УДК 130.3
Науч. спец. 5.7.1
DOI: 10.36809/2309-9380-2026-52-25-30

Наталья Владимировна Довгаленко
Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры «История и философия», Саратов, Россия
e-mail: dovgal30@rambler.ru

Пути праксиса и их связь с местопребыванием человека в культуре

Аннотация. Понятие πρᾶξις этимологически восходит к древнегреческому ποιέω («делание»), собравшему поэзию, ремесло, искусство и другие виды деятельности. В нем отражены два механизма: подражание, уходящее корнями в миф, и «узнавание», понимание, открытое философией. Именно праксис организует особые культурные топосы, узаконивая порядок действий, их ценность, смысл. Наиболее яркими из них являются полис (скульптурное пространство разворачивания «души» от чувственных до умных практик), империя (духовно-телесная территория, ограниченная властно-контролирующими, юридическими практиками), монастырь (создается через личный праксис, духовно-телесную аскезу, молитвенное созерцание). В современности топология изживается, замещаясь конструктом «жизненного мира». Он разворачивается посредством функциональных действий, а также деятельности, организующей различные уклады — профессиональный, общественный, образовательный и др.

Ключевые слова: πρᾶξις, дело, действие, подражание, созерцание, полис, империя, монастырь.

Natalya V. Dovgalenko
Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the History and Philosophy Department, Saratov, Russia
e-mail: dovgal30@rambler.ru

The Paths of Praxis and Their Connection to a Person's Place in Culture

Abstract. The concept of πρᾶξις comes from the Ancient Greek ποιέω ("doing"), which refers to poetry, craftsmanship, art, and other activities. This concept reflects two ways: imitation, which is rooted in myth, and "recognition" — an act of understanding revealed by philosophy. It is praxis that organises distinct cultural topoi (places), legitimising the order of actions, as well as their value and meaning. The most prominent examples include the polis (a sculptural space where the "soul" unfolds, moving from sensory to intellectual practices); the empire (a spiritual-corporeal territory defined by practices of power, control, and law); and the monastery (created through personal praxis, spiritual and bodily asceticism, and contemplative prayer). In the modern times, topology is being replaced by the construct of the "lifeworld." The latter unfolds through functional actions and activities that organise various spheres of life — professional, social, educational, etc.

Keywords: πρᾶξις, deed, action, imitation, contemplation, polis, empire, monastery.

Введение (Introduction)

Интерес к проблеме праксиса не угасает. Его современные уклады: духовный, социальный, профессиональный, повседневный; его акциденции: «деловитость», алгоритмичность, абсурдность — являются не просто отражением времени. Они указывают на особый путь общества, самопонимания и развития личности. Оценить степень недоверия теории, умозрению, нормирующим индивидуальное и социальное действие, выбор, ценности, т. е. культуру вообще и современную культуру в частности, видимо, еще предстоит. «Дело», «практичность», «действие» стали в современном мире обладать особым статусом, открылись как новые установки сознания и программы, стали восприниматься как своеобразный габитус.

Методы (Methods)

Праксис включен в само естество человека. Он пронизывает все возможные способы проживания: от движений тела, моторики до духовных практик самоограничения, созерцания, инициации и др. Потому в нем проявляется

© Довгаленко Н. В., 2026

Для цитирования: Довгаленко Н. В. Пути праксиса и их связь с местопребыванием человека в культуре // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2026. № 3 (52). С. 25–30. DOI: 10.36809/2309-9380-2026-52-25-30

Статья доступна на условиях лицензии
Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

непосредственная очевидность, реализуемая в вопросе «Что здесь, собственно, проблематизировать?». С нашей точки зрения, тема праксиса становится «видимой», если перевести ее в русло способа действия и топологии. Ведь ценность движений, деятельности, поступков человека открывается с тем, как их реализовывать, каким смыслом наделять и в каком пространстве конституировать. В данной статье проблематизируются механизмы праксиса и его топологическое разворачивание, ибо действие, поступок предполагают некую протяженность, φύσις (природу), духовное, культурное место.

Методологически, кроме проблематизации, в данной статье используются герменевтика (истолкование, прояснения механизмов праксиса, их культурного контекста), компаративизм (сравнения и выявления особенностей праксиса в онтологической, исторической протяженности), конструктивизм (построение концептуальных моделей топосов с рефлексией и критической составляющей).

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Праксис предметно выявляется классической античной мыслью, прежде всего известной демаркацией Аристотеля на «дело» и «умозрение». «Философию правильно называют “наукой истины”. Созерцают вещи ради истины, а работают ради дела. Люди работящие даже когда разглядывают устройство вещей, смотрят не на то, что всегда есть, но что к чему можно приложить прямо сейчас» [1, с. 51]. Конечно, в данном разделении содержится не только умозаключение самого Аристотеля, оно выступает общей философской риторикой античности и следует, с нашей точки зрения, отголоском более глубокого размежевания между праксисом мистерии, мифа и созерцания. Об этом более предметно размышляет Платон, выявляя три уровня «дела»: божественное («единственно по природе»), плотницкое («мастеровое»), художественное («подражание творению мастеров») [2, с. 460–461]. И лишь 1-й уровень является творческим, остальные — подражательными. Именно вопрос приближения к божественному ставит перед Платоном дилемму: как именно, каков должен быть праксис? «Ты уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащенную Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствие и страдание вместо обычая и разумения...» [2, с. 475] Праксис мифа, поэтический праксис, неразумен, в нем правят музы, старшая из которых Мелета — «муза размышлений и опыта» — ищет полноту жизни. Это не может быть оправданием для умного движения к добродетели и благу. И потому полезных оправданий в поэтическом жесте найти не представляется возможным, о чем сожалеет и сам Платон. «Ведь спор идет... о великом деле, гораздо более великом, чем это кажется, — о том, быть ли человеку хорошим или плохим. Так что ни почет, ни деньги, ни любая власть, ни даже поэзия не стоят того, чтобы ради них пренебрегать справедливостью и прочей добродетелью» [2, с. 476]. Если поэзия, открывая «божественные миры», отражает их красоту в буквальном смысле, то философия через созерцание как «узнавание» не просто разумно их постигает, но и ставит важнейший вопрос соответствия им души — этоса (др.-греч. ἦθος) — добродетельного местопребывания человека.

Праксис мифа, опирающийся на поэзию божественных гимнов, античный театр, культы и пр., постепенно вытесняется праксисом созерцания. Поэзия и философия, исходящие из единых начал, отдаляются. «*Творец* (греч. ποιητής) и *родитель* (πατήρ) — наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии. *Творец* в своем прямом, первоначальном значении — это “делатель” вообще (греч. ποιέω — “делаю”), и в этом смысле он равнозначен *демиургу* (“ремесленнику”, “мастеру”, “строителю”), причем функции его распространяются на самые широкие сферы труда, ремесла, поэзии, искусства, науки, прорицания, жречества и т. д. и никогда не ограничиваются узкорелигиозной теорией и практикой» [3, с. 726]. Именно от ποιέω («делаю») расходятся две линии — линия подражания (др.-греч. μίμησις «подобие»), укорененная мифом, поэзией, образом демиурга. «Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий» [4, с. 64]. И линия созерцания (др.-греч. ἀνάμνησις «припоминание»). В последней выражается осознанность, воля к узнаванию (постижению образов), которые человек должен в себе развить, удаляясь от животных привычек и копирования природы. В этом праксисе содержится стремление к поиску блага и пребыванию в добродетели. Об этом пишет Платон, прямо говоря, что поэзия и Гомер — ее яркий представитель — не более чем подражатели. «Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества...» [2, с. 465] Следовать архетипическим образцам (призракам) становится неприемлемо.

Именно пиэо (др.-греч. ποιέω), смыкающее мифологическое, поэтическое, ремесленное «делание», имеет родовое отношение к понятию «праксис» (др.-греч. πρᾶξις «дело, исход, действие») [5]. Праксис стал полагаться на результат, на «исход», и это повлекло за собой мысль о способе, механике действия: делаешь через воспроизведение, подражание или через понимание, что делаешь и зачем (φρόνησις). Если само разделение было зафиксировано логосом, то в существе жизни праксис, устремленный к пониманию, и праксис естественный, повседневный (подражание) обладали в античности особым родом единства. Во-первых, они были погружены в телесность, или, по справедливому замечанию А. Ф. Лосева, в «скульптурность», которая пронизывала всю жизнь человека, указывая на φύσις (природу, естество) как первый принцип бытия. Именно φύσις определял морфологическое, рефлекторное движение частей тела, выраженных необходимостью рабской монотонности, гимнастики, военной натренированности и пр. Во-вторых, для реализации подобных практик необходима была сфера разворачивания — физическое место пребывания души — тело и полис, воспроизводящие, поддерживающие жизнь человека во всех проявлениях. Поэтому можно согласиться с утверждением И. Я. Мацевич-Духан

о том, что «*праксис*... реализуется при актуализации внутренне присущей ему сущности действия ради действия» [6, с. 54]. В античности он обретал конфигурации, которые выстраивались телом и следовали от чувственной покорности фюзису через овладение «собой» до развития разумной силы созерцания. Полис стал открытой протяженностью общественного от рабского до гражданского, отразив архитектонику души. В нем все части были необходимы: и телесная, и разумная, и раб, и рабовладелец: «Однако рабовладелец и раб не могут существовать один без другого. Они представляют собой нечто целое. Сначала это маленький древнегреческий полис, а в дальнейшем — огромная Римская империя» [7, с. 12]. Находясь в данном дискурсе, можно не согласиться с суждениями о разделении политического и социального у греков: «...Женщины, дети, рабы, слуги, занятые в области домашнего хозяйства, хотя и локализованы в полисе, не являются его частью. Они принадлежат к “обществу”, но не к полису» [8, с. 29]. Ибо политическое и социальное соединены были единым телом, что отмечал А. Ф. Лосев. «Если микенская эстетика была эстетикой классического антропоморфизма, то эстетика периода греческой классики есть эстетика уже не антропоморфического, а ритмически-симметрического космоса, продолжающего быть живым и одушевленным, но скульптурно и вполне чувственно воспринимаемым телом» [9, с. 124].

Выявленная греками топология объединяет практики разного толка, предоставляя поле их претворения — телесно-духовную, непрерывную пневму, соединившую в себе в период позднего эллинизма органическое и логическое начало. Идеальный полис, открывающий ее социальное протяжение, указывает и на антропологическое место. «Его характеристиками являются не комфорт или безопасность и даже не господство и подчинение, а то, что там человек может жить сообразно своей природе, а значит, действительно стать человеком. Возможно это потому, что место это не столько антропологический, сколько онтологический феномен» [8, с. 31]. С этим утверждением нельзя не согласиться. В границах полиса содержится онтологическая мера, связанная с горизонтом интенциональности души. Она соединяет миф и логос, но тема ее исключительно антропологическая. «“Созерцающая”, “мужественная”, “страстная” части души выявляются Платоном скорее не в способах реализации, которые кому-то доступны, а кому-то нет, а в субстанциальной данности, определяемой мифом, архетипичностью форм, сохраняющих жесткую привязанность к ритуалу, традиции, полису» [10, с. 30]. Праксис здесь выступает выражением геометрии «тела» полиса и движется от чувственно-ощущаемых, цикличных действий (земледелец, ремесленник) к намеренно волевым (воин), а затем умным (мудрец) — целеполагающим. Эта топология отражает не случайные образы «героя», «раба», «гражданина», а «узнанные» в геометрически-скульптурном смысле.

Поздний эллинизм заслуживает отдельного внимания, ибо здесь происходит кардинальное изменение праксиса, который фокусируется на этос (др.-греч. ἦθος «нрав»). Речь идет о месте пребывания человека, которое, окунаясь в неконтролируемое расширение территорий как внутреннего, так и внешнего мира, сталкивается с необходимостью удержания границ и властного контроля над ними путем нравственного поиска. Не случайно особое значение приобретают практики ведения войны, армейской дисциплины, мужества, которые сопровождаются религиозной направленностью. «...По римским представлениям, достойная служба отечеству и императору, воинская доблесть и честь были неотделимы от такой основополагающей римской ценности, как pietas — “благочестие”, которую исследователи по праву признают и одной из отличительных черт солдатской ментальности» [11, с. 113]. В основе имперского воинствующего «дела» находятся именно добродетельные стремления.

Расширение территорий открывает вопрос об отношении к новому, «неримскому» миру, который присваивается, подстраивается, поглощается. Под территорией понимается как земля, так и душа. Экспансия принуждает человека не только к движению в пространстве в форме ведения войн. Она сталкивает его с привычного душевного уклада, заставляя соприкасаться с новыми народами, языками, культами, заставляя проникать в новое измерение человечности. Расширение диктует одновременно контроль и удержание (юридический закон), разворачивающие мир империи. В римский период воля, узурпация выступают регуляторами разума, становясь основой праксиса. Принципат, как форма власти не оспаривается. «Тут Галл... разъяснил, что со своим вопросом он выступил не с тем, чтобы Тиберий выделил себе долю того, что вообще неделимо, но чтобы своим признанием подтвердил, что тело государства едино и должно управляться волею одного» [12, с. 14]. И сенат, и народ заискивают, требуя главенства одного, силой и законом собирающего мир в общее «расползающееся» тело.

Именно в Римской империи, с одной стороны, актуализируются практики завоевания, принуждения, юридического права, властного надзора, обеспечивающие жизнеспособность «тела» государства; с другой стороны, практики аскезы — духовно-телесного собирания личности. И те и другие, как ни странно, вбирает в себя христианство, возникшее в том числе как объединяющее усилие обнаружить для имперского расширения религиозный смысл. И в этом отношении стремится не потерять, а обрести уникального человека, приручившего «войну». Последнее стало возможно лишь путем разграничения публичного пространства империи и внутреннего пространства личности, которое возделывалось послушанием, аскезой, опытом таинств, стремлением к благочестию (εὐσέβεια). Монастырь (киновия) соединил общежитие и уединение именно путем «делания». «Если идеал “общей жизни” имеет очевидный политический характер, то киновия, возможно, представляет собой место, где общность жизни как таковая безоговорочно затребуется как во всех смыслах учреждающий первоэлемент. Иными словами, в киновийной жизни речь идет о трансформации самого канона человеческого праксиса...» [13, с. 90] Ритуальность, дисциплина монашеской жизни, место в ней работы и «работничества» над телом, духом — многое из обретенного тогда определяет поведение, действие человека сегодня. Например, «одной из важных составляющих аскетической практики, внедренной святителем Василием

Великим, был труд» [14, с. 48]. Или чтение. «Как известно, начиная с IV в. распространяется практика чтения про себя, которую Августин с изумлением наблюдал у своего учителя Амвросия» [13, с. 45]. Именно через праксис духа и тела становится ясной новая антропологическая тема личного «духовного обозрения» и распознавания греховного, борьба с ним. «В *Scala claustralis*… Бернара лестница, "посредством коей монахи восходят от земли к небу", включает в себя четыре ступени: чтение *(lectio)*, которое "готовит для уст твердую пищу"; медитация, которая ее "разжевывает и размягчает" *(masticat et frangit)*; молитва *(oratio)*, которая ощущает вкус, и созерцание, которое "есть сама сладость, что укрепляет и радует"…» [13, с. 47] Обретение истинного образа человека и постоянная борьба за него становятся главными «делами» монашеского пути. Ошибка, заблуждение, грех — всё стало возможно в этой борьбе, но важнейшим остался механизм подражания Творцу и облику святых! «Ибо кто в подражании сам, насколько возможно, достиг бесстрастия Божия естества, тот и в душе своей восстановил образ Божий» [15, с. 139], — пишет Василий Великий, один из первых создателей правил монашеского устава восточно-христианской церкви.

Переходя к осмыслению роли и места праксиса в современности, мы сталкиваемся не только с невероятным многообразием его проявлений, но и, главное, с претензией на методологическое и онтологическое превосходство. Основы данных революционных изменений лежат, безусловно: 1) в десакрализации культуры и изгнании из мира мистического; 2) в демаркации духа и тела, с последующим аналитическим отчуждением «частей себя» и присвоением в собственность. Проблема заключается в рационализации практического и его бесконтрольном структурировании, а также потере топологического измерения.

Мы рассмотрим лишь два направления философской мысли, представляющие яркие примеры актуальности механизмов праксиса сегодня: подражание (мимесис) и созерцание (анамнесис). К первому принадлежит социальный функционализм, принципиальным моментом которого является опора на «действие». Если «дело» раскрывается как парадигма — в нем присутствует замысел, творческое движение на пути к результату, то в «действии» мы сталкиваемся, с одной стороны, со спонтанностью, непреднамеренностью, с другой — с обдуманностью. Т. Парсонс замечает, что «…ни индивидуальная личность, ни социальная система не имеют никакой прямой связи с физической средой; их отношения с последней целиком опосредованы организмом, который служит первичным связующим звеном между действием и физическим миром» [16, с. 44]. Организм и изучение движения его частей, циклов сделали предметом научного исследования именно непреднамеренное действие, оставив вопрос о его причинах в существе «врожденности». Действие ведет к механическому или морфологическому сдвигу. Потому оно носит частный характер, требует напряжения, усилия. В нем присутствует гарантия изменений, выведенная, например, физическим или биологическим обоснованием. Организм в бесконечности, повторяемости действий есть поверхностно изученная terra incognita.

Именно действие разворачивает следующий конструкт: организм (конкретная сущность, определенная в категориях); социальная система (процесс взаимодействия между организмами); культурная система (организация вокруг групп символов — идеи, представления); личность («Личность, следовательно, есть тот аспект живого индивида как "актора", который должен пониматься в терминах культурного и социального содержания усвоенных упорядочений (patternings), образующих его поведенческую систему» [16, с. 41]). Так действие «протягивает» культурное и социальное измерение, где возможно рационально зафиксировать функцию. Действие направлено на трансформацию как морфологической формы, так и культурной (знаково-символической) — или их разрушение-воспроизведение, или их создание (конструирование), или переход на новый уровень существования. «Обмен» превращается в движущую силу, которая становится производной от идеи метаболизма природы. Ему успешно подражает и человек в культуре!

Вопрос функциональной теории Парсонса раскрывает «местопребывание» человека, социума условно рационально, картографируя точки реальности «действий» или «места встреч». Этос, как место человеческого, обозначается схематично и прагматично, оправдываясь приспособлением, поддержанием функциональности на организменном, культурном и других уровнях. «Прежде всего, если рассматривать личностную систему аналитически и отдельно от ее прямой связи с социальной системой, она есть "место встречи" культурной системы, поведенческого организма (в первичном смысле) и физического мира (в смысле вторичном)» [16, с. 65]. Парсонс употребляет понятие «актор», ставшее сегодня единицей реальности, участвующее в постоянном обменном процессе функциональных действий — технологическое производство, повседневность, социальность и пр. Топология переводится в мир знаков и схем.

Альтернативное понимание вносит еще один пример, полагающийся на парадигму «дела» Аристотеля и марксистское прочтение «социальной деятельности». В нем предметом исследования выступает тема праксиса как обязательно понимаемого действия, постоянно отсылающего к нормам, ценностям, предшествующим знаниям. Ничего нечеловеческого в праксисе быть не может, и потому он всецело разворачивает творческие миры, конструируя социальное, рациональное, культурное, духовное пространство. Этосом выступает сама деятельность, открывающаяся онтологически. Категория «действия» вытесняется «деятельностью», которой уже заложено «узнавание», понимание (принцип двойного знания) действия. Вещи являются отпечатками деятельности, и «…вообще деятельность есть единственное исходно существующее. И природа есть некоторая конструкция самой деятельности» [17, с. 40]. Ее акциденциями выступают целеполагание, интуитивность, связь с объектами, интенциональность. Деятельностная теория Г. П. Щедровицкого бескомпромиссно утверждает перевес действования над пониманием [17, с. 42]. Однако в ней, при доминирующем функционализме, содержится превосходство системы «узнавания», этоса — разумных, ценностных оснований!

Вместе с тем Щедровицкий ставит важный вопрос о неоднозначной трактовке «деятельности», которая связана:

1) с простой фиксацией «делания»; 2) с предписанием должествования «делания» для получения результата (дело); 3) со способом наилучшего «делания» (обоснование «делания») [17, с. 50]. Деятельность всегда воспроизводится (культурные нормы транслируются), она постоянно соотнесена с мышлением, имеет подоплеку этоса, конструктивна, управляет и развивает культуру на основе ценностей. Потому стереотип, привычка играют здесь важнейшую роль. Когда Щедровицкого спросили о том, что полагает выход из деятельности, — деятельность? или что-то еще? — он политкорректно ответил, что на сегодня это оптимальная онтология... [18]

В деятельности присутствует неявно выраженный отсыл к топологии, который, например, может схватываться через понятие «уклад», возникшее в русском языке и отразившее особую устроенность места в культуре. Уклад собирает в себе и механизм действий, и устойчивое их повторение, и горизонт протяжения — община, ремесло, дух, определяясь как гармонизирующее усилие по организации жизненного пространства и его воспроизведению. «В работах славянофилов и почвенников, описывающих особый, отличный от западноевропейских стран путь России, встречаются такие выражения, как “хозяйственный уклад”, “семейный уклад”, “духовно-нравственный уклад”, “традиционный национальный уклад”, которые по своей сути характеризуют особенности жизни русского народа в то время» [19, с. 55]. Не случайно в русской истории само понятие восходит к «общинному» укладу, связанному с землей. Оно прямо указывает на устойчивость места праксиса, его необходимость и структурированность.

Заключение (Conclusion)

Праксис сам по себе достаточно раскрыт философской мыслью от аристотелевского до кантовского, марксистского прочтений, научной рефлексии практики и акторно-сетевых теорий. Сегодня, балансируя между особой ролью диспозитива как властной стратегии, порождающей набор определенных практик М. Фуко [20, с. 14], и дорефлексивным набором установок сознания, предуведомляющих социальное действие, поступок (габитус) П. Бурдье [21], мы снова делаем попытку обернуться к сущности и механизмам праксиса. Мимесис (механизм подражания) и анамнесис (механизм созерцания, припоминания) демонстрируют свою неисчерпаемость до сих пор. В современной культуре мы подражаем (симулируем, по выражению Ж. Бодрийяра) разными способами и порядками: копируем, воспроизводим серии, коды; структурируем на уровне языковых, культурных, социальных обменов; конструируем и деконструируем и т. д., т. е. успешно используем и то и другое.

Есть еще одна важнейшая сторона праксиса. Он конституирует пространство действий, смыслов, определяет состав участников, протягивает и организует особое культурное место. Выявляя полис, империю, монастырь как яркие проявления таких мест, узаконивающих особые практики, мы наблюдаем, что и сегодня во многом воспроизводим эти миры именно посредством действий, поступков, типологических ролей и правил. В современной культуре выявить новые «места» становится проблематично. Мы упираемся в единственно возможный проект совместного пребывания духа и тела сегодня — «жизненный мир», хотя вкладываем в него в большей степени нечто чересчур матричное, абстрактное (Э. Гуссерль). Именно праксис наполняет его организмами, действиями, деятельностью, работая над поддержанием «системных», «функциональных» связей. Он поглощен структурированностью и скорее не собирается, а постоянно аналитически разбирается. Этос, как местопребывание человека, схлопывается до точки, события-пересечения организменных, пространственно-временных, знаково-символических и других связей. Где ранее обитали «душа», «дух», теперь находится картографическая структура (Б. Латур), события которой прокладывают маршрут личного пути.

Однако возможно приоткрыть место как «уклад» — экономический, духовный, производственно-технологический и др. Именно в русской мысли возникает тема, обосновывающая праксис не только как «место встреч», а как особую онтологию, в которой ценности, этос, язык конструируют личное пространство (Г. П. Щедровицкий), в которой понимание превосходствует над подражанием. Уклад возвращает значение топоса, только сужает, локализирует его пространство (семья, производство, локальная цивилизация и др.), будучи также встроен в безудержный процесс структурирования.

1. Аристотель. Метафизика. М. : РИПОЛ классик, 2018. 384 с.

2. Платон. Государство // Соч. : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3, ч. 1. С. 97–494.

3. Платон. Критические замечания к диалогу «Тимей» // Соч. : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3, ч. 1. С. 705–737.

4. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.

5. G4234: πρᾶξις / Словарь Стронга (греческий) // Библия онлайн : [сайт]. URL: https://bible.by/strong/greek/4234/ (дата обращения: 17.03.2026).

6. Мацевич-Духан И. Я. Праксис и практика: способы различения // Философские науки. 2021. Т. 64, № 3. С. 50–79. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-3-50-79

7. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М. : Мысль, 1989. 204 с.

8. Левицкий В. С. Онтологическая природа политики // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2023. № 1 (108). С. 25–39. DOI: 10.30570/2078-5089-2023-108-1-25-39

9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. 624 с.

10. Довгаленко Н. В. Духовность и (или) идентичность: анализ методологических подходов // Вестн. Ом. гос. пед. ун-та. Гуманитарные исследования. 2024. № 1 (42). С. 29–33. DOI: 10.36809/2309-9380-2024-42-29-33

11. Махлаюк А. В. Religio Castrensis и воинский этос в армии императорского Рима // Studia Historica. М., 2003. Т. III. С. 109–133. Электрон. версия. URL: https://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1366456386&ysclid=mn042fim1g975238890 (дата обращения: 17.03.2026).

12. Тацит К. Соч. : в 2 т. Т. 1 : Анналы. Малые произведения. Л. : Наука, 1969. 444 с.

13. Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. М. : Изд-во Ин-та Гайдара ; СПб. : Фак. свобод. искусств и наук С.-Петерб. гос. ун-та, 2020. 216 с.

14. Варфоломей (Денисов А. А.), еп., Пархоменко В. В., прот. Рецепция устава святителя Василия Великого в Восточной и Западной Церквах // Труды Сарат. правосл. духов. семинарии. 2023. № 2 (21). С. 30–54. DOI: 10.56621/27825884_2023_21_30

15. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения : в 2 т. Т. 2 : Аскетические творения. Письма. Прил. 1 : Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2 : Статьи о свт. Василии Великом. М. : Сибирская Благозвонница, 2009. 1232 с.

16. Парсонс Т. Социальные системы // Вопросы социальной теории. 2008. Т. II, вып. 1 (2). С. 38–71.

17. Щедровицкий Г. П. Знак и деятельность : в 3 кн. Кн. I : Структура знака: смыслы, значения, знания: 14 лекций 1971 г. / сост. Г. А. Давыдова. М. : Вост. лит., 2005. 463 с.

18. Щедровицкий Г. П. Цикл лекций «Повестка дня 2010-х». Электрон. версия. URL: https://clck.ru/3WZQpk (дата обращения: 17.03.2026).

19. Рышкус В. В. О сущности понятия «уклад» // Вестн. Ин-та экономики Рос. акад. наук. 2015. № 4. С. 54–62.

20. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? Киев : Дух и литера, 2012. 78 с.

21. Бурдье П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. 562 с.