

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.7.20>

Петрык Янина Юрьевна

ПРОБЛЕМА "ПАТОДИЦЕИ" В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ("ПАТЕМАТИКА" М. К. МАМАРДАШВИЛИ)

Целью данной статьи является историко-философская реконструкция взглядов на "патодицею" - своеобразное философское понятие, раскрывающее смысл человеческих страданий, оправдывающее человеческие страсти, чувства, "претерпевания" жизни, которые придают драматический тонус не только бытию человека, но и любой антропологической концепции. Эстетический потенциал "патодицеи" наиболее ярко прослеживается в творчестве А. Шопенгауэра, а аналитика прагматики сознания помогает В. Франклу и М. К. Мамардашвили не только свидетельствовать о необходимости "сознательного режима существования", но и создать самобытные и оригинальные концепции "патодицеи" (последнему в рамках "патематики"), актуализируя эстетико-герменевтический потенциал собственной философии.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2019/7/20.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 7. С. 100-106. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2019/7/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

3. Жильсон Э. Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV века / пер. с фр.; общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. Изд-е 2-е. М.: Культурная революция; Республика, 2010. 678 с.
4. Коплстон Ф. История философии. Средние века / пер. с англ. Ю. А. Алакина. М.: ЗАО «Центрполиграф», 2003. 494 с.
5. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсализму. СПб.: РХГА, 2006. 994 с.
6. Рассел Б. История западной философии. М.: МИФ, 1993. 512 с.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 3-х т. / науч. ред. Э. Соколов; пер. с итал. С. Мальцевой. СПб.: Петрополис, 1994. Т. 2. Средневековье. 368 с.
8. Соколов В. В. Средневековая философия: учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высшая школа, 1979. 448 с.
9. Сунни М. Лекции по средневековой философии / пер. с англ. А. К. Лявданского. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. 303 с.
10. Brown M. Faith and Reason in Anselm: Two Models [Электронный ресурс] // The Saint Anselm Journal. 2004. № 2.1. P. 10-21. URL: [https://www.anselm.edu/sites/default/files/Documents/Institute of SA Studies/4.5.3.2i_21MBrown.pdf](https://www.anselm.edu/sites/default/files/Documents/Institute%20of%20SA%20Studies/4.5.3.2i_21MBrown.pdf) (дата обращения: 27.05.2019).
11. Rico J. F. The Reason of Faith: An Exploration of Anselm's Dynamic Phrase 'Ratio Fidei' [Электронный ресурс] // Ramify: The Journal of the Braniff Graduate School of Liberal Arts. URL: http://www.ramify.org/04_rico.pdf (дата обращения: 27.05.2019).
12. Soumick De. Law, Reason, Truth: Three Paradigmatic Problems Concerning Faith [Электронный ресурс] // Kritike. 2013. Vol. 7. № 2. P. 19-32. URL: http://www.kritike.org/journal/issue_13/de_december2013.pdf (дата обращения: 28.02.2019).

FAITH AND REASON IN "ARGUMENTS" BY ANSELM OF CANTERBURY

Jawish Othman

*Moscow Pedagogical State University
Osman-1988@outlook.com*

The paper studies the problem of relation between faith and reason in the philosophy of Anselm of Canterbury. The notions of faith and reason are studied in connection with the debates on arguments for the existence of God in the medieval philosophical thought. The author considers dialectics of faith and reason and defines the concepts of faith and reason in the context of arguments for the existence of God in the philosophy of Anselm of Canterbury. The article analyses the specific nature of relation of faith and reason in Anselm's doctrine. The possibility of synthesis of faith and reason as a means to perceive God in the philosophy of Anselm of Canterbury is considered.

Key words and phrases: concept of faith; concept of reason; faith and reason correlation; arguments for the existence of God; "ontological argument"; dialogic nature; dialectics; synthesis; Anselm; Augustine.

УДК 1(091)

Дата поступления рукописи: 13.05.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.7.20>

Целью данной статьи является историко-философская реконструкция взглядов на «патодицею» – своеобразное философское понятие, раскрывающее смысл человеческих страданий, оправдывающее человеческие страсти, чувства, «претерпевания» жизни, которые придают драматический тонус не только бытию человека, но и любой антропологической концепции. Эстетический потенциал «патодицеи» наиболее ярко прослеживается в творчестве А. Шопенгауэра, а аналитика прагматики сознания помогает В. Франклу и М. К. Мамардашвили не только свидетельствовать о необходимости «сознательного режима существования», но и создать самобытные и оригинальные концепции «патодицеи» (последнему в рамках «патематики»), актуализируя эстетико-герменевтический потенциал собственной философии.

Ключевые слова и фразы: патодицея; патематика; пафос; страдание; герменевтика; смысл страдания.

Петрык Янина Юрьевна, к. филос. н.

*Кубанский государственный университет, г. Краснодар
p_yanina@mail.ru*

ПРОБЛЕМА «ПАТОДИЦЕИ» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ («ПАТЕМАТИКА» М. К. МАМАРДАШВИЛИ)

Альбер Камю в своих дневниках как-то заметил: «...страдание не дает никаких прав» [3, с. 41]. Позже М. К. Мамардашвили добавил: «...и даже никаких привилегий» [6, с. 184]. В этой «имплицитной» диалогичности двух мыслителей философская рефлексия над проблемой человеческого страдания, обусловленная гуманистическим кризисом XX столетия, стала не только очевидной для современной философии, но и обрела свой лаконичный и вместе с тем сакрально-причудливый, требующий вдумчивого анализа вид.

Мировоззренческие доминанты различных культурно-исторических эпох разнообразны и богаты интереснейшими тематическими линиями мышления. Имея неодинаковую «бытийную напряженность и ноуменальную прозрачность» [15, с. 35], существовали «космодицеи», «теодицеи», «антроподицеи» и даже «аутодицеи». Однако среди немалого потока «оправданий» космоса, бога, человека и попыток «самооправданий»

постепенно выделилась одна – безусловно оригинальная линия «оправдания» человеческих страданий и страстей – линия «патодицеи». Обусловленные простой человеческой страстью *существовать*, «растерянность» и «заброшенность», «абсурдность» и «онтологическая неукорененность» стали весомыми экзистенциалами XX века, вплетаясь в понятие «патодицеи».

Обострение интереса к разного рода «оправданиям» возникает в периоды социальных кризисов и катаклизмов, порождая, как следствие, поиски духовных оснований бытия личности. «Аксиологическая катастрофа» современности, выразившаяся в «деформации» нравственного сознания, релятивизации и переоценке моральных ценностей, экзистенциальном кризисе и дегуманизации культуры, сделала историко-философский анализ проблемы «патодицеи» безусловно актуальным. В ситуации, когда ценностные ориентации современного человека противостоят и зачастую противоречат друг другу, усиливается отчуждение в обществе, потребность в «оправдании» «живого» человеческого чувства, страстей и «претерпеваний» человека возрастает многократно. Конфликт ценностей и моральное замешательство как основные приметы нашего времени, в конечном итоге, ведут к необходимости осознания места и значения не только духовной личности в современной культуре, но и категории «оправдания» в философии, ее аксиологической и практической значимости в современном мире, что и определяет **актуальность** настоящей статьи.

Отличие от проблемы антроподицеи, которая имплицитно связана с процессом самоопределения человека и теми антропологическими проблемами, актуальность которых перманентна, проблема *патодицеи* психологически тоньше и глубже, и в унифицирующей линии «оправдания» она неизменно смещается в сторону интимно-личностного субъективного смысла. Задача «патодицеи» – не просто «оправдать» абстрактный «пафос» («претерпевание», то есть страдание), а «страдание» конкретного человека в его наличествующей экзистенциальной топике. Речь идет не о национальных модусах и ментальных срезах эпохи, а об определенном чувстве простого человека. А это означает только то, что несмотря на необходимость объективного подхода видовая призма не артикулирует проблему – во всех случаях сохраняются смысловые нюансы, закрытые для «непосвященных».

Предметом нашего внимания является исторически и мировоззренчески обусловленные особенности понимания проблемы «патодицеи», где особое место занимает практическое преломление разрабатываемых в рамках «патодицеи» фундаментальных проблем смысла и ценности человеческой жизни. Среди существующих категорий и понятий категория «оправдания человеческих страданий» («патодицея»), если и затрагивается современными авторами, то исключительно либо в нравственном, либо в юридическом смысле. Наша **задача** – осветить основные приемы и подходы в понимании «патодицеи» как *философского феномена*, ставшего неотъемлемой частью философской рефлексии двадцатого столетия.

Содержательно **научная новизна** статьи воплощена в следующих тезисах: автором предпринят историко-философский анализ теоретических предпосылок формирования проблемы «патодицеи»; обозначены онтологические и аксиологические основания «патодицеи» в рамках такого малоизученного концепта, как «патематика» М. К. Мамардашвили, и выявлена, а также проанализирована структура «патодицеи».

Целью нашего исследования является историко-философская реконструкция взглядов на проблему «патодицеи», где в качестве основной задачи явлена необходимость изучить и осознать своеобразие и значение в общемировом философском наследии таких этико-эстетических категорий, как «чувство», «эмоция», «страдание», «оправдание», выявить инвариантное философское «ядро» «патодицеи», образующее его концептуальное единство, её структуру и специфику.

Со времен античности в истории философии утвердилось амбивалентное отношение к человеческим страданиям и страстям. Античная лирика и трагедия, наполненные разнообразными «пафосами», как художественные формы мышления способствовали становлению и укреплению личного субъективного начала в культуре. Однако в теоретико-познавательном мышлении сформировалось негативное отношение к страстям, особенно в рамках «постсократического» этического интеллектуализма, где добродетель отождествлялась с процедурой рационально достижимого знания, полученного только путем логико-аналитического суждения, воплощенного средствами логико-категориального аппарата. Неосознанные чувства и намерения девальвировались не только потому, что не соотносились с категорией «меры», но и потому, что изначально отвергались как не открывающие подлинную реальность. Иррациональное, основанное на чувстве, фантазии, поэтическом воображении представлялось искажающим истину. Поэтическое «безумие» как знание, полученное «по наитию», толковалось как обладающее более низким познавательным статусом в сравнении с рациональным осознанным знанием. Подобное настороженно-скептическое отношение к эмоционально-волевым актам человеческого бытия, сформировавшись в античной культуре, в дальнейшем привело к тому, что «пафос» оставался практически неизученным до середины XIX века, и лишь в XX веке наметился поворот к переосмыслению и признанию философского статуса важнейших экзистенциалов, а вместе с ними – и эмоционально-чувственной структуры сознания.

Определенно следует признать, что «спорадическое», стихийное «обращение» к проблеме чувственного начала имело место в истории философии. Так, характеризую ренессансную эстетику, А. Ф. Лосев подчеркивал особую роль «чувственной красоты», выдвинутую эпохой на первый план, указывая, тем самым, на то, что увеличилось доверие к данным человеческих чувств. Настоящий процесс находил свое выражение не только в этико-эстетических трактатах первых гуманистов, но и в появлении «чувственной математики», свидетельствующей об особом внимании к «топосу» сущего в рамках проективной геометрии. Кроме того, соотнося ренессансную эстетику с античной и средневековой, А. Ф. Лосев отмечал ярко проявляющуюся

в ней «субъективистически-индивидуалистическую жажду жизненных ощущений» [4, с. 204], а в зрелом и позднем возрождении – еще и осознание трагизма ограниченности человеческого существа.

Механистическое толкование человеческой чувственности было представлено в работе «Страсти души» Рене Декартом. Стремясь различать «первичные» и «вторичные» страсти, мыслитель к «первичным» отнес те, которые возникали независимо от сознания в теле как отлаженном механизме-автомате, а к «вторичным» – те волнения, которые напрямую зависели от сознания как опосредованные активностью души. Однако на деле отличить (а значит разграничить) первые от вторых было весьма непросто. И хотя работу по «осмыслению страстей», начатую Р. Декартом, стремились осуществить многие новоевропейские философы (Т. Гоббс, Дж. Локк, Н. Мальбранш, Ж. Ламетри, К. Гельвеций), их основная задача состояла в основном в том, чтобы редуцировать сложные «идеальные» явления к простой физиологической, понятой механистически основе. Постоянное стремление четко разграничить «сердце и голову», «рацио» и «тумос», шедшее еще от античности, неизменно заканчивалось победой «рацио», и даже идея их «единства и борьбы» в эпоху Нового времени часто бывала отринута в пользу разума. В культуре активно культивировался рационализм, а как его следствие появилась «диалектика рационального и эмоционального», в рамках которой эмоции, чувства и страсти полагались лишь как дополнение к важнейшей функции «разума», играли вспомогательную роль и были отнесены к сфере «нефундаментального» этического и эстетического знания.

Спорадическим было признание ценности чувства в европейской культуре эпохи Просвещения. В рамках «этического сенсуализма» Жан-Жак Руссо стремился обосновать первенство эмоционального восприятия мира, полагая, что сначала в человеческой жизни присутствуют чувство, пафос и страсть, а потом уже властвует идея. Разворачивая «семантику сердца», в которой «ценностное освоение мира первично в сравнении с предметным» (Ю. И. Мирошников) [Цит. по: 11, с. 93], философ провозглашал не просто приоритет эмоционального начала, а «сердечный бунт» против «рацио». «Сердце», но только в рамках узкогносеологической программы этического сенсуализма, становилось важнейшим элементом западноевропейской «кардеогносии», возвышая роль «чувства» в познавательном процессе.

Не отклоняясь от линии логического умозрения, немецкая классическая философия также не нивелировала страсть. Полагая её одной из основ творящей и творческой деятельности («ничто великое не создается без страсти» [2, с. 247]), считая необходимым эксплицировать понятие воли и эмоции в духовом развитии личности, представители немецкой классической мысли придали человеческой чувственности окончательный когитально-гносеологический «глянец», вследствие чего «чувство», для того чтобы обладать ценностью, должно было неизменно быть «просветлено» интеллигибельным началом.

XIX век был отмечен линией философской рефлексии метафизики человека, где обозначилась особая склонность к антроподицеям религиозного и эстетического характера. В конце девятнадцатого столетия в истории философии постепенно утвердился ницшеанский тип «когитально-эстетического» оправдания, где человек понимался как мыслящий “*homo aestheticus*”. Аксиологический скептицизм Ф. Ницше во многом способствовал не только созданию эстетической антроподицеи, но и «патодицеи», в которой боль познания и самопознания должна была быть модифицирована в «чувство» радости, а эта трансформация была под силу, полагал философ, только искусству. «Искусство – восклицал Ф. Ницше – делает *выносимым* вид жизни» [8, с. 326], «...может даже горе превращать в наслаждение» [Там же, с. 327].

Действительно, весомую роль в оправдании страстей в конечном итоге должно было сыграть искусство, когитальный статус которого, после немецкой классической философии, несомненно, стал выше ввиду признания не остенсивной функции искусства. Таким образом, эстетическую антроподицею и, как следствие, *патодицею* обнаруживает в своем творчестве А. Шопенгауэр, ставший знаковой фигурой и фактически заложивший *основу* в истолковании данного вопроса. Искусство, полагал философ, «трудится над тем, чтобы разрешить проблему бытия и ответить на вопрос, что такое жизнь» [Цит. по: 12, с. 389], а в «эстетическом созерцании вещей мы свободны от муки всегда ненасытного стремления, отдыхаем от каторжных работ воли...» [Цит. по: Там же, с. 381]. Искусство – это особый «эстетический» «способ созерцания вещи» [16, с. 173], выполняющий идейно-эвристическую функцию, совершая «самопознание познающего не как индивида, а как... безвольного субъекта познания» [Там же]. Именно искусство в состоянии подарить человеку «блаженство *безвольного* созерцания» [Там же, с. 175], «*освобождение... от служения воле*», «забвение собственного “я” в качестве индивида», «*возвышение сознания до чистого безвольного, вневременного...*» [Там же, с. 173]. А. Шопенгауэр полагал, что «идея», благодаря посредничеству духа художника «очищаясь и обособляясь» от всего чужеродного, становится доступной всякому даже менее восприимчивому человеку, не одаренному творческой способностью, а значит, дает возможность «*забыть себя*» в царстве мировой воли.

А. Шопенгауэр задается важнейшим экзистенциальным вопросом: «Мир существует... хотелось бы только узнать, кому от этого польза?» [Цит. по: 10, с. 534]. Р. Сафрански в работе «Шопенгауэр и бурные годы его философии», освещая вопросы не просто антропологии, но пафосов человеческой жизни, писал: «В этом заключается принцип *шопенгауэровской патодицеи*: бытие – это страдание, ибо оно есть воля...» [Там же, с. 453]. Однако А. Шопенгауэр не останавливается на простой констатации бытия как *страдания*, он идет дальше, вопрошая: «...откуда же может взятась счастье?» [Цит. по: Там же, с. 473]. Философ называет три источника: «из того, что ты есть», «что ты имеешь», «чем ты представляешься другим» [Цит. по: Там же]. В этих трех измерениях – «собственном бытии, владении и разыгрывается комедия о поисках счастья» [Там же]. Для А. Шопенгауэра эмоция и чувство – это не просто «требование морали, а обозначение некоего опыта, который пронзает жизнь человека» [17, с. 332], ведь она всегда «сопровождается сильными

эмоциями» и страстями. Жить означает *переживать* то, «что все, что существует вне меня тоже есть *воля*, и все это подвержено мукам и *страданиям* так же как я сам» [Там же, с. 334], а потому «*со-страдание*» – не просто высшая добродетель по А. Шопенгауэру, а *высшее чувство*, где «есть самопознание воли в индивиде без её самоутверждения в нем» [10, с. 473].

Раскрывая тончайшие нюансы *патодицеи*, А. Шопенгауэр остается очень скуп на похвалы человеку: «Человек – это монета, на... которой вычеканено: “Меньше, чем ничто”» [17, с. 113]. «Есть масса двуногих и четвероногих существ, которые существуют только для того, чтобы существовать...» [Там же, с. 172], а «гуманизм носит в себе оптимизм и поэтому он ложен, односторонен и поверхностен» [Там же, с. 160]. Человеческое страдание – неотъемлемая часть жизни, а сама жизнь, «если обозреть её в целом, представляет собой трагедию, а если рассматривать в частностях – она комедия» [18, с. 121]. «Жизнь дня, мука мгновения, желания и страхи недели, невзгоды каждого часа – всё это сплошь сцены из комедии... Но тщетные стремления, разбитые надежды, роковые ошибки всей жизни и в заключение *смерть* – вот трагедия» [Там же, с. 122]. «Что же касается того, что мы, таким образом, в одно и то же время играем комедию и трагедию, то это вполне соответствует – двойственному характеру этой жизни...» [Там же, с. 121]. Следовательно, заключает философ, «всякое счастье – иллюзия» [Там же, с. 148].

Но «к чему же тогда разыгрывается этот фарс...?», – вопрошает мыслитель и в ответе формулирует *основной постулат «патодицеи»*: «Затем, чтобы человек познал себя, увидел, что есть то, чем он хочет быть...» [Там же, с. 89]. Ведь человеческая жизнь – скорее испытание собственной уникальностью, которую еще следует *осознать* (через самопознание) и *реализовать*. Сквозь безнадежность человеческого существования у философа проступает признание самобытности индивида: «Всякий раз как умирает человек, погибает некий мир... который он носит в своей голове: чем интеллигентнее голова, тем этот мир отчетливее, яснее, значительнее обширнее, – тем ужаснее его гибель...» [11, с. 112].

Заключив, что «счастливая жизнь невозможна», а «высшее, что может достаться на долю человека, – жизнь героическая» [17, с. 250], А. Шопенгауэр очень веско замечает: «...чувство собственной *негодности* представляет собой... не только самое большое, но и *единственное истинное духовное страдание*: все другие *духовные страдания* могут быть не только исцелены, но и немедленно подавлены уверенным сознанием собственной ценности» [Там же, с. 207]. Подобное замечание, без сомнения, и явилось отправной точкой для всех последующих *патодицей*.

Г. Буркхардт в работе «Непонятная чувственность», характеризуя XX век, проводит следующую мысль: «Известные западные идеологии... сложились, как оппозиция чувственности» [1, с. 125], поэтому основная задача современного философа должна состоять в том, чтобы «вернуть чувственности право голоса» [Там же, с. 142]. В противовес этическому интеллектуализму западноевропейской философии автор заявляет: «Приключение человеческого бытия – чувственное приключение» [Там же, с. 140], ведь «смысл жизни нельзя постигнуть, его можно только чувствовать» [Там же]. Отмечая утрату *живого чувства* как в истории философии, так и в современной культуре, автор пишет: «...первоначальная картина мира чувственно живых феноменов была заменена мыслительными дисциплинами послегераклитовских столетий...» [Там же, с. 147], «завладевших исторической перспективой», а коренной ошибкой «века системного мышления» стало «бытие без любви и свободного выбора» [Там же, с. 148]. Линейное мышление, тождественное «планирующему мышлению», свойственное культуре запада на протяжении многих столетий, автор полагает «угрозой» для человечества. В жизни, как и в культуре, важна «фантазия и импровизация», а «окончательных конструкций» нет и не может быть, так как они «есть только конструкции вспомогательные». В конечном итоге Г. Буркхардт сознательно подводит нас к мысли о том, что XX век, безусловно, век герменевтики – с четким требованием осознать в рамках структурно-лингвистических, социальных, культурологических изысканий – не просто человеческое *чувство*, но *смысл человеческих страданий*, и выработать, наконец, четкие критерии «чувственности» и философские дефиниции эмоции, страсти и пафоса.

Осмысленное страдание, провозглашенное А. Шопенгауэром, всегда направлено за собственные пределы, указывая на то, «ради чего» мы страдаем, а «*губительные страсти*» во все времена сопровождали человека в его отношениях с миром и с самим собой. Но важнее всего то, что именно в дегуманизованном обществе двадцатого столетия в философии была, наконец, поставлена задача *исследовать смысл страдания*, «выходящий за рамки *смысла творчества и смысла любви*» [13, с. 184]. В. Франкл, создавший в рамках собственной логотерапии один из интереснейших концептов *патодицеи*, позиционирует важность «ценностного переживания» и «ценностной установки», благодаря чему *смысл*, обретаемый через *страдания*, оказывается *наивысшим возможным смыслом*, и те ценностные установки, которые достигаются через *страдания*, гораздо значительнее творческих и переживаемых ценностей, поскольку *смысл страдания* находится в более высоком измерении, нежели *смысл работы и смысл любви*. Если «человек творящий» мыслит в категориях «успеха и неудачи», то «человек страдающий» в категориях более глубоких – «*реализации и отчаянья*»; и что особенно важно – «человек страдающий» обретает возможность самореализоваться, даже в состоянии «исключительной неудачи и полного крушения» [14, с. 58].

В представлении философа и психолога В. Франкла *страдание* обладает не только этическим достоинством, но и метафизической и аксиологической значимостью, так как находится на более высоком ценностном уровне. «*Страдание* делает человека ясновидящим, а мир – прозрачным. Бытие становится пронизываемым и переходит в метафизическое измерение» [13, с. 158]. «Человек, оказавшийся перед бездной, смотрит

в глубину, причем на дне этой бездны он усматривает трагическую суть бытия-в-мире» [Там же, с. 159]. Ему открывается следующее: «...человеческое бытие в глубочайшем и в последнем приближении есть *страдание*» [Там же, с. 184], а все существо человека направляется на то, чтобы *быть* “*homo patiens*”. Таким образом, противопоставляя человеку разумному – «человека *страдающего*», В. Франкл особо отмечает: «...на императив “дерзай знать”, мы отвечаем другим: “дерзай страдать”!» [Там же].

Таким образом, углубляясь в проблематику *патодицеи*, В. Франкл стремится ответить на вопрос: можно ли истолковать *смысл страдания*? По мнению философа, именно на *патодицею* следует ориентироваться, решая мировоззренческие проблемы современного человека. *Теодицея* – заведомо обречена на провал, ведь если, по аргументации теодицеи, *страдание* необходимо для очищения человека, а зло допускается Богом, чтобы на его фоне добро просматривалось еще более выразительно, то такая аргументация позволяет задать следующий вопрос, более глубокий, чем вышеприведенные основания и мотивы, а именно «почему Бог всемогущий сразу не создал человека таким, чтобы он, вообще не нуждался в *очищении через страдание*, а также не создал такого мира, в котором не нужны были бы вышеописанные контрасты?» [Там же, с. 185].

Не менее интересный и оригинальный *концепт патодицеи* предложил в своем творчестве М. К. Мамардашвили. Герменевтика антроподицеи эстетического толка, которую создал мыслитель, предполагавшая оправдание «понимания» или «самопонимания» человека, последовательно приводит к *эстетико-герменевтическому варианту патодицеи*, где не только учитывается многомерность данного понятия, но фиксируются разнообразные грани ментального диссонанса, свойственного современному человеку.

Экзистенциалы как сложные эмоциональные концепты, являясь одновременно разновидностями культурных концептов, отличавшиеся дополнительными ценностными и оценочными характеристиками, были собраны М. К. Мамардашвили воедино, как возможность семантико-психологической, эмоционально-эстетической, коммуникативно-деятельностной и поведенческой реакций индивида на мир. При унифицирующей универсальности личной *патодицеи*, сформулированной мыслителем в рамках собственной *патематики*, не стирается грань индивидуально-личностного бытия, так как за каждым субъектом признается уникальный, личный модус восприятия, собственный пафосно-культурный умвельт.

В эстетико-герменевтической концепции М. К. Мамардашвили *понимание* как процесс постижения мира – «умещения себя в мир» [5, с. 246] – тождественно *страданию*: «...что-то узнать ты сможешь, только заплатив за узнанное ценной... страдания» [Там же, с. 34], так как только «внутри... (страдания)... рождается понимание и ясность...» [Там же, с. 240]. При этом философ не ограничивается дескрипцией механизмов вербализации эмоциональных пафосов, присущих человеку в акте «самопонимания», так как для их глубокого онтологического анализа простой дескрипции недостаточно. Выявить их структуру, законообразность их конструирования, общие универсальные признаки при индивидуально-психологическом, субъективно-релятивном и индивидуально-особенном характере эмоций, сохраняя их релевантность для всех культур, – основная задача философа. М. К. Мамардашвили стремился создать целостную синтетическую философию существования человека в его *эстетическом* бытии, где основным постулатом философствования оказывается актуальнейшая во все времена проблема «обретения самого себя» [6, с. 181]. И в этой точке «патодицея» в философии мыслителя сливается с «аутодицей» как смысложизненной задачей каждого человека.

Сознание как уникальная онтологическая единица, как «форма» и «возможность структуры» [5, с. 115] содержит в себе фундаментальные экзистенциалы «топологии» личности, для объяснения которых М. К. Мамардашвили в работе «Лекции о Прусте» и вводит понятие «*патематика*» [Там же, с. 114]. Оно образовано от двух греческих слов: “πάθος” – «страсть» и “μάθημα” – «знание». Номинально *патематика* – это учение о человеческих страстях, «страстных бегах» человека [Там же, с. 16], «учение о пафосах», которые, как полагал философ, допустимо разъяснять по аналогии с математикой. Но более детальное и тщательное изучение данного понятия открывает новые удивительные смысловые нюансы. Способствует этому и ампликативный стиль М. К. Мамардашвили, который всякий раз как бы «нанизывает» новые эвристические возможности. *Патематика* окрашивается в индивидуально личностные тона, так как представляет собой опыт наших собственных размышлений, переживаний, испытаний. Сам философ позиционирует «патематику» как «мистику» – особое «состояние человека» [Там же, с. 120], где в концентрированном сплаве присутствуют идеи, страсти, чувства и *страдания*.

Первый корень этого слова – страсть (гр. “πάθος”) – М. К. Мамардашвили стремится анализировать не с позиции психологии, но с философских позиций. Мыслитель резонно полагает, что «патос» – «страсть» не следует понимать как инструмент гносеологии, в этом «корне» важен этический аспект – «патос», понимаемый как «претерпевание», «осуществление драмы человеческого бытия» [7, с. 96], трагическое мироощущение, где мыслимое и чувственное сливается воедино в «*страдании*», понятом философски.

«Матема» (гр. “μάθημα” – знание) как второй корень в слове «патематика» есть выражение концептуальности и рациональности знания, воплощение «чистой» мысли, идеального и всеобщего. «Матема» призвана придать учению о страстях логическую определенность, рационально упорядочить материал страсти, создав целостную, гармоничную и законченную систему. Со времен античности «матема» понималась как средство «упорядочивания» и «удержания» чего-то постоянного и характерного. Тем самым М. К. Мамардашвили, несколько отклоняясь от линии этического интеллектуализма – прямого отождествления добродетели с рациональным знанием, – стремится последовательно структурировать собственную «патодицею», выявляя её доминантные черты.

В лекциях и письменных работах философ не даёт четкой дефиниции «патодицеи», однако имплицитно характеризует её, выстраивая целую сеть косвенных замечаний. *Патематика*, в рамках которой только и возможна «патодицея», – это сфера эстетического освоения мира, базисный принцип, который в основе своей не технологичен, а магичен; это совокупность общих инвариантных форм пафосов для всех конкретных и бесконечно разнообразных проявлений человека; мировоззренческое, гуманистическое знание, ориентирующее человека в его духовном поиске, помогающее толковать внутреннюю жизнь субъекта, протекающую по определённым объективным законам. Посредством *патематики* М. К. Мамардашвили выводит основной принцип *патодицеи*: каждое человеческое действие есть «некоторый акт... который может быть только в единичном образе в конкретном человеке» [5, с. 50]. Таким образом, акт существования и акт мышления не только уникальны для каждого субъекта, но и связаны напрямую, ведь существовать для человека – это значит осмысливать свое бытие, а значит – и собственное *страдание*.

В девятнадцатой лекции («Лекции о Прусте») М. К. Мамардашвили особо подчёркивает, что «содержание чувства, в действительности, не сводится к своей практической реализации» [Там же, с. 240], освобождая тем самым «патодицею» от узкоутилитарного, прагматического толкования. *Оправдание человеческих чувств*, эмоций и страстей осуществляется через «опыт страдания», который порождает «метафизическую невозможность» – столкновение двух ценностей, одинаково значимых и исключаящих друг друга. В подтверждение этому М. К. Мамардашвили приводит парадоксальное выражение М. Пруста «несчастные не страдают!», имея в виду то, что «несчастные» все еще не способны *понять* настоящее положение дел – они пребывают в модусе страха и надежды, тогда как *истинное страдание* – это трагедия неразрешимого противостояния равнозначных ценностей, которая *ясно осознана* человеком.

М. К. Мамардашвили полагал, что философию как область духовной культуры отличает как раз именно эта ориентация на «понимание» и «уяснения глубин собственного духа» и мира. Через пафосы и страсти, через «опыт страдания» человек «умещает себя в мир», в котором *не находят места только «неориентированные, незаконные эмоции...»* [Там же], не умещенные в структуру бытия, то есть неосознанные и неосмысленные самим человеком. *Патематика* – как наука о «законных» пафосах – это «онтология сознательной жизни», «сознательного бытия», «неотменяемая структура души» [Там же, с. 263], в которой и находят своё истинное «место» и «ориентацию», свое направление и существование многочисленные пафосы человека.

Таким образом, в философии М. К. Мамардашвили в повседневное бытие человека изначально включена и сама «патодицея», и *возможность ментального анализа*, который человек запускает самостоятельно, когда решается жить осознанно и посмотреть на себя самого *как на нечто «иное», «необычное» и «непривычное» в мире*. В рамках данного, казалось бы, «повседневного мышления» фундаментальные человеческие переживания получают новый теоретический статус, обретая ценность духовного восхождения человека к истине.

Резюмируя все выше изложенное, следует признать, что в проблеме «патодицеи» сконцентрированы узловые вопросы человеческого бытия и его взаимоотношения с миром. «Патодицея» представляет собой сложную теоретическую проблему, имеющую разнообразные оттенки толкования в различные культурно-исторические эпохи. Любая философская проблема вследствие смены той или иной культурной онтологии претерпевает определенную трансформацию, сохраняя филиацию идей. В эволюции проблемы «патодицеи» следует признать то, что «оправдание» космоса в античности претерпело аксиологическую трансформацию в «теодицею» эпохи средних веков, а «теодицея» Средневековья, предложив высокие образцы смысложизненной рефлексии, была с успехом трансформирована в антроподицею эстетического толка новоевропейской философии, где «общим местом» явилось стремление оправдать наличное бытие человека для того, чтобы появилась сама возможность познания и действия в мире. Таким образом, *антроподицея* как нравственная категория *имплицитно* легла в основу онтологических, гносеологических и социально-философских построений новоевропейской мысли, не становясь предметом самостоятельного рассмотрения. Вместе с тем *антроподицея* не могла существовать только в рамках объективного отвлеченного знания о человеке – неизбежен был мыслительный разворот к идее *субъективного оправдания*, отражающего индивидуалистическое самосознание человека, направленное и ориентированное на проблему «самостоятельности», самореализации, «необходимости себя». Человек обречен пребывать одновременно в метафизическом (сверхиндивидуальном) и в социально-практическом (индивидуальном) плане, и категория «патодицеи» уникальным образом смогла вместить в себя и понимание антиномичности человеческого существования, и понимание неразрывности этих планов бытия человека.

Без сомнения, со времен античности и вплоть до конца XIX столетия внерациональные формы постижения бытия и внутреннего мира человека, к коим можно отнести и чувственное «осознание» бедствий и «претерпеваний» человека в этом мире, а значит «патодицею», являлись второстепенными и не фундаментальными областями философского знания, и только двадцатое столетие актуализировало и эксплицировало проблему «патодицеи», сделав её неотъемлемой частью рефлексии над человеческим существованием. Категория «патодицеи», введенная в философский дискурс двадцатого столетия, помогла обосновать нравственное самосовершенствование человека в современном мире, раскрыть способность нравственного самоутверждения и самосозидания человека в бытии.

Очень важной причиной *обращения автора к проблеме «патодицеи»* явилось то, что особую ценность в современном *эстетическом* существовании человека представляет «*собственный опыт*», осмысление сущности человека и его места в этом мире, *саморефлексия* индивида на тему собственного онтологического статуса и мировоззренческой позиции. Таким образом, «патодицея» становится «достоинством»

каждого мыслящего субъекта, наиважнейшим атрибутом саморефлексии индивида. Существенную помощь в осмыслении данного феномена может оказать философия М. К. Мамардашвили, в её оригинальной вариации «*патематики*».

Конечный смысл «патодицеи» – это не просто оправдание человеческих страстей и страданий и даже не признание «вечности» человеческих «претерпеваний». Её исходный смысл состоит в том, что страдание не может быть оправдано как цель человеческой жизни, но как средство достижения цели, особенно в практиках самосовершенствования, – может. При этом оправдание возможно не только в рамках теологического обоснования («мы страдаем, потому что согрешили»), но в рамках обоснования философского («мы страдаем, потому что существование есть страдание»). И в этой изначальной «невинности» страдания человек обретает самую важную возможность собственной жизни – *возможность создать себя*.

Таким образом, проблема «патодицеи» лежит в основе духовно-нравственной парадигмы осмысления человеком окружающего мира и своей деятельности в нем, помогает по-новому взглянуть на человека и эксплицировать его в целостности и чрезвычайно сложной структуре. Подобная мысль созвучна высказываниям М. Шелера о том, что человек есть вещь столь обширная, пестрая, многообразная, что все известные определения его мало удачны, и Г. Плеснера о том, что в центр антропологии должна быть выдвинута идея о *непостижимости человека*. В данной традиции «теоретическим ядром» философского рассмотрения человека должен стать анализ *самых возможностей быть человеком*, а опосредованное обоснование человеческих страстей только через интеллектуализм должно быть признано слишком узким полем обоснования.

Список источников

1. Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек: антология / сост. П. С. Гуревич. М.: Высшая школа, 1995. С. 124-156.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. Камю А. Собрание сочинений: в 5-ти т. М.: Фолио, 1998. Т. 5. 400 с.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.
5. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: психологическая топология пути. М.: AD MARGINEM, 1995. 547 с.
6. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. 432 с.
7. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 205 с.
8. Ницше Ф. Собрание сочинений: в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. 829 с.
9. Ницше Ф. Собрание сочинений: в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 829 с.
10. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы его философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014. 592 с.
11. Философские проблемы науки и культуры: сб. научных трудов / под ред. д. филос. н. Ю. И. Мирошникова; РАН, Уральское отделение Института философии и права, Кафедра философии. Екатеринбург, 2006. Вып. 4. Новые идеи в аксиологии и анализе ценностного сознания. 429 с.
12. Фишер К. Артур Шопенгауэр. История новой философии. СПб.: Лань, 1999. 579 с.
13. Франкл В. Страдания от бессмысленности жизни. М.: Сибирское университетское издательство, 2011. 268 с.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 128 с.
15. Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.
16. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: ТЕПРА, 1999. Т. 1. 496 с.
17. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: ТЕПРА, 2001. Т. 5. 528 с.
18. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: ТЕПРА, 2001. Т. 6. 352 с.

“PATHODICY” PROBLEM IN HISTORY OF PHILOSOPHY (M. K. MAMARDASHVILI’S “PATHEMATICS”)

Petryk Yanina Yur'evna, Ph. D. in Philosophy
Kuban State University, Krasnodar
p_yanina@mail.ru

The article provides a historical and philosophical survey of views on “pathodicy” – an original philosophical conception revealing the meaning of human suffering, justifying human passions, emotions, life experience, which impart dramatic tonus not only to human existence but to any anthropological conception. Aesthetic potential of “pathodicy” is most clearly manifested in A. Schopenhauer’s creative work and the analysis of consciousness pragmatics helps V. Frankl and M. K. Mamardashvili to justify the necessity of “conscious mode of existence” and to develop original “pathodicy” conceptions (in Mamardashvili’s case – within the framework of “pathematics”) actualizing the aesthetical and hermeneutic potential of their own philosophy.

Key words and phrases: pathodicy; pathematics; pathos; suffering; hermeneutics; meaning of suffering.