниям) без изнеженности (или без слабостей)». В любом случае, здесь имеем риторический троп, построенный на параллелизме «φιλοκαλοῦμέν» и «φιλοσοφοῦμεν». Если бы глагол «φιλοσοφέω» имел здесь новое, выходящее за пределы задаваемого словообразованием значение, то параллелизм с «φιλοκαλέω» был бы невозможен.

В «Энкомии Елене» (13) Горгий говорит о трех видах речей, способных вводить в заблуждение, заставляя видеть то, чего нет, и не видеть того, что существует. Это речи «метеорологические» речи (о явлениях и телах небесных), речи в судах или в народных собраниях[11] и «философские речи» (прения, состязания «философских» речей: «φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας» [30, с. 29])[12]. Авторы комментария к этому месту в [30, с. 29], как и Адо в [7, с. 32] трактуют эту фразу как указание на публичные споры учителей красноречия (софистов), проводимые с целью демонстрации своих умений. Думаю, что здесь возможна и другая трактовка – указание на риторические упражнения «pro et contra», в ходе которых оратор должен был произнести две речи: одну с положительной оценкой указанного предмета, вторую – с отрицательной. Но независимо от интерпретации речь в «φιλοσόφων λόγων» очевидно идет не о выражении прилагательным функции genetivus possessivus (как

[10] Вставка моя. – *Т.Ш.*

[11] Второй вариант приписывается Альдусу и принят в [29, с. 208]. В греч. тексте: «δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας» [30, с. 29].

[12] Существуют разные интерпретации этого места. С одной стороны, в переводе этой речи С. Кондратьевым [31] вместо «прений философских речей» появляются «прения философов»: «в-третьих – из прений философов, где открываются и мысли быстрота, и языка острота: как быстро они заставляют менять доверие к мнению!» (цит. по: [29, с. 216]). С другой стороны, в издании фрагментов Горгия Маковецким [32], сделанном по изданию «Фрагментов досократиков» Дильса и Кранца [23] (согласно [29, с. 188, 207]), слово «философский» вообще отсутствует: «В-третьих же быстрота ума, с легкостью меняющая веру в (то или иное) мнение» (цит. по: [29, с. 209]).

синонима «речей философов»), а о речах, произносимых для демонстрации своей σοφία в красновечии или же для обретения/развития σοφία в этом деле. И в этом смысле речи направлены на σοφία, то есть являются «φιλόσοφος».

Как видим, все рассмотренные случаи использования в V в. до н.э. слов основы «φιλοσοφ-» не дают оснований считать, что они имеют некоторое нетривиальное лексическое значение, выходящее за рамки словообразования. В силу этого мы не можем, основываясь на этих случаях, говорить о существовании до IV в. до н.э. концепта философии как особого вида или особой области деятельности. Поскольку во второй половине IV в. до н.э. мы наблюдаем достаточно развитые признаки институционального существования философии, то ее институциализацию нужно искать в первой половине IV в. до н.э.

Философия в Афинах в первой половине IV в. до н.э. В свете изложенного подхода, хронологическая локализация возникновения философии относится к первой половине IV в. до н.э. Ок. 393 г. до н.э. в Афинах Исократ создает школу, в которой он начинает учить «философии» [33, с. 12; 34, с. 21]. Как позже Платон, Исократ не объявлял о своем изобретении философии, но иногда приписывал ее «открытие» всему полису: «Философия … воспитала нас для общественной жизни и смягчила наши нравы; она научила нас отличать несчастья, вызванные невежеством, от вызванных необходимостью, одних – остерегаться, другие – мужественно переносить. Эта философия была открыта нашим городом» (Исократ. Панегирик, § 47; цит. по: [7, с. 65–66]). Исократ (возможно, впервые) задает смысл слова «философ»: «Так как не в природе человеческой обладать знанием (episteme), достигнув какового мы ведали бы, что надлежит делать или говорить, то в пределах возможного мудрецами (sophoi) почитаю я тех, которые благодаря своим догадкам в большинстве случаев способны прийти к правильному решению; философами же (philosophoi) я называю тех, что проводят время свое в занятиях, помогающих им как можно скорее приобрести такую способность суждения» (Исократ. Об обмене, § 271[13]; цит. по: [7, с. 66]). Здесь я хочу отметить несколько наблюдений и выводов из них.

Во-первых, как видим, Исократ – ученик софиста Горгия – связывает философию с обучением способности к рассуждению, что в контексте тогдашней культуры надо трактовать как обучение искусству красноречия: «В душе Исократ убежден, что можно стать лучше, изучая искусство говорить…» [33, с. 14]. В свете такой трактовки философии понятным становится обсуждавшееся выше место из Горгия о состязаниях «философских речей» – речей, создаваемых и произносимых ради овладения красноречием.

Во-вторых, понимание мудрости Исократом вполне традиционное: мудрец (σοφός) – тот, кто «в большинстве случаев способен прийти к правильному решению», то есть человек рассудительный и опытный в той области, о которой он должен вынести суждение или в которой должен принять решение. При этом, Исократ не отрицает наличие недоступной человеку божественной мудрости (знания), обозначаемой словом «ἡ ἐπιστήμη»: «не в природе человеческой обладать знанием (episteme), достигнув какового мы ведали бы, что надлежит делать или говорить».

В-третьих, из такого понимания «ὁ σοφός» и, следовательно, «ἡ σοφία» следует, что понимание Исократом слова «ὁ φιλόσοφος» более традиционно, чем пифагорейско-платоническое понимание. При этом, у Исократа уже присутствует дистанция между «ὁ φιλόσοφος» и «ὁ σοφός»: φιλόσοφος – тот, кто учится, чтобы стать σοφός. Но эта дистанция – не непреодолимая пропасть, как в пифагорейско-платоническом понимании, поскольку σοφία достижима, недостижимое человеком знание – ἐπιστήμη.

На основании всего вышесказанного можно выдвинуть следующие предположения:

1) Поскольку семантически исократовское понимание слова «философ» более традиционно, чем пифагорейско-платоническое, то, вероятно, оно появляется раньше

[13] Согласно [33, с. 12], эта речь написана Исократом за 5–6 лет до смерти Платона, т.е. ок. 357 г. до н.э.

пифагорейско-платонического. Это является одним из аргументов против пифагорейской версии возникновения слов «философия» и «философ». Второе следствие отсюда, что Платон начинает эксплуатировать слово «философ», вероятно, после Исократа, а не до него.

2) Вероятно, что слово «философ» появляется (возможно впервые) у Горгия и его учеников.

Из этих двух выводов следует, что, хотя в силу риторической трактовки «философии» Исократом и контрпропаганды Платона и его последователей, еще в античности школа Исократа стала трактоваться как риторическая, а не философская, это в общем-то исторически не справедливо.

Не менее, чем на 6 лет позже Исократа, в 387 г. до н.э. (или позже[14]) близ Академии под Афинами Платон также создает школу, в которой также начинает обучать «философии». Словам «ὁ φιλόσοφος» и «ἡ φιλοσοφία» Платон также придает особый смысл, не вытекающий напрямую из их словообразования. Обычно концепцию философии Платона отождествляют с пониманием философии, обсуждаемым в диалоге «Пир» [35].

> *«Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.*
>
> *– Так кто же, Диотима, – спросил я, – стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?*
>
> *– Ясно и ребенку, – отвечала она, – что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, <…> а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой»*
>
> (204a–b; цит. по: [35, с. 113–114]).

В такой трактовке платоновской концепции философии есть смысл, поскольку аналогичное понимание Платон высказывает и в ряде других диалогов. Например, в «Федре»: «Название мудреца, Федр, по-моему, для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости – философ или что-нибудь в этом роде – вот что больше ему подходит и более ладно звучит» (278 d; цит. по: [35, с. 190]). Также в «Лисиде»:

> *«те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло – невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что им неизвестно. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие»*
>
> (218 a–b; цит. по: [18, с. 333–334]).

Высказанное в этих диалогах (в первую очередь, в «Пире») понимание философии соответствует пониманию, которое послеплатоновская традиция приписывала Пифагору.

В других диалогах Платон устами Сократа дает внешне иные определения, хотя по существу они связаны с этим базовым пониманием философии. Философ как тот, кто

[14] Согласно И. Адо – между 387 и 361 гг. до н.э. [33, с. 12]

стремится к мудрости, познанию и истине упоминается и в «Государстве» (V 475–476, 480; VI 485 и др.), но при этом фактически философ понимается здесь как тот, кто стремится к *Благу самому по себе*, или к Благу как идее (в последующей терминологии): «то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» (VI 508e; цит. по: [12, с. 291])[15]. В диалоге «Федон» философия, также трактуясь как стремление к созерцанию идей, раскрывается как умирание – стремление к отделению души от тела и отрешению ее от всего телесного, поскольку только в таком состоянии душа может созерцать идеи (64a–69d; [35, с. 14–21]).

Обширные обсуждения в диалогах Платона природы философии и практики философа, проявляющиеся в различных определениях, является, на мой взгляд, косвенным признаком того, что слова «философия» и «философ» были новинкой не имели общепризнанных особых, нетривиальных значений. Если бы слова «философия» и «философ» получили широкое хождение как название особого занятия, не было бы необходимости постоянно прояснять их специальный смысл. Более того, если бы было устоявшееся понимание этих слов, то их переопределение требовало бы упоминания и критики этого понимания. Мы не видим этого в диалогах Платона, в отличие от критики других слов, например, «софист» (см. диалог «Софист» [35]).

Как видим, во второй четверти IV в. до н.э. можно найти уже значительное число признаков, указывающих на формирование философии в качестве отдельной области социальной жизни: обильное использование слов «философия», «философ» и т.п. несколькими авторами, наличие нескольких альтернативных определений философии и философов, наличие нескольких институций, идентифицирующих себя как «философские», наличие людей, идентифицирующих себя в качестве философов и т.п. Более точная привязка требует обращения к хронологии создания соответствующих произведений Исократа и Платона, что при современном уровне знаний не представляется возможным.

Пифагорейская традиция. Наиболее сильная альтернативная версия институционального возникновения философии – «изобретение» философии Пифагором. Так, Диоген Лаэртский, рассматривая в начале своей книги различные версии возникновения философии, пишет (I, 12): «Философию философией, а себя философом впервые стал называть Пифагор, когда спорил в Сикионе с Леонтом, тираном Сикиона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский в книге “О бездыханной женщине”); мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть “мудростью”, а упражняющегося в ней – “мудрецом”, как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости» [6, с. 58]. Этот же сюжет повторяет в «Исторической библиотеке» (X, 10, 1) Диодор Сицилийский (I в. до н.э.): «Пифагор называл свое учение философией (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван философом» [24, с. 148, фр. 21a]. Существует и ряд других пересказов этой истории.

Как видим, в этих фрагментах высказывается некоторое специальное понимание слов «философия» и «философ». Это говорит, что в момент появления этой истории, а также у пересказывавших ее существовало на уровне сознания понимание философии как особого рода занятия (и философов как тех, кто этим занимается). Впрочем, само по себе это не говорит о произошедшей институциализации философии в особую область, сферу социальной жизни.

[15] Ср. также: «Как ни прекрасно и то, и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав» (VI 508e; цит. по: [12, с. 291]); «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование» (VI 509b; цит. по: [12, с. 291]).

Здесь уместно обратиться к социальной части. Античная традиция говорит о существовании некоторого пифагорейского общества, которое было достаточно разветвленно и одно время достаточно влиятельно на территории Великой Греции. К пифагорейцам античная традиция относила также элеатов (Парменида и Зенона), Эмпедокла, а позже и школу самого Платона. Если принять свидетельство об изобретении понятия философии Пифагором и свидетельства о существовании пифагорейского общества (хотя бы некоторого неформального сообщества пифагорейцев) как подлинные, то, наверняка, члены этого сообщества принимали пифагорово понимание философии как особого вида деятельности. В этом случае на протяжение всего V в. до н.э. существовала относительно широкая группа людей, которые практиковали некий особый образ жизни, занимались некими особыми занятиями, называя это философией, а себя – философами. То есть, с этой точки зрения, в рамках пифагорейского сообщества происходит первичная институциализация философии.

Оставим в стороне вопрос о существовании пифагорейского союза, как его описывали позднеантичные авторы (с клятвой, многолетним испытательным сроком, включавшим в себя обет молчания и т.д.), что вызывает сомнения у современных исследователей (см., например, [36]). Обсудим здесь сами свидетельства об изобретении философии и излагаемую в них концепцию философии.

Если обратить внимание на излагаемую концепцию философии, то не трудно заметить ее совпадение с концепцией философии, изложенной в платоновских диалогах «Пир» (203e – 204b), «Лисид» (218 a), «Федр» (278 d). В обоих вариантах понимания слова «φιλοσοφία» трансформируется понимание слов «φιλέω» и «σοφία»: σοφία из обозначения мастерства в некотором ремесле, практическом занятии [7, с. 32–37] становится названием трансцендентной человеку божественной мудрости, а φιλο-, в составных словах указывавшее на смежность, контакт, обыденность для человека предмета его склонности, начинает указывать на недостижимость для человека его предмета [11].

Само по себе такое совпадение в понимании «философии» Платоном и «Пифагором» может трактоваться двояко. С одной стороны, как свидетельство и следствие глубокого пифагореизма Платона, который принял для себя пифагоровскую концепцию философии, что хорошо согласуется с практикой в «Академии» культа муз по образцу пифагорейцев, который позже был воспроизведен и в «Ликее» Аристотеля [20]). С другой стороны, это можно трактовать и как гераклидову проекцию на Пифагора платоновской концепции философии, как считали В. Буркерт и П. Адо[16]. Я согласен с этим мнением, но в добавление к анализу Буркерта [11] выскажу в заключение статьи ряд своих соображений против подлинности пифагоровской гипотезы.

Первый косвенный аргумент сводится к обобщению уже изложенного. Все свидетельства об изобретении философии (и соответствующих слов) Пифагором сводятся к диалогу Гераклида или (некоторые поздние), возможно, к традиции платоновской школы, которую и представил Гераклид в своем диалоге (анализу этих свидетельств посвящена статья Буркерта [11]). При этом, как было рассмотрено выше, от доплатоновского времени до нас не дошли достоверные случаи использования слов ἡ φιλοσοφία и ὁ φιλόσοφος, тем более с новой, пифагорейско-платонической семантикой. В дошедших до нас случаях использования форм глагола φιλοσοφέω (Геродот I 30 и Фукидид II, 40, 1) они понимаются традиционно, а не пифагорейско-платонически, как и прилагательное φιλόσοφος в DK 35. Также ничто не указывает на пифагорейско-платоническое понимание прилагательного

[16]Например: «аргументом в пользу того, что Пифагора следует признавать создателем слова φιλοσοφία, остаётся (лишь) свидетельство Гераклида. Несмотря на все попытки не удаётся найти ранние свидетельства, что слово φιλόσοφος является пифагорейским неологизмом» [11, с. 44]; «Слова, которые Гераклид вложил в уста Пифагору, в действительности являются творческой переработкой, органически вырастают из целого платоновского философствования» [11, с. 49]; «Я разделяю мнение В. Буркерта, что сообщение Гераклида Понтийского … – это проецирование на Пифагора платоновского понятия philosophia» [7, с. 30, прим. 1].

φιλόσοφος в упоминавшейся речи Горгия (Похвала Елене 13). Скорее здесь можно усмотреть близость с исократовской концепцией философии. Во всех этих случаях нет указаний и на какое-либо иное специальное понимание, выходящее за пределы конструктивного смысла, задаваемого словообразованием. Все это вместе косвенно указывает на отсутствие в доплатоновское время специального, «пифагорейско-платонического» (или иного) понимания слов основы «φιλοσοφ-». Как, вероятно, и отсутствовали существительные «ἡ φιλοσοφία» и «ὁ φιλόσοφος».

Второй косвенный аргумент отсылает к использованию в пифагорейской среде других названий для своих занятий. Так, согласно «О пифагорейской жизни» (89) Ямвлиха (который, вероятно, ссылается на неизвестный доплатоновский источник): «Геометрию Пифагор называл «наукой» (ἱστορία)» [24, с. 149, фр. 27]. Хоть Ямвлих сам по себе источник сомнительный, это сообщение согласуется с тем, что в Ионии слово «ἡ ἱστορίη» (ионийская форма того же слова) – исследование, изыскание – в VI–V вв. до н.э. использовалось для обозначения новой исследовательской деятельности, которая позже будет осмыслена греками как «философия» [7, с. 24–25]. Пифагор, родившийся и живший на Самосе, очевидно, знал это словоупотребление и вполне мог применять его к различным своим занятиям, в том числе и геометрией. От поздних пифагорейцев до нас доходит еще одно слово, обозначающее исследуемые пифагорейцами дисциплины (в том числе и геометрию). Архит (V–IV вв. до н.э) называет своих предшественников-пифагорейцев, занимавшихся теми или иными исследованиями, – «те, кто имеет отношение к μαθήματα» (цит. по: [36, с. 54]): τά μαθήματα – мн. ч. от τό μάθημα – некоторая область знания, учебная дисциплина, то, что учат, чему обучают. Конечно, философия включает в себя много разных дисциплин, исследовательских предметов, называть ли их «ἡ ἱστορία», «τό μάθημα» или как-то иначе. Но то, что в этих контекстах не появляются слова ἡ φιλοσοφία и ὁ φιλόσοφος, наводит на мысль об их отсутствии в языке тогдашних пифагорейцев. Кроме того, использование в одном и том же контексте ряда альтернативных, близких по смыслу слов (ἡ ἱστορία, ἡ μάθημα) делает ненужным изобретение новых слов близкой семантики. И то, что эти альтернативные слова используются нетерминологически, также косвенно указывает на отсутствие в этой области специальных, терминологически определенных слов.

Использование слова «τό μάθημα» и однокоренных ему для обозначения своих занятий становится, видимо, традицией в среде пифагорейцев, но не несет понятийной нагрузки. Только в IV в. до н. э. термином «τά μαθήματα» стали обозначать по преимуществу четыре «пифагорейские» дисциплины (арифметику, геометрию, гармонику, астрономию), а слово «μαθηματικός» – способный или прилежный к учению – только поздним Платоном переосмысливается как «тот, кто занимается τά μαθήματα [в смысле четырех «пифагорейских» дисциплин – *Т.Ш.*]» [36, с. 54]. Если бы при создании пифагорейского течения слова «ἡ φιλοσοφία» или «ὁ φιλόσοφος» были в широком обороте, у пифагорейцев не было бы потребности в иных обозначениях своих занятий, или же под влиянием друг друга значения слов дифференцировались бы и пояснялись путем отличения одного от другого. В этом случае они часто употреблялись бы в связке, чего мы также не видим.

Сюда примыкает и ряд других фрагментов Гераклита, в первую очередь DK 40, приводимый Диогеном Лаэртским в своей книге (DL IX 1): «πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην…» [25] («Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора…» [24, с. 195]). Здесь интересен ряд нюансов. Во-первых, здесь используется слово «ἡ πολυμαθίη» (аттич. «πολυμαθία») – многознание. Использование по отношению к Пифагору слова «πολυμαθία» хорошо согласуется с использованием поздними пифагорейцами слова «μάθημα», что косвенно поддерживает высказанную выше гипотезу, что использование «τό μάθημα» является устоявшимся в среде пифагорейцев словоупотреблением для обозначения дисциплин, которыми среди них было принято заниматься.

Еще одно применение слова «ἡ πολυμαθία» к Пифагору мы находим в фрагменте DK 129, также приведенном в книге Диогена (DL VIII 6): «Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην» [25] («Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество» [24, с. 196]). Из этого фрагмента можно предположить, что «πολυμαθία» имеет для Гераклита коннотацию книжного знания, что опять же согласуется со значением «τό μάθημα» – знание, которому можно научиться, обучиться. Отмечу также, что в этом фрагменте снова используется слово «ἱστορία» как обозначение различных сведений, но не эмпирических, а полученных из письменных текстов.

Упомяну еще несколько источников, связанных с пифагорейской гипотезой. Во-первых, существует еще ряд текстов, пересказывающих затронутый Гераклидом Понтийским сюжет с другой стороны, но не добавляющих ничего принципиально нового для анализируемого здесь вопроса (критику и обсуждение возможного первоисточника см. в: [11]). Например, фрагмент из книги Диогена Лаэртского (DL VIII, 8; [6, с. 309]) также имеет аналог в диалогах Платона (Государство, 581c), но опять без упоминания Пифагора.

Хотя Исократ в «Панегирике» приписывает изобретение философии афинянам, в «Бусирисе» [37] он говорит, что философию в Элладу принес Пифагор, обучившись ей у египтян: «Пифагор из Самоса … прибывши в Египет и став их учеником, первым ввел в Элладу философию вообще и в особенности отличился рвением, с которым подвизался в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях, совершаемых в храмах» (Бусирис 28; цит. по: [24, с. 140, фр. 4]). Заметим, что здесь не только не упоминается соответствующий сюжет Гераклида Понтийского, но и вообще не дается какого-либо толкования слов «философия» или «философ». С учетом, что в «Бусирисе» имеются аллюзии к Платону (Бусирис 29 5–8; ссылка по: [8, с. 40]), это упоминание введения философии в Элладе именно Пифагором также вполне может иметь характер платонистической аллюзии и, соответственно, не может рассматриваться в качестве аргумента в пользу независимой от платонизма пифагорейской гипотезы. К тому же «философия» Пифагора здесь (как и в варварской версии возникновения философии у Диогена) рассматривается как синоним некоторой богослужебной, религиозной практики.

Таким образом, дошедшие до нас истории об *изобретении* философии и соответствующих слов Пифагором носят литературный характер и находятся в жесткой коннотации с многочисленными историями и рассуждениями, надежно атрибутированными Платону. При этом Платон нигде в этой связи не упоминает Пифагора, но все эти сюжеты тесно связаны с философской концепцией Платона в целом. Кроме того, все дошедшие упоминания изобретения философии Пифагором, могут интерпретироваться как восходящие к кругу Платона, а большинство из них – напрямую к упомянутому диалогу Гераклида Понтийского [11]. Все эти обстоятельства (кроме ссылок на Пифагора внутри рассказываемых историй) указывают на платоновский круг (Платона и Гераклида) как на источник истории об изобретении философии Пифагором.

Заключение. Рассмотрение объектов, недоступных непосредственному наблюдению, решение вопросов об их происхождении и эволюции невозможно без понимания, к какому типу сущего относится интересующий объект. Такое онтологическое отнесение объекта не только указывает на способ существования объекта, общие особенности его структуры и взаимодействия с другими объектами того же или иного типов, но и является первой и необходимой стадией разработки и построения определения данного объекта. Из распространенных характеристик философии, науки, математики и т.п. как «знания», как «совокупности знаний», как «вида деятельности» и как «сферы деятельности» автор принимает последнюю, отвергая остальные как требующие принятия дополнительных онтологических постулатов. Устоявшиеся, воспроизводящиеся многие

поколения области, сферы деятельности, социальной жизни автор рассматривает как один из видов социальных институтов. Вопрос о наличии в некоторой культуре в некоторое время определенного социального института также проблематичен. Для его решения необходимо обращение к дополнительным критериям. В области социального формирование тех или иных макроявлений сопровождается формированием соответствующего коллективного сознания или даже вызывается им. В силу этого, выявление коллективного осознания наличия философии (науки, математики) как особой области социальной жизни (или вида деятельности, стиля жизни) и ее отличия от других подобных областей является одним из необходимых критериев институционального существования философии. Правда, само коллективное сознание не наблюдается напрямую, но проявляется в области лексики, концептуальных конструкций, различных нарративов и т.д. Именно они становятся важными критериями формирования философии. Но самих по себе этих критериев недостаточно. Области социальной жизни функционируют как пространства формирования и взаимодействия специфических социальных групп и институций. Их наличие также является важным критерием состоявшейся институциализации. Ситуативно возможно привлечение и иных критериев. Таким образом, вопрос о возникновении (существовании) философии как особого социального института должен решатся комплексно. Кроме того, вопрос о возникновении социального института может быть решен только интервально: выявление и по возможности сужение периода непосредственной институциализации данной сферы деятельности через выявление и отделение периода, когда данного института *еще не существовало*, и периода, когда данный институт *уже существовал*.

Учитывая все эти критерии, автор считает, *что философия как социальный институт возникает в Афинах в первой половине IV в. до н.э.* Причем, *происходит это в ходе полемики и борьбы в сфере предоставления образовательных услуг между философскими школами Платона и Исократа*. Наличие двух соперничающих институций, продвигающих собственные проекты философии и философского образования, внедряющих соответственную лексику (слова «φιλοσοφία», «φιλόσοφος» и т.п.), собственное понятийное наполнение этой лексики, различные сопутствующие нарративы, сюжеты и т.д., формирует соответствующий внешкольный дискурс о «философии» и тем самым одновременно выделяет «философию» из остальных образовательных практик.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Варден Б.Л., ван дер. Пробуждающаяся наука: Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М. 2010. 456 с.
2. История математики с древнейших времен до начала XIX столетия. В 3-х тт. Т. 1. История математики с древнейших времен до начала Нового времени. М. 1970. 354 с.
3. Шиян Т.А. О незамеченной логической операции «отнесение к роду» и ее месте в логике и методологии // Логико-философские штудии. 2018. Том 16, № 1–2. С. 198–199. [Электронный ресурс]. http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/article/view/635 (дата обращения: 31.08.2024).
4. Шиян Т.А. О трактовке философии и науки как «знания» в контексте их онтологической характеристики // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1 № 3. С. 80–104. [Электронный ресурс]. https://philosophy.hse.ru/article/view/7066 (дата обращения: 31.09.2024).
5. Мархинин В.В. Философика – наука о философии // Философия науки. 2007. № 2 (33). С. 173-176.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях философов. М. 1986. 571 с.
7. Адо П. Что такое античная философия? М. 1999. 320 с.
8. Шичалин Ю.А. Сократ-пифагореец – изобретение Платона? // Шичалин Ю.А. Platonica I. Сборник статей. М. 2018. С. 26-42.
9. Сократические школы как явление античной философии и культуры. СПб. 2019. 256 с.
10. Аристофан. Комедии. Фрагменты. М. 2000. 1080 с.
11. Буркерт В. Платон или Пифагор? О происхождении слова «философия» // Философская мысль.

2017. № 3. С. 37-51.
12. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. М. 1994. 656 с.
13. Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб. 2001. 240 с.
14. Шиян Т.А. Философия и наука как институциональные формы: проблема институциональной демаркации // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2018. Т. 5 (1). С. 44–80. [Электронный ресурс]. https://southpole.sfedu.ru/ (дата обращения: 31.08.2024).
15. Шиян Т.А. Структура образовательных учреждений как критерий институциализации философии и науки // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2016. № 4 (6). С. 19–32.
16. Шиян Т.А. Философия и наука: проблемы институциональной демаркации // Философия и наука: проблемы соотнесения. Алёшинские чтения – 2016: Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г. М. 2016. С. 11–18. [Электронный ресурс]. https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie_chteniya_-_2016.pdf (дата обращения: 18.12.2017).
17. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М. 2000. 439 с.
18. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 1. М. 1990. 863 с.
19. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб. 2005. 281 с.
20. Альтернативные социальные сообщества в античном мире. СПб. 2002. 319 с.
21. Геродот. История. М. 2007. 670 с.
22. Ηροδοτος. Ἱστορίαι. [Электронный ресурс]. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?page=5&text_id=30 (дата обращения: 31.08.2024).
23. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin. 1937-38. P. 654.
24. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теогоний до возникновения атомистики. М. 1989. 576 с.
25. Гераклит Эфесский. Избранные фрагменты. [Электронный ресурс]. https://iphras.ru/page13050895.htm (дата обращения: 31.09.2024).
26. Дворецкий И.Х. Alpha online. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс]. http://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html (дата обращения: 31.08.2024).
27. Θουκυδιδης. Ἱστορίαι. [Электронный ресурс]. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=73&page=59 (дата обращения: 31.08.2024).
28. Фукидид. История. М. 1981. 542 с.
29. Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях. Новосибирск. 2014. 249 с.
30. Горгий. Похвала Елене. Учебный комментарий. Antibarbari: Греко-латинский клуб ВШЭ. [Электронный ресурс]. http://antibarbari.ru/2022/02/16/gorgias_helen (дата обращения: 31.08.2024).
31. Ораторы Греции. М. 1985. 496 с.
32. Маковецкий А.О. Софисты. Вып. 1. Баку. 1940. 48 с.
33. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М. 2002. 479 с.
34. Мочалова И.Н. PAIDEIA в Афинах IV в. до н. э.: «высшее образование» между деятельностью и созерцанием // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2013. Сер. 17. Вып. 2. С. 16-25.
35. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. М. 1993. 528 с.
36. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л. 1990. 192 с.
37. *Исократ*. Бусирис // *Исократ*. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / Изд. подготовил *Э. Д. Фролов*. М.: Ладомир, 2013. С. 214-224.

REFERENCES

1. Varden B.L., van der. Probuzhdajushhajasja nauka: Matematika Drevnego Egipta, Vavilona i Grecii [Awakening Science: The Mathematics of Ancient Egypt, Babylon and Greece]. Moscow. 2007. 456 p. (In Russian)

2. Istorija matematiki s drevnejshih vremen do nachala XIX stoletija [The history of mathematics from ancient times to the beginning of the XIX century]. In 3 vol. Vol. 1. Istorija matematiki s drevnejshih vremen do nachala Novogo vremeni [The history of mathematics from ancient times to the beginning of Modern Times]. Moscow. 1970. 354 p. (In Russian)
3. Shijan T.A. O nezamechennoj logicheskoj operacii «otnesenie k rodu» i ee meste v logike i metodologii [On the unnoticed logical operation “assignment to the genus” and its place in logic and methodology]. In: Logiko-filosofskie shtudii [Logical and philosophical studies]. 2018. Vol. 16. № 1–2. P. 198–199. [Electronic resource]. URL: http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/article/view/635 (accessed: 31.08.2024). (In Russian)
4. Shijan T.A. O traktovke filosofii i nauki kak «znanija» v kontekste ih ontologicheskoj harakteristiki [On the interpretation of philosophy and science as “knowledge” in the context of their ontological characteristics]. In: Philosophy Journal of the Higher School of Economics. 2017. Vol. 1 № 3. P. 80–104. [Electronic resource]. URL: https://philosophy.hse.ru/article/view/7066 (accessed: 31.09.2024). (In Russian)
5. Marhinin V.V. Filosofika – nauka o filosofii [Philosophica is the science of philosophy]. In: Filosofija nauki [Philosophy of Science]. 2007. № 2 (33). P. 173-176. (In Russian)
6. Diogenes Laertius. O zhizni, uchenijah i izrechenijah filosofov [About the life, teachings and sayings of philosophers]. Moscow. 1989. 571 p. (In Russian)
7. Hadot P. Chto takoe antichnaja filosofija? [What is ancient philosophy?]. Moscow. 1999. 320 p. (In Russian)
8. Shichalin Ju. A. Sokrat-pifagoreec – izobretenie Platona? [Socrates the Pythagorean is Plato's invention?]. In: Shichalin Ju. A. Platonica I. Sbornik statej [Platonica I. Collection of articles]. Moscow. 2018. P. 26-42. (In Russian)
9. Sokraticheskie shkoly kak javlenie antichnoj filosofii i kul'tury [Socratic Schools as a phenomenon of Ancient Philosophy and Culture]. Saint-Petersburg. 2019. 256 p. (In Russian)
10. Aristophanes. Komedii. Fragmenty [Comedies. Fragments]. Moscow. 2000. 1080 p. (In Russian)
11. Burkert V. Platon ili Pifagor? O proishozhdenii slova «filosofija» [Plato or Pythagoras? About the origin of the word “philosophy”]. In: Filosofskaja mysl' [Philosophical Thought]. 2017. № 3. P. 37-51. (In Russian)
12. Plato. Sobranie sochinenij [Collected works]. In 4 vol. Vol. 3. Moscow. 1994. 656 p. (In Russian)
13. Sokuler Z.A. Znanie i vlast': nauka v obshhestve moderna [Knowledge and Power: Science in Modern Society]. Saint-Petersburg. 2001. 240 p. (In Russian)
14. Shijan T.A. Filosofija i nauka kak institucional'nye formy: problema institucional'noj demarkacii [The philosophy and the science as institutional forms: the problem of institutional demarcations]. In: Southern Pole. Research on the history of modern Western philosophy. 2018. Vol. 5 (1). P. 44–80. [Electronic resource]. URL: http://spolejournal.ru (accessed: 31.08.2024). (In Russian)
15. Shijan T.A. Struktura obrazovatel'nyh uchrezhdenij kak kriterij institucializacii filosofii i nauki [The structure of educational institutions as a measure for institutionalization of philosophy and science]. In: Bulletin of RGGU. Series «Psihologija. Pedagogika. Obrazovanie». 2016. № 4 (6). P. 19–32. (In Russian)
16. Shijan T.A. Filosofija i nauka: problemy institucional'noj demarkacii [Philosophy and science: the problem of institutional demarcation]. In: Filosofija i nauka: problemy sootnesenija. Aljoshinskie chtenija – 2016 [Philosophy and science: problems of correlation. Alyosha Readings – 2016]. Moscow. 2016. P. 11–18. [Electronic resource]. URL: https://www.rsuh.ru/upload/main/ff/aleshinskie_chteniya_-_2016.pdf (accessed: 18.12.2017). (In Russian)
17. Shichalin Ju. A. Istorija antichnogo platonizma v institucional'nom aspekte [The history of Ancient Platonism in the institutional aspect]. Moscow. 2000. 439 p. (In Russian)
18. Plato. Sobranie sochinenij [Collected works]. In 4 vol. Vol. 1. Moscow. 1990. 863 p. (In Russian)
19. Dillon J. Nasledniki Platona: Issledovanie istorii Drevnej Akademii (347–274 gg. do n.je.) [The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)]. Saint-Petersburg. 2005. 281 p. (In Russian)
20. Al'ternativnye social'nye soobshhestva v antichnom mire [Alternative social communities in the ancient world]. St.-Petersburg: SPbGU, 2002. (In Russian)
21. Herodotus. Istorija [History]. Moscow. 2007. 670 p. (In Russian)
22. Ηροδοτος. Ἱστορίαι. [Electronic resource]. URL: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?page=5&text_id=30 (accessed:

31.08.2024).
23. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Berlin. 1937-38. P. 654.
24. Fragmenty rannih grecheskih filosofov [Fragments of early Greek Philosophers]. Part I. Ot jepicheskih teogonij do vozniknovenija atomistiki [From epic theogonies to the emergence of atomistics]. Moscow. 1989. 576 p. (In Russian)
25. Heraclitus. Izbrannye fragmenty [Selected fragments]. [Electronic resource]. URL: https://iphras.ru/page13050895.htm (accessed: 31.09.2024). (In Russian)
26. Alpha online. Ancient Greek – Russian dictionary. [Electronic resource]. URL: http://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html (accessed 31.08.2024).
27. Θουκυδιδης. Ἱστορίαι [Electronic resource]. URL: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=73&page=59 (accessed: 31.08.2024).
28. Thucydides. Istorija [History]. Moscow. 1981. 542 p. (In Russian)
29. Vol'f M.N. Sofistika. Gorgij Leontijskij: traktat «O ne-sushhem, ili O prirode» v sovremennyh interpretacijah [Sophistry. Gorgias of Leontius: The treatise “About the non-existent, or About nature” in modern interpretations]. Novosibirsk. 2014. 249 p. (In Russian)
30. Gorgias. Pohvala Elene [Praise for Elena]. [Electronic resource]. URL: http://antibarbari.ru/2022/02/16/gorgias_helen (accessed: 31.08.2024). (In Russian)
31. Oratory Grecii [Orators of Greece]. Moscow. 1985. 496 p. (In Russian)
32. Makoveckij A.O. Sofisty [The Sophists]. Vol. 1. Baku. 1940. 48 p. (In Russian)
33. Hadot I. Svobodnye iskusstva i filosofija v antichnoj mysli [Liberal Arts and Philosophy in Ancient Thought]. Moscow. 2002. 479 p. (In Russian)
34. Mochalova I.N. PAIDEIA v Afinah IV v. Do n. je.: «vysshee obrazovanie» mezhdu dejatel'nost'ju i sozercaniem [PAIDEIA in Athens IV century BC: “higher education” between activity and contemplation]. In: Vestnik of Saint Petersburg University. 2013. Ser. 17. Issue 2. P. 16-25. (In Russian)
35. Plato. Sobranie sochinenij [Collected works]. In 4 vol. Vol. 2. Moscow. 528 p. 1993. (In Russian)
36. Zhmud' L.Ja. Pifagor i ego shkola [Pythagoras and his school]. Leningrad. 1990. 192 p. (In Russian)
37. Isocrates. Busiris [Busiris]. In: Isocrates. Rechi. Pis'ma; Malye atticheskie oratory. Rechi [Isocrates. Speeches. Letters; Small Attic speakers. Speeches]. Moscow. 2013. P. 221-224. (In Russian)

Об уровнях проявления реально существующего в учении И. Канта[1]

Андрей Владимирович Тихонов
к.ф.н., Южный федеральный университет, доцент Института философии и социально-политических наук
avtihonov@sfedu.ru

***Аннотация**: В данной статье предпринимается попытка обозначить и выделить темы и смысловые блоки, имеющиеся в «Критике чистого разума» Иммануила Канта, связанные с указанием на область подлинной реальности, существующей независимо от субъекта. К таким темам относятся вопросы определения природы философского знания, логического характера действия субъекта, сам по себе анализ познавательной схемы субъекта. Рассуждения о подлинной реальности не даны в «Критике чистого разума» напрямую, поэтому представляется важным обозначение тех вопросов, в которых «проглядывали» бы интересующие нас выводы. Саму по себе попытку обозначить проблемный фон, на котором был бы возможен разговор о подлинной реальности в учении Канта, можно посчитать попыткой выделить в его учении некий метауровень. Автор также старался проследить преемственность выделенных идей «Критики» в дальнейшем развитии истории западной философии.*
***Ключевые слова**: Кант, «Критика чистого разума», трансцендентальный субъект, вещь-в-себе, явление, Абсолют, метафилософия.*

On the levels of manifestation of what really exists in the Kant's teaching[2]

Andrey Tikhonov
Ph.D., Associate professor, Southern Federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
avtihonov@sfedu.ru

***Abstract**: In this article, author makes an attempt to identify and highlight the themes and semantic blocks available in Immanuel Kant's «Critique of Pure Reason», related to pointing to the area of genuine reality that exists independently of the subject. Such topics include the issues of determining the nature of philosophical knowledge, the logical nature of the subject's action, and the analysis of the subject's cognitive scheme itself. Arguments about true reality are not given directly in the text of «Critique of Pure Reason», therefore it is important to identify those issues in which the conclusions we are interested in would be «overlooked». In itself, an attempt to identify a problematic background on which a conversation about the true reality in Kant's teaching would be possible can be considered an attempt to highlight a certain meta-level in his teaching. The author also tried to trace the continuity of the highlighted ideas of the «Critique» in the further development of the history of Western philosophy.*
***Keywords**: Kant, «Critique of Pure Reason», transcendental subject, thing-in-itself, phenomenon, Absolute, metaphilosophy.*

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ в Южном федеральном университете.
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ at the Southern Federal University.

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). avtihonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-73-79

Поставленный в «Критике чистого разума» вопрос о том, существует ли «независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание» [1, с. 32], предполагает, по замыслу Канта, выход на уровень «трансцендентального» исследования, то есть такого исследования, которое направлено на анализ «возможности или применения априорного познания» [1, с. 73]. Сущность трансцендентального исследования заключена в решении вопросов, связанных с «интерпретацией априорного и опыта, соотношения трансцендентального и трансцендентного» [2, с. 241]. В содержание такого анализа входит проблематика различия «априорного» и «эмпирического» применений «источников знания»[1], «чистого» и «эмпирического» познания, и эта проблематика в более общем виде становится проблемой соотношения области «трансцендентального» и области, лежащей за пределами субъективности вообще. Ответ на указанный выше вопрос составляет суть «трансцендентального» исследования, которое, по замыслу Канта, предлагало принципиально новый подход к традиционным философским вопросам о процессе познания, о природе философии, об определяющих установках поведения и о человеке вообще.

В «Критике чистого разума» вопрос о природе истинной реальности есть вопрос о природе того принципа, который составляет наши субъективные условия познания. Чтобы получить эти условия в качестве «чистых» логических, Канту приходится повторять о различии «чистого» и «эмпирического» как об основании, на котором происходит не только поиск этих условий, но и описание теоретической способности разума вообще. Говоря о «принципах трансцендентальной дедукции вообще», Кант показывает, что если не задумываться о том, как происходит и как возможен познавательный опыт, то опыт сам по себе доказывает свои эмпирические понятия. Этого, конечно же, будет недостаточно для полного представления о теоретическом разуме, этого будет достаточно лишь для обыденного мышления, для людей, не поставивших себе вопрос – а как именно функционирует познание? Но так как среди всего объема понятий есть такие, которые «предназначены также для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта)» [1, с. 92], то им тоже нужно обоснование, то есть дедукция. Такая дедукция будет трансцендентальной.

Исходя из замысла Канта, из задач трансцендентального исследования, я предлагаю обратиться к сюжетам, в которых содержатся так или иначе, в той или иной форме, рассуждения о реальности и ее статусе. Я предлагаю обратиться к тем идеям, представленным в «Критике чистого разума», которые будут иллюстрировать различные уровни предположения о проявлении подлинной реальности. Обычно считается, что такие идеи несут революционный для дальнейшей истории западноевропейской философии характер.

Во-первых, это поставленная Кантом задача постижения самих принципов функционирования человеческого познания. Не надо быть просто удовлетворенным тем, что у нас есть чувственное и рациональное познание. Надо постичь то, как они конкретно функционируют. Это и называется Кантом «трансцендентальное» исследование – исследование глубин субъективности (за что потом его будут характеризовать как субъективист, скептик, психологист). Этот вопрос напрямую связан с вопросом природы

[1] В первой редакции книги Кант указывает на то, что существует «три субъективных источника знания, на которых основывается возможность опыта вообще и знание предметов его: чувство, воображение и апперцепция» [1, с. 508]. Эти источники можно рассматривать «в применении к данным явлениям» («эмпирически»), но они все суть априорные, то есть «делающие возможным само это эмпирическое применение» [1, с. 508].

философии и определения ее объекта. Вопрос о познании, в случае его положительного решения, ответит на вопрос о статусе и задачах философии. Кант занимается утверждением философии в качестве науки.

Вывод Канта следующий: любое суждение об области внеопытного, несмотря на долгую историю попыток строить науки на таких суждениях, обречено на провал: судить о том, что лежит за пределами возможного опыта бессмысленно. Но субъект еще не вооружен результатами аналитики собственного разума, которые бы показали границы его применения; а раз таких результатов нет, раз трансцендентальное исследование не завершено, то разум поэтому всегда стремится выйти за эмпирический опыт.

Получается, что разум в своей чистоте устроен таким образом, что нуждается в «дисциплине», которая бы оберегала его от собственных притязаний и возникающих из-за них заблуждений. Но при этом, считает Кант, разум сам же и пользуется этой дисциплиной, разум сам себя направляет, и философский замысел Канта заключен как раз в обосновании возможности того, как разум, оберегая себя, ставит себе предел. Поэтому философия «служит не органоном расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» [1, с. 466].

Итак, Кант предложил понимать философию в качестве «предохранения от заблуждений». Философия ничего не открывает – она разъясняет имеющиеся знания. Эта интенция реализуется в направлении «лингвистическая философия» (30-е-60-е годы), где философия представляет собой «терапию языка». В этой традиции философские проблемы не решаются приобретением нового опыта. Философия занимается тем, что уже было известно. Задача философии – анализ способов употребления языка, философия должна лечить философские проблемы. Д. Уиздом считал, что философские предложения не несут информацию о мире; философские вопросы допускают противоречивые ответы, поэтому задача философа - осознать парадоксальность философских вопросов, и далее выступить как психотерапевт – найти источник парадокса. Н. Малькольм утверждал, что философские дискуссии – не о фактах, а о способах выражать факты в языке. Философский спор носит исключительно вербальный характер. М. Лазеровиц предлагал рассматривать философские системы в качестве «языковых игр», замкнутых систем, с собственными правилами употребления слов. Философы создают свой язык, считая свою систему описанием мира. На самом деле системы эти носят условный характер.

Далее, Кантом была изменена известная всем познавательная схема: традиционно считалось, что что-то познать - означает постичь активным познающим субъектом некий объект, который лежит вне субъекта. У Канта же что-то познать – означает сконструировать объект внутри субъекта. Т. Рокмор совершенно точно указал на то, что «по Канту, познание совершается в опоре на то, что в наши дни зовется экстернализмом, т.е. схватыванием внешнего предмета в представлении» [3, с. 412]. Объясняя этот процесс «схватывания», Кант разделяет «объективное» и «субъективное» именно в тех смыслах и значениях, которые мы привыкли использовать: объективное – то, что существует на самом деле, а субъективное – то, что представляется нам. Только Кант четко обозначает специфику своих смыслов: «объективное» - это «правило», согласно которому то, что мы пониманием под субъективным (то есть «представления»), «схватываются» в определенной «последовательности».

Как подвел итог учению Канта русский историк философии Борис Фохт: у Канта опыт, разум и природа – вещи одного смыслового порядка. Познавательный опыт определен внутренней природой человека, и для Канта сама субъективность выступает причиной опыта, причиной всего того, что для обычного человека представляется окружающим его миром. «Природа есть не что иное, как опыт, но этот опыт, в свою очередь, есть не что иное, как совокупность синтетических суждений a priori о его предмете» [4, с. 75], а совокупность этих суждений заложена в трансцендентальном

субъекте. Именно эта позиция Канта выступила источником интерпретационных различий и причиной такой поверхностной оценки его философии, как «агностицизм». «Рассудок» человека «есть источник законов природы» [1, с. 514], то есть для Канта, можно сказать, весь окружающий мир выступает произведением «рассудка», а абсолютный принцип, о котором идет речь, для «рассудка» сам выступает «источником». Этот же «источник», эта же абсолютная природа определяет и другие виды субъективной доопытной деятельности: поведение человека и его суждения, в которых присутствует «понятие целесообразности». Это показывает, что «разум» обладает разными видами деятельности, и, соответственно, разными видами своего описания.

Эта идея имеет свое выражение у Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате» [5, с. 59], в котором утверждаются следующие идеи (афоризмы 1.13, 2.0121 2.04, 2.05, 2.06, 2.063, 4.113-4.116, 5.5562). Пределы мышления – это пределы мира, мир не есть то, что мы называем эмпирической реальностью. Мир имеет ту же структуру, что и язык; он логически структурирован. Отношения элементов мира поддаются логическому описанию. Мир – это мир, который нами понят. Мир задается той логикой, которой мы мыслим. Мы строим мир посредством логического каркаса. Мир – это то, что поддается логическому выражению. Мир является целокупностью «фактов», подразделяется на «факты», то есть на то, что описывается в предложениях, составляющих язык. И всегда факт коррелирует с языком, всегда происходит определение факта в логическом пространстве. Так как субъект сам создает для себя картину фактов, то есть создаёт «модель действительности», то можно сказать, что логическая структура, которой субъект обладает, «набрасывается» им на мир. «Логическая форма» является организатором факта, и поэтому для Витгенштейна картина мира есть «логическая картина».

Продуктивная деятельность рассудка, о которой говорит Кант, постоянный процесс созидания опыта, может быть понят и как синтезирующая деятельность «сознания» [6, с. 194]; и в таком случае учение Канта может быть сравнимо даже с феноменологией Гуссерля. Исходя из такого ракурса можно заявить, что у обоих философов получение предметности является «переживанием сознания», и что обоим философам известны особые акты такого переживания, когда само это переживание становится объектом мысли (рассуждение о «времени» как о форме внутреннего восприятия у Канта и открытие «чистого имманентного времени» [6, с. 194] у Гуссерля). Оба философа знают о «побочных» сознательных переживаниях (эстетические чувства и образы у Канта и «аффекты» и «инстинкты» у Гуссерля), но эти переживания также включены в общую синтезирующую работу сознания.

Однако создание историко-философских параллелей – процесс сам по себе длительный, и требующий большего внимания; сейчас важно зафиксировать то, что Кант, если говорить в общефилософском смысле, предлагает следующую фундаментальную идею: имеющаяся перед нами действительность определена когнитивными познавательными особенностями человека. Являющаяся человеку картина мира именно такова, какова внутренняя психическая структура человека. Но как показывает Н.В. Мотрошилова, мир явлений, феноменов, у Канта не следует относить к миру иллюзий; это – предметный мир, с которым человек и имеет дело. ««Феномен» - термин, с помощью которого фиксируется связь именно связь рассудка и чувственности, применение понятий к условиям чувственности, а значит, предметная наполненность соответствующих рассудочных понятий» [7, с. 328]. Феноменальный мир создается субъективными условиями (чувственностью и рассудком), но этот мир – именно предметный мир, о котором мы выносим суждение и который доступен анализу.

Важно еще следующее обстоятельство. Кант изучает «трансцендентальную» логику, то есть те основания, на которых строится знание; он открывает область «чистого», область принципов функционирования разума, в соответствии с которыми возможен вывод, дедуцирование нашего опытного знания. Вне этого положения нельзя рассуждать о

познании. Открытие «чистой» области начинается у Канта с выявления логической формы суждений, при этом Канту в своей аналитике приходится идти как-бы в обратном направлении по отношению к действительному положению вещей: исходя из имеющихся типов суждений, Кант выводит их внеэмпирическое содержание; а в реальном процессе познания первичной и определяющей будет область априорного. Все многообразие знания и его особенности, которым человек может обладать, выводится и определяется именно законами рациональной способности человека, и эти законы, относящиеся к «чистой», доопытной области открывает «трансцендентальная логика».

Но такой поворот в традиционной «гносеологической» схеме может быть воспринят так, что Кант вообще предложил логическое основание для метафизики, то есть показал, что любое действие разума несет логический характер и может быть понято через изучение логики, являющей нам весь познавательный опыт. Именно так понял Канта Ч.С. Пирс, основатель логики знаковых систем. Если Кант показал, что логика и опыт едины, то единственное что остается для исследования – это логика знаков, которые мы используем для обозначения наших знаний. Таким образом, находясь на этой позиции, можно утверждать, что Кант открывает семиотические исследования, исследования знаковых систем и значений, которые они порождают. Раз мы изучаем наш внутренний опыт, как учит Кант, а не вещи сами по себе, то наш философский путь к постижению действительности лежит через бесконечный знакопорождающий процесс.

Еще необходимо отметить, что по Канту, пространство и время не являются атрибутами Вселенной, не принадлежат универсуму, а принадлежат самому субъекту; они являются нашими формами восприятия того, что находится вне меня. При этом, Кант подчеркивает, что если мы говорим о явлении, которое есть то, что «не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем» [1, с. 67], то в нем нет никакой видимости или иллюзии. Кант не учит тому, что явления иллюзорны: мы имеем дело с миром феноменов, определенных пространством и временем. Иллюзия возникает тогда, когда мы говорим об объектах, не являющихся явлениями, говорим о предметах, «не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением» [1, с. 67]. В этом смысле, становится ясна такая характеристика учения Канта как «реализм»: для субъекта мир феноменов реален. Ноуменальный же мир, мир вещей-в-себе необходим Канту не только для того, чтобы подчеркивать его принципиальную непознаваемость и связывать с ним область иллюзий. В «Критике чистого разума» показано, что акт человеческой мысли неизбежно включает в свое содержание и обращение к объектам, не попадающим в поле опыта. Это – объекты, традиционно относящиеся к сфере метафизического. Интересна точка зрения М. Мамардашвили, который считает, что не попадающее в наш рассудочный опыт, не определенное формами пространства и времени, то есть то, что указывают имеющиеся в разуме «идеи», есть поле «существования» [8, с. 268]. То есть мир явлений, проходящий через пространственно-временную организацию субъекта – это мир, нами «понятый», а мир чистых ноуменов – это мир «существования», непознаваемый субъектом.

Идея понимания «объективного» мира как действительности нашего познавательного опыта была подхвачена Э. Махом в его работе «Познание и заблуждение» [9]. Мах учит тому, что окружающая действительность – это система свойств, совокупность ощущений. Комплекс тел – это комплекс чувств, которые возникают у субъекта. Нас окружают элементы с различными качествами, одним из которых является качество места; но физическое устройство человека таково, что создает иллюзию пространства как вместилища для тел. На самом деле нет абсолютного пространства, как и нет абсолютного времени, и эти идеи дальше развиваются Эйнштейном и уходят в своем развитии в современную науку.

Последнее, на чем бы хотелось заострить свое внимание – это способ разговора об Абсолюте, о божественном. Во втором отделе «трансцендентальной логики» «Критики чистого разума» речь идет о «логической форме умозаключений», которая станет «источником особых априорных понятий, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума или трансцендентальными идеями» [1, с. 230]. Разум выступает сам в качестве активной формы для рассудка. В разуме заложены те же компоненты, которые представлены в рассудке, но уже в состоянии «безусловности»: «понятие разума вообще может быть объяснено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного» [1, с. 230], то есть содержит в себе основание для мыслимости «при определенном условии» [1, с. 230].

Если говорить о логическом облике «идей», то можно сказать, что «идеи» у Канта выражают возможные виды безусловностей. Если же говорить об их функциональном содержании, то тогда можно сказать, что роль «идей» в теоретическом разуме заключается в побуждении рассудка к выдаче о них суждений, в постоянном и неизбежном процессе самоопредмечивания и собственного выражения. «Идеи» формируют рассудочный опыт, и тема подлинной реальности в данном случае связывается Кантом с определенным видом опыта: с появлением суждений особого рода, то есть с появлением «трансцендентных», внеопытных суждений. Их наличие обусловлено тем, что в субъективности обнаруживаются безусловные умозаключения, к которым приходит разум; а если говорить более широко, то появление суждений, несущих в себе признаки абсолютности, обусловлено самими «идеями». «Свобода», «Бог» и «бессмертие» есть «неизбежные проблемы разума» [1, с. 35], постоянно требующие своего разрешения. Следовательно, понятие «безусловности» у Канта является ключом к области абсолютного. Но все наши фактические опытные суждения – обусловлены, а познавательная ценность внеопытных суждений, хоть они и продиктованы «естественной» и «неизбежной» «диалектикой» «чистого разума» [1, с. 217].

Как в данном случае Кант может быть проинтерпретирован? Это может быть выражено в следующей философский идее: о божественном в системе Канта не говорится на прямую. Такое опосредованное отношение к теме божественного влекло за собой подозрения в атеизме, и было понято последователем Канта А. Шопенгауэром в ключе рассуждений об объектах представлений, сущность которых составляет лишь воля. Сама природа проявляет себя повсеместно как реализация волящего начала, и именно для этого фундаментального положения, считает Шопенгауэр, Кант вырабатывает критику попыток доказательства бытия Бога. Критикуя способы этих доказательств, Кант подтверждает, по Шопенгауэру, что в мире ничто не сотворено и «мир создан не с помощью познания, следовательно, не извне, а изнутри» [10, с. 42]. Потакание интеллекту, вера в его главенство в устройстве мира приводит человека к картине созданных «творений».

Кант же учит тому, что мы можем сколько угодно говорить о вещах божественного свойства, но познавательной ценности в этом не будет. Мы можем представлять себе все что захотим. Но мы должны понимать, что тема божественного может быть открыта через анализ условий познавательного опыта – в нас скрыто такое содержание, которое не требует никаких условий для своего выражения, и нам важно понимать статус и ценность таких высказываний, их природу. Только в глубине субъективности, в самой возможности высказаться, можно искать следы подлинной реальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант И. Критика чистого разума. М. 1994. 591 с.
2. Демидов Ф.Д. Философия И. Канта и современность: смысл и содержание кантианского дискурса о трансцендентальном // Философия И. Канта (история и современность). Омск. 2006. С. 240-261.

3. Рокмор Т. Коперниканский переворот Канта и его значение для теории познания // Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию академика Т. Ойзермана. М. 2004. С. 408-417.
4. Фохт Б. Избранное (из философского наследия). М. 2003. 455 с.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М. 2018. 59 с.
6. Орлова Ю.О. Кантианские стратегии интерпретации феноменологии Гуссерля (на примере современных исследований в Германии) // Актуальность Канта: сборник статей. СПб. 2005. С. 193-204.
7. Мотрошилова Н.В. И. Кант: между «явлением» (Erscheinung) и «феноменом» // Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию академика Т.И. Ойзермана. М. 2004. С. 319-331.
8. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М. 2002. 320 с.
9. Мах Э. Познание и заблуждение. М. 2003. 456 с.
10. Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том 2. М. 1993. С. 6-107.

REFERENCES

1. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow. 1994. 591 p. (In Russian)
2. Demidov F. Filosofiya I. Kanta i sovremennost’: smy’sl i soderzhanie kantianskogo diskursa o transtsendental’nom [Philosophy of Kant and modernity: the meaning and content of the Kantian discourse on the transcendental], in: Filosofiya I. Kanta (istoriya i sovremennost’) [The Philosophy of Kant (History and Modernity]. Omsk. 2006. P. 240-261. (In Russian)
3. Rockmore T. Kopernikanskiy perevorot Kanta i ego znachenie dlya neorii poznaniya [Kant’s Copernican Revolution and its significance for the theory of knowledge], in: Filosofiya i istoriya filosofii. Aktual’ny’e problemy’ [Philosophy and history of philosophy. Actual problems]. Moscow. 2004. P. 408-417. (In Russian)
4. Fokht B. Izbrannoe [Selected works]. Moscow. 2003. 455 p. (In Russian)
5. Wittgenstein L. Logiko-filosofskii traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. Moscow. 2018. 59 p. (In Russian)
6. Orlova Y. Kantianskie strategii interpretatsii fenomenologii Gusserlya (na primere sovremenny’kh issledovaniy v Germanii) [Kantian strategies for interpreting Husserl’s Phenomenology (using the example of modern researches in Germany)], in: Aktual’nost’ Kanta [The Actuality of Kant]. Saint-Petersburg. 2005. P. 193-204. (In Russian)
7. Motroshilova N. I. Kant: mezhdu “yavleniem” (Erscheinung) I “fenomenom” [I. Kant: between “appearance” (Erscheinung) and “phenomenon”], in: Filosofiya i istoriya filosofii. Aktual’ny’e problemy’ [Philosophy and history of philosophy. Actual problems]. Moscow. 2004. P. 319-331. (In Russian)
8. Mamardashvilli M. Kantianskie variatsii [Kantian variations]. Moscow. 2002. 320 p. (In Russian)
9. Mach E. Poznanie I zabluzhdenie [Knowledge and Error]. Moscow. 2003. 456 p. (In Russian)
10. Schopenhauer A. O vole v prirode [On the Will in Nature], in: Schopenhauer A. Mir kak volia i predstavlenie. T. 2. [The World as Will and Representation. Vol. 2]. Moscow. 1993. 671 p. (In Russian)

Человек как проблема: парадигмы субъектности или последствия Коперниканской революции И. Канта[1]

Даниил Олегович Хмелевской
Аспирант, Южный Федеральный Университет. Институт философии и социально-политических наук
dhmelevskoy@sfedu.ru

Аннотация: *В статье предпринимается попытка рассмотреть феномен self-help литературы в разрезе субъектности. Предполагаемой причиной возникновения потери смысла жизни человеком может выступать произведение И. Канта «Критика способности суждения». Философский проект И. Канта выдержан в рамках античной традиции, а именно, философ пытается ответить на онтологические, физические и моральные вопросы. Творчество И. Канта можно разделить на метафизику, физику и этику, что также отражено в критических произведениях. Однако, как отмечает Мэй Тодд, И. Кант переформулировал античный вопрос «Как следует жить?» в «Как следует поступать?». Воззрения И. Канта нарушила устоявшийся или традиционный порядок полагания человека в мире, например, гармоничная связь человека с космосом. К последствиями критических произведений немецкого философа можно отнести появление парадигм субъектности, описанные Е. Косиловой в книге «Парадигмы субъектности», а также возникновение self-help литературы.*
Ключевые слова: *парадигмы, субъект, Платон, космос, стоицизм, self-help литература, метафилософия.*

Man as a Problem: Paradigms of Subjectivity or consequences of I. Kant's Copernican Revolution[2]

Daniil O. Khmelevskoy
Postgraduate student, Southern Federal University. Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
dhmelevskoy@sfedu.ru

Abstract: The article attempts to consider the phenomenon of self-help literature in the context of subjectivity. The alleged cause of the loss of the meaning of life by a person may be the work of I. Kant "Criticism of the faculty of judgment". I. Kant's philosophical project is sustained within the framework of the ancient tradition, namely, the philosopher tries to answer ontological, physical and moral questions. I. Kant's work can be divided into metaphysics, physics and ethics, which is also reflected in critical works. However, as May Todd notes, And. Kant reformulated the ancient question "How should one live?" in "What should I do?". The views of I. Kant violated the established or traditional order of man's position in the world, for example, the harmonious connection of man with the cosmos. The consequences of the critical works of the German philosopher include the emergence of paradigms of subjectivity, described by E. Kosilova in the book "Paradigms of Subjectivity", as well as the emergence of self-help literature.
Keywords: paradigms, subject, Plato, cosmos, stoicism, self-help literature, metaphilosophy.

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ в Южном федеральном университете.
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ at the Southern Federal University.

© Д.О. Хмелевской (Ростов-на-Дону). dhmelevskoy@sfedu.ru. Южный Федеральный Университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-80-84

Введение. Современная книжная индустрия пестрит неохватным количеством self-help литературы. Подобная литература предоставляет читателю определённые этические и нравственные ориентиры в форме аффирмаций, правил жизни и распорядка дня. В то же время self-help литература довольно разнородна, где каждый автор транслирует свой способ жизни с основой на популярную психологию или на предшествующие традиции. Примером может служить рост популярности практик стоицизма, но на современный секуляризированный манер. Всё вышеперечисленное говорит нам об утрате человека смысловой ориентации в современном мире. Иными словами, вопрос о том, как следует жить остаётся актуальным по сей день. Чтобы разобраться, почему проблема человека сохраняет свою актуальность даже в XXI веке, несмотря на то, что великие потрясения XX века, на первый взгляд, уже закончились, необходимо обратиться к возникновению проблемы человека.

Вклад И. Канта или начала возникновения проблемы субъекта. Возможной точкой отчёта возникновения потери смысла существования человеком может выступать произведение И. Канта «Критика способности суждения». На первый взгляд, философский проект И. Канта выдержан в рамках античной традиции, а именно, философ пытается ответить на онтологические, физические и моральные вопросы. Иными словами, творчество И. Канта можно разделить на метафизику, физику и этику, что также отражено в трёх критиках: чистого разума, практического разума и способности суждения.

Однако, как отмечает Мэй Тодд, И. Кант переформулировал античный вопрос «Как следует жить?» в «Как следует поступать?» [1, с. 4]. Мыслители Эллады смогли поставить этот вопрос только исходя из веры в существование упорядоченного и гармоничного космоса. В свою очередь, человеческая жизнь должна подходить, встраиваться в существующий онтологический порядок. Например, ответом на поставленный вопрос для Платона будет поиск Блага, но для Аристотеля это реализация человека, его телеологии. Иными словами, человеческая жизнь должна была соотноситься с нечто более великим.

Причины появления вопроса «Как следует поступать?» мы можем обнаружить в Коперниканской революции И. Канта. Немецкий мыслитель был убеждён, что метафизика прошлого блуждает в понятиях и передвигается на ощупь. Мыслитель предпринимает попытку направить метафизику на путь науки, подобно тем открытиям, которые совершил Н. Коперник. Польский астроном искал причины движения не только в небесных телах, но и в движении наблюдателя. Акцент на поиске движения самого наблюдателя помог понять, что Земля движется по заданной оси. Подобный сдвиг парадигмы совершил и И. Кант, попытавшись найти законы сферы опыта не в познаваемых предметах, а в познающем субъекте [2].

Платон, как представитель античной мысли, также рассуждал о человеческом способе познания, но находил основания опыта, восприятия предметов физического мира, в совершенно ином. Античный мыслитель утверждал, что существуют идеи (εἰδοί), ответственные за познание и существование объектов природы. Человек может определить, например, отношение двух веточек через идею «одинаковости» самой по себе, что позволит провести их сравнение и отбор нужного размера. В свою очередь, та же идея «одинаковости» ответственна за существование двух похожих веточек. Иными словами, источник опоры для человеческого умозрения, его ориентации в физическом мире, служит идея – нечто умозрительное, существующее за пределами бытия человека. Тогда как сам физический мир основан согласно этим интеллигибельным сущностям, но мир природы не достигает совершенности идей. Остаётся единственный вопрос, как отмечает Боневак Д., «Каково отношение идей и человека, как его душа обращается к этим сущностям?» [2].

Однако Платон даёт объяснение, прибегая к образу мифа в диалогах Федон к загробному миру; Федр к метафоре колесницы; Пир метафоре Эрота.

И. Кант переворачивает традицию Платона, перемещая платонические идеи (εἰδοί) в субъект, ликвидируя проблему отношения идей и ума, описанной выше. Немецкий мыслитель вводит категории, взамен интеллигибельным сущностям. Эти категории, по своей природе, являются полностью ментальными. Более того, И. Кант пересматривает фундаментальную связь мышления и бытия, утверждая, что мышление ответственно за конструирование познаваемого, а не наоборот [2]. Конструирование мышлением предмета познания не является в полном смысле солипсизмом, И. Кант находит исчерпывающий список категорий чистого разума, формулирующие основания опыта как такового.

Категории чистого разума, утверждает И. Кант, участвуют в познавательном процессе, но их роль – осуществлять синтез знаний. Само знание имеет форму суждения, комбинация понятий. В свою очередь, природа суждений, комбинации понятий, основывается на эмпирическом опыте. Немецкий мыслитель с помощью категорий чистого разума устанавливает границы познания, но этими приделами выступает сфера опыта. Исходя из этого, нечто лежащее за пределами опыта, находится и за пределами категорий чистого разума, а, соответственно, оно вовсе не познаваемо.

Иными словами, философия И. Канта нарушила устоявшийся или традиционный порядок полагания человека в мире. Ныне соотношение человека с нечто онтологически первичным было нарушено, а сфера существования человека сужена до эмпирического опыта. Человек вынужден искать постоянство и покой только в своём разуме, попутно осознавая факт непознаваемости вещи-в-себе.

Парадигмы субъективности или последствия Коперниканской революции И. Канта. Мыслители XX века были заинтересованы в поиске субъекта и его основ не меньше философов прошлого. Будет логично обратиться именно к тем интеллектуалам, которые либо критиковали наследие И. Канта, либо пытались продолжить проект изучения человеческого разума. Подобными яркими фигурами может выступать воззрения на субъект Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и Ж. Делёза. Субъект Э. Гуссерля выступает как активное и познающее существо, в свою очередь, М. Хайдеггер усматривал в подлинном субъекте непримиримую вражду с das Man и необходимость в реализации своего жизненного проекта, а Ж. Делёз предполагал, что субъект – синтез души [3, с. 101].

Главный атрибут субъекта Э. Гуссерля – сознание, познающее и конструирующая объект для себя. В феноменологии Э. Гуссерля субъект обладает следующими качествами. Субъект представлен своим сознанием, которое по своей природе всегда направлено на определённый предмет, то есть сознание интенционально. В каком-то отношении Э. Гуссерль продолжает идею И. Канта о чистом разуме, вводя понятие трансцедентального Эго, с помощью которого происходит сопряжение феноменов с их смыслами. Восприятие предметов или акты сознания, происходят в субъективном горизонте. Предмет познания, становясь феноменом, конструируется из личных смысловых связей познающего. Иными словами, быть субъектом, как это полагает Э. Гуссерль, значит, полагать собственные смыслы, а значит, проецировать субъективность в мир.

М. Хайдеггер, будучи учеником Э. Гуссерля, отчасти продолжает учение своего учителя, однако делая акцент не на феноменологии сознания, а на экзистенциальный опыт человека. Заботой человека становятся не вещи и их феномены, а дела и события бытия-в-мире. Человек погружен в мир, и он вынужден интерпретировать его. Однако подлинное бытие в мире зависит от личного отношения человека ко времени. Человек должен смотреть на будущее открытыми глазами и помнить о своей смерти, а также иметь мужество реализовать свой жизненный проект, утверждает М. Хайдеггер.

Более радикальной сборкой субъекта выступают воззрения Ж. Делёза. Французский мыслитель, интерпретируя Д. Юма, А. Бергсона и И. Канта, заключает, что субъект конструируется благодаря внешним ограничениям, например, принципами ассоциации.

Термин «принципы ассоциации», взят Ж. Делёзом из философии Д. Юма, используется в качестве «обрамления» души, после чего появляется субъект, способный поставить под сомнения существования самого себя. Субъект характеризуется опосредованием и трансценденцией, осознание своей субъективности позволяет начать полагать знание, определяя, что знает Я, а что нет. Между тем главной задачей субъекта выступает налаживание порядка в идеях воображения, конструирование целостной системы.

Позже французский мыслитель усиливает значение появления субъекта благодаря внешним ограничениям. Ныне субъект становится случайным событием на поверхности. В поверхностной онтологии Ж. Дёлеза отсутствуют иерархические связи, например, субъекта и объекта, а происходят вспышки нонсенса и смысла, диалектика глубины и поверхности. Главный противник подобной онтологии – трансцендирование, присущее платонической традиции так и феноменологии в лице Э. Гуссерля. Основаниями критики Платона выступает традиция стоицизма. Ж. Делёз присваивает учения стоиков, а именно физику и метафизику, усматривая в них метафизику события, отношений между телами, эффектами тел [4]. Стоиков, как их представляет Ж. Делёз, интересовали не-платонические или аристотелевские идеи, источники стабильности в мире природы, а бестелесные эффекты, производные от физических тел. В этом случае субъект должен быть абсолютно пассивен, чтобы была возможность заявить о его равноценности событиям. Благодаря этому, не существует космоса, а наличествует хаосмос, где происходят бесконечные всполохи и мерцания событий и смыслов.

На основе сказанного стоит отметить, что революция И. Канта имеет существенные последствия для дальнейшей философии. Как мы увидели, каждый мыслитель, в той или иной степени, пытается придать форму человеку и его жизни, однако эти попытки не обвенчались успехом. Субъект тяжело представить без онтологических оснований, ставка на человеческий разум, как делает это Э. Гуссерль, замыкает человека в своих феноменах. М. Хайдеггер старался придать ориентацию субъекта в мире феноменов, путём вознесения жизненного проекта человека во главу его существования. Однако этот подход сталкивается с безумством и противоборством Das Man и страхом перед будущем. Постмодернистский подход Ж. Делёза вовсе не разрушает или умаляет человеческое бытие, но наоборот обличает вклад И. Канта, французский мыслитель мыслит дальше, понимая безосновательностью субъекта и отсутствие каких-либо онтологических оснований в мире. Возможно, Ж. Делёз чувствовал перелом эпох и совершенно неслучайно использовал в своём творчестве элементы метафизики стоицизма.

Современный стоицизм и его актуальность. Эпоха Эллинизма представляла собой большие потрясена для античного миросозерцания, крушение империи Александра Великого показала людям «иррациональную» силу мироздания. Античные люди того времени нуждались в нравственном и моральном основании, подобно тому как Одиссей был привязан к прочной мачте, чтобы избежать гибели от сирен. В связи с этим появилось множество школ философии, где противилось правильное отношение к жизни: Эпикуреизм, Стоицизм, Скептицизм и Неоплатонизм. Однако самой популярной школой стала учения Стоиков. Представители этой школы практиковали терпение к жизненным невзгодам и достижение безмятежности. Стоит подчеркнуть, что эта школа была полезно и власти Рима, поскольку стоик никогда не удалялся от общества и всегда смело принимал свою судьбу. Примером такого смиренного отношения к жизни выступает добровольное лишение себя жизни Луция Аннея Сенеки, который не решился противостоять деспотичному правителю Нерону.

В современном мире стоицизм находит своё воплощение в self-help литературе. Интерпретации стоического учения можно найти в любом книжном магазине, и такие книги нацелены на широкую публику. Будет ли такое учение полезно для современных людей – это открытый вопрос, который требует отдельного исследования. Однако возникновение стоицизма может нам говорить лишь о том, что мы живём в эпоху серьёзных перемен.

Вывод. Проблема человека остаётся неразрешимой до сих пор, поскольку, как мы убедились, были пересмотрены онтологические основания человека и мира в эпоху Просвещения. И. Кант подверг изменению отношение человека и мира, провозгласив независимость разума от космоса. После критики онтологии Древней Греции и Средних веков немецкий мыслитель переносит интеллигибельные сущности в основания человеческого разума. Следствием этого выступает появление вещи-в-себе, непознаваемости объектов познания. Теперь же субъект не пытается найти своё место в космической гармонии, а вынужден принимать этические решения. Последующее философы чувствовали оторванность человека от абсолютного и предлагали свои способы жизни человека: Э. Гуссерль остановился на опыте мышления и восприятия феноменов; М. Хайдеггер предложил в качестве цели человеческой жизни – реализацию жизненного проекта; Ж. Делёз вовсе выдвинул вместо космоса фигуру хаосмоса. При таком подходе становится ясно, почему современный стоицизм и self-help литература популярны среди людей. Человечество до сих пор находится в эпохе перемен и ищет способы жизни, подобно тому как это делали античные люди эпохи Эллинизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. May T. Gilles Deleuze: an introduction. Cambridge University Press. 2005. 198 p.
2. Bonevac D. Kant's Copernican revolution. In: The Age of German Idealism. Routledge. 2023. P. 40-67.
3. Косилова Е. Парадигмы субъектности. СПб. 2021. 168 с.
4. De Beistegui M. The Deleuzian Reversal of Platonism. In: The Cambridge Companion to Deleuze. 2012. P. 55-81.

REFERENCES

1. May T. Gilles Deleuze: an introduction. Cambridge University Press. 2005. 198 p. (
2. Bonevac D. Kant's Copernican revolution. In: The Age of German Idealism. Routledge. 2023. P. 40-67.
3. Kosilova E. Paradigmy sub"ektnosti [Paradigms of subjectivity]. Saint-Petersburg. 2021. 168 p. (In Russian)
4. De Beistegui M. The Deleuzian Reversal of Platonism. In: The Cambridge Companion to Deleuze. 2012. P. 55-81

Метафилософия Имре Лакатоса в аспекте современного метафилософского дискурса

Анна Викторовна Тонковидова
Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма, старший преподаватель кафедры общественных коммуникаций
tonkovidova@mail.ru

***Аннотация**: В статье пересматривается метафилософия Лакатоса относительно использования исторических фактов в целях философского теоретизирования о науке. Работы Лакатоса содержат идею о том, что любая философская методология науки должна быть направлена на максимизацию рационально объяснимых фактов, хотя и без претензий на то, что когда-либо сможет объяснить все исторические факты как рациональные. Данная идея рассмотрена в свете современной метафилософской литературы. Выявляются проблемы современных метафилософских исследований: проблема беспристрастности, проблема индуктивного обоснования, проблема преодоления разрыва между философскими нормами и историческими фактами. Существует три версии проблемы беспристрастности: предвзятость, искажение и теоретическая нагруженность. Выявляется, что изучение истории дало нам лучшее понимание поставленных философских вопросов. Проблема индуктивного обоснования определяется как более серьезная, чем проблема беспристрастности. Ключевой проблемой является проблема теоретической нагруженности исторических фактов. Делается вывод, что на основании теории Лакатоса возможно построить взаимодействие философии науки с историей науки.*

***Ключевые слова**: метафилософия, философия науки, история науки, проект рациональной реконструкции, проблема беспристрастности, проблема индуктивного обоснования, максимизация рациональных фактов, Имре Лакатос.*

Metaphilosophy of Imre Lakatos in the aspect of contemporary metaphilosophical discourse

Anna V. Tonkovidova
Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism, Krasnodar, Russian Federation, Senior Lecturer, Department of Public Communications
tonkovidova@mail.ru

***Abstract**: The article revises Lakatos's metaphilosophy regarding the use of historical facts for the purposes of philosophical theorizing about science. Lakatos's works contain the idea that any philosophical methodology of science should be aimed at maximizing rationally explainable facts, although without claims that it will ever be able to explain all historical facts as rational. This idea is considered in the light of modern metaphilosophical literature. The problems of modern metaphilosophical research are identified: the problem of impartiality, the problem of inductive justification, the problem of bridging the gap between philosophical norms and historical facts. There are three versions of the problem of impartiality: bias, distortion and theoretical loading. It turns out that the study of history has given us a better understanding of the philosophical questions posed. The problem of inductive justification is defined as more serious than the problem of impartiality. The key problem is the problem of theoretical loading of historical facts. It is concluded that on the basis of Lakatos's theory it is possible to construct the interaction of the philosophy of science with the history of science.*

***Keywords**: metaphilosophy, philosophy of science, history of science, rational reconstruction project, problem of impartiality, problem of inductive justification, maximization of rational facts, Imre Lakatos.*

© А.В. Тонковидова (Краснодар). tonkovidova@mail.ru. Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-85-91

Лакатос, как известно, советовал подробно описывать фактическую историю науки, которая «вела себя неправильно» в свете рациональной реконструкции науки в сносках философских текстов [1, с. 107]. Неудивительно, что это не сулило ничего хорошего историкам [2, 3, 4, 5, 6]. Не помогло и то, что Лакатос позже назвал это «неудачной шуткой» и заявил, что никогда не предлагал со всей серьезностью относиться к истории науки таким образом [7, с. 192; 8]. Ущерб уже был нанесен [9, 2, 3, 10, 11, 4, 5, 6]. Пренебрежительный взгляд на историю науки, называемый «шуткой» Лакатоса, не только создал философам плохую репутацию среди историков, но и нивелировал некоторые из более разумных вещей, которые Лакатос мог сказать об исторически обоснованной философии науки. В этой статье показывается, вопреки распространенному клише, что Лакатос на самом деле верил, что хорошая философия науки должна учитывать как можно больше исторических фактов. Аргументация основана в основном на тщательном анализе «Истории науки и ее рациональной реконструкции» Лакатоса, которая впервые появилась в трудах PSA 1971 года [1]. Эту статью часто неверно истолковывали как совет историкам о том, как делать историю науки [3, 4, 6, 12]. Но даже несмотря на то, что Лакатос действительно, казалось, обращался к «историкам» в своей статье, он никогда по-настоящему не занимался работой историков и не интересовался их проблемами [13]. Вместо этого он сосредоточился на философии и на том, как история может быть использована для поддержки философских утверждений. Как он сам выразился, его аргументы были «в первую очередь адресованы философу науки и направлены на то, чтобы показать, как он может — и должен — учиться на истории науки». Таким образом, проект Лакатоса лучше описать как метафилософский. Лакатос на самом деле может рассматриваться как один из главных защитников комплексного подхода к истории и философии науки, как можно почерпнуть из его переформулировки знаменитого изречения Канта, которым он начал свое метафилософское эссе: «философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа» [1, с. 91]. Лакатос также ясно дал понять, что он выступает против «априорной философии», которая безразлична к эмпирическим фактам, и он также не верил, что существуют какие-либо «неизменные» научные стандарты, которые философы могли бы каким-то образом обнаружить без анализа истории науки.

Целью данной статьи будет исследование метафилософии Лакатоса в свете современного метафилософского дискурса. В современных метафилософских дискуссиях, касающихся использования исторических тематических исследований, есть два основных направления: одно из них сосредоточено на риске использования тематических исследований тенденциозным образом, когда они призваны поддерживать философские утверждения [14, 15, 16, 17]; другое сосредоточено на вопросе о том, как очевидная частность исторических случаев может быть согласована со стремлением к общности философских утверждений [14, 18, 17, 19]. В дальнейшем мы можем назвать первую проблему проблемой беспристрастности, а вторую – проблемой индуктивного обоснования.

Проблема беспристрастности. Существует три версии проблемы беспристрастности: предвзятость, искажение и теоретическая нагруженность. Эти три аспекта следует разделять, поскольку они имеют совершенно разные последствия. Искажение не должно иметь места ни в одном здравом эмпирическом подходе,

философском или ином. Питт пишет в своей весьма влиятельной дилемме для подхода к исследованию случаев: «С одной стороны, если случай выбран потому, что он иллюстрирует излагаемую философскую точку зрения, то неясно, были ли поддержаны философские утверждения, потому что можно утверждать, что исторические данные были сфальсифицированы, чтобы соответствовать точке зрения. С другой стороны, если начать с исследованием случая неясно, куда идти дальше — поскольку неразумно обобщать один случай или даже два или три» [14, с. 373].

Возможно, Питт хочет сказать что-то более слабое, а именно, что исследования случаев отбираются философами, чтобы соответствовать их программам. В этом ключе Никелс однажды заметил, что «исторические исследования случаев могут быть слишком похожи на Библию в том отношении, что, если долго и внимательно смотреть, можно найти отдельный пример, который подтверждает или опровергает почти любое утверждение» [20, с. 141].

Для полноты картины следует упомянуть, что есть еще одна важная метафилософская проблема, которая привлекла некоторое внимание в 1970-х и 1980-х годах, а именно проблема того, как преодолеть разрыв между философскими нормами и историческими фактами. Текущий консенсус, похоже, заключается в том, что проблема исчезает, либо когда мы представляем себе философские теории, родственные научным теориям, которые должны быть проверены эмпирически [21, 22], либо когда мы представляем себе методологии как инструментальные нормы, в соответствии с которыми эмпирические факты должны сообщать нам, действительно ли поставленные цели достигаются используемыми методами [23].

Как и наука, философия имеет гарантии от предвзятости и отбора. Лучшие журналы в этой области имеют (довольно строгие) процедуры рецензирования, которые гарантируют, что люди, не положительно настроенные к тезису автора, получат возможность критиковать предвзятость автора. Даже если рецензирование не выявляет предвзятости, существует критическое сообщество философов, которое обязано либо довести предвзятость до сведения своих коллег, либо представить свои собственные исследования случаев, оспаривающих обсуждаемый тезис. И если рецензирование и критика сообщества склонны выявлять предвзятость, то это должно быть еще более справедливо для искажения. Конечно, нет гарантии, что все предвзятости и искажения будут выявлены сообществом, но также нет никаких оснований думать, что сам проект использования истории в поддержку философского теоретизирования настолько искажен, что вся надежда потеряна.

Более серьезная проблема, чем предвзятость, – это теоретическая нагруженность. Теоретическая нагруженность лучше всего понимается не просто как теоретически предвзятый выбор фактов, а скорее как нечто более глубокое, а именно, как влияние теоретических предпосылок на сам способ описания фактов. Даже когда философы очень стараются не искажать факты, исторические исследования случаев никогда не могут обеспечить нейтральную поддержку какой-либо философской точки зрения, потому что одни и те же исторические факты могут рассматриваться в том или ином свете, в зависимости от философских взглядов [16]. Фактически, это было беспокойством, которое Кун выразил в своем обзоре сборника эссе, обсуждающих исторические случаи в духе теоретической структуры исследовательских программ Лакатоса «реальная история» того рода, который требует Лакатос, является мифом. ... данные в большинстве частей пула не являются, пока не будет проведена значительная интерпретация, фактами, которые появляются в исторических повествованиях. …Однако совершенно не ясно, что сторонники этих [сравнимых] методологий примут элементы его повествования как просто фактические, и именно на этом согласии основана его демонстрация. История интерпретируема на всем протяжении» [5, с. 184].

Интересно, что, несмотря на эту озабоченность, Кун пришел к выводу, что «Лакатос, я думаю, совершенно прав, предполагая, что улучшенные исторические повествования часто являются теми, которые отводят центральную роль большему массиву доказательств» [5, с. 184-185]. Кун просто считал, что написание истории следует оставить историкам, чтобы гарантировать, что научные теории философов не смогут повлиять на написание истории теми проблематичными и искажающими способами, которые, к сожалению, предложил Лакатос. Лакатоса уже не было в живых, поэтому у него не было возможности ответить на это предложение Куна. Но я думаю, мы можем быть уверены, что он бы отверг это предложение, поскольку он ясно дал понять уже в начале своего метафилософского эссе, что считает историю без философии «слепой».

Насколько серьезной угрозой для идеи Лакатоса о максимизации рациональных фактов является теоретическая нагруженность исторических фактов? Насколько серьезной угрозой является теоретическая нагруженность для любой философии, стремящейся использовать историю в качестве доказательства? Возможно, ненамного более серьезной, чем теоретическая нагруженность наблюдений в науке [16]. Например, в отношении последнего утверждалось, что даже когда описания наблюдений находятся под влиянием словаря соответствующих философских теорий, доказательства все еще могут быть непокорными и выступать против наших теорий. Кинзель менее оптимистичен что философские споры могут быть разрешены арбитражем, потому что она считает, что сами критерии того, что может считаться хорошим историческим исследованием случая, скорее всего, будут теоретически нагружены, например, считает ли кто-то, что социальные факторы следует принимать во внимание при построении случая или нет [16, с. 55].

Возможно, такие критерии аргументации, как согласованность и убедительность, могут помочь нам урегулировать даже такие более фундаментальные споры, по крайней мере, в принципе [17]. В принципе, также является вопросом факта, требуются ли социальные факторы или нет для объяснения конкретного исторического эпизода (там же). Кроме того, существуют философские дебаты, в которых основные предпосылки довольно широко распространены. В таких дебатах фокус обсуждения может быть даже более прямолинейным на соответствующих исторических фактах. Например, в дебатах о реализме широко распространено согласие между реалистами и антиреалистами в том, что успех науки следует объяснять эпистемическими факторами, а не социальными. Конечно, все еще есть место для разногласий, но я думаю, что было бы неправильно предполагать, что поэтому исторические факты очевидно беззубы.

Напротив, есть явные признаки прогресса, которого можно достичь, занимаясь историческими подробностями. Например, Псиллос первым утверждал, что теоретики калорической теории тепла не приняли реальность калории как субстанции при объяснении тепловых явлений и при получении новых предсказаний. Но на основе дальнейшего взаимодействия с историческими фактами было показано, что это на самом деле неверно [18]. Это широко признано. Есть и другие яркие примеры случаев, когда согласованные усилия сообщества философов привели к более глубокому и богатому пониманию отдельных исторических случаев и, возможно, также в смысле философского прогресса. Возьмем, к примеру, знаменитый случай Земмельвейса и его открытия причины детской лихорадки. Этот случай обсуждался несколькими философами для разных целей. Хемпель сначала взял его, чтобы хорошо проиллюстрировать гипотетико-дедуктивный метод. Липтон вместо этого утверждал, что Земмельвейс на самом деле использовал вывод для наилучшего объяснения. Другие не согласны. Шолль [24] утверждает, что метод Земмельвейса лучше всего описывается в не-эксплуатационистских терминах, а именно в методе Стюарта Милля согласия и сопутствующей вариации. На первый взгляд может показаться, что история поддается практически любой философской интерпретации, какой только пожелаешь. И все же, согласованное изучение дела Земмельвейса позволило философам сравнить свои абстрактные идеи с конкретным случаем, при этом ряд авторов

приводили аргументы в пользу того, что их описания лучше отражают реальный случай и объясняют больше исторических фактов [19]. Даже если кто-то не согласен с тем, что теперь мы знаем больше о случае и о том, какой философский метод лучше всего его представляет, исторический случай обеспечивает центральную точку, которая обогатила философскую дискуссию, и без которой дискуссия могла бы остаться довольно бесплодной и оторванной от реальной практики.

Подобные случаи должны вселять в нас уверенность в том, что может быть плодотворное взаимодействие между философским теоретизированием и взаимодействием с историческими фактами, и что философские предубеждения можно исправить, стремясь к более полной исторической картине. Однако это не означает, что просто проведение богатого исторического анализа, включающего анализ контекстуальных факторов, всегда даст нам «более истинную» картину науки. Напротив, без фокусировки на конкретном философском вопросе, как считали Лакатос и Хансон, мы обязаны двигаться философски «слепо» на исторической территории: просто гораздо сложнее (а иногда и невозможно) решать философские проблемы с помощью истории, которая написана без учета какого-либо философского вопроса. Хансон однажды выразил это: «Для философа истории науки часто не проясняют, потому что в результате своей хаотической рассеянности они никогда не отражают монохроматично: в результате возникают только спектры концепций и аргументов» [25, с. 582].

Проблема индуктивного обоснования кажется гораздо более сложной, чем проблема беспристрастности: даже когда все гарантии сообщества работают хорошо, все еще остается вопрос о том, как философы имеют право делать выводы из нескольких случаев к общим философским утверждениям о науке.

Философия – это не наука. Философия, таким образом, не может помочь себе теми же, устоявшимися средствами, которые наука может, например, статистика, для решения индуктивных выводов. Правда, экспериментальные философы используют статистику при сборе интуитивных суждений от нефилософов, но сложнее понять, как это может работать с историческими исследованиями случаев. Очевидно, что не все случаи следует взвешивать одинаково, и построение одного случая в первую очередь требует очень много времени и зависит от выбора, который может быть предметом разногласий. Как мы только что увидели, однако, даже когда внимание сосредоточено всего на нескольких или даже на одном случае, вовлеченность в историю науки может быть очень плодотворной для философских аргументов и прозрения.

Существует менее требовательный взгляд на вид индуктивной поддержки, которую требует философия науки. Философские теории часто считаются «обобщающими», как в случае чрезмерного обобщения без индуктивной поддержки [14]. Но на самом деле философы не так наивны, как их иногда выставляют критики. Например, в литературе по объяснению, причинные модели объяснения пользовались огромной популярностью в последние несколько десятилетий. Но даже несмотря на то, что сторонники этих моделей, очевидно, считают причинное объяснение широко используемой формой объяснения в науке, нет никаких претензий на то, что причинное объяснение является единственным объяснением, которое есть в науке. То же самое относится к выводу наилучшего объяснения, который, как уже упоминалось, был мотивирован историческими примерами. Опять же несмотря на то, что вывод наилучшего объяснения считается широко используемым и важным способом вывода, ни один философ не будет настолько глуп, чтобы утверждать, что это единственный вид вывода, используемый в науке. Иногда утверждается, что история науки настолько частная, что не допускает никаких обобщений. Но это утверждение требует, по крайней мере, столько же аргументов, сколько и утверждение, что существуют, по крайней мере, некоторые закономерности и обобщения, которые можно извлечь из истории науки.

Действительно, было бы удивительно, если бы успех науки каким-то образом основывался на полной случайности и случайных событиях. Конечно, можно сдаться и отказаться от проекта исторически обоснованной философии науки. Но, безусловно, гораздо более конструктивно предположить, что пессимистический взгляд ложный, и заняться исследованием философских тезисов о науке в рамках истории науки.

На первый взгляд, основная идея Лакатоса о максимизации рациональных фактов находится под угрозой как из-за проблемы беспристрастности, так и из-за проблемы индуктивного обоснования, которые широко обсуждались в современной метафилософской литературе. В любом случае, Лакатос считал, что предвзятость можно легко контролировать с помощью количества фактов, которые могут быть учтены рациональной, внутренней историей методологии. Искажение, несмотря на раннюю оговорку Лакатоса, не должно иметь места ни в одной уважаемой академической дисциплине, как позже, казалось, понял сам Лакатос. Теоретическая нагруженность является самой серьезной угрозой не только для проекта рациональной реконструкции Лакатоса, но и для любого метафилософского взгляда, который стремится объединить философское теоретизирование и исторические факты. Тем не менее, как мы видели, есть основания для оптимизма: если теоретическая нагруженность в науке не является причиной для отчаяния, то ее не должно быть и в философии. И даже если философия должна быть в худшем положении, чем наука, все еще есть некоторые примеры, когда изучение истории дало нам лучшее понимание поставленных философских вопросов. Наконец, проблема индуктивного обоснования кажется более серьезной, чем проблема беспристрастности, но она, конечно, снова осаждает не только подход Лакатоса, но и любой подход, стремящийся объединить философию науки и историю науки. Также есть основания полагать, что философы гораздо более осторожны в своих обобщениях, чем это часто делают критики.

В этой статье утверждается, что, несмотря на его печально известную цитату в сноске, Лакатос на самом деле имел вполне разумные вещи, чтобы сказать о метафилософском вопросе о том, как использовать исторические факты в философском теоретизировании. В частности, идея максимизации рационально объяснимых фактов кажется мне достойным проектом для исторически обоснованной философии науки. Этот вид философии науки по общему признанию вышел из моды. Можно только догадываться о причинах этого. Одной из проблем, разделявших Лакатоса и его современников, была проблема демаркации: что характеризует науку? У Поппера, очевидно, был свой ответ, как и у Куна и Лакатоса [7]. Сегодня, похоже, во многих кругах существует консенсус, что решение проблемы демаркации безнадежно и неверно понято: между науками слишком много различий, чтобы искать ответ, который «подходит всем». Эта проблема связана с другим распространенным современным взглядом, а именно, что методы, используемые наукой, очень разнообразны даже в пределах одной дисциплины, поэтому может показаться безнадежным оценить рациональность «этого» научного метода [11]. Во-вторых, философы науки, похоже, в значительной степени утратили интерес к диахроническому измерению науки, для которого изучение истории является незаменимым. Работа Лакатоса по-прежнему предоставляет богатый ресурс для размышлений о том, как философия науки может плодотворно взаимодействовать с историей науки.

REFERENCES

1. Lakatos I. History of science and its rational reconstructions. In: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. Ed. R.C. Buck, R.S. Cohen. Dordrecht: Springer, 1971. P. 91-136.
2. Kuhn T. Notes on Lakatos. In: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. R.C. Buck and R.S. Cohen. Dordrecht: Springer, 1971. P. 137-146.

3. Holton G. On Being Caught between Dionysians and Apollonians. In: Daedalus. 1974. Vol. 103. No. 3. P. 65-81.
4. Holton G. The scientific imagination: case studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 382 p.
5. Kuhn T. The halt and the blind: philosophy and history of science. In: The British Journal for the Philosophy of Science. 1980. Vol. 31. No. 2. P. 181-192.
6. Arabatzis T. What's in It for the Historian of Science? Reflections on the Value of Philosophy of Science for History of Science. In: International Studies in the Philosophy of Science. 2017. Vol. 31. No. 1. P. 69-82.
7. Lakatos I. The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 250 p.
8. Nanay B. Rational reconstruction reconsidered. In: The Monist. 2010. Vol. 93. No. 4. P. 598-617.
9. McMullin E. The history and philosophy of science: a taxonomy. In: Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1970. No. 5. P. 12-67.
10. Koertge N. Rational reconstructions. In: Essays in memory of Imre Lakatos. Ed. R. Cohen, P. Feyerabend, M. Wartofsky. Dordrecht: Reidel, 1976. P. 359-369.
11. Laudan L. Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth. Berkeley: University of California Press. 1978. 268 p.
12. Kuukkanen J. Lakatosian Rational Reconstruction Updated. In: International Studies in the Philosophy of Science. 2017. Vol. 31. No. 1. P. 83-102.
13. Dimitrakos T. Reconstructing rational reconstructions: on Lakatos's account on the relation between history and philosophy of science. In: European Journal for Philosophy of Science. 2020. No. 10. P. 1-29.
14. Pitt J. C. Thedilemma of case studies: toward a Heraclitian philosophy of science. In: Perspectives on Science. 2001. Vol. 9. No. 4. P. 373-382.
15. Schickore J. More thoughts on HPS: Another 20 years later. In: Perspectives on Science. 2011. Vol. 19. No. 4. P. 453-481.
16. Kinzel K. Narrative and evidence. How can case studies from the history of science support claims in the philosophy of science? In: Studies in History and Philosophy of Science Part A. 2015. No. 49. P. 48-57.
17. Bolinska A., Joseph D. Negotiating history: Contingency, canonicity, and case studies. In: Studies in History and Philosophy of Science Part A. 2020. No. 80. P. 37-46.
18. Chang H. Preservative realism and its discontents: Revisiting caloric. In: Philosophy of science. 2003. Vol. 70. No. 5. P. 902-912.
19. Schindler S., Raphael S. Historical Case Studies: The "Model Organisms" of Philosophy of Science. In: Erkenntnis. 2022. No. 87. P. 933- 952.
20. Nickles T. Philosophy of science and history of science. In: Osiris. 1995. No. 10. P. 139-163.
21. Giere R. History and philosophy of science: Marriage of convenience or intimate relationship. In: British Journal for the Philosophy of Science. 1973. No. 24. P. 282-297.
22. Giere R. Philosophy of science naturalized. In: Philosophy of Science. 1985. Vol. 52. No. 3. P. 331-356.
23. Feigl H. Beyond Peaceful Coexistence. In: Minnesota studies in the philosophy of science. 1970. No. 5. P. 3-11.
24. Laudan L. Normative naturalism. In: Philosophy of Science. 1990. Vol. 57. No. 1. P. 44-59.
25. Scholl R. Causal inference, mechanisms, and the Semmelweis case. In: Studies in History and Philosophy of Science Part A. 2013. Vol. 44. No. 1. P. 66-76.
26. Hanson N. R. The Irrelevance of History of Science to Philosophy of Science to Philosophy of Science. In: The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59. No. 21. P. 574-586.

Метафилософия и история философии: case studies[1]

Константин Дмитриевич Скрипник
Доктор философских наук, Южный федеральный университет, профессор
kdskripnik@sfedu.ru

Аннотация: *Доклад посвящен рассмотрению некоторых подходов к концептуализации истории философии в рамках общего взгляда на историю философии как исследовательского поля в качестве частной практики метафилософии, когда в центре внимания находится анализ возможных взглядов на исторический процесс развития философии. Историки философии, комментируя как весь процесс истории философии, так и идеи отдельных мыслителей, совершают по сути дела выход на метафилософский уровень обращения к философии. Первая часть доклада посвящена восстановлению исторической справедливости: хотя в западной литературе принято считать, что начало метафилософских исследований было положено М. Лазеровицем и некоторыми замечаниями Гемпеля, автор обосновывает положение о том, что начало метафилософии должно связываться с именем русского и польского философа Г. Струве и его «философикой» (философией философии). Для Струве история философии является составным элементом рассмотрения философики как введения в философию per se. Вторая часть доклада предлагает обзор некоторых «случаев» концептуального построения истории философии; в рамках второй части рассматриваются «историография философии» М. Фреде, для которого история философии представляется прежде всего исторической дисциплиной, концепция истории философии как истории «творческих ошибок» П. Адо и построение концепции истории философии с семиотической точки зрения, выступающей как исходный каркас постмодернистского рассмотрения, в новаторской работе Д. Дили..*
Ключевые слова: *метафилософия, история философии, «философика», «творческая ошибка», семиотика и история философии.*

Metaphilosophy and history of philosophy: case studies[2]

Konstantin Skripnik
Ph.D. in Philosophy, Southern Federal University, Professor
kdskripnik@sfedu.ru

Abstract: *The report is devoted to the consideration of some approaches to the conceptualization of the history of philosophy within the framework of a general view of the history of philosophy as a research field as a private practice of metaphilosophy, when the focus is on the analysis of possible views on the historical process of philosophical development. Historians of philosophy, commenting on both the entire process of the history of philosophy and the ideas of individual thinkers, essentially reach the metaphilosophical level of appeal to philosophy. The first part of the report is devoted to the restoration of historical justice: although in Western literature it is generally believed that the beginning of metaphilosophical research was laid by M. Lazerowitz and some remarks by Hempel, the author substantiates the position that the beginning of metaphilosophy should be associated with the name of the Russian and Polish philosopher G. Struve and his "philosophica" (philosophy of philosophy). For Struve, the history of philosophy is an integral element of considering philosophy as an introduction to philosophy per se. The second*

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ в Южном федеральном университете.
[2] The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, No. 23-28-00023, http://rscf.ru/project/23-20-00023/ at the Southern Federal University.

part of the report provides an overview of some "cases" of the conceptual construction of the history of philosophy; The second part examines the "historiography of philosophy" by M. Frede, for whom the history of philosophy is primarily a historical discipline, the concept of the history of philosophy as the history of "creative errors" by P. Hadot and the construction of the concept of the history of philosophy from a semiotic point of view, acting as a source the framework of postmodern consideration, in the pioneering work of D. Deely.
Keywords: *metaphilosophy, history of philosophy, "philosophica", "creative mistake", semiotic point of view.*

© К.Д. Скрипник (Ростов-на-Дону). kdskripnik@sfedu.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-92-100

1. За последние десятилетия число исследований в рамках того, что принято назвать метафилософией, значительно увеличилось – так, данные Google Books Ngram Viewer показывают, если опираться на количество книг, возрастание интереса к метафилософии с 40-х гг. прошлого века вплоть до определенного пика в 1988 г., последовавшее падение и вновь резкое увеличение в 1998 г., новое падение и новый подъем – с 2000-х гг. наблюдается почти двухкратный рост книг по данной проблематике (если принимать во внимание только англоязычные публикации). На XXV Всемирном философском конгрессе «Философия без границ», прошедшем в первые дни августа в Риме впервые, кажется, за всю историю конгрессов, работала отдельная секция, посвященная метафилософии. Нынешний год не отличается – только в предшествующем году в издательстве Wiley вышел новый сборник под редакцией Я. Шана [1], а в издательстве Palgrave Macmillan – книга Д. Блаховича [2].

Постепенно выявился "набор" вариативных пониманий метафилософии – это философия философии Т. Уильямсона: «…это просто еще одна философия, обращенная к самой философии» [3]; это философская методология [4], [5], иногда это понимание сводится просто к перечню философских методов [6]. Принято считать, что развитие метафилософских исследований связано с именем Мориса Лазеровица, который в 1970 г. определил метафилософию как изучение природы философии, главной целью которого является удовлетворительное объяснение отсутствия бесспорных философских утверждений и аргументов [7], а годом позже характеризовал ее как «...исследование философских высказываний, особой целью которого является удовлетворительное понимание того, что в их характере допускаются постоянные и неизменно связанные с ними разногласия» [8, с. 1].

2. Одним из вопросов, изначально вызвавшим столкновение различных мнений, стал вопрос о принадлежности метафилософии собственно философии: является ли метафилософия частью философии. Уходя в сторону от подробного обсуждения данного вопроса, замечу, что он весьма сходен с вопросом о статусе истории философии – вопросом о том, является ли история философии частью философии. Данные два вопроса естественно, кажется, ведут к постановке вопроса о возможности метафилософского исследования истории философии, и, в случае положительного ответа (или по меньшей мере отрицания отрицательного ответа типа «А почему нет?»), демонстрации того, как именно это реализуемо.

Здесь будут предложены некоторые варианты ответов, «случаи», позволяющие обрисовать контуры области поиска ответов, сделать определенного сорта «концептуальный абрис». Первым «наброском» будет обращение к вопросу о значимости истории философии для понимания природы самой философии, рассмотренному в каркасе истории самой метафилософии – и речь здесь пойдет об исторических приоритетах. Второй «case» обращен к метафилософским исследованиям концептуальных вариантов построения истории философии; в его рамках рассмотрим построение истории философии как «истории философских ошибок», как возвращение к «прежнему» в рамках «тематической»

и «оппозиционной» истории философии, как построения различных «моделей» (историографии) истории философии.

3. В англоязычной литературе традиционным является утверждение о появлении термина «метафилософии» в небольшой заметке К. Гемпеля [9] о книге К. Дюкасса [10] и – годом позже – в рецензии на эту же книгу, подготовленную М. Лазаровицем [11]. К. Гемпель, называя книгу К. Дюкасса «вдохновляющим исследованием по метафилософии», связывает его с «критическим обсуждением некоторых последних характеристик природы и метода философии», Лазеровиц же связывает метафилософию с главнейшим, по его мнению, вопросом – «Почему ни один из философских споров никогда не был решен?». Почему и Гемпель, и Лазеровиц выбрали именно такой термин для характеристики исследования Дюкасса легко объяснить, если принять во внимание, что в то время появились сходные термины – «метаязык» и «металогика», «метанаука» и «метасистема». Но значит ли это, что исторический приоритет во введении в оборот термина «метафилософия» и очерчивание определенной области и направлений исследований должен быть однозначно закреплен за указанными философами? Смею утверждать, что ответ отрицательный.

Пятьюдесятью и даже более годами ранее профессор Варшавского университета Генрих Егорович Струве предлагает начальное и затем и более развернутое понимание метафилософии как философии философии, называемое им также «философикой» в работах «Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками» (1872) [12] и «Введение в философию» (1890) [13].

Задачами введения в философию является прояснение и анализ (разбор, как говорит автор) предмета, задач, метода и характерных черт философии (черты эти лучше всего выявляются в сравнении с другими «явлениями умственной жизни», под которыми автор имеет в виду религию, искусство и науку. В не меньшей степени философия философии нуждается в историческом обозрении, собственно, в рассмотрении и воспроизводстве ее истории, являясь при этом «особой философской наукой, изучающей основные начала философии». Энциклопедии же философских наук и философских направлений должны рассматривать научную организацию философии и разнообразные попытки решения философских задач с их сравнительной оценкой, соответственно. «Это настоящая философская проблематика (от πρόβλημα = предложенное, задача), учение о философских проблемах. Только на этом основании можно приступить к разрешению философских вопросов…» [13, с. 51].

Введение в философию предназначено для профессиональной деятельности в области философии, равно как и для самостоятельного ее изучения или в целях дидактических, то есть для ее преподавания. Необходимость в таком введении Струве видит в современном ему состоянии дел – разноголосице философских мнений и точек зрения, имеющих место бесплодных споров, даже непонимания природы философии. Все эти и иные негативные черты «...могут быть постепенно устранены только при добросовестном изучении начал философии вообще», базой для которого должен быть историко-критический разбор «настоящего характера философии, ее задач и появившихся до сих пор попыток их разрешения» [13, с. vii].

В контексте данного доклада следует подчеркнуть те аспекты философики Струве, которые связаны с ролью истории философии: раз за разом Струве подчеркивает, что развитие философии возможно только на основании критического исследования процесса исторического формирования ее начал: «…анализ прошедшего философии составляет необходимое условие последовательного прогресса в развитии философии как науки. Без подобного анализа мыслитель не может дойти до ясного уразумения самой философии, не может воспользоваться опытом и результатами исследований предшествовавших поколений, и вследствие этого не может достичь ни критического, ни полного и всестороннего мировоззрения» [13, с. 317].

Введение в философию должно дать изначально определение и характеристические черты философии», где рассматриваются предмет философии и суть ее названия, затем описать отношение философии к другим «явлениям умственной жизни» – психологии, науке, творчеству, жизни в целом и «житейской мудрости», иными словами, этическим проблемам, рассматриваемым в «практической» философии. Завершает введение в философию исследование философского метода и – что следует подчеркнуть особо – содержания и роли философского образования.

Ограниченность места не позволяет сделать более подробного изложения и анализа философики Струве, но обязательно следует подчеркнуть, что Струве однозначно говорит о том, что философия философии представляет собой философскую дисциплину не столько по своему названию, сколько потому, что она представляет собой науку, которая «...должна составлять исходную точку для всякого вообще философствования, для всякого разрешения специальных задач философии» [13, с. viii]. Понятно, что трудно представить ситуацию, когда исходная точка какого-либо исследования находится вне него; мало того, исходная точка зачастую определяет весь дальнейший ход работы: «...направление всего дальнейшего философствования… следовательно и характер его дальнейших выводов – все это теснейшим образом связано с изучением общих основ философии как философии» [13, с. viii], подчеркивает Струве. Философия философии порождается размышлением философии (философов) о собственной природе (философии), результатом философствования над философией, «критического разбора философии самою философией»: ясно, что уж если, например, философию науки или философию религии считают философской дисциплиной, то философия философии не может иметь иного статуса.

4. Обратимся ко второй части доклада – дескриптивной метафилософии истории философии, то есть рассмотрению некоторых концептуальных вариантов истории философии. Дискуссии об отношении философии и ее истории, о возможных способах представления истории философии, о различии «исторической» и «философской» истории философии и иных подобных проблемах не являются новацией нашего века. В определенной степени обсуждение данной проблематики были связано с проблемой самоопределения аналитической философии, особенно в связи с утверждениями об ее а-историческом или даже анти-историческом характере. Указанные дискуссии получили отражение как в англоязычной, так и в отечественной литературе. Здесь будут затронуты лишь некоторые аспекты данной дискуссии.

Привычным вариантом концептуализации истории философии является тот, что построен на основе диахронии, не менее известным и распространенным является подход на базе бинарных оппозиции, широкую известность получили также подходы, следующие в кильватере характеристик общей истории Ницше или философской историографии Рорти, предложившего рассмотрение четырех жанров истории философии. Нельзя не вспомнить и о расселовском различии между историческим и собственно философским подходом к истории философии. Имеет место и подход, в основе которого находится одна конкретная тема или философская проблема, или исследовательская область, изучение которой проходит сквозь определенный исторический период, более или менее длительный - так можно исследовать, например, аристотелевскую этику, или историю этических учений в общем, историю логики или историю философских трактовок пространства и времени.

За последние годы появился ряд новых подходов, часть из которых будет находиться сегодня в фокусе моего внимания. Это подходы, связанные с именами М. Фреде, П. Адо и Д. Дили.

Если говорить о Майкле Фреде, то отечественному историку философии известна, думаю, переведенная на русский язык его статья «Изучение античной философии» [14], опубликованная впервые в 1987 г. Тем, кто более подробно знакомился с его работами, должна быть знакома и его статья «The History of Philosophy as a Discipline» [15]. К моменту

выхода в свет указанного русскоязычного сборника были еще не опубликованы его «The Nellie Wallace Lectures 1989-1990» [16] – теперь же у исследователей есть возможность более подробно познакомиться со взглядами М. Фреде на то, что он называет историографией философии.

Фреде проводит различие между историей философии, под которой он понимает даже не реальный исторический процесс деятельности философов, а его описание, и историографией философии, то есть описанием того, что делают историки философии. Думаю, что, принимая во внимание не только описание того, что делают историки философии, но и попытку разобраться в том, как они “делают то, что делают”, и почему, а также выдвижение некоторых требований, связанных с тем, как историки философии должны делать свою работу, возможно (и, может быть, даже правильнее) говорить о мета-исследовании истории философии. Подтверждением этого являются слова самого Фреде, который в упомянутых лекциях говорит о нормативной цели его исследования: «...то, что меня здесь интересует – это не фактический вопрос, почему историки философии делают то, что они делают, но теоретический вопрос, вопрос о том, как мы должны понимать и объяснять то, что они делают» [16, с. 4].

Фреде говорит о трех возможных подходах к истории философии – подходах, о которых условно можно говорить в каркасе некоторой временной последовательности, но безусловно можно говорить об их систематичности, законности и в определенном смысле «рядоположенности». Данные три подхода – это историческая история философии, философская история философии и философская доксография. Если рассматривать их с диахронической точки зрения, то они возникают в обратной последовательности, и самой древней является философская доксография. Но «первичность» во времени не означает, что ее время ушло – традиция благополучно реализуется и в настоящее время и связано с изучением истории философии «...в поисках взглядов и позиций, представляющих постоянный философский интерес» [16, с.14]. Философская доксография исключает хронологический подход. С точки зрения Фреде к работавшим в данном концептуальном каркасе следует отнести и Диогена Лаэртского, и Дамаскина, и тех, с именами которых связывают начало собственно историко-философских работ – Т. Стенли, Г. Хорна и Я. Брукера. Философская доксография доминирует вплоть до конца семнадцатого века.

В конце восемнадцатого-начале девятнадцатого века появляются иные работы, в которых предпринимается попытка реконструкции исторического развития философских взглядов, в рамках которых история философии предстает как процесс исчезновения, преодоления и замены взглядов устаревших новыми, более прогрессивными. Подход характеризуется и еще и тем, что в описании истории философии важное значение приобретает позиция и взгляды самого историка философии. Это характерно как для историков философии таких как Теннеман, Тидеман, Майнерс, так и для философов, для которых история философии связана с их собственной философией, примером является Гегель с его лекциями по истории философии.

Третьим подходом, который наиболее близок самому Фреде является историческая история философии, в центре внимания которой находятся взгляды прошлого как взгляды, «которых придерживался конкретный человек в определенном историческом контексте». Речь идет о контексте в широком смысле слова, когда история философии изучается как таковая, «включая все те подробности, которые обладают небольшим философским интересом или вовсе им не обладают, или даже являются не-философскими по своему характеру». Именно данный подход является адекватным, нежели тот, который связан с выбором только тех деталей и черт истории, которые представляются интересными с философской точки зрения. Подобный подход, по мнению Фреде, характерен для известного исследования Целлера; иные подходы к истории философии должны опираться на него. Представляется, что именно в рамках данного подхода следует рассматривать работы, посвященные влиянию психологических характеристик личности философа на его

взгляды, как это делал, например, Джемс, или работы по «социологии философии» как работа Р. Коллинза, или исследования эпистолярного наследия как источника историко-философских интерпретаций.

Отечественному читателю хорошо известны книги Пьера Адо, посвященные истории античной философии. В данном контексте хотелось бы привлечь внимание его оригинальному методологическому подходу, который может быть интерпретирован как уникальный метафилософский подход к концептуализации истории философии. История философии может быть представлена не как движение ко все более изощренному анализу, но как история творческих (креативных) ошибок, которые, как отмечают Э. Крамер и Г. Херштейн «...со временем трансформируют значение некоторых центральных общих мест философской мысли» [17]. Подобная трансформация может быть непреднамеренной, а может оказываться и явным переосмыслением, предпринимаемым в целях создания нового «нарратива» и представления истории философии.

Известно высказывание Уайтхеда о том, что вся философия есть комментарии к Платону – возможно ли говорить о том, что по меньшей мере европейская философская традиция состоит из серии творческих, креативных ошибок, содержащихся в этих комментариях. Подобное утверждение порождает вопросы: если можно, то как именно это может и должно быть продемонстрировано, если нет, то почему. С точки зрения Адо, даже если следовать классической чисто филологической традиции, можно показать как постепенно трансформируется значение философских понятий и смысл философских идей; в качестве примера он предлагает рассмотрение изменения знаменитого афоризма Гераклита phusis kruptesthai philei. Сходные рассмотрения обнаруживаются, например, у А. Н. Уайтхеда в [18] Огромный материал для реализации данного подхода представлен в известном словаре под редакцией Б. Кассен [19].

«Топосы», в соответствии с которыми может быть прослежена история философии, были предложены как самим Адо, так и его последователями, в частности, М. Чейзом, Э. Крамером и Г. Херштейном; обычно обсуждается семь «топосов»: творческие ошибки, творческий анахронизм, творческая интерпретация, творческая систематизация, творческое синтезирование, творческое «проскальзывание» и творческое злоупотребление. Так, в небольшой статье [20] Адо рассматривает западную философию как серию трактовок Платона, который задает всю ее парадигму – тогда история западной философии реконструируется как комментарий к предшествующим философам. Подобная традиция была задана институционально в античных философских школах, продолжена в схоластической традиции вплоть до начала нововременной философии. На примере понятия ousia он демонстрирует, как изменение его значения сопровождалось целым рядом творческих ошибок, начиная с трактовки Порфирия, комментирующего вопрос, задаваемый Платоном в «Пармениде», - «если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?». Этот и другие примеры говорят о том, что «...очень часто ошибки и непонимания привнесли важные эволюционные сдвиги в истории философии. В частности, они стали причиной появления новых идей» [20, с. 75]. Постепенно философы отказались от подобного комментаторского и экзегетического стиля, но, констатирует Адо, в настоящее время философский дискурс вновь становится экзегетическим, поскольку его объектом становится сам философский дискурс.

Джон Дили, обращаясь к истории философии в своей книге [21] с самого начала обозначает свой методологический каркас, расшифровывая название как «первый постмодернистский обзор философии с древнейших времен до рубежа XXI века». В основу своего рассмотрения Дили кладет семиотическую точку зрения в том смысле, что доминирующей темой выступает тема знака, тема сигнификации и семиозиса, иными словами, тема различной репрезентации мира. История философии подразделяется на четыре эпохи: античная философия, латинская эра, модерн и постмодерн, базовыми темами которых являются, соответственно, «открытие «реальности»» («становление знака», если

использовать выражение М. Данези), «философия бытия», «путь идей» и «путь знаков». Постмодернистское описание и переосмысление истории философии происходит с точки зрения определяющего момента постмодернизма, в качестве которого выступает современная семиотика (в пирсовском ее варианте).

Хотя объем статьи не позволяет подробно рассмотреть содержание концепции Дили, краткие замечания все же будут необходимы. Зарождение философии в первую эпоху, начиная, вероятно, с софистов и Сократа, было связано с языком как особой знаковой системой коммуникации и, соответственно, репрезентации того, чему посвящено общение – реальности некоторого сорта. У Платона между реальными предметами и идеями устанавливается по сути дела семиотическое отношение сигнификации, когда реальные предметы как репрезентации идей, лишь приближаются в той или иной степени к адекватной репрезентации. С этой точки зрения не только языковая коммуникация, но и медицинские и дивинаторные практики. В этом ключе Дили представляет первую эпоху в истории философии. Начало второй эпохи Дили связывает с именем Августина и несколькими известными его трактатами и особенно с его знаменитым определением знака и разделением натуральных, естественных и условных знаков, изобретенных для познания мира. Осознание этого различия, по оценке Дили, является определяющим моментом в истории как семиотики, так и философии. Огромное значение в контексте характеристики данной эпохи Дили придает дихотомии номинализма и реализма. Вторая эпоха продолжается вплоть до трактата о знаках Д. Пуансо.

Эпоха третья начинает с появления термина «семиотика» в «Опыте о человеческом разумении» Локка и положению о том, что репрезентация и понимание не могут изучаться независимо друг от друга. В границы этой эпохи попадают, кроме Локка, все наиболее известные философы вплоть до Вундта, Гуссерля, Хайдеггера, Уайтхеда и, конечно же, отцов-основателей современной семиотики Соссюра и Пирса. Для нашей четвертой эпохи характерно, по (обоснованному) утверждению Дили, рассмотрение знака в качестве доминантной структуры человеческого познания, отражающей иные коррелируемые с ней структуры психики, опыта и интеллекта. (действительно, как ни удивляться тому меткому замечанию Вяч. Иванова, что структуры ДНК, открытые в середине прошлого века, сходны с теми структурами, что описаны в «И-Цзинь» почти три тысячи лет тому назад). Согласно концепции Дили, Пирс становится началом нашей эпохи постмодерна.

Подобный подход, несомненной, является новаторским; Дили последовательно и скрупулезно демонстрирует, что данная тема является сквозной и в силу этого может быть представлена в качестве темы, объединяющей различные философские «времена», в частности, преодолевающей традиционно принимаемый разрыв между средневековой философией и философией нового времени (на примере разрыва между Оккамом и Декартом). В подходе Дили находит объяснение и начало постмодернистского периода, который связывается Дили с возникновением современной семиотики в работах Пирса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Examing Philosophy Itself. Oxford. 2023. 304 p.
2. Blachowicz J. The Bilateral Mind as the Mirror of Nature A Metaphilosophy. London: Palgrave Macmillan. 2023. 348 p.
3. Williamson T. The Philosophy of Philosophy. Malden: Blackwell. 2007. 332 p.
4. The Cambridge Companion to Philosophical Methodology. Cambridge. 2017. 466 p.
5. The Oxford Handbook of Philosophical Methodology. Oxford. 2016. 752 p.
6. Daly C. Introduction and Historical Overview. In: The Palgrave Handbook of Philosophical Methods. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 1 – 32.
7. Laserowitz M. A Note on ‘Metaphilosophy’. In: Metaphilosophy, 1970. Vol.1. Issue 1. P. 91.
8. Laserowitz M. Metaphilosophy. In: Laserowitz M. The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein. Dordrecht: D. Reidel. 1971/1977. P. 1 – 17.
9. Hempel C.G. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse. In: The Journal of Symbolic Logic. 1941. Vol. 6. Issue 4. P. 159-160.
10. Ducasse C.J. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. New York: Oskar Piest. 1941. 242 p.
11. Laserowitz M. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse. In: Mind. 1942. Vol. 53. Issue 203. P. 284-287.
12. Струве Г.Е. Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками. Варшава: Типография К. Ковалевского. 1872.
13. Струве Г. Е. Введение в философию. Разбор основных начал философии вообще. Ростов-на-Дону. 2002. 448 с.
14. Фреде М. Изучение античной философии // Философия и ее история. Дискуссии: уч. пособие. Новосибирск. 2021. С. 9 – 41.
15. Frede M. The History of Philosophy as a Discipline. In: The Journal of Philosophy. 1988. Vol. 85. №. 11. P. 666 – 672.
16. Frede M. The Historiography of Philosophy. Oxford. 2022. 258 p.
17. Kramer E., Herstein G. Creative Error Genealogy: Toward a Method in the History of Philosophy. In: Hadot and Foucault on Ancient Philosophy. Leiden/Boston: Brill. 2024. P. 359 – 384.
18. Whitehead A.N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. New York: Free Press. 1978. 546 p.
19. Кассен Б. Европейский словарь философий. Лексикон непереводимостей. Т. 1- 2. Киев. 2015 – 2017. 452 с.
20. Hadot P. Philosophy, Exegesis, and Creative Mistakes In: Hadot P. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Cambridge: Blackwell. 1995. P. 71 -77.
21. Deely J. Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century. Toronto. 2001. 928 p.

REFERENCES

1. Examing Philosophy Itself. Oxford. 2023. 304 p.
2. Blachowicz J. The Bilateral Mind as the Mirror of Nature A Metaphilosophy. London: Palgrave Macmillan. 2023. 348 p.
3. Williamson T. The Philosophy of Philosophy. Malden: Blackwell. 2007. 332 p.
4. The Cambridge Companion to Philosophical Methodology. Cambridge. 2017. 466 p.
5. The Oxford Handbook of Philosophical Methodology. Oxford. 2016. 752 p.

6. Daly C. Introduction and Historical Overview. In: The Palgrave Handbook of Philosophical Methods. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 1 – 32.
7. Laserowitz M. A Note on ‘Metaphilosophy’. In: Metaphilosophy, 1970. Vol.1. Issue 1. P. 91.
8. Laserowitz M. Metaphilosophy. In: Laserowitz M. The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein. Dordrecht: D. Reidel. 1971/1977. P. 1 – 17.
9. Hempel C.G. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse. In: The Journal of Symbolic Logic. 1941. Vol. 6. Issue 4. P. 159-160.
10. Ducasse C.J. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. New York: Oskar Piest. 1941. 242 p.
11. Laserowitz M. Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse. In: Mind. 1942. Vol. 53. Issue 203. P. 284-287.
12. Struve G.E. Otlichitel'nye cherty filosofii i ih znachenie v sravnenii s drugimi naukami [Distinctive features of philosophy and their importance in comparison with other sciences]. Warsaw: Tipography of K. Kovalevsky. 1872. (in Russian)
13. Struve G.E. Vvedenie v filosofiyu. Razbor osnovnyh nachal filosofii voobshche [Introduction to Philosophy. A Discourse of the Basic Principles of Philosophy in General]. Rostov-on-Don. 2002. 448 p. (in Russian)
14. Frede M. Izuchenie antichnoj filosofii [Study of Ancient Philosophy]. In: Filosofija i eyo istorija. Diskusii [Philosophy and its History. Discussions]. Novosibirsk. 2021. pp. 9 - 41. (in Russian)
15. Frede M. The History of Philosophy as a Discipline. In: The Journal of Philosophy. 1988. Vol. 85. №. 11. P. 666 – 672.
16. Frede M. The Historiography of Philosophy. Oxford. 2022. 258 p.
17. Kramer E., Herstein G. Creative Error Genealogy: Toward a Method in the History of Philosophy. In: Hadot and Foucault on Ancient Philosophy. Leiden/Boston: Brill. 2024. P. 359 – 384.
18. Whitehead A.N. Process and Reality: An Essay in Cosmology. New York: Free Press. 1978. 546 p.
19. Cassin B. Evropejskij slovar' filosofij. Leksikon neperevodimostej [European Dictionary of Philosophies. Lexicon of untranslatability]. V. 1-2. Kiev. 2015 - 2017. 452 p. (in Russian)
20. Hadot P. Philosophy, Exegesis, and Creative Mistakes In: Hadot P. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Cambridge: Blackwell. 1995. P. 71 -77.
21. Deely J. Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century. Toronto. 2001. 928 p.

Праксиология в зеркале метафилософии

Виктор Иванович Чуешов
Доктор философских наук, Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники, профессор
tchue@mail.ru

Аннотация: *Рассмотрены генезис и метафилософские аспекты философии как деятельности. Выявлены различные типы интерпретации философии как деятельности, а также особенности праксиологии в структуре философского знания.*
Ключевые слова: *Метафилософия, праксиология, философия деятельности.*

Praxeology in the Mirror of Metaphilosophy

Viktor Ivanovich Tchouechov
Doctor of Philosophical sciences, Belarusian State University of Informatics and Radioelectronics, Professor
tchue@mail.ru

Abstract: *The article considers the genesis and metaphilosophical aspects of philosophy as an activity. Various types of interpretation of philosophy as an activity, as well as the features of praxeology in the structure of philosophical knowledge, are revealed.*
Keywords: *Metaphilosophy, praxeology, philosophy of activity.*

© В.И. Чуешов (Минск). tchue@mail.ru. Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-101-106

Философия как знание и деятельность стала объектом прицельного осмысления в европейской классической философии еще у Аристотеля. В его филигранном анализе непростых взаимоотношений философии и первой философии; опыта, искусства, науки как форм деятельности, с одной стороны, и их предельных оснований, с другой, единства и различия философии теоретической, практической и творческой и др. было оформлено концептуальное ядро предметной области метафилософии, как относительно самостоятельной отрасли философского интереса. Это ядро до сих пор не только задает репертуар разнообразных исследований природы философского знания и деятельности, но и характеризует важнейшие особенности философии как знания и деятельности, а также понятий философии и философа [1].

Отдавая в наши дни должное аристотелевским классическим представлениям о специфике философии как знания и деятельности, нельзя, однако, сказать, что они исчерпывают собой многообразие и богатство предметной области метафилософии, взятой в ее историческом развитии. В этой области, как нам представляется, и сегодня заслуживают более пристального внимания, например, особенности устной и письменной форм философствования, философии как знания и образа жизни, единство и различие философии теоретической и практической и многое другое. И не только применительно к вроде бы уже неплохо изученного историками философии творчеству Сократа, его майевтики и диалектики, смыслу и подтексту представлений Сиддхартхи Гаутамы о четырех благородных истинах или взглядов Кун-фу-цзы о необходимых и достаточных признаках образа жизни и мысли благородного человека [2]. Предметная область современной метафилософии сформировалась также и благодаря углубленному анализу природы человеческой деятельности в поздней классической философии. В ней усилиями И. Канта, совершившего по собственной оценке, коперниканский переворот в философии,

понятие деятельности стало рассматриваться как ближайшее видовое по отношению к знанию, оценке, действию, а философия была метатрансформирована в трансцендентальное философствование. Одним из важных следствий данного процесса стали многочисленные метафилософские по своей природе попытки выявления и обоснования в структуре философского знания такого его относительно самостоятельного раздела как философия деятельности, а также выработки для него соответствующего имени.

Рассмотрим далее чуть подробнее особенности данной философии в свете ее кантовского подтекста, задаваемого следующими знаменитыми вопросами кенигсбергского мыслителя: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?» Их подтекст, очевидно, лежит почти на поверхности, и Канта в формулировке данных вопросов интересовало не знание, действие, оценка в философии сами по себе, а более общий, по сути метафилософский смысл познавательной, практической (моральной, нравственной) и аксиологической (прогностической) деятельности.

Важно обратить внимание на то, что ключевым для философии деятельности в целом И. Кант считал следующий принципиальный вопрос: «Что такое человек?». С этой точки зрения для него подлинная и цельная философия деятельности была в первую очередь философией человека, и человека не как средства, но цели. Иначе говоря, философия деятельности для Канта была ничем иным, как философской антропологией в подлинном смысле того слова. Оставляя далее в стороне вопрос о правомерности и (или) необходимости сведения философии деятельности к философии человека, будем исходить из того, что оно не только в поздней классической, но, и в ранней и поздней неклассической, например, в немецкой философской мысли не было очевидным. В ней философия деятельности, с одной стороны, снималась в гегелевских представлениях об абсолютной идее, как одном из возможных образов философии, как квинтэссенции культуры, а, с другой стороны, утверждалось в шелеровских представлениях о необходимости синтеза всех типов знания (научного, философского, религиозного) в деле выработки полновесного ответа на вопрос о сути человека. Оставляя за скобками внимания далее разнообразные нюансы антропологической перспективы в интерпретации сути философии деятельности, обратим внимание на следующее. Важными следствиями кантовского коперниканского переворота уже в ранней неклассической философии стало оформление в ней еще в середине XIX в., по меньшей мере, нескольких ракурсов интерпретации философии деятельности.

Во-первых, ракурса, утвердившегося, прежде всего, в марксизме, а также в неокантианстве, что природа одного важнейшего вида деятельности в принципе определяют и природу (сущность) человека, и динамику предмета философского знания, а также роль философии в цивилизации и культуре.

Во-вторых, также получившего развитие в XIX в. несколько иного подхода, согласно которому философия как деятельность, является ничем иным как философией деятельности, для обозначения которой необходимо соответствующее понятие.

Для этих целей в Европе с конца позапрошлого века стало использоваться понятие праксиологии (от греч. praksis – действие и logos – учение), а в США в работах У. Джемса имя прагматизма (от греч. pragma – дело, действие), а в трудах его основоположника Ч. Пирса прагматицизма.

Рассматривая предпосылки и историческую динамику философии деятельности, заданные тремя знаменитыми кантовскими вопросами, и сегодня нельзя забывать о фихтевском учении о взаимодействии «Я» и «не-Я», представлениях С.Кьркегора об экзистенциальном выборе человека, контовском учении о трех стадиях развития человеческого ума, установках К. Маркса о необходимости практического изменения мира. На этом фоне, с одной стороны, более скромными, а, с другой стороны, поучительными во многих отношениях были представления о философии деятельности польского философа гегельянца А. Цешковского (1814-1894) реализованные в его работе о пролегоменах к

историософии. В ней, увидевшей свет в 1838 г., обосновывалась необходимость внедрения гегелевской умозрительной философии в жизнь (будущее) в виде определенной системы человеческой деятельности.

Сходным образом трактовалась философия деятельности в работе такого современника и идейного конкурента К. Маркса, как М. Гесс (1812-1875).

Он не от Канта, а от Гегеля приходил к идее необходимости философии деятельности в практически неизвестной отечественному читателю работе «Философия дела» (1843), являясь представителем так называемого истинного социализма, критиком отчуждения и апологетом практической этики коммунистического свободного труда. По сравнению с А.Цешковским, Гесс, оценивая деятельностный подтекст философии духа Гегеля, был более категоричным. Для него, важнейшей задачей реформирования гегелевской философии в целом была ее полноценная трансформация в «философию дела» (в нее и должна была трансформироваться гегелевская философия духа). Вместе с тем, и А. Цешковский, и М Гесс, насколько нам известно, не предлагали для обозначения философия действия специальной терминологии. Греческую терминологию для этих целей не использовал также и К. Маркс, в одиннадцатом тезисе которого о Л. Фейербахе в 1845 г. утверждалась необходимость с помощью философии практического преобразования мира.

Противопоставляя свое понимание действия его фейербаховской интерпретации в «грязно торгашеской форме», Маркс рассматривал практическую деятельность, праксис и как критерий истинности познания, и как воспитание, или процесс сознательного изменения природы человека, и как революционно-критическую активность широких народных масс, являющуюся «локомотивом истории». В отличии от него, зародившаяся чуть позже в XIX в. в кружке гарвардских метафизиков в США философия деятельности, как прагматицизм и прагматизм концентрировала свое внимание не на изменении, а на сохранении существующего статус-кво, необходимости реализации не тотального революционаризма, а мелиоризма в соответствии с познавательным потенциалом особого вида веры как отправной точки успешного практического действия.

Создатель философии прагматизма американский мыслитель Ч.Пирс, специально подчеркивал в этой связи эвристическое значение, введенного в оборот И. Кантом понятия «прагматическая вера». Немецкий философ, различая веру и знание, выделял следующие виды веры: *доктринальную, негативную, случайную и необходимую*. Если человек болен, а причины его болезни неизвестны, пояснял свою типологию веры Кант, врач по определенным симптомам может только предполагать, что у данного человека чахотка. При этом его вера в справедливость собственного диагноза будет отнюдь не необходимой (таковой она была бы, если о причинах болезни он знал бы наверняка), а всего лишь случайной. Несмотря на то, что врач также может достоверно и не знать, чем именно болен его пациент, он, взяв на вооружение предположение о том, что у некоторого человека чахотка может действовать определенным образом. Именно используемая при этом случайная, и не необходимая вера, которая оправдывала бы его практические действия И. Кантом была названа прагматической верой.

В американской философии прагматизма прагматическая вера стала рассматриваться как предпосылка, и, если хотите, надежная предпосылка успешной человеческой деятельности, причем любого вида человеческой деятельности вообще, и, следовательно, например, в частности, действия инновационного. Как глубокий и оригинальный профессиональный философ Ч. Пирс, конечно, не считал, что прагматизм как философия действия является чем-то подобным, по выражению известного советского философа Э.В. Ильенкова, «философии продажи арбузов на улицах больших городов» (с позиций которой и не без влияния китайского прагматизма собственного образца, как известно, в годы культурной революции не только рассуждали, но и действовали в Поднебесной, ниспровергая, к примеру, памятники Кун-фу-цзы). Для Ч. Пирса,

философия действия была не знанием, т.е. не некоторым мировоззренческим образованием, а стратегией и методологией человеческого действия.

В работе «Закрепление веры» (“The Fixation of Belief” (1877 г.)), Ч. Пирс, совершенствуя декартовские представления об интеллектуальном сомнении как рациональной основе человеческой жизнедеятельности, обосновывал необходимость преодоления сомнения в деятельности в соответствии с ресурсами и потенциалом прагматической веры. Для него более предпочтительным был не столько чистый в духе Декарта и Канта *гносеологический творческий скептицизм,* сколько деятельность по наведению более или менее надежного моста между верой и действием, моста, позволяющего на основе имеющихся интеллектуальных ресурсов выстроить, если и не эффективное, то результативное материальное действие.

Такое действие предполагало к тому же сознательное использование определенного метода устранения проблемности в тех жизненных ситуациях, в которые обычно находится человек. Это обстоятельство в философии прагматизма, как нам представляется, указывало на то, что не все основоположения рациональной декартовой философии создателем американского прагматизма отвергались с порога. При этом методом соединения знания и действия для Ч. Пирса была, поэтому, не декартова или кантовская дедукция из *достоверных и отчетливых* элементов знания в соответствии с правилами движения мысли от простого к сложному, или соединения противоположностей, а прагматические методы *упорства* (tenacity) и *авторитета* (authority), априорный (a priori) метод, и, наконец, метод *научного исследования* (scientific investigation).

Обсуждая в своих философских работах, находившиеся на слуху в его время общественно-политические и экономические проблемы: свободы торговли и государственного протекционизма, распространения религиозных учений и ограничения прав женщин в США, родоначальник американского прагматизма убеждался на собственном опыте в невозможности прагматизма в качестве систематического мировоззрения. Такого мировоззрения, в котором уже имеются ответы на все возможные для человека вопросы, склоняясь к представлению о том, что если возможна философия деятельности в качестве прагматизма, то она должна быть знанием правил устранения проблематичности в различных контекстах человеческой деятельности, или методологией преодоления неопределенности любых проблемных ситуаций в жизнедеятельности людей. Следовательно, в философии прагматизма как философии деятельности в духе Ч. Пирса, по крайней мере, в нашей ее свободной интерпретации, никакая мировоззренческая инновация не могла быть предпосылкой подлинно инновационного научного действия, такого действия, у которого в соответствии с метафилософской необходимостью имеется лишь определенный *методологический инновационный смысл.*

С помощью использования пирсовского философского метода преодоления неопределенности, неопределенности на поверку по преимуществу все же индивидуально-психологической, человек может использовать любые предметы-инструменты, причем применять их и с разными целями, и во имя различных убеждений и мировоззренческих принципов.

Отвечая тем представителям и сторонникам идей прагматизма, которые усматривали в нем все же определенное и инновационное мировоззрение, Пирс приходил к выводу о необходимости использовать для обозначения специфики собственной философии действия не термина «прагматизм», а «прагматицизм». И сегодня у нас, по-видимому, нет достаточных оснований полагать, что именно прагматистская философия деятельности является более предпочтительной и(или) эффективной по сравнению с другими метафилософски обоснованными методами практического действия, а также их мировоззренческими и методологическими основаниями, предлагаемыми в различных неклассических философских учениях. Другое дело, что применительно к определенным контекстам человеческой деятельности, связанных, в особенности с турбулентностью и

неопределенностью в бизнесе и политике, он и сегодня остается едва ли не самым востребованным, в том числе и у ученых исследователей.

Вопреки Пирсу, его последователь, а в определенном смысле, и оппонент У. Джеймс попытался все же трансформировать изначально присущий прагматизму как философии деятельности мировоззренческий индифферентизм в особую мировоззренческую конструкцию. Эта конструкция как в отечественной, так и в зарубежной историко-философской литературе иногда, но, как нам представляется, все же не вполне корректно называют и *радикальным эмпиризмом,* и(или) философией позитивизма. Важно обратить внимание на то, что для самого У. Джемса прагматизм отнюдь не был ни эмпиризмом в его оппозиции к рационализму, ни позитивистским феноменализмом, а являлся метафилософией плюрализма деятельности, методологией соединения и преодоления в человеческой деятельности крайностей различных философских измов: не только эмпиризма и рационализма, но также номинализма и реализма, материализма и идеализма и т.д., и т.п. Отсюда и неожиданное, но только на первый взгляд предложение У. Джеймса, поддержанное также и другим видным английским философом прагматистом Ф. Шиллером предложение по переименованию прагматизма как философии деятельности в *гуманизм*. Прагматизм как гуманизм, согласно У. Джеймсу, является не совокупностью догм, а имеющей открытый характер методологией, стратегией действия, повернутой лицом к реальным проблемам реальных людей.

Как бы полемизируя с известной оценкой неопозитивиста Б. Рассела, прагматизма как философии, в которой, если ее метод верен, то «броненосцы и пулеметы "Максим" должны быть последними судьями философской истины», У. Джеймс заострял внимание на другом.

По его мнению, прагматизм, как методология деятельности не являлся совокупностью приемов осуществления человеком непродуманных прыжков через пропасть, но являлся такой философией деятельности, в которой *действие* является *первичным и* более предпочтительным по отношению к недеянию, *бездействию*. Такая философия, следовательно, если и могла уподобляться технологии прыжков через пропасть, то прыжков не любых, а только таких, в которых обязательно учитываются их последствия, а также оригинальность и самобытность.

В XX в не только в США, прежде всего в работах Д. Дьюи, но и в Советской России (у неомарксистов Д. Лукача, К. Корша), а в Италии (А. Грамши), а также в Польше (Т. Котарбинским) были реализованы разнообразные попытки метафилософской интерпретации философии деятельности в свете различных типов философского мировоззрения.

В таком контексте крайне востребованной оказалась концептуальная новация французского философа А. Эспинаса (1844-1922), который в 1890 г. ввел в оборот для обозначения философии деятельности термин «праксиология» на страницах журнала “Философское обозрение”.

В наши дни это, по нашему счету, третье именование философии деятельности, наряду с названиями философской антропологией и гуманизма прагматистского толка нередко используется в метафилософских исследованиях, в которых праксиологию справедливо рассматривают в качестве относительно самостоятельного раздела философского знания.

Содержание современной праксиологии, как представляется, также определяют не только такие знатоки типов человеческого действия, как социолог и политолог М. Вебер, а также экономист Л. фон Мизес. Вполне оригинальными являются также представления о праксиологии польского логика и аналитического философа Т. Котарбинского, а также творившего в СССР А.К. Гастева (1882-1941) организатора Центрального института труда при ВЦСПС, и автора, опубликованного в 1922 г. учебного пособи с вполне праксиологическим названием: «Как надо работать» [3].

По пособию Гастева в СССР в 20-40-ые гг. XX в. ускоренными темпами готовились квалифицированные рабочие. Гастев четко различал рутину и новацию в работе и

обучении, рекомендовал в работе находить удобное положение тела и не входить в нее круто, и при возникновении в ней желания что-либо изменить, сначала то, что предлагается изменить изучить досконально. Вместе с тем, несмотря на существование в наши дни солидного круга праксиологической литературы, все же обращает на себя внимание то обстоятельство, что, по крайней мере, в русскоязычной литературе все еще не сложился консенсус относительно правильного именования философии деятельности, ее единства и отличия от философской антропологии и прагматического гуманизма. В отечественной литературе в ходу, по крайней мере, два варианта написания имени праксиологии. И через «и», как и в греческом оригинале, что, является, на взгляд, правильным, и через «е», т.е. как «праксеология», что обязано, по-видимому особенностям перевода на русский язык работ о философии деятельности польского философа Т. Котарбинского.

Обратим внимание на то, что польский философ зарождение собственного интереса к праксиологии характеризовал следующими показательными словами: «...я был поражен, что мы постоянно оперируем такими понятиями как действие, способ, метод, продукт (в которых описываются различные элементы и *виды деятельности* - авт.), или такими как точность, старательность, удобство, напрасная трата [материала], халтура, барахло (в которых мы как бы высказываем оценки различных технических работ), и что ни одна из известных научных специальностей не занимается специально этими понятиями. Но ведь должна же появится какая-то отдельная дисциплина, которая бы исследовала условия именно умелой деятельности во всей полноте, во всех сферах человеческой деятельности» [4]. С этим, очевидно, и в наши дни трудно не согласиться, различая в структуре философского знания праксиологию как философию деятельности со своей предметной областью и категориальным аппаратом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чуешов В. И. Понятия философа и философии, или об актуальности метафилософии // Философия и социальные науки. 2014. № 1. С. 21-25
2. Чуешов В. И. Философия государственного управления в Древнем мире. Минск. 2008. 161 с.
3. Гастев А. К. Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда. М. 1972. 478 с.
4. Котарбинский Т. Картина собственных раздумий. [Электронный ресурс]. URL: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/kotarbinnski/biograf.html (дата обращения: 10.07.2024).

REFERENCES

1. Chueshov V. Poniatie filosofa i filosoofii ili ob aktualnsti metafilosofii [Philosopher and Philosophy Concepts, or about Methaphilosophy of Current Importance]. In: Philosophy and Social Sciences. 2014. № 1. P. 21-25. (In Russian)
2. Chuyeshov V. Filosofiya gosudarstvennogo upravleniya v Drevnem mire [Philosophy of Public Administration in the Ancient World]. Minsk. 2008. 161 p. (In Russian)
3. Gastev A.K. Kak nado rabotat’. Prakticzeskoe vvedenie v nauku organizacii truda [How work should be organized. A practical introduction to the science of work organisation]. Moscow. 1972. 478 p. (In Russian)
4. Kotarbinskyi T. Kartina sobstvennych razdumii [A picture of my own reflections]. [Electronic resource]. URL: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/kotarbinnski/biograf.html (accessed: 10.07.2024). (In Russian)

Нравственная позиция «не-алиби в Бытие» в примирительном дискурсе медиации

Галина Андреевна Юнгус
Соискатель Высшей школы социальных и политических наук Тихоокеанского государственного университета
galina_vyazova_@mail.ru

Аннотация: *В статье определяется степень влияния субъективного фактора на эффективность процедуры медиации, а также исследуется влияние личностной добросовестности на участников медиативного процесса. Для исследования применяется терминологический аппарат мыслителя М. М. Бахтина. Благодаря авторской философской терминологии, являющейся неотъемлемой частью его концепции, осуществляется анализ степени ответственности участников конфликта за свои поступки с нравственной позиции «не-алиби в Бытии». Данная позиция исполняет функцию восстановительного взаимодействия и инициирует процедуру примирительного диалога между конфликтующими сторонами, благодаря чему выстраивается стратегия примирительного медиативного соглашения. Автор статьи опирается на философскую концепцию М. М. Бахтина для разработки определенных методов, выступающих гарантом достижения медиативного соглашения на взаимно приемлемых условиях для всех конфликтующих сторон.*
Ключевые слова: *социальная философия, медиация, восстановительный диалог, конфликт, философия поступка, «не-алиби в Бытии», медиативное соглашение.*

The moral position of «non-alibi in Existence» in the reconciliatory discourse of mediation

Galina Andreevna Yungus
PhD Candidate, School of Social and Political Sciences, Pacific State University
galina_vyazova_@mail.ru

Abstract: *This article defines the extent to which the subjective factor influences the effectiveness of the mediation procedure and examines the impact of personal integrity on the participants of the mediation process. The study employs the terminological apparatus of the philosopher M. M. Bakhtin. Through the author's philosophical terminology, which is an integral part of his concept, the analysis of the degree of responsibility of the conflict participants for their actions from the moral position of "non-alibi in existence" is carried out. This position performs the function of restorative interaction and initiates the procedure of reconciliatory dialogue between the conflicting parties, thereby constructing a strategy for a reconciliatory mediation agreement. The author relies on M. M. Bakhtin's philosophical concept to develop specific methods that serve as a guarantee for achieving a peaceful agreement on mutually acceptable terms for all conflicting parties.*
Keywords: *social philosophy, mediation, restorative dialogue, conflict, philosophy of action, "non-alibi in Existence," mediation agreement.*

© Г.А. Юнгус (Хабаровск). galina_vyazova_@mail.ru. Тихоокеанский государственный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-107-116

Конфликт — это актуализированный способ проявления общественных противоречий, особая форма взаимодействия социальных субъектов, для которой характерны следующие черты: во-первых, явно выраженная противоположность интересов конфликтующих субъектов; во-вторых, отсутствие коммуникации между участниками конфликта: занимая монологическую позицию, они не слушают и не слышат друг друга; в-третьих, разрушительный характер взаимодействия сторон в конфликте, в результате которого нарушается целостность социальных институтов, возникает аномальное функционирование всей социальной системы. Конфликт ведет к беспорядку, нестабильности, насилию.

Только в том случае, когда общество находит средства как можно более раннего выявления конфликтных интересов и выхода из кризисной ситуации с наименьшими социальными издержками, конфликт может служить источником развития социальной системы, способом подключения к социальной жизни новых общественных слоев, средством обновления социальных структур и повышения статуса социальных субъектов.

Конфликт, находящийся на ранней стадии своего развития, в определенной степени полезен для общества, ведь осознание возникшего противоречия позволяет определить механизмы сдерживания и предотвратить распространение и нарастание противоречия. В тех социальных группах, в которых едва ли не на бытовом уровне регулярно возникают повседневные конфликтные ситуации, что преодолеваются путем диалога, в меньшей степени распространены деструктивные социальные явления и насильственные действия. Незначительные конфликтные противоречия во многом способствуют ослаблению социальной напряженности и формируют у сторон соответствующие коммуникативные навыки, благодаря которым переговорный процесс значительно упрощается. Возникающий социальный разлад приводится в норму благодаря естественны процессам, связанным с социальной самоорганизацией, которая повышает жизнеспособность общества и усиливает динамику его развития. Благодаря незначительным конфликтным ситуациям проявляются императивы и приоритеты членом социальной группы. В данном случае конфликт является средством измерения организационного потенциала противоборствующих сторон и способствует формированию соответствующей иерархии, что, в свою очередь, является еще одним средством для предотвращения серьезных конфликтов.

В контексте нашего исследования следует подчеркнуть, что терминологический аппарат М. М. Бахтина пользуется особой исследовательской популярностью среди представителей различных научных направлений, от филологический до социально-гуманитарных. Это является косвенным подтверждением того, что философское наследие М. М. Бахтина оказывает влияние на развитие всей мировой гуманитарной мысли.

В своей работе «К философии поступка» мыслитель, с присущей ему тщательностью, анализирует феномен социальной разобщенности и раздвоенности западноевропейского общества. Европейский человек XX в., по мнению философа, несмотря на многовековые научные и культурологические достижения западной цивилизации, превратился в абстрактный гносеологический субъект, полностью абстрагированный от всего исторического наследия и утративший статус субъекта поступка. По словам философа, это привело к катастрофическим последствиям, когда человек на субстанциональном уровне самоустранился от участия в бытии и предпочел вечным истинам любое частное событие. Разумеется, подобная расстановка приоритетов относится не к каждому акту деятельности, а лишь к тем поступкам, которые человек осуществляет осознанно и ответственность за которые он добровольно готов на себя возложить со всеми возможными последствиями. Только такое деяние М. М. Бахтин определяет как нравственный поступок, событие, вне зависимости от последующих теоретических объяснений его самим человеком. При этом мыслитель акцентирует внимание на том, что многие люди достаточно легко находят различие между понятиями абсолютной и относительной истины. Благодаря хорошему гуманитарному образованию

имеют целостное представление об этических нормах и эстетических направлениях культуры. Однако, несмотря на имеющийся базис, полностью лишены возможности реализовать себя как субъект нравственного поступка.

Бахтин объясняет это тем, что теория вневременна, отвлечена от подробностей жизни, она постулирует незыблемость должного. Если бы мы жили по прекрасно структурированным законам теоретического познания, «мы оказались бы там определенными, предопределенными, прошлыми и завершенными, существенно не живущими, мы отбросили бы себя от жизни, как ответственного рискованного открытого становления-поступка, в индифферентное, принципиально готовое к завершению теоретическое бытие» [1, с. 17].

Для конфликтологии особое значение имеет теория диалогической природы сознания, фрагментами которой являются сформулированная Бахтиным фундаментальная оппозиция диалогического принципа открытой и монологической дефиниции готовой истины. Кроме этого, мыслитель указывает, что лишь через диалог достигается еще один, особый императив — Третье или Другое. По его словам, «в разные эпохи и при разном миропонимании этого Другого и его идеально верное ответное понимание принимает разные конкретные выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.)» [2, с. 233]. Эти и другие идеи философии поступка М. Бахтина представляют категориальную основу, благодаря которой появляется возможность осмыслить феномен общественного конфликта в рамках исследовательского поля, а также определить базовые принципы формирования социального консенсуса, способствующего минимизации конфликтов.

Основополагающим аспектом при изучении природы социальных конфликтов, их проявления и специфики является разработка научно-обусловленного методического комплекса, нацеленного на предотвращение потенциальных конфликтных угроз и урегулированию уже существующих. Можно сказать, что динамика развития общественной жизни во много зависит от степени знакомства с теоретическим базисом конфликтогенеза всеми членами общества, благодаря чему формируются особые социокультурные и личностные связи, способствующие выработке методов минимизации конфликтов. Конфликт является неотъемлемой частью общественной жизни и подразумевает утверждение лишь одной из всех возможных точек зрения. Эта его характеристика является диаметрально-противоположной чертой диалога, как особой формы взаимного поиска путей решения возникших проблем. Конфликт всегда нацелен на вытеснения неугодного мнения, принятие и обсуждение которого характерны лишь для диалога. Понимание по Бахтину — это процесс диалогический, отличающийся от объяснения, подразумевающего лишь один субъект, одно сознание [3, с. 308–309]. Понимание — процесс взаимодействия двух и более субъектов. Оно, по словам философа, всегда диалогично, а потому противопоставлено конфликту. В то же время конфликт, являясь препятствием к пониманию, с одной стороны, выступает в качестве одного из основных средств для его достижения — с другой.

Основываясь на идеи М. М. Бахтина, понимание можно определить как процесс диалога личностей, так как субъекты коммуникации выступают одновременно и как члены общества, носители культуры, мотивированная и целенаправленная предметно-практическая деятельность которых обусловлена парадигмой рациональности человеческого поведения и определена конкретно-историческими условиями их социального бытия.

Соблюдение всех условий и нюансов, которые предполагают добровольное принятие позиции противоборствующей стороны по своей сущности очень близко к концепции «не алиби в Бытии», так как данный поступок может расцениваться как неснимаемая, абсолютная персональная ответственность и является своеобразным выражением взаимодействия субъекта с миром. Реализация данной концепции в рамках

медиативного процесса подразумевает невозможность кем-либо из участников абстрагироваться от реализации своего уникального места в бытийной плоскости и избежать тем самым необходимого и особенного ответственного поступка. Каждая человеческая жизнь представляет собой череду принятых решений. Образ, характер и жизненный опыт формируются и раскрываются исключительно через призму совершенных им поступков, персональная ответственность за которые возлагается на субъекта деятельности.

В трудах некоторых зарубежных исследователей, изучающих феномен медиации, мировое соглашение, заключенное между конфликтующими сторонами, зачастую расценивается исключительно с культурологических позиций, сформировавшихся в результате гармоничного, последовательного и многоуровневого прогрессирования западного общества. Человеческая цивилизация в ходе своего развития сумела достичь «постконфликтного бытия» — состояния, при котором мирное урегулирование конфликтных ситуаций укрепляет общественную сплоченность и способствует кристаллизации установленных постконфликтных границ. Стойкость установленных соглашений напрямую зависит от этических, нравственных и социальных императивов каждого субъекта, принимающего участие в урегулировании конфликтной ситуации, от его навыков диалогического взаимодействия и способности к принятию аргументированной позиции оппонента.

В данном направлении представляет интерес совместное исследование ученых Венского университета и Мексиканского университета г. Веракрус [4] по вопросам разрешения конфликтов. В другом исследовании, проведенном совместно учеными из Канады и Китая [5], рассматривается матричный метод анализа разрешения конфликта. В зарубежных работах по анализу медиации и мирового соглашения интересен онтологический подход к медиативным переговорам как специфичной социальной реальности. Рассматриваются условия создания пространства диалога и включения в него участников конфликта с целью нейтрализации противостояния и создания социального мира.

Представляют интерес работы, в которых описывается, каким должен быть социальный мир и социальное спокойствие. Можно анализировать роль внешнего конфликта как силы, способной создавать социальный капитал, в данном направлении выделяется комплексная работа ученых-исследователей из США [6].

В исследовании онтологического аспекта поведения человека затрагиваются вопросы благосостояния общества, урегулирования конфликтов, социального мира как социального блага. Социальное доверие — не просто нематериальное условие мира, а часть социального капитала, социальное достижение.

В рамках медиативного процесса важное место занимают переговоры. Примирительный процесс может быть инициирован целенаправленно или случайно. Важным условием любых переговоров является присутствие медиатора, основной задачей которого является нивелирование напряженности в отношениях между противоборствующими сторонами. Цель переговорного процесса заключается в определении взаимовыгодных условий, максимально возможное удаление от конфликтной области, выраженной в предмете противоречий и установление конкретных хронологических рамок, препятствующих затяжной и длительной конфронтации.

Одной из самых серьезных проблем в рамках построения медиативного процесса является взаимное недоверие сторон друг к другу. Как правило, подобное отношение формируется из-за некорректного или искаженного восприятия позиции оппонента, которое формируется на фоне эмоционального подъема в соответствии с определенными стереотипами и жизненным опытом каждого отдельно взятого субъекта. Кроме этого, коллизии, возникающие при попытке построения диалога, могут формироваться из-за

разности аксиологических приоритетов у конфликтующих сторон. Недоверие также может возникать из-за личной убежденности в недобропорядочности противной стороны.

В философском наследии М. М. Бахтина понятия «ответственность» и «поступок» категориально относятся к области морали. Их мыслитель тесно соотносит с диалогичностью, как способом человеческой коммуникации. Разумеется, в повседневной жизни перед людьми не ставятся столь серьезные вопросы. Однако, в рамках переговорного процесса нередко возникает необходимость в нахождении приемлемого для всех участников медиации нравственного идеала или обретении абсолютной истины. С одной стороны, это действительно может способствовать снижению конфронтации, а с другой — возникает опасность обострения отношений из-за различного, подчас диаметрально противоположного представления об онтологическом статусе определенных ценностей или нравственных императивов. В качестве фактора социальной стабильности медиатору следует использовать полифонический подход в поиске нравственных идеалов и не зацикливаться на каких-либо единообразных мировоззренческих или религиозных установках. Наиболее важным аспектом данного подхода является взаимное пиететное отношение как к субъектам, так и к их мировоззрению. Положительным эффектом в процессе медиации выступает способность противоборствующих сторон к осознанию собственной познавательной и аналитической ограниченности. По Бахтину, сомнение, возникающее у субъекта в рамках построения диалога, является безусловно положительным качеством, так как оно свидетельствует о наличии нравственных ориентиров.

В процессе восстановительного диалога важное значение имеет способность конфликтующих сторон предпринять взаимные шаги на пути медиативного разрешения имеющегося противоречия. М. М. Бахтин такие поступки рассматривал исключительно с нравственных позиций. Мыслитель утверждал, что единственным пограничным фактором, который выступает в качестве разделительного ориентира между конфликтом и примирением является взаимное доверие. Основной задачей субъекта в данном контексте является проявление эмпатических способностей по отношению к своему оппоненту. Лишь взглянув на возникшее противоречие глазами собеседника человек способен выстроить доверительные отношения с ним.

В рамках восстановительного взаимодействия одну из ключевых ролей играет потенциальная возможность взаимных примирительных поступков. М. М. Бахтин в своей концепции примирительного диалога рассматривал целый спектр факторов, которые оказывают влияние на формирование диалогических взаимоотношений между субъектами. Среди них он выделял такие как пол, возраст, физиологическое, эмоциональное состояния и даже генетическую наследственность. В своей совокупности все вышеперечисленное в своем наибольшем сочетании способствует формированию взаимных доверительных отношений и выступает в качестве пограничного фактора между конфронтацией и взаимовыгодной договоренностью. Также важным условием для формирование доверительных отношений между участниками медиативного процесса является освоение, накопление и систематизация полученной информации. В данном контексте следует принять во внимание феноменологический аспект коммуникации, в рамках которого подразумевается «участное внимание к другому» как средство «причастной вненаходимости к чужому сознанию» [7, с. 98].

В рамках своей концепции М. М. Бахтин много внимания уделял развитию навыков ведения диалога, указывая на общеобязательность владения всеми доступными речевыми жанрами: «…Многие люди, великолепно владеющие языком, часто чувствуют себя совершенно беспомощными в некоторых сферах общения именно потому, что не владеют практически жанровыми формами данных сфер» [3, с. 273].

Восстановительное взаимодействие, реализуемое в процессе медиативного примирения сторон, нацелено не только на нормализацию взаимоотношений и снятие

двусторонних претензий, но и на фиксацию совершенных в период открытой конфронтации ошибок, а также их открытое признание. Именно признание собственной неправоты М. М. Бахтин рассматривает с позиций нравственного поступка, ведь это свидетельствует о личностном и качественном изменении (метаморфозе) субъекта, его духовном росте. Мыслитель обращает внимание на онтологическую составляющую данного феномена, ведь генезис и последующее развитие этого личностного фактора создают почву для исследования природы конфликтов и нахождения механизмов их прекращения или предотвращения.

Так, «метаморфоза (превращение) — в основном человеческое превращение — наряду с тождеством (также в основном — человеческим тождеством) принадлежит к сокровищнице мирового доклассового фольклора... превращение и тождество глубоко сочетаются в фольклорном образе человека» [8, с. 39].

Также Бахтин упоминает, что становление изменившейся личности порождает новый виток взаимодействия: «…в мифологической оболочке метаморфозы (превращения) содержится идея развития, притом не прямолинейного, а скачкообразного, с узлами, следовательно, определенная форма временного ряда» [8, с. 40].

В ходе исправления порождается новая личность, которая приняла и исправила свои ошибки, с которой можно вести доверительный диалог, с которой возможен долговременный мир, «два образа человека, разделенных и соединенных кризисом и перерождением, образ грешника (до перерождения) и образ праведника – святого (после кризиса перерождения)» [8, с. 43].

М. М. Бахтин в своем произведении «Эпос и роман» пишет, что образ пути образует особую сферу бытия: «…пересекаются в одной временной и пространственной точке пространственные и временные пути многоразличнейших людей… Здесь могут случайно встретиться те, кто формально разъединен социальной иерархией и пространственной далью… своеобразно сочетаются пространственные и временные ряды человеческих судеб и жизней, осложняясь и конкретизируясь социальными дистанциями, которые здесь преодолеваются» [8, с. 177]. Таким образом, если рассматривать метафорически путь как дорогу, то «…это точка завязывания и место совершения событий» [8, с. 177–178].

Переход «Я — мыслящего» в «Я — познающего», вероятно, и является результатом сильного влияния Канта. Безусловно, Кант оказал колоссальное влияние на философию Бахтина, однако Кант вовсе не стремился найти ответы на ключевые антропологические вопросы. Он их чаще задавал.

Субъект Канта в своей императивной, моральной принадлежности свободен. Кант следует при этом картезианской традиции в понимании свободы, как свободы выбора. «Ничто мне не мешало говорить о свободе, пользуясь которой мы следуем доброму или злому, я просто хотел лишь избежать теологических конверсий и держаться в рамках естественной философии», — говорит Декарт. Кант преодолевает подобное затруднение. Субъект Канта — гений (Homo Faber), творящий свою свободу. В этом смысле философ определяет свободу через творящего ее субъекта. Свобода вновь, после духовной революции софистов, становится его атрибутом.

Императив Канта глубоко теоретичен, он нуждается во «вживлении» его в мир единственного бытия-события. Ценность императива абсолютна: во-первых, в архитектоническом центре его стоит субъект и без него императив пуст; во-вторых, этот субъект уже ответственен. Морально-ответственный субъект определяет меру своей ответственности, но еще не способен приобщиться к исторической действительности своего бытия. Таким образом, субъект приобщен к бытию природы, но остается чужим в мире жизни. Он односторонне ответственен: морален, но лишен нравственной ответственности.

Последним, однако, отнюдь не снимается эксплицированная Кантом проблематика ограниченности разума как в мыслительных операциях, так и в восприятии жизненного

опыта. Один из результатов, к которому он пришел в «Критике чистого разума», состоит в показе тщетности попыток с помощью спекулятивного разума вырваться за пределы жизненного опыта. «В самом деле, если разум сперва исследует вполне свою собственную способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, то тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы предпринимаемого применения его за пределами всякого опыта» [9, с. 67]. С этих позиций и второй из рассматриваемых подходов может быть истолкован вариантом первого: реальные, конкретные системы имплицитно выступают как рефлексия разума, а чистая объективность и онтологический статус им лишь приписываются.

Принцип «не-алиби в Бытии», в отличие от категорического императива, не относится к образованиям трансцендентального сознания. Ведь противопоставленность бытия и смысла в этическом сознании лишь частично совпадает с противопоставленностью мира природы и мира свободы (разума). Так, например в сознании единственности есть «совершенно несовместимые» моменты. С одной стороны — «эмпирическая» причастность, включенность в бытие, данность бытия, из которой обусловливающие причинные последовательности не элиминированы, но ограничены, огранены. С другой — момент смысловой заданности, относимый к этому же бытию и потому соединяющий в себе, с точки зрения Канта, и «свободную причинность» и естественную. Бахтин берет, в качестве исходного, не противопоставление свободы и природы конститутивное для мышления о поступке, а имманентный самому поступку безысходный «раскол» в мире.

Медиация как ответственный поступок должна обрести общий вектор, чтобы захватить рефлексию обоих сторон конфликта: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство в ответственности за поступок по примирению и за выполнения обязательств за свой поступок, таким образом заключение медиативного соглашения выступает моментом единой и единственной нравственной ответственности.

Очевидно, что всякий императив, закон, норма (моральная, обычная, юридическая) всегда выражены в общеутвердительном (отрицательном) суждении. Этот смысловой центр абсолютно безразличен к индивидуально-исторической стороне субъекта. Любой закон в своем смысловом и содержательном моменте не несет ничего (кроме своей нормативности) и поэтому является тождественным самому себе, не способен выйти за рамки своего особого «места обитания» — теоретической области. Таким образом, возникает определенное противоречие между «Homo Faber» Канта и всяким теоретически значимым основанием для его собственной свободы. Отрыв (у М. М. Бахтина — раскол) теоретического мира от поступающего ответственного субъекта приводит к потере долженствования. Потеря данного момента неизбежно влечет либо формализм, заключающийся в отрыве теоретически значимой нормы от воплощающего ее акта субъекта, либо формализм, который лишает субъекта его участности, субъект действует «под маской» и в этом смысле он выступает субъективно по отношению к своему поступку — самозванец. Тенденция — потеря установки на «не-алиби в Бытии» — влечет к потере онтологических корней субъекта, к случайности его свободы — произволу. Ведь, как утверждал Гегель, «случайность есть вообще лишь нечто такое, что имеет основания своего бытия не в себе самом, а в другом» [10, с. 318].

Таким образом, этические нормы являются плохим показателем философии ответственного поступка. Теоретическая (нравственная) область, выстроенная неокантианцами, незаконно присваивает его, лишая особого исторического бытия, выводя за рамки событийности. Наиболее удачным проявлением для этого является право, что связано с определенным совпадением «места обитания». Как и культура, а право является формой культуры, поступок лишен внутренней территории — М. М. Бахтин говорил, что «внутренней территории у культуры нет». Именно в этом смысле поступок и отличается от деяния вообще — act'a.

М. М. Бахтин указывает бытие поступка в общественных отношениях, но это уже его эмоционально-волевое проявление, это последнее ответственное познание, когда я перевожу на язык участного мышления (с моего единственного места) все полученное содержательное познание. Этим я создаю особый мир, в котором «Я» — уже не просто познающее (это лишь отправная точка), «Я» — ответственно поступающее.

Принадлежит ли ответственный поступок только лишь миру жизни, миру бытия-события? Видится возможным рассмотреть теоретическую (ценностную) область, «маленький мирок мною познанных ценностей» (норм) в качестве необходимого условия «участного не-алиби в бытии», т. е. ответственного «расширения контекста действительно признанных ценностей» [1, с. 55]. Таким образом, бытие поступка двухмерно. Онтологически медиация «спрятана» в правовой среде, но становится эффективной лишь после осознания сторонами конфликта причастности к медиации как к бытию-событию.

Ясно, что это для принятия медиации участнику переговоров необходимо отвлечение от конфликта и принятие солидарности как абсолютно произвольного (ответственно-произвольного), абсолютно нового, творимого, предстоящего в поступке, то есть от того именно, чем жил поступок. Так Бахтин определяет саму жизнь как творчество: творение поступка, деяния, что и составляет сущность Бытия.

Означает ли это, что Бахтин отрицает значимость теоретического или философского познания жизни на основании того, что познание Бытия не есть само Бытие? Нет, конечно, но... при одном условии: тогда только, когда это познание носит эмоционально-волевую направленность. «Действительный акт познания, — писал Бахтин, — происходит не изнутри его теоретически-отвлеченного продукта... это положение включает в себя некоторый ценностный привкус и получает эмоционально-волевой характер: вот вечная истина (и это хорошо) — вот наша приходящая дурная временная жизнь (и это плохо). Здесь мы имеем случай участного мышления, стремящегося пре-одолеть свою данность ради заданности, выдержанного в покаянном тоне; но это участное мышление протекает именно в нами утверждаемой архитектонике бытия-со-бытия» [4]. Бахтин скромно приписывает данную концепцию Платону, на самом деле такая обостренность понимания «участного мышления», без сомнения, есть продолжение и развитие традиций русской философии и культуры. Недаром он пишет, что философия поступка может быть только нравственной философией.

Отвлекаясь от подробностей многочисленных теоретических описаний мира, их разноликости и дискуссионности (в диапазоне от религиозного до материалистического), Бахтин ухватил в них общий момент, связывающий (а не разрывающий) временной характер живого события («здесь и сейчас») с чувством сопричастности к Бытию через присвоение участниками его вечного смысла, раскрывающегося нам в идеалах. Поставив диагноз «дурной неслиянности культуры и жизни», что приводит к искажению или отчуждению духовного начала.

Бахтин предложил и выход из этой тупиковой ситуации, в которой оказались люди XX века. Лишь наше осознанное прорастание, личное стремление к идеалам пробуждает нашу волю, которая одна только и может задействовать, мобилизовать наш творческий потенциал. На что он будет направлен — вот в чем проблема!

Можно изучать незнакомую культуру во всех ее подробностях как «другую культуру внутри себя» и тем самым познакомиться с ней, удовлетворив естественную потребность в познании. При этом культура сохраняется в своей исторической целостности, и мы приобщаемся к ней, принимаем факт ее существования как данность. Это идея Бахтина. На ней построена известная концепция школы «Диалога культур», предложенная отечественным философом В. С. Библером.

Для русского мыслителя единственность означает не что иное, как призыв заполнить смысловым образом предназначенную конкретной личности бытийную пустоту. Эта интерпретация, на наш взгляд, не согласуется с другой, сформулированной в том же

предложении: «…единственность выступает лишь как предельно артикулированная ответственность, осознание того, что уклониться от этого «не-алиби» и спрятаться за обстоятельства <…> невозможно». Интерпретации не согласуются, ибо мы вправе спросить: откуда исходит «призыв»? Кто или что бытием своим так вопрошает, что безответность моя безответственна? То, что А. К. Шевченко называет «бытийной пустотой», ничто, ждущее «заполнения», ни вопрошать, ни «предназначаться» не может. Сказать сильнее, такая «бытийная пустота» — абстракция, подобная ньютонову пространству как вместилищу материальных тел. Она не может не только взывать, но и существовать.

Но можно незнакомую или забытую культуру присвоить себе сегодняшнему, актуализировать ее (а значит, и переструктурировать), отыскав в ней не только исторический, не только философский и отвлеченный, но и общечеловеческий и вечный духовный смысл, обогатив таким образом палитру нравственной аргументации для своего индивидуального поступка. И только тогда когда-то кем-то сформулированные общезначимые духовные ценности воистину становятся значимыми для нас и участвуют в сегодняшнем Бытии. И это тоже идея Бахтина. В ней также присутствует диалог, но не как средство. Развивая эту идею, мы утверждаем, что подобное присвоение культуры в учебном процессе может происходить только при посредничестве педагога, который с помощью диалога превращает учебную деятельность в творческую, когда вся культура в целом интегрируется и концентрируется в единственном контексте жизни, которому он и его ученики в эти минуты причастны. Больше всего это походит на художественный процесс, в котором участвуют все вместе и каждый в отдельности. Вот почему такую учебную деятельность можно, да и необходимо, назвать эстетической деятельностью. Она всегда индивидуализирована.

Здесь предлагается философская концепция новой педагогики —педагогики творчества, понимаемого в духе Бахтина как формирование у учеников индивидуальной стратегии жизни в созидательном процессе Бытия. Вне творчества, вне нравственного самопознания личности, как и вне понимания того, что нравственные и творческие способности есть изначальное достояние человеческой

В этом смысле философия права как и филососфия поступка, является носителем не тождественной самому себе смысловой значимости. Как социальный (или даже в определенном смысле социологический) феномен, право всегда шире своей содержательно-смысловой стороны. Поэтому всякий нормативный подход к его определению будет недостаточен. Поставленная М. М. Бахтиным проблема ответственного поступка предполагает выявление новой природы права — оценочно-ответственной. В этом смысле всякая юридическая оценка содеянного видится абсолютно бессодержательной и лишенной всякого смысла, если она исходит только из теоретической области рассмотрения. Именно поэтому юристы испытывают серьезные затруднения в понимании содержания таких понятий, как «проступок» и «вина», т. к. любое теоретизирование в этой области, неприобщенное к миру живого поступка, бесплодно. Значимость «психологической» вины утрачивается, и она находится вне самого проступка, которое является свободным волевым актом, ответственным поступком.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 20-х годов. Киев. 1994. С. 9–69.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. 1986. 445 с.
3. Бахтин М. М. Автор и герой // К философским основам гуманитарных наук. СПб. 2000. С. 9–226.

4. Fraser O. N., Aureli F. Conflict Resolution. In: Encyclopedia of Animal Behavior. 2010. P. 350-354. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809633-8.01081-5 (дата обращения: 07.09.2024).
5. Wang J., Hipel K. W., Fang L.,Dang Y. Matrix representations of the inverse problem in the graph model for conflict resolution. In: European Journal of Operational Research. October 2018. Vol. 270. Issue 1. P. 282-293. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1016/j.ejor.2018.03.007 (дата обращения: 10.09.2024).
6. Phan N., Dou D., Wang H., Kil D., Piniewski B. Ontology-based deep learning for human behavior prediction with explanations in health social networks. In: Information Sciences. April 2017. Vol. 384. P. 298-313. [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1016/j.ins.2016.08.038 (дата обращения: 10.09.2024).
7. Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. М. 2002. 944 с.
8. Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб. 2000. 304 с.
9. Кант И. Критика чистого разума. М. 1999. 654 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М. 1974. 455 с.

REFERENCES

1. Bakhtin M. M. K filosofii postupka [Towards the philosophy of action]. In: Bakhtin M.M. Raboty 20-kh godov [Works of the 20s]. Kiev. P. 9-69. (in Russian)
2. Bakhtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow. 1986. 445 p. (in Russian)
3. Bakhtin M. M. Avtor i geroj [The author and the hero]. In: K filosofskim osnovanijam gumanitarnykh nauk [To the philosophical foundations of the humanities]. Saint-Petersburg. 2000. P. 9-226. (in Russian).
4. Fraser O. N., Aureli F. Conflict Resolution. In: Encyclopedia of Animal Behavior. 2010. P. 350-354. [Electronic resource]. URL: https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809633-8.01081-5 (accessed: 07.09.2024).
5. Wang J., Hipel K. W., Fang L., Dang Y. Matrix representations of the inverse problem in the graph model for conflict resolution. In: European Journal of Operational Research. October 2018. Vol. 270. Issue 1. P. 282-293. [Electronic resource]. URL: https://doi.org/10.1016/j.ejor.2018.03.007 (accessed: 09.10.2024).
6. Phan N., Dou D., Wang H., Kil D., Piniewski B. Ontology-based deep learning for human behavior prediction with explanations in health social networks. In: Information Sciences. April 2017. Vol. 384. P. 298-313. [Electronic resource]. URL: https://doi.org/10.1016/j.ins.2016.08.038 (accessed: 09.10.2024).
7. Alekseev P. V. Filosofy Rossii XIX–XX stoletij. Biografii, idei, trudy [Philosophers of Russia of the XIX–XX centuries. Biographies, ideas, works]. Moscow. 2002. 944 p. (In Russian)
8. Bakhtin M. M. Epos i roman [Epic and novel]. Saint-Petersburg. 2000. 304 p. (In Russian)
9. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Moscow. 1999. 654 p. (In Russian)
10. Hegel G. V. F. Enciklopediya filosofskih nauk. T 1. Nauka logiki [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1. The Science of Logic] / Edited by L. B. Tumanov. Moscow. 1974. 455 p. (In Russian)

Метафилософский потенциал проекта вечной философии (philosophia perennis)

Александр Александрович Львов
к.ф.н., доцент, и.о. зав. кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет
a.lvov@spbu.ru

The Metaphilosophical potential of the Eternal Philosophy Project (philosophia perennis)

Alexander Lvov
Ph.D., Associate professor, head of the chair of history of philosophy, Saint-Petersburg State University
a.lvov@spbu.ru

© А.А. Львов (Санкт-Петербург). a.lvov@spbu.ru. Санкт-Петербургский государственный университет. Южный Полюс 12 (2) (2024) DOI: 10.18522/2415-8682-2024-12-117-119

«Коперниканский переворот» (концептуально сформулированный впервые И. Кантом) можно рассматривать как метафилософский метод, смещение исследовательского интереса от «что» (*quidditas*) к «как» (*quammitas*). Он позволяет поставить под сомнение ъ распространенную и конвенционально принятую в определенных историко-культурных обстоятельствах парадигму постановки вопросов, формулирования на них ответов, а также понимания адекватности содержания таких ответов на поставленные вопросы. Таким образом, возникает трактовка его в эпистемологической перспективе: когда содержательная новизна вопросов группы «что» исчерпывается, необходимо обратиться к формулировкам вопросов типа «как» (так делали Сократ, Аристотель, бл. Августин, М. Фичино, Р. Декарт, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, М. Фуко и др., знаменуя своим творчеством эпистемологические повороты в смысле этапов исторического развития самой природы философского мышления).

В историко-философской перспективе эта задача может быть востребована и решена посредством обращения к большему, увеличенному масштабу и укрупненному взгляду на процесс истории мысли в парадигмальных рамках теории культурной эволюции. История философии здесь может стать качественным материалом, с помощью которого мы возвращаемся и переосмысляем классический проект *philosophia perennis*. Известны различные содержательные примеры учений вечной философии — от Георгия Гемиста Плифона до Г. В. Лейбница и О. Хаксли. Несмотря на то, что сегодня сам содержательный проект вечной философии имеет, скорее, историко-философский интерес [1—3], тем не менее важные метафилософские интенции, заявленные в ней как в исторически необходимом культурном явлении духовного опыта человечества, нашли свою разработку в современных направлениях философской работы.

В частности, попытки академических исследователей XIX—начала XX вв. создать всеобъемлющую историю философии как проект по кодификации, классификации и истолкованию истории человеческой мысли привели к двум важным методологическим результатам. Во-первых, благодаря развитию философской компаративистики были признаны неевропейские формы философии, которые раньше характеризовались лишь как специфические формы философствования. Так, П. Массон-Урсель [4] требовал осознания принципов синхронного развития идей в разных культурах и традициях, что роднит сравнительную философию с антропологическими исследованиями — идея, высказанная и

обоснованная представителями философии жизни, в частности, Б. Грётуйзеном [5—6]. Во-вторых, историки философии смогли определить границы проблемного поля своих исследований не просто как инструментальной, но и самостоятельной области знания и, следовательно, проблематизировать понятие философии как таковой. Ярким примером подобного направления историко-философской работы является изучение А. О. Лавджоем «великой цепи бытия» — развития, в рамках которого проблема *philosophia perennis* была пересмотрена с точки зрения постоянных концепций, используемых философами в своих исследованиях. С точки зрения Лавджоя, идея рационально постижимого мирового порядка появляется уже у Платона, развивается на протяжении всей истории западной философии и формулируется в новоевропейской философии в перевернутом виде как нисхождение от мира идей к имплицитным законам природы [7].

Эти результаты можно рассматривать как постановку вопроса о коллективном мышлении человечества, обретающем свои специфические формы в конкретных духовных традициях или национальных философских культурах. Компаративные историко-философские исследования, а также исследования, представленные в рамках истории идей, показывают, что эти специфические формы не являются непроницаемыми, но создают смыслообразующее единство на метаконцептуальном уровне. Исследование учений о мировоззрении, предлагаемых современными авторами, а также анализ диахронической перспективы артикуляции концепта *мировоззрение* в различных, в том числе неновоевропейских философских культурах, демонстрируют актуальность и востребованность мировоззренческой проблематики в перспективе проекта «вечной философии» [8, с. 209-214].

Актуальным поводом к метафилософским поисками сегодня оказывается вопрос об объективных достижениях философии или — в частном случае — о прогрессе в философии [9]. Можно утверждать, что творческая преемственность духовных традиций и есть собственно развитие и становление мировоззрений как интеллектуального и художественного (имея в виду развитие выразительных средств языка) потенциала народного духа или усилий отдельно взятых гениальных интеллектуалов, а прогресс в философии связан со становлением рационального (в отличие от магического, или мифологического — см.: [10, с. 31-34]) мышления: важнейшая ось развития его обозначена двумя классическими традициями —греческой (аттической) философии и немецким идеализмом. Иначе говоря, мировоззрение выступает в качестве *культурной адаптации* уже существующих и проверенных средств существования явлений или языка выражения этих явлений в рамках одной культуры к контексту иной культуры и позволяет рассматривать человечество и составляющие его народы как коллективный мыслящий субъект в рамках теории культурной эволюции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Mulsow M. Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism. In: Journal of the History of Ideas. 2004. Vol. 65. No. 1. P. 1-13.
2. Schmitt C. B. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. In: Journal of the History of Ideas. 1966. Vol. 27. No. 4. P. 505-532.
3. Львов А.А. Проблематизация проекта «вечной философии» средствами лингво-концептуального анализа // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2023. № 1 (38). С. 22-27.
4. Masson-Oursel P. Comparative philosophy. London. 1926. 199 p.
5. Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte. In: The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673-705.

6. Groethuysen B. Anthropologie philosophique. Paris. 1980. 294 p.
7. Лавджой А. О. Великая цепь бытия: История идей. М. 2001. 368 с.
8. Львов А.А. От языка к миру: Философская природа мировоззрения. СПб. 2024. 316 с.
9. Васильев В. В. Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6-18.
10. Отто В. Греческие боги. СПб. 2019. 318 с.

REFERENCES

1. Mulsow M. Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism. In: Journal of the History of Ideas. 2004. Vol. 65. No. 1. P. 1-13.
2. Schmitt C. B. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. In: Journal of the History of Ideas. 1966. Vol. 27. No. 4. P. 505-532.
3. Lvov A. A. Problematizaciya proekta «vechnoj filosofii» sredstvami lingvo-konceptual'nogo analiza [The Project of "Perennial Philosophy" Revisited By the Means of Linguo-Conceptual Analysis]. In: Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya [Bulletin of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian studies] 2023. No. 1 (38). P. 22-27. (In Russian)
4. Masson-Oursel P. Comparative philosophy. London: Kegan Paul, Trench, Truebner&Co, Ltd., 1926. 199 p.
5. Ermarth M. Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte. In: The Journal of Modern History. 1993. Vol. 65. No. 4. P. 673-705.
6. Groethuysen B. Anthropologie philosophique. Paris: Gallimard, 1980. 294 p.
7. Lovejoy A. O. Velikaya tsep' bytiya: Istoriya idei [The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea]. Moscow. 2001. 368 p. (In Russian)
8. Lvov A. A. Ot yazyka k miru: Filosofskaya priroda mirovozzreniya [From Language to the World: Philosophical History of Worldview]. St. Petersburg. 2024. 316 p. (In Russian)
9. Vasilyev V. V. Metafilosofiya: istoriya i perspektivy [Metaphilosophy: History and Perspectives]. In: Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]. 2019. Vol. 56. № 2. P. 6-18. (In Russian)
10. Otto W. Grecheskie Bogi [The Gods of the Greeks]. St. Petersburg. 2019. 318 p. (In Russian)