

СЕРГЕЙ АЛЕВТИНОВИЧ СМОРНОВ



Проректор НГУЭУ по инновациям и науке.
Доктор философских наук.
Автор и редактор сайта: www.antropolog.ru
Автор и редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU»
E-mail: smirnov@nsaem.ru

ПРОБЛЕМА ПРЕОБРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

Предварительные заметки к исследованию

Введение

Сначала несколько слов о предмете разговора. Речь пойдет о том, является ли проблема преобразования человека философской проблемой? Есть ли в мировой философии опыт описания и рефлексии этого опыта преобразования? Был ли описан такой опыт осмысления и понимания феномена преобразования человека в собственно философском дискурсе? Именно в философском, а не религиозном или художественном.

Для начала напомним в качестве эпиграфа интересный эпизод.

В.Я. Пропп в своей знаменитой работе «Морфология сказки» перед каждым параграфом вставлял эпиграфы из работы И.В. Гете «Морфология растений». Например, одним из эпиграфов у него стоял такой: «Учение о формах есть учение о превращениях».

Главной идеей В.Я. Проппа являлась попытка описать феномен превращения героя в волшебной сказке. Эту идею как раз и не понял позже К. Леви-Стросс, увлекшийся прежде всего структурным нарративом сказа, а не феноменом превращения. И на эпиграфы из Гете он вовсе не обратил внимания¹.

Правда, в реальном воплощении в своей работе Пропп более всего внимание уделил как раз аналитике инвариантных структур волшебной сказки, чем и привел в восторг французских структуралистов. Пропп в работе уделял внимание проблеме морфологии сказки и роли в ней инвариантов и первоэлементов, как выделял Гете свое проторастение (Urpflanze)².

Итак, на материале волшебного и позже художественного сказа можно вычлени́ть главный структурообразующий элемент в сказе: преобразование героя: Иван-дурак становится Иваном-царевичем.

И при этом в феномене этого преобразования главную роль играет волшебный посредник (Конек-горбунок, колдун, зверь, которого Иван спас и который стал его другом-помощником и др.) и волшебное средство (корень растения, цветок и проч.).

¹ См.: *Леви-Стросс К.* Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа // *Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985 [6].

² Кстати, идею первоэлементов в методе восхождения от абстрактного к конкретному Гегелю подсказал именно Гете со своим проторастением, первофеноменом (Urpflanomen), см.: *Свасьян К.А.* Гете. – М.: Мысль, 1989. – 191 с. [8]

Разумеется, принцип хтонизма предполагает и преобразование героя в разных живых существ и в разные предметы, камень, растение и проч. С этим связан и известный принцип метемпсихоза, переселения душ.

Но это уже заметки на полях.

Если попытаться сделать вытяжку из мифологического материала, то что есть метаморфоз героя? Что он есть как феномен, в каких работах и актах он воплощается?

1. Метаморфоз – всегда переход. Перескок, перемещение.
2. Метаморфоз – это переход в иной мир. В иное семантическое поле. По ту сторону. За пределы этого мира, в котором изначально герой существует и пребывает. Обязательная фиксация этого мира и того мира, в котором мы, здешние, не живем.
3. Это переход в иное состояние. Из живого в мертвое и обратно – в живое. Герой каменеет и вновь оживает.
4. Метаморфоз происходит под воздействием некоего внешнего божественного источника, который наделяет силой явление и предмет (цветок, напиток, пища, луч света).
5. Сам акт перехода-перемещения в иной мир или состояние происходит при помощи божественного помощника-посредника (зверя, птицы – лягушка, конь, медведь, орел, волк и проч.).
6. Через перемену героя происходит изменение его статуса, возраста, качества (дурак – царевич, молодой – зрелый, глупый – умный). Это воплотилось позднее и в художественных текстах. Гамлет по паспорту такого же возраста, как Лаэрт. Но по культурному возрасту он гораздо более зрелый, переживший преобразование.
7. Метаморфоз предполагает смену и образа, облика. Царевна – старуха и обратно. Царевич – чудище и обратно.
8. Метаморфоз в мифе все же происходит чудесным образом. Вдруг! Грянулся оземь и превратился в зверя. И обратно. Превращение, его сила и источник, остаются тайной.

Богатое наследие мифа и волшебной сказки может быть использовано и используется как метафора в психотехнической практике. И тогда женщина, например, превращается из спящей красавицы в царевну, она пробуждается.

Сами сказки – кладезь для сценарной работы. Но необходимо достраивать работу: преобразование как строительство личности и открывание себя к экзистенции. Здесь языка мифа уже не достаточно. Нужен опыт иной практики.

Перейдем теперь от мифа к философии. Итак, главное, что меня интересует, это следующее: можно ли понять проблему преобразования человека на языке собственно философского дискурса, уже не на языке волшебной сказки? То есть как реальный феномен в реальной жизни человека? Возможно ли описать феномен преобразования не на языке метафор из сказки, а на опыте реальной жизни?

Или философия, пытаясь этот феномен понять, быстро скатывается в пограничные с ней практики и дискурсы, прибегая к языку поэзии и мифологии? Прибегая к опыту соседних духовных практик, опыту религиозному или художественному?

Имеет ли философия самостоятельный опыт феномена преобразования? Что есть философская практика как практика преобразования? И может ли философский опыт быть опытом преобразования?

В качестве гипотезы выскажем следующий тезис: опыт преобразования человека возможен на фоне наличия более высокого, символического, иного горизонта, нежели философского. Чтобы совершить опыт преобразования, стать иным, собствен-

но философских средств недостаточно. Философия как мысль об онтологическом пределе от первого лица испытывает всякий раз дефицит средств для осуществления и осмысления этого опыта преобразования.

В таком случае – что нужно философии, чтобы оснастить философа мыслительными и духовными средствами для осуществления опыта преобразования?

Забегая вперед, скажу, что философия испытывает дефицит средств именно потому, что она когда-то однажды «забыла» свои онтологические корни и свой исходный смысл, свое начало (архэ), свой исходный опыт как опыт духовных практик заботы о себе, практик душепопечения³.

Допустим, что это так. Но тогда вопрос становится еще более острым: в чем заключается специфика собственно философского опыта и философского, а точнее антропологического дискурса в практике преобразования? В чем его отличие от религиозного или художественного (поэтического) опыта?

Что такое происходит с человеком, если феномен преобразования описывать в категориях собственно антропологического дискурса, не прибегая к идее Бога или к идее художественно творения?

Или этого сделать невозможно по определению, и мы всякий раз вынуждены прибегать к идее Бога, поскольку только в опыте богообщения и возможна реальная практика преобразования?

Гуманитарная разведка

Посмотрим и поищем в мировом опыте под определенным углом зрения – есть ли опыт описания собственно философии как практики преобразования и выстраивания по этому поводу собственно философского дискурса? Ввиду того, что многое из истории уже известно и описано, ограничимся фиксациями и остановками. Проведем предварительную разведку. Оставим глубинные ходы для последующего исследования.

Начиналось все хорошо. Сократ уже в «Алквиаде» Платона фактически обозначил занятие философией как заботу о себе, о своей душе. Но, в конце концов, все свелось к морали и этическим нормам: бди, заботься о себе, чти себя, что наиболее ярко проявилось у стоиков. Именно на рефлексии опыта стоиков строит свои археологические раскопки М. Фуко в своей концепции практик себя [11]. Но если внимательно присмотреться к текстам и содержанию философии стоиков, то мы не видим собственной рефлексии относительно философского опыта. Что такое делают Сенека или Марк Аврелий? Где в их опыте философский опыт и где здесь практика преобразования и поиск адекватного для этого опыта философского дискурса?

Если же вернуться к самому Сократу, то он в диалогах Платона статуарен, дан нам готовым, вещающим и дразнящим собеседником. Платона более всего волнует построение своей космогонической теории, нежели опыт преобразования самого философа. Мы видим здесь образ Сократа как дразнящего собеседника, который не меняется и свой опыт преобразования не показывает. А у Аристотеля и сам собеседник, то есть сам философ, творец теории, исчезает как фигура.

Призывы Сократа к гражданам Афин, чтобы они заботились о душе своей, что вы, граждане Афин, Бога забыли, и то, что Сократ в итоге служил некоему Богу – это все пока выглядит как некие морально-нравственные заповеди. Но где и какая здесь скрыта терапия? Какая здесь спрятана работа, практика души? Какое такое

³ См. подробнее о понимании и осмыслении практики античной философии как практики душевной работы, заботы о себе в работах М. Фуко, П. Адо, А.В. Ахутина, С.С. Хоружего, С.А. Смирнова [1; 2; 9; 10; 13].

душепопечение, забота о душевном здоровье? Точнее, речь ведь идет не только о терапии души. Речь ведь идет о познании мира, точнее о философии как особой форме постижения тайны мира, его истины. То есть конкретно – что такое делает философ, Сократ или его ученик, в результате чего с ним что-то такое происходит, в результате чего можно сказать о метаморфозе, преобразении и что (преобразование) явилось именно следствием такого душепопечения?

Мы этого не видим. Можем только догадываться и как бы приписывать Сократу эту работу. Но это уже область современных интерпретаций.

К слову сказать, стоики не так просты. Например, за словами Эпиктета стоит действительно некий опыт, это чувствуется: «Смерть и изгнание и все то, что вызывает у тебя страх, пусть будет у тебя ежедневно перед глазами, в особенности смерть – ибо так ты никогда не станешь думать ни о чем низком и не пожелаешь ничего сверх меры» [14, с. 202].

Тем не менее, пытаюсь реконструировать далее то, что скрыто в текстах стоиков, полагая, что вот-вот сейчас ты и найдешь то самое, ты все равно упираешься опять в очередную заповедь и правило жизни. И собственно описание и реконструкция самой этой душевной работы-заботы уходит, точнее так и не проясняется.

Итак, мы не видим ни в диалогах Платона, ни в письмах Сенеки самого автора и его опыта преобразования. Хотя вроде бы действительно, как говорил Эпикур, «пуста речь философа, если она не врачует какой-нибудь человеческий недуг. Как бесполезно лекарство, не изгоняющее болезни из тела, так бесполезна философия, не изгоняющая страсти из души» [11, с. 35, прим. 29]. Но это уже готовое правило, а не то, что было прежде правила, то есть реальный опыт преобразования.

Итак, вопрос: ускользание описания этой заботы как практики получается специально или это онтологический дефицит философии, точнее философов? Авторы специально спрятали свой опыт преобразования, понимая его как тайну, доступную только Богу или это исходная ситуация философии, у которой в принципе отсутствуют средства для рефлексии такого опыта? А коли так, то философ проделывает свою рефлексивную работу уже после другого опыта, дофилософского? И философ вынужден обращаться к этому дофилософскому опыту, то есть религиозному? Означает ли это, что два опыта, религиозный и философский, идут обязательно в единой связке?

Идем дальше. Рене Декарт.

М. Фуко в своей «Герменевтике субъекта» обозначил применительно к истории европейской философии некий «картезианский момент» [11, с. 27]. Он назван условно по имени Декарта как тот момент, после которого европейская мысль все более шла не по линии осуществления некоего опыта, рефлексивной практики заботы, преобразования автора мысли, а по линии спекулятивных построений и системосозидания, вершиной которого стали потом философские системы немецких классиков.

И с тех пор философия окончательно стала ассоциироваться как умозрительная спекуляция по построению онтологических конструкций. При этом ответа на вопрос – что происходит с самим автором этих конструкций – мы не находим. Или вынуждены реконструировать задним числом и весьма умозрительно. Личность философа не бралась в расчет. Поскольку полагалось, что разбирательство с личностью относится к биографиям и психологизмам, но не к собственно философскому опыту.

Думаю, это тоже была правда, поскольку ничего в итоге из рассказа про личную и внутреннюю духовную жизнь философа не выходило, еще не было выработано средств и инструментов для адекватного осмысления опыта философа как некоей практики, тождественной собственно самой философии, через которую (практику) сама философия собственно и существует. Фактически фиксация ключевого момента,

конституирующего философию как заботу о себе (эпимелейя) и в целом как способ философствования и некий свод правил для жизни – этот момент был главным предметом «Герменевтики субъекта» М. Фуко⁴.

В итоге забота о себе стала пониматься как нарциссизм, а познание себя сместилось к познанию мира в смысле захвата этого мира. А получаемые знания о мире все более стали превращаться в орудия для этого захвата. Познать мир – значит поработить его. Познающий мир становится захватчиком этого мира. Человек познает мир так же, как захватчик и насильник поработывает город или овладевает женщиной. А овладение городом означает его поработение и разграбление. Поработенная женщина – женщина падкая, которую не любят, которую презирают.

Итак, все же, Р. Декарт. М. Фуко отмечает, что у Р. Декарта отправной точкой познания является принцип очевидности. Очевидность – как условие доступа к познанию, доступа к бытию. Я как вещь мыслящая – идея очевидная, выступающая главным условием познания и доступа к истине. Познание мира стало главным и забота о себе отодвинулась в сторону.

Возьмем наиболее прозрачный опыт, описанный Р. Декартом, опыт «Медитаций», в которых силой чистой мысли он приходит к идее Бога. Здесь мы видим логический путь автора мысли. Причем видим, что уже в первой Медитации автор пришел измененный. Он, сидя у камина, закутавшись в теплый халат, размышляющий о своем опыте, уже пришел к мысли, что все его предыдущие построения были ложными. И далее он, уже предварительно все продумавший, идет по логическим шагам и приходит к тому, что Бог есть.

Что при этом происходит с самим автором, проделавшим такую работу, в силу чего получившим доступ к этой истине, что Бог есть? Мы не видим этой связи, которую искал Фуко у Сократа и стоиков.

Здесь необходимо принципиальное уточнение. М. Фуко задавал себе вопрос не только относительно того, что такое забота философа о себе. Он задавал вопрос относительно философии как практики и как условия доступа к истине. Философ осуществляет некую практику, некий опыт, в силу чего меняется и тем самым получает некий доступ к истине. Истина сама по себе как готовая вещь не дается в руки. Автор мысли должен измениться. Истина не дается простым актом познания как получения некоего знания.

Реконструкция М. Фуко в своем пафосе именно так и звучит: без преобразования автора мысли не может быть и доступа к истине, которую мысль эта постигает. Важна именно связка – мышления о мире и преобразования того, кто мыслит этот мир и себя в нем.

Без преобразования мышление превращается в умозрительную спекуляцию. А без мышления преобразование превращается в психотехнические приемы и пустую мораль, за которой ничего не стоит. И за моральной нормой, и за истинным знанием должен стоять некий опыт, в котором проделаны некие особые практики.

Возвращаемся к вопросу: философия в таком случае обладает такими практиками, особыми и специфическими, которые позволяют говорить о ней как о специфической работе, задающей действительно условие постижения мира и построения адекватной онтологии? Или она сама, философия, вторична, и сама по себе является бесплодной и беспочвенной? Или становится умственной спекуляцией и интеллектуальным упражнением? Способна ли философия как практика сама выработать собственные и адекватные инструменты преобразования для носителя этой практики? Или она сама нуждается в соседней практике и является сугубо формой рефлексии по поводу этой соседней практики? И сама без этой соседки не может существовать?

⁴ См. подробный анализ «Герменевтики субъекта» М. Фуко в работах [9; 10; 13].

Идем дальше. Немецкая классика.

Здесь философия окончательно становится способом спекулятивных построений, мыслительных конструктов, под которыми автор этих конструктов оказывается окончательно погребенным.

Здесь философ вообще не видим. А описание их биографий превращается в описание того, где родился, что и когда написал, был ли женат, с кем и когда обедал (обед у Канта!), что любил и ненавидел. Но собственно «концептуальный персонаж» так и не видим. Мы видим некоего индивида, который когда-то жил, а отдельно читаем его тексты, которые он написал.

И читая его тексты, мы занимаемся интерпретацией и пересказом его идей. Но никакого опыта, никакой философии как практики преобразования автора этих текстов мы не увидим. Сам опыт собственно преобразования вообще не входит в словарь этих философов, не входит как некий концепт и как понятие в их дискурс.

Чуть позже. Ф. Ницше.

Он философствует молотом. В качестве молота – его убийственные мысли-афоризмы. Но мы опять видим этого молотобойца как готового, уже бросающего вызов системе ценностей и осуществляющего их генеральную переоценку.

Чуть ранее его – С. Киркегор.

Пожалуй, впервые его опыт с точки зрения построения собственно антропологического дискурса и практики преобразования был реконструирован в работе С.С. Хоружего [13]. Последний показал в работах датского сторожа шесть сценариев размыкания человека. И только в одном выделен собственно опыт философии как практики преобразования.

Но заметим важное: в опыте С. Киркегора неразделимо присутствуют обе практики – религиозная и философская. С. Киркегор выстраивал в принципе гибридный дискурс. Философия в его опыте не может существовать без пути к Богу и без богообщения.

Отметим, кстати, что пафос С. Киркегора, обращенный против гегелевской спекулятивной версии обращения во вне, против теории Всеобщего в пользу обращения вовнутрь, в сторону внутренней истории человека, истории себя – этот пафос, полагаю, также нуждается в поправке.

Обращение вовне и обращение вовнутрь, история внешнего и история внутреннего – растяжка не вполне корректная. Поскольку история внутренней личности, ее становления и предполагает не механическое обращение к своим психологизмам, переживаниям, а обращение к себе возможному, к себе, который еще должен быть выстроен, и которому, выстроенному и только возможно будет доступен глубинный смысл экзистенции. То есть, экзистенция человека не находится нигде внутри индивида. Она выстраивается в структуре архитектоники личности как новообразования, которого в индивиде нет и быть не может.

Итак, связка, на которой фиксировался Фуко (о преобразовании себя как условии доступа к не-себе, к истине) должна пониматься не в категориях внешнего и внутреннего. Поскольку экзистенция – не во вне, а личность как конститут – не внутри индивида. Экзистенции нет во внешнем мире, а личности нет в мире индивида. Пара внешний–внутренний находится в привычном эмпирическом измерении посюстороннего мира. А пара личность и экзистенция находится в иной действительности преобразенного мира и себя в нем. И в этом преобразенном мире пара внешний и внутренний уже отсутствует.

Современники-собеседники.

Перейдем теперь к современным авторам, нашим собеседникам.

В.В. Бибихин в своих работах последних лет искал Другое начало [5]. Нам нужно другое начало, другое онтологическое начинание. И это начинание и есть философское начало в процессе преобразования. Разумеется, речь идет не о новом начале как о возврате в древность. Речь идет о новой онтологической попытке помыслить божественное бытие и в этом помышлении проделать акт преобразования.

Философия при этом, с его точки зрения, не самостоятельна. Точнее в самой философии как акте мысли о начале и заложено онтологическое начало, начало Бога. Без Него мы богооставлены. Мысль о начале включает благочестие. Иначе эта мысль теряет связь с божественным умом. К Богу нет прямого доступа. Поэтому философия уступает первое место религии. Философия уже предполагает мысль о начале начал. Философия безрелигиозной не бывает. Поэтому «философская антропология», с точки зрения Бибихина – нонсенс. Есть единство религиозного опыта богообщения и опыта философской рефлексии по поводу религиозного опыта.

Собственно три современных автора, В.В. Бибихин, А.В. Ахутин и С.С. Хоружий и пытаются восстановить эту связь, через рецепцию опыта православного исихазма, выстраивая органон опыта аскезы⁵.

Смертный человек, отмечает В.В. Бибихин, никак, никаким образом не может выйти из темы смерти иначе, как в отношении к бессмертному (Богу) [5, с. 159]. Есть здешнее пребывание человека и есть стремление человека выйти к совершенному бытию, бытию в Боге. Совершая акт трансцендирования в Иное бытие, человек переживает феномен преобразования.

Смысл преобразования человека состоит в феномене обожения через синергию с Богом, Иным, совершенным бытием.

Этот опыт энергийного богообщения и является почвой для философии. Без такого опыта философия становится беспочвенной спекуляцией.

Хоружий отмечает: «человек – уникальное онтологическое орудие в движении к полноте бытия, несущее непостижимую тягу к преобразению» [12, с. 278].

Жизнь философа становится монастырем в миру. Философ совершает опыт мирской аскезы. Этот мирской монастырь и есть наиболее адекватная форма бытия философа, отмечает В.В. Бибихин. В России не живет и жить не будет, сколько ни суетись, ничего кроме аскезы, усилия, труда [5, 160]. Старый девиз монастыря в миру, завет Хомякова и Достоевского до сих пор не мог быть принят потому что не был понят. Это уже из переключки В.В. Бибихина с С.С. Хоружим, с которым он ведет заочную беседу.

Но С.С. Хоружий добавляет, что нельзя выстраивать эти два опыта, религиозный и философский, в иерархические отношения. Они оба имеют «равное первородство». Эти два опыта остаются «взаимно-участными» [4, с. 246].

Хоружий восстанавливает ситуацию человека и ее фиксацию в разных традициях. В западной традиции на пути обособления и самоутверждения, от христианского разума отпочковалась спекулятивная философия, сама их себя мастерящая различные суррогаты» [12, с. 9].

В восточной традиции, в синергийной парадигме онтология и антропология тождественны, с силу чего тварное бытие человека энергийно причастно бытию бога. Дискурс синергии и есть в таком случае самостоятельный философский дискурс.

⁵ А.В. Ахутин, например, подтверждает В.В. Бибихина: «Философия – это довольно тягостная вещь, поскольку она возвращает человека к началу. Она не в том смысле наука о началах, что их устанавливает, это прямо противоположно философии, она возвращает к началам» [4, с. 247].

Это дискурс работы, осмысления духовной практики. Как энергичное соединение человеческой и божественной природ синергия означает самопревосхождение, трансцендирование тварного бытия. Дискурс синергии есть дискурс транцензуса [12, с. 10–11].

Этот дискурс синергии снимает границу между гуманитарным и естественно-научным знанием. Такой дискурс синергии составляет и суть «антропологической фокусировки». Этому близок, вспоминает Хоружий (отметим, кстати!), и другое почтенное имя – Гете, в чьей эстетике были фундаментальные категории – феномена, формы и метаморфоза⁶.

Получается, что на фактуре исихастского опыта аскезы Хоружий показывает, что в нем наиболее полно воплощается, разворачивается базовая антропологическая парадигма размыкания, главный концепт его синергичной антропологии.

Именно в исихазме и его рефлексивной вытяжке у восточных христианских богословов (Максим Исповедник и др.) наиболее отчетливо показано действие парадигмы размыкания, конституирующей человека, в форме синергии, гармонического соединения энергий человека и онтологически Иного, Бога [10, с. 25].

В философском же европейском дискурсе С.С. Хоружий видит наиболее полное воплощение парадигмы размыкания в опыте С. Киркегора и М. Хайдеггера.

Но если С. Киркегор этот дискурс сопрягает с религиозным опытом мирской аскезы, монастыря в миру, то у М. Хайдеггера, мне кажется, дискурс становится интеллектуальным упражнением. С.С. Хоружий полагает, что у М. Хайдеггера наиболее полно и точно выстроен конструкт размыкания в экзистенции.

Парадигма размыкания строится в синергичной антропологии как альтернатива классической европейской мысли. Она не следует вслед за С. Киркегором и М. Хайдеггером, а наоборот, является обобщением и осмыслением опыта духовных практик. В этой традиции необходимо выстроить базовый род опыта, взять массив классических практик самопреобразования человека – исихазм, суфизм, йога, даосизм и др. И в них базовым костяком практик является духовная практика размыкания. Но из всех духовных практик, полагает С.С. Хоружий, наиболее проработанной является практика православной аскезы с наиболее полным и подробно выстроенным органом.

И далее в этой реконструкции Хоружий вводит такие концепты, как духовная практика. Стержнем этой практики и становится собственно антропологическая актуальная трансформация. Она не может быть осуществлена сугубо собственными внутренними усилиями человека как индивида. Необходимо внешнее воздействие Иного, Внеположенного Истока, в онтологической точке – Бога. И в таком размыкании в Иное осуществляется собственно духовная практика как процесс самопреобразования человека в целом, во всех измерениях его существа. Этот процесс обладает строгой направленностью к искомому финалу, телосу практики. Телос лежит в Ином онтологическом горизонте. Тем самым важнейшим конститутивным принципом духовной практики (наряду с энергичностью) является принцип предельности, означающий осмысление и понимание предельных проявлений человека, достигающих предела, границы горизонта его существования. А потому этот опыт преобразования и предполагает онтологическую трансформацию человека [10, с. 53].

В линии предельных проявлений выделяются при этом три топики – онтологическая, онтическая и виртуальная. Именно онтологическая предполагает собственно феномен духовных практик, в рамках которых человек переживает опыт онтологической трансформации. И этот опыт трансформации описывается в строгой

⁶ Здесь С.С. Хоружий ссылается на давнюю известную работу А.В. Ахутина [3].