

Министерство образования Российской Федерации
Ульяновский государственный университет

Н.Г. Баранец

**Философское сообщество:
структура и закономерности
становления
(Россия рубежа XIX-XX веков)**

Ульяновск

2003

ББК 87.3

Б24

Печатается по решению Ученого Совета факультета гуманитарных наук
и социальных технологий Ульяновского государственного университета

Научный редактор:

Доктор философских наук, профессор В.А. Бажанов

Рецензенты:

Кандидат философских наук, доцент Л.Е. Потанина

Кандидат философских наук, доцент В.А. Клаус

Баранец Н.Г.

Б24 Философское сообщество: структура и закономерности становления
(Россия рубежа XIX-XX веков). Ульяновск: УлГУ, 2003. – 300 с.

В монографии, выполненной в контексте исследований по концептуальной и социальной истории университетской философии в России, рассматриваются формы организации, структура и закономерности развития философского сообщества на рубеже XIX-XX вв. Дается классификация социокогнитивных типов субъектов философствования и воспроизводится разделяемая ими нормативно-ценностная система. Особое внимание обращается на специфику дискурсивных практик и жанровых предпочтений университетских философов.

Исследование поддерживалось грантом РФФИ (00-06-80149) и грантом РГНФ (03-03-00350)

ISBN 5-7769-0097-2

© Баранец Н.Г., 2003

© Ульяновский государственный университет, 2003

Введение

Среди многочисленных направлений в изучении философии одним из активно реализовавшихся в последнее десятилетие стало исследование организационной специфики философской деятельности. В большей степени это проявилось в работах, посвященных философии как истории идей и реконструкции концептуальной и социальной истории университетской философии в России.

Тема филиации философских идей в историко-культурном и биографическом контексте представлена в работах Т.В. Артемьевой, П.П. Гайдено, А.Ф. Замалеева, Б.В. Емельянова, А.А. Ермичева, М.А. Маслина. Становление философии как университетской дисциплины описано в трудах В.А. Бажанова, А.Т. Павлова, В.Ф. Пустарникова. Этим исследователям удалось не только реализовать новые подходы в изучении философской традиции, но и опровергнуть мнение о незначительности, не оригинальности философских концепций университетских философов, своего рода их «неважности» в оценке русской философской мысли. Поэтому в этой монографии внимание сконцентрировано не столько на концептуальном аспекте университетской философии, сколько на выявлении структуры и закономерностей развития философского сообщества в России рубежа XIX-XX вв.

Архитектоника философского сообщества представлена в формах организации философских групп, которые образованы философами, имеющими определенные типологические характеристики, чья креативность интенцировалась и регламентировалась своеобразной нормативно-ценностной системой. Рассмотрено влияние этоса философии, читательского ожидания и статуса философии как университетской дисциплины на

дискурсивную практику и жанровые предпочтения университетских философов.

Исследование «повседневной» жизни философского сообщества и нерerefлексированных феноменов, детерминирующих креативность его членов потребовало сочетания нескольких методологических подходов. Историческое описание социокультурной ситуации дополняется феноменологической типологизацией субъектов философствования, аналитический анализ способов аргументации сочетается с герменевтическим истолкованием дискурсивных практик. Эту работу следует рассматривать как набросок к общей картине развития философского сообщества в России, в ней предлагается система понятий и методов для дальнейшего уточнения поставленных в её рамках тем.

Глава 1. Архитектоника философского сообщества

1.1. Формы организации философского сообщества

Философское сообщество и эпистемическое сообщество в философии

Введение понятия философского сообщества в исследование требует некоторых уточнений. Дефакто оно используется довольно активно занимающимися проблемами социологических и исторических аспектов философского образования и философствования И.Т. Касавиным, А.А. Касьяном, М.А. Розовым, А.А. Шестаковым, но все, введившие это понятие, имели в виду период середины XIX-XX вв., то есть то время, когда философия институализировалась в качестве учебной дисциплины в системе университетского образования. В таком варианте вполне правомерно именовать профессиональную группу философов как философское сообщество. Но применять термин «философское сообщество» в отношении мыслителей, занимавшихся философией до начала XIX века выглядит как неудачное калькирование по аналогии с понятием из области науковедения. Ситуация разрешима, если исторически дифференцировать «эпистемическое» сообщество в философии и обособившуюся с конца XVIII века его часть – философское сообщество. Понятие «эпистемическое (познавательное) сообщество в философии» совмещает когнитивный и социально-институциональный аспекты философской деятельности. Эпистемическая система в философии «задается» соответственно общностью понимания образа философии, с одной стороны, и наличием определенной социальной структуры, которая обеспечивает воспроизводство философской традиции, так как организует механизмы трансляции и коммуникации через систему социально установленных норм и образцов поведения – философ-

ский этос, действие которого усиливается по мере оформления философского сообщества. Л.А. Микешина и М.Ю. Опенков отмечают: «Социализация индивида в познавательном смысле (вхождение в эпистемическое сообщество) состоит в формировании категориальной сетки как системы деятельностных интуиций, как нормативной основы всех других представлений» [180, с.139], так как это говорит о социализации в любом эпистемическом сообществе, это тем более относится к практике философского сообщества.

Образ философии и концептуальная консолидация философского сообщества

Образ философии концептуально консолидирует эпистемическое сообщество в философии. Под образом философии понимается своеобразная интерпретация предмета, функций, задач и смысла философии, сложившаяся на рефлексивном уровне в сознании самих философов и в до-рефлексивном - в общественном сознании (точнее, сознании интеллектуальной элиты общества). Дорефлексивный уровень суммирует то как видится философия «со стороны» и какие способы представления философского знания считаются обычными, в чем заключаются функции философии по отношению к обществу, как выглядит «стандартный философ». На само философское знание «общественный» образ философии не оказывает концептуального воздействия, за исключением прямого вмешательства и запрещения или поощрения государством идеологически неприемлемой или полезной философской системы. Но этот образ философии влияет на статус философии как гуманитарной дисциплины в системе университетского образования. Образ философии на рефлексивном уровне воплощает результаты рефлексивных усилий философов, принадлежащих либо к философской школе, либо философской группе, либо философскому направлению. Причем, можно реконструировать эти образы философии

как в эволюционной проекции так и одновременно для определенного периода.

Понятие «образ философии» одно из новообразованных в отечественном историко-философском понятийном аппарате. До конца 80-х гг. в смысле «профессионального» или рефлекторного образа философии использовались понятия «предмет философского знания» или «природа философского знания». Целая серия репрезентативных историко-философских исследований Н.С. Автономовой, В.У. Бабушкина, С.А. Богомолова, М.В. Желнова, Т.И. Озеймана, Н.С. Юлиной, посвященных сопоставлению предмета и функций философии марксизма со взглядами философских школ и направлений, казалось бы, исчерпала сам предмет представления. Но есть все-таки определенное содержательное различие между этими понятиями, если при анализе предмета философского знания исследователи обращали внимание на то, как данный философ или философская школа представляют себе предметное поле и функции философии, то анализ природы философского знания предполагает рассмотрение позиций философов еще и по поводу специфичности философского знания в отличие от научного и религиозного. Образ философии шире этих понятий и включает их содержательно, так как исходя из осознания специфичности философского знания детерминируются не только понимание предмета и функций философского знания, но и границы интеллектуальных интересов и концептуальное поле, если угодно, пояс положительной и отрицательной эвристики. Реконструируя образ философии, обращаем внимание не только на то, как выглядело представление о природе и предмете философского знания, но и при каких обстоятельствах и каким образом сформировались эти взгляды и как они определили философскую деятельность философа, его дискурсивную практику, выбор социо-

культурной роли, предпочтение тех или иных жанров для оформления и представления своих идей.

Реконструируя образ философии, необходимо учитывать культурный контекст и спектр социокогнитивных детерминант. Из социокультурных предпосылок наибольшее значение имеет организация форм трансляции философского знания и коммуникативное поле – они зависят от генеза философии – от системы знания, которой можно изустно обучать, от включения ее в систему образования и от последовавшей дисциплинаризации разделов философии. А.П. Огурцов выделил следующие формы социальной трансляции знания: устная диалогическая речь учителя, способствующего в процессе коммуникации наращиванию систем высказывания и обретения нового опыта (например, Сократ и ранний Платон); монологическая устная (лекция) или письменная (трактат, учебник) речь учителя, излагающего достигнутые знания, систематически представляющего свою позицию (поздний Платон и Аристотель); ритуализированная письменная речь и регламентированное живое общение между равноправными членами эпистемического сообщества («Да и нет» – П. Абеляр, «Сумма теологии» – Ф. Аквинский); «живое речевое общение», тиражированное в печатных текстах (П. делла Мирандола и Д. Бруно – диалоги); систематически развернутая монологическая речь, представляющая единственную истинную позицию (монографические трактаты Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта). «Между социальной и коммуникативной организацией знания существуют определенные корреляции. Диалогическая форма изложений коррелятивна сложившимся в античности социальным формам организации преподавания, протекавшего в живой беседе равноправных участников коммуникации. Монологическая форма сообщения, реализовавшаяся в трактатах и учебниках, связана с ритуализацией процесса преподавания, соответствует новым формам его организации»

[198, с.313]. Доминирующий тип коммуникации определяет формы трансляции знания и, следовательно, нормативизирует форму изложения философских идей, то есть детерминирует нормативный аспект образа философии.

Несмотря на то, что философия изначально была связана с развитием образования – в античности в виде философских школ, в средние века и Новое время в виде богословских и философских факультетов университетов, что определило появление группы когнитивно-образовательных жанров – «учебно» ориентированный образ философии не стал доминирующим как и связанные с ним типы философствования. Только по мере увеличения культурного значения науки, вплоть до конца XIX века развивавшейся по преимуществу в университете, и с распространением представления об эталонном знании как научном знании начинает преобладать сциентизированный образ философии, ориентированный на систему ценностей и нормы социальных институтов образования и науки. Философы, связанные с преподавательской деятельностью, к концу XIX века численно стали доминантной группой в эпистемическом сообществе, они стремились организовать свой дискурс, ориентируясь на нормы научного дискурса. В результате возникает своего рода демаркационная линия между академическими (университетскими) способами философствования и «свободным» сюжетным философствованием «непрофессиональных» философов, не разделявших пиетета перед сциентизированным образом знания.

Это различие понимания образа философии не только осознается, но и становится предметом противостояния, так, А. Шопенгауэр весьма скептически оценил достоинства университетской философии: «...я постепенно пришел к тому мнению, что упомянутая польза университетской философии перевешивается тем вредом, который философия как профессия

причиняет философии как свободному исканию истины, или философия по поручению правительства – философии по поручению природы и человечества» [292, с.60]. Основные претензии А. Шопенгауэра: во-первых, находясь под государственным контролем «ручные философы» больше заботятся о зарботке, чем об искании истины, а для прикрытия ищут «новых оборотов и форм, предлагая под ней обозначенное в абстрактные выражения пустословие»; во-вторых, подлинный оригинальный мыслитель появлялся редко, а механизм университетского сообщества штампует профессоров от философии, имеющих к ней такое же отношение как актер к царю, им представляемому. «С университетскими профессорами нашего времени дело идет, конечно, быстрее, - ведь им не приходится терять времени: именно, один профессор объявляет учение своего процветающего в соседнем университете коллеги за достигнутую наконец вершину человеческой мудрости, и тот сейчас же становится великим философом и немедленно занимает свое место в истории философии, - именно в той истории, которую третий коллега подготавливает к ближайшей ярмарке и в которой он, вполне беспристрастно к бессмертным именам мучеников истины, взятым из всех столетий, присоединяет достолюбезные имена своих, в данную минуту процветающих и хорошо оплачиваемых товарищей, выдавая их за философов, которые тоже могут идти в счет, так как исписали очень много бумаги и приобрели общий почет у своих коллег» [Там же, с.71].

В рамках университетской традиции философия приобрела наукообразный характер и ориентировалась на образ знания, заданный наукой, что есть проявление когнитивного фактора (ориентации на доминантный образ знания).

Социо-когнитивные группы в философии

При исследовании философской традиции выделяются устойчивые и мало изменяющиеся формы организации мыслителей. В когнитивном аспекте признаком институализации группы является: концептуальное единомыслие членов, наличие механизмов самоидентификации, разделяемый образ философии; в социальном аспекте: продолжительность объединения данной формы организации группы, развитость структуры самовоспроизводства, плотность коммуникации. Исходя из этого можно выделить следующие социо-когнитивные группы, объединения философов: школы, союзы, кружки, коммуницирующие группы, кафедры, общества, семинары и т.п.

Эпистемическое сообщество в философии начинается, собственно, с философа, который либо принимает имеющиеся нормы, отражающие определенную конкретную традицию философствования (то есть определенным образом истолковывает их смысл и соответственно регламентирует свое философствование), или же осознанно не признает этих норм и выступает с их критикой, в которой в свою очередь задает присущую именно ему и его преемникам систему регулятивов, определяющих теоретизирование. Примеров такой позиции, направленной на саморегламентацию и создание собственной системы правил, в истории философии достаточно – это, фактически, все "философы–основоположники" или "философы-революционеры", только некоторые из них более выразительны в этой роли.

Так, Диоген, доказывая "безумность", алогизм и абсурдность мира, нуждающегося во врачевании от догматизма, тупой ортодоксии, веры в незыблемость устоев, прибегал в своих диатрибах к оскорбляющим устоявшимся нормам средствам, при этом заявляя: "Я не сумасшедший. Только ум мой не такой, как у вас" (Цит. по: [190, с. 15]). Его выступление против

устоявшихся норм, против уже сложившегося образа философа (Платон назвал Диогена "сошедшим с ума Сократом") стало в свою очередь эталонным для киников эллинистического периода.

Первой формой организации эпистемического сообщества, объединяющей группу философов вокруг личности учителя и, соответственно, разделяющих его представление об организации философского поиска и нормах, его регламентирующих, является философская школа. Исторический период детерминирует специфические особенности философской школы (школа Платона отличается от школы Аристотеля, а она в свою очередь от школы Сигера Брабантского и Иоанна Жоденского, и все они принципиально отличны от философских школ, возникших на университетских кафедрах в XIX веке – Ф. Brentano, К. Твардовского, В.Д. Кудрявцева и т.д. Но общим для всех философских школ структурно является наличие "учителя" – "учеников", "последователей" и внешних оппонентов. Благодаря критике последних выявляется характерное для школы концептуальное единство в понятийно-методологическом аппарате, способы представления идей, что заимствуется учениками не только и не сколько потому, что "учитель" предписывает им именно так организовывать свое интеллектуализирование, сколько в неформальном "личном знании", возникающем в прочтении смысла, скрытого в действиях учителя.

Особым историческим феноменом являются античные философские школы. Яркий пример таких школ – Платоновская академия и Аристотелевский ликей. В этих школах впервые в античности была структурирована система преподавания и объединены знания из цикла гуманитарных и естественных наук. Внешне организация жизни школ была довольно похожа. Костяк школы составляли постоянные ученики, жившие в ней по несколько десятилетий. Именно из них учитель выбирал себе помощников для занятий с менее подготовленными учениками. Платон осознанно де-

лил учеников по допущению их к знанию. Это отразилось и в разведении понятийно–категориального оформления мыслей: для учеников представлялась система постепенно абстрагировавшихся понятий, для внешних читателей тексты платоновских произведений оформлялись в образно-метафорической форме, а сам текст имел вид сценического состязания. Таким образом достигалась задача преподавания как на первом так и на втором уровне – развить диалектические способности мышления, а затем уже научить пользоваться категориальной системой разума.

Аристотелевская школа изначально имела большую практическую ориентированность. Поэтому, платоновский рационализм превратился в критицизм и фактологизм перипатетиков.

Средневековая университетская философская школа в отличие от античной не имела в своей основе столь тесного житейского общения учителя с учениками. Местом их интеллектуального общения были лекции и семинары, организованные в форме диспута, имеющие задачей развить навыки формального анализа. Популярность лектора часто была связана с его красноречием и дидактическим мастерством, а не с тем, что слушатели понимали нюансы его концепции. Действительными единомышленниками профессора были протектированные им магистры, которые имели достаточные знания, чтобы понять и разделять его аргументацию в споре с представителями других школ.

Например, в XIII в. благодаря влиянию Аристотеля в версии Аверроэса среди преподавателей университетов Франции распространяется средневековый рационализм, утверждавший императив универсализма (как убеждение, что философ должен руководствоваться общими критериями и правилами обоснования идей) и независимости философии от теологии. Епископ Парижа и теологический факультет осудили утверждения рационалистов, что "в мире нет иной мудрости, чем мудрость философов", "ни

во что нельзя верить, кроме того, что или самоочевидно, или может быть выведено из самоочевидных утверждений" (Цит. по: [98, с.32]). "Латинские авероисты", к ним относились и Сигер Брабантский, Боэций Дакийский, в концепции двойной истины соединили фидеизм теологии со скептицизмом в философии, четко ограничивающим, что может исчерпывающе аргументировано сказать философия о Боге, человеке и его судьбе. Причем, группа французских авероистов в своем требовании скептицизма и независимости, по мнению Э. Жильсона, заходила столь далеко, что под внешним признанием Откровения решительно отрицали возможность философского обоснования теологической истины, потому что философское рассуждение имеет вполне определенную схематику, которой нельзя пренебречь. Так, Иоанн Жоденский отвергал возможность философского доказательства креационистской идеи и утверждал что: "невозможно прийти к идее творения просто из наблюдения эмпирических фактов, равно как нельзя подтвердить ее аргументами, позаимствованными из чувственного опыта. И вот почему древним, которые черпали свое знание из рациональных аргументов, подтвержденных чувственным опытом, никогда не удавалось вообразить подобный способ создания чего-либо" [Там же, с 32]. Принципы интеллектуального рационализма и критицизма были приняты всеми представителями школы Сигера Брабантского, но томизм подавил это не своевременное свободомыслие.

В развитии университета XIX века философская школа формируется на двух уровнях: первый - ученически-учительский во время лекционно-семинарских занятий; второй - коллегиально-кафедральный. Наличие этих уровней обеспечивает стабильность философской школы, ее воспроизводство и единомыслие членов. Например, ученик Ф. Brentano – К. Твардовский организовал работу своего Львовского семинара особым образом. По воспоминаниям учеников, момент "личного" или "неявного"

знания был ведущим в формировании системы норм регламентирующих интеллектуальную деятельность. Как и Ф. Бретано, К. Твардовской основное внимание уделял не специальным лекционным курсам, а таким, которые могли бы познакомить слушателей с основными философскими дисциплинами, с их проблемами и методами. "Достаточно много времени отводилось истории философии, причем знакомство с работами древних авторов проходило на языках оригиналов. Таким образом, знание как истории философии, так и иностранных языков, с непременным включением древних, явилось фундаментом философского образования учеников Твардовского, что с большим успехом отразилось в их творчестве" [94, с. 136]. Цель К. Твардовского, по его собственному определению, заключалась в помощи слушателям в деле формирования личной "методической точки зрения", а так как философия не только наука, но и школа духа, формирующая моральные идеалы и защищающая их, поэтому он способствовал формированию "философской среды" и распространению ее через своих учеников.

Любопытный пример того, в чем виделось значение философской школы и как личность ее лидера влияет на учеников, представляется в статье А.И. Введенского "Основатель системы трансцендентального монизма", посвященной Виктору Дмитриевичу Кудрявцеву, профессору Московской Духовной Академии. Философская школа, по мнению А.И. Введенского, "...предполагает догматы и с другой стороны, исповедников этих догматов, покупающих право такого исповедования часто очень дорогой ценою, - ценою жертвы личными убеждениями и свободой личной мысли" [49, с.2], в то время как В.Д. Кудрявцев ценил выше всего право ученика на собственную позицию (то есть, способствовал укреплению норм "оригинальности" и "независимости"): "Он не выучил, а воспитал свыше тридцати поколений учеников, усвоивших дух и силу своего учи-

теля, - воспитал в свободной преданности тем идеалам, выразителем которых он был ... умственная атмосфера, которой приходилось дышать его ученикам была так насыщена его идеями, и при этом эти идеи находили такую полную реализацию в собственной жизни философа, что их влиянию невозможно было не подчиняться: они действовали и приковывали к себе не только в силу логичной неотразимости тех доводов, на которых они основаны, но и в силу эстетического обаяния тех форм жизни философа, в которых они находили свое конкретное воплощение" [Там же, с. 2-3].

Философский союз и философский кружок это следующие возможные формы объединения в эпистемическом философском сообществе. Если философский союз имеет лидера, учение которого является доктриной, не подлежащей пересмотру и, по существу, является "гибридной" религиозно-философской организацией, в которой может быть больше религиозного элемента как у орфиков и пифагорейцев (когда мы ничего определенного об учении и порядке внутри него сказать не может, так как эзотерическое знание и способы его получения за рамки союза не выходили) или больше философского элемента как в позитивистских организациях в 60-80-е гг. XIX в. (не следует забывать, что правоверные последователи О. Конта консолидированы были созданной им "религией человечества" первосвященником которой после его смерти выбрали Лафота, а после раскола – Одифрана, были закрыты и скорее представляли тайное общество, в то время как более самостоятельные фракции английская во главе с Гаррисоном, бразилианская - с Лемосом, чилийская – с Лагарритом так же соблюдая позитивистский культ стремились популяризовать свои идеи и влиять на общество).

Интереснейший исторический пример такого философско-религиозного союза представляет собой Братство св. Софии, иницииро-

ванное в России в 1918г. А.В. Карташевым и группой "богоискателей" (З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковским, С.Н. Булгаковым). Особенность его заключается в осознанном подходе к формированию общности именно данного типа, имея в виду опыт рефлексии по поводу подобных религиозно-философских союзов и то что создано оно было, если так можно сказать, профессионалами–религоведами. В проекте Временного устава Братства св. Софии отмечена цель Братства: "Главный предмет вдохновения братства состоит в теократическом идеале Церкви, в творческом преобразении, вместе с Церковью, через Церковь и в Церкви, всей исторической жизнедеятельности христианского человечества и всей культуры, в чаянии чудесного преобразования и всей Вселенной" (Цит. по:[132, с. 127]).

В проекте устава основоположниками братства были выделены "черты специфически церковные" – по составу духовно-светское сообщество является органом св. Православной Церкви; в духе Церкви братство иерархично (братья–послушники, братья-ученики, братья-старшие); группы братьев, связанных личной близостью, единством стремлений и территориальным соседством образуют кружки, внутри которых организуются регулярные собрания для совместной духовной работы. В разделе "общие черты" определялись институциональные особенности братства – возраст членов, управляющие органы, механизм продвижения по иерархическим ступеням братства. Для достижения целей братства членам его предписывалось вести "проповедь устно и письменно, устраивать закрытые и открытые собрания, лекции, диспуты, беседы", причем необходимо проводить идеи братства "всеми средствами и путями, какие представляются им случайными обстоятельствами, пользуясь для этого частной беседой, университетской кафедрой, собраниями других обществ". Очевидно, что религиозные компоненты в братстве превалировали концептуально над фи-

лософскими или, вернее, теоретизирование имело "служебную" функцию относительно религиозных целей.

Философский кружок - это менее структурированная группа единомышленников, объединяющаяся вокруг одного или нескольких лидеров, не имеющая ни эзотерического знания, ни устава и членства, возникающая из желания свободного общения, она сохраняет его в качестве основной ценности, даже если это не способствует распространению продуцированных идей, так как это вторично. Примеров философских кружков как особых организационных форм эпистемического сообщества особенно много в период с XV по XIX вв.: Академия Фичино, вольтеровский кружок, венеитиновский кружок, кружки славянофилов и западников, кружок М.Морозовой, при всех их различиях им присущи неформальность и неинституализированность, они соединяют меценатов и философов, они аристократичны (особенно в России), то есть для участников философствование - это элемент образа жизни, который они могут себе позволить в силу наличия достаточного свободного времени и средств, позволяющих организовать "прием" гостей, так как "хороший стол" и "хорошая беседа" - это те удовольствия, на которые ориентировал гедонистический идеал, называвшийся эпикурейским.

Академия Фичино на вилле в Кареджи, подаренной ему Козимо Медичи, стала олицетворением тех вольных объединений писателей, художников и философов, которые возникали в ренессансной Италии: "...здесь не читают лекций, но ведут непринужденные беседы, не устраивают диспутов с целью получения официального ученого звания, но в память и в подражание платоновскому "Пиру" устраиваются духовные "пиршества" и разыгрывают некое подобие античного диалога. Платоновская академия не имела ни устава, ни постоянного членства, но в разные годы к ней принадлежали наиболее выдающиеся деятели культуры меди-

ческой Флоренции» [74, с. 79]. Нормы, детерминирующие деятельность этого кружка, в большей степени связаны с определением правил, на основании которых должна осуществляться коммуникация: интеллектуальная скромность и всеобщность (в ренессансной интерпретации - независимость от любой традиции и причастность ко всему), равноправие участников диалога, то есть специфически истолкованная незаинтересованность или способность согласиться с обоснованным аргументом. Недаром Пикко делла Мирандола, который в своих девятистах тезисах соединил латинских докторов, учения арабов, греческих перипатетиков, неоплатоников и кабаллу, в последние годы жизни входил в Фичиновский кружок.

Другой пример дает отечественная история философии – кружок славянофилов и западников 40-х гг. XIX в. Исследований, описывающих атмосферу кружков, споры, отношения, концептуальную эволюцию их членов, множество. Чаще всего в качестве историко-культурных детерминант называют высшее образование, давшее "первую культурную жатву"; "немногочисленность кружков", которая беспечивала знание и интерес к позиции друг друга; "аристократическую постановку культуры", то есть составляли это общества люди обеспеченные, имевшие досуг. Герцен подчеркивал ценность неформальных собраний, их специфическую аристократическую легкость: "...наш небольшой кружок собирался часто то у того, то у другого, чаще у меня. Рядом с болтовней, шуткой, ужином и вином шел самый деятельный, самый быстрый обмен мыслей, новостей, знаний: каждый передавал прочтенное и узнанное, споры обобщали взгляды, и выработанное каждым делалось достоянием всех... Вот этот характер наших сходок не понимали тупые педанты и тяжелые школяры. Пир идет к полноте жизни" [68, с. 410-411]. Кстати, следует упомянуть, что в своих воспоминаниях А.И. Герцен лишь однажды уделяет внимание описанию условий споров и норм, на основании которых они происходи-

ли – представляя А.С. Хомякова, он говорит: "Хомяков был, действительно, опасный противник; закалившийся старый бретер диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой ... он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете, от казуалистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста... Он мастерски ловил и мучил на диалектической жаровне остановившихся на полдороге, пугал робких, приводил в отчаяние дилетантов..." [Там же, с. 449]. Очевидно, что условия ведения бесед были довольно мягкие, а споры достаточно поверхностные и неконцептуализированные, раз А.С. Хомяков, требовавший "последовательности", чаще всего одерживал верх. Но переместившись на университетскую кафедру (с одной стороны, Т.Н. Грановский, а с другой М.П. Погодин, С.П. Шевырев) спор утратил ту свободу ("неподцензурность"), что способствовала развитию независимости мышления и оригинальности, поэтому к 1844-1846 гг. не осталось "поля" для дискуссии, так как противники разошлись из-за невозможности полемизировать в условиях государственного надзора, когда одна из партий (славянофильская) заняла явно прогосударственную позицию, с точки зрения западников.

Любопытный пример интеллектуального оживления, характерного для периода русского духовного ренессанса, представляет кружок М.А. Новоселова. В этом "кружке ищущих христианское просвещение", собрания которого проходили в домах его членов, обсуждались религиозно-философские проблемы церкви и читались для публики лекции – Н.С. Арсентьевым, В.А. Кожевниковым, Ф.А. Самаркиным. Кружок был тесно связан с Братством Святителей Московских и при скандальном споре "имяславцев" и "имяборцев" они заняли консолидированную позицию, что отразилось в их статьях в "Русском иноке", "Московских ведомостях", "Христианской мысли". Но в целом атмосфера в кружке была далека от

единомыслия, о чем свидетельствует переписка Н.П. Патерсона, В.А. Кожевникова и П.А. Флоренского по поводу обсуждения учения Н.Ф. Федорова, в полемику были вовлечены и московские философы – Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков [210, с. 92-151].

Своеобразной формой объединения в представляемом эпистемическом сообществе является коммуницирующая группа философов, то есть поддерживающая интеллектуальную связь неформальными контактами и перепиской, внутри нее происходят постоянные трансформации по составу участников и структуре взаимоотношений. Состав группы и ее стабильность зависит прежде всего от когнитивного интереса и медиаторов, способных поддерживать интерес общения за счет соединения идейно близких мыслителей, а так же критиков, которые придают динамику отношениям в результате чего коммуницирующая группа либо перерастает в философский кружок, философское общество, либо распадается, либо, меняя участников сети коммуникации, переходит на обсуждение другой группы проблем, но последний вариант возможен только при наличии выдающегося медиатора (каким был, например, М. Мерсенн). Коммуницирующая группа, функционируя, обеспечивает становление таких норм и принципов философского этоса, которые в большей степени связаны с оценкой результатов философствования, то есть оценивается оригинальность, готовность следовать норме организованного скептицизма и незаинтересованности, так как без умения соглашаться с аргументами и без самокритичности существование коммуникативной сети, поддерживаемой по преимуществу перепиской, весьма затруднительно.

Известный пример коммуницирующей группы философов и ученых начала XVII в. в Европе – группа, образованная "секретарем ученой Европы" монахом Мерсенном, который способствовал формированию научных интересов Р. Декарта. Через Мерсенна Декарт вел оживленную научную

переписку по поводу своих научных и философских идей, так, в активную письменную полемику по поводу "Метафизических размышлений" (*Meditationes de prima philosophia*) были вовлечены Мерсенн, Гоббс, Арно, Гассенди, Катериус, Бурден [195, с.85]. Механизм организации выглядел так: Декарт написал "Метафизические размышления" (в которых доказывал существование Бога и бессмертие души) и через Мерсенна разослал вышеперечисленным лицам, те, в свою очередь, через Мерсенна же направили свои возражения, собрав которые Декарт опубликовал ответ в виде приложения к "Размышлениям о первой философии", и хотя он не согласился с большинством претензий, без Мерсенна диалог не состоялся бы. Из более чем 700 писем Декарта четверть была адресована Мерсенну. Ощущение единства, того, что они образуют "республику ученых", побуждало организовано противостоять внешним критикам. Так, в 1629 г. английский теософ Р. Фладд опубликовал книгу против М. Мерсенна "Сражение мудрости против безумия" (*Sophiae cum Movia Certamen*). Мерсенн попросил Гессенди написать ответ. В 1630 г. Гессенди опубликовал "Эпистолярные рассуждения" (*Epistotica exevcitatio*), в которых саркастически разобрал учение Р. Фладда.

Именно эта коммуницирующая группа ученых и мыслителей способствовала осознанию важного императива, определяющего жизнь интеллектуального сообщества – императива "всеобщности" знания (знание есть достояние всего ученого сообщества), так как без филиации идей невозможно приращение знания. Так, Декарт, находившийся в дружеских отношениях с И. Бекманом, на некоторое время даже разорвал с ним отношения, когда тот попытался распространить право собственности на научные знания: "Смешно говорить о собственности в отношении знаний, как это говорят о поле или некоторой сумме денег, и прилагать столько

усилий, чтобы, как Вы это делает, отделить собственное достояние от чужого" (Цит. по: [167, с. 169]).

В XIX в. с появлением специализированных журналов и расширением издательских возможностей, позволявших выпускать сочинения необходимыми тиражами, переписка теряет свой определяющий посреднический характер в филиации идей и коммуницирующие группы количественно уменьшаются и охватывают в большинстве только единомышленников, причем практика обсуждать теоретические проблемы хотя и остается, но не имеет того определяющего значения для развития концептуализирования, как это было в XVII-XVIII веках. Коммуницирующие группы, судя по анализу философского сообщества в России конца XIX – начала XX вв., возникали либо из университетского общения по линиям учитель-ученик (например, Г.И. Челпанов – Г.Г. Шпет, Г.Г. Шпет – Э. Гуссерль) или по линии коллеги (Л.М. Лопатин – С.Н. Трубецкой), или студенческое знакомство (Г.Г. Шпет и Л.И. Шестов), либо по редакционным связям, когда переписка по поводу предлагаемых статей перерастает в интеллектуальное сотрудничество (например, переписка Н.П. Патерсона, Е.Н. Трубецкого, М.А. Новоселова, П.А. Флоренского по поводу учения Н.Ф. Федорова и отношения П.А. Флоренского и Н.П. Патерсона). Наконец, переписка, возникшая из обращения начинающего ученого к специалисту, которая превращается в плодотворное обсуждение с расширением круга проблем – так, П.А. Флоренский завязал "письменное" сотрудничество с Харьковским исследователем устного народного творчества А.В. Ветуховым, в которое затем были вовлечены через редакцию "Богословского Вестника" – И. Борисов, Е. Кагоров, Е. Байбаков и др.

Более стабильные, или точнее формализованные группы, институализируются в контексте университетско-академической среды – к ним относится собственно закрепленная университетской системой такая форма

организации как философская кафедра. Она совмещает социальный аспект организации – зафиксированный социальный статус преподавателей философии как профессионалов; институциональный – кафедра является организованной коммуникативной группой, представляющей данную философскую дисциплину в рамках университетского сообщества; коммуникативный – кафедра является "вынужденной" теоретической группой, основанной на коллегиальных отношениях, выполняющей функции первичной коммуникации, которые могут быть обогащены такими отношениями как соавторство и наставничество и вторичной коммуникацией, то есть серьезным обсуждением концептуально принципиальных положений. Отношения наставничества могут способствовать возникновению на кафедре философской школы, то есть вокруг "учителя" формируется группа учеников и коллег, работающих в более или менее общем методологическом русле и интересующихся определенным набором проблем, причем взгляды "лидера" на нормы организации интеллектуального поиска являются определяющими, что проявляется в теоретической связи между отдельными работами из-за соавторства и коллегиального обсуждения.

Н.О. Лосский в своих "Воспоминаниях" довольно подробно описывает взаимоотношения на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, возглавляемой профессором А.И. Введенским. Хотя он и был оставлен А.И. Введенским на кафедре философии, но не разделял его кантианства, что вызывало довольно много сложностей, связанных со специфичностью кафедральной жизни и так называемого состояния "вынужденной" теоретической группы. Поэтому, защищая в 1903 г. диссертацию на степень магистра философии "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма", он встретил со стороны А.И. Введенского жесткую оппозицию, связанную с принципиальным концептуальным расхождением. Как кантианец, А.И. Введенский отвергал метафизические учения, ос-

новываясь на том, что метафизическая система состоит из суждений, в которых "понятие, служащее субъектом, произвольно построено так, что в его содержании уже находится понятие, высказываемое затем в предикате". Н.О. Лосскому удалось доказать, что «...суждение, выражающее закон, который я хотел доказать, действительно было аналитическим. Я разложил его на субъект и предикат и показал, что субъектом этого суждения служит понятие психического состояния, характеризующееся непосредственно переживаемым оттенком, выражаемым словом "мое", а предикат присоединяет сюда нечто новое, именно указание на то, что в таком процессе всегда можно найти элемент волевого акта – стремление, чувствование активности и перемену, связанную с чувствованием удовлетворения или неудовлетворения" [164, с. 128]. Так как Н.О. Лосскому удалось устранить принципиальное возражение А.И. Введенского, то есть его аргументация оказалась достаточно убедительной, диссертация была одобрена факультетом. Это свидетельствует, что нормы "не заинтересованности" и "организованного скептицизма" интенцировали теоретическую жизнь как факультета, так и кафедры. Но, судя по всему, отношения на кафедре были довольно напряженные. В "Воспоминаниях" Н.О. Лосский упоминает о том, что обсуждал тему своих диссертаций и концепцию интуитивизма с А.И. Введенским (он был противником в силу кантианских пристрастий), с И.И. Лапшиным (который был концептуально ближе к А.И. Введенскому, тем не менее в силу дружеских отношений позитивно критиковал интуитивизм), с С.А. Алексеевым, указавшим ему на связь его учения с А. Бергсоном, что стимулировало концептуализирование Н.О. Лосского), но не упоминает о столкновении с С.И. Поварниным, также работавшим на кафедре философии у А.И. Введенского. Процитируем Н.О. Лосского, который не скрывает раздражения от качества критики и позиции критикующего («Ответ С.И. Поварнину на критику интуитивиз-

ма». СПб., 1911): "Обязанность критика состоит в том, чтобы сначала попытаться поставить рассматриваемого автора в наивыгодное для него положение, именно посмотреть, выразима ли его система без посредства таких выражений, вносящих в нее противоречия. Этот прием есть необходимое условие для того, чтобы войти внутрь чужой системы взглядов. С.И. Поварнин, по-видимому, не прибегнул ни к первому, ни ко второму приему, рассматривая мою книгу, и поэтому критиковал не мою теорию, а какую-то систему, в появлении которой на свет я неповинен" [158, с. 6].

Н.О. Лосский в "Воспоминаниях" признается, что концептуально он комфортнее чувствовал бы себя на кафедре Московского университета, потому что не входил в теоретическую группу петербургской кафедры, интенцированную идейно кантианством А.И. Введенского, но, тем не менее, ему удалось развить свое философское учение, что свидетельствует о сформированности философского этоса и зрелости философского сообщества в России начала XX века.

Вторая форма объединения, связанная с университетско-академической средой, это философское общество, официально утвержденное или институализированное за счет одобренного государственной властью устава, регламентирующего цели общества и способ приема членов. Пример такого общества – Московское Психологическое общество, основанное в 1885 г., включавшее не только философов отечественных университетов, но и выдающихся иностранных мыслителей в качестве почетных членов: В. Виндельбанда, В. Вундта, Э. Гартмана, Г. Гельмгольца, У. Джеймса, Т. Рибо, Ш. Рише. К. Фишера, а также известных ученых писателей, общественных деятелей. Деятельность общества заключалась в организации условий для коммуникации – регулярные заседания с изданием отчетов о читанных рефератах и проходившей дискуссии на страницах созданного обществом журнала "Вопросы философии и психологии".

По-видимому, результаты и ход дискуссии публиковались не столько из-за содержательной ценности полемики, так как позиции участников, как правило, неоднократно излагались ими в статьях и в монографиях, а вероятнее всего, чтобы представить своего рода образец, эталон того, как должна происходить философская дискуссия на научном уровне. Так, в России был довольно распространен среди интеллигенции псевдо-философский интерес и на страницах популярных и специализированных журналов и газет публиковались как действительно серьезные, так и поверхностные, а иногда и совершенно некомпетентные работы по философии (таких журналов и газет в списке, опубликованном в "Вопросах философии и психологии" за 1891 (кн. 6), около 40, из них только журналы "Вера и разум", "Русская мысль", "Русское обозрение", "Русская школа", "Православное обозрение", "Труды Киевской духовной Академии", публиковали статьи, отвечающие требованиям научности). Поэтому редакция журнала "Вопросы философии и психологии", издававшегося при Московском Психологическом обществе, довольно четко при формулировке задач журнала определила критерии формирующегося философского этоса, на который должно ориентироваться философское сообщество.

Первым критерием было знакомство с философией как определенной дисциплиной, знание ее предмета, специфического отличия от других дисциплин и систем знания, а также истории ее развития: "Мы требуем только, чтобы присылаемые статьи обнаруживали достаточно критическое знакомство с историей науки и философией и способность авторов к строгой логической работе мышления" [81, с. II]. Во-вторых, высказывалось требование "универсальности", то есть необходимости вписывать свое интеллектуализирование в философскую традицию: "Дело идет... не о выражении субъективных мнений и добрых желаний, а о продолжении той объективной работы философского познания и самопознания, которая

началась еще в Европе почти двадцать пять столетий тому назад" [Там же]. В-третьих, в качестве нормы, должной определять теоретизирование, отмечается эмоциональная нейтральность и независимость: "Нас хотят сделать из искренних и беспристрастных искателей истины, какими мы желали бы быть, из поборников всестороннего анализа явлений жизни и философского синтеза разрозненных течений современной мысли в одно цельное мирозерцание, - борцами за политические флаги и литературные пароли отжитой и выродившейся эпохи русского самосознания" [Там же, с. III].

Цель журнала при Московском Психологическом обществе заключается в "побуждении" к широкому обмену мнениями, что должно "ускорить и облегчить созревание философских дарований" и указать им, каких норм целесообразно придерживаться при интеллектуализировании и изложении идей. Выполнению этой задачи были посвящены рецензии, обзоры литературы и полемика, помещавшаяся на страницах журнала.

Университетско-академическая среда стимулировала в XIX–XX вв. возникновение еще двух форм организации философского сообщества – философский семинар и институт философии при Академии Наук. Институт философии при Академии Наук – это специфически отечественный феномен, связанный со своеобразием развития науки и философии в СССР в 50-70-е гг., но можно не останавливаться на этой форме организации философского сообщества, так как принципиального отличия от кафедральной организации нет, за исключением отсутствия лекционных занятий у его членов и большей сциентизированности их деятельности. Философский семинар в большей степени связан с университетской жизнью. "Философ-преподаватель" создает, ориентируясь на студентов и аспирантов, устойчивую коммуникативную группу, связанную отношениями коллегиальности. Время ее существования может в минимальном ва-

рианте продолжаться в течение года, в максимальном – до десяти лет, пока деятельность сложившейся теоретической группы не приведет к формированию специальности. Механизм функционирования философского семинара в зависимости от продолжительности и состава членов разный.

В первом случае, когда семинар является продолжением занятий для "продвинутых" студентов, пытающихся определиться со своей будущей научной специализацией, он более жестко привязан к учебному процессу. Так, например, семинары К. Твардовского были разделены на два уровня: вступительный (*proseminarium*) и собственно семинар. Студенты, планирующие связать свою жизнь с философией, могли участвовать в *proseminarium* после сдачи коллоквиумов, в семинаре – после года работы в *proseminarium*. Если в *proseminarium* число участников доходило до 100, то в семинаре было не больше 30. Для принятия в семинар требовалась еженедельная сдача письменных заданий, положительная оценка по вступительной работе. В семинаре принимали участие студенты всех лет обучения, начиная со второго. "Каждый из участников семинара был обязан написать работу, содержащую анализ фрагментов философского произведения и в конце года представить ее к оценке... Помимо этапов, связанных с формальным прохождением учебы, студенты участвовали в заседаниях философского кружка при семинарской библиотеке, а для продвинувшихся вперед участников Твардовский проводил *privatiseimum*» [94, с. 140]. На этой стадии из семинара как продолжения учебного процесса вырастает семинар как основа исследовательской теоретической группы. Концептуальная ориентация этой группы задается интеллектуальным лидером и фиксируется в его монографических работах. Для членов группы эти работы являются своеобразной программой, на основании которой они действуют. Группа осознает свое единство и образует своеобразный анклав вокруг социоорганизованного лидера, который заботится о про-

фессиональном росте своих студентов, организует исследовательские центры, что формирует присущий данной теоретической группе стиль работы и отражается в публикациях, подборе тем для рефератирования и рецензирования. Пример подобной эволюции – семинар В. Вундта по экспериментальной психологии, переросший в исследовательский институт, и затем в сеть лабораторий и институтов, основанных в свою очередь его учениками, теоретическое единство между которыми поддерживалось журналом *Philosophische Studien*, редактировавшимся Вундтом. Работа в таком философском семинаре способствует прививанию такого нормативного регулятива научной деятельности как "коллективизм" и умение "бескорыстно" работать в исследовательской группе, принимая систему предписаний и запретов, которой руководствуется в своей деятельности интеллектуальный лидер – руководитель семинара. Поэтому учеников В. Вундта иногда критиковали за отсутствие свободы мысли, свойственной "людям привыкшим *jurare in verba magistri*" [146, с. 24].

Любопытное свидетельство, подтверждающее, что подобные философские семинары были проникнуты сциентизированным духом, особенно неприятно поражавшим тех, кто считал, что философские проблемы "не совпадают с частнонаучными", обнаруживается в "Философских исследованиях» А.В. Гуревича. А.В. Гуревич - малоизвестный мыслитель, выходец из России, учившийся философии в Цюрихе, Вюрцбурге. Он не смог найти общую тему исследования в Берлине. Причины этого изложила в воспоминаниях его жена: "После выдающегося и значительного положения его в семинаре Авенариуса, ему пришлось испытать отношение без всякого внимания, свысока, стоять в ряд с большим числом карьеристов, ... в холодной, официальной, тупой атмосфере специалистов. Философия Авенариуса отвергалась здесь безусловно и высокомерно" [86, с. XI]. Очевидно, что специализация для студента и аспиранта в рамках се-

минара предполагала разделение основных концептуальных положений его руководителя, так как участники семинара были теоретической группой, работающей исходя из признаваемой общности целей.

Другой тип философского семинара, характерный для отечественной философии, когда семинар возникает не как продолжение учебного процесса и затем перерастает в теоретическую группу, а сразу же как теоретическая группа, объединяющая уже сформировавшихся исследователей. Так, в 60-70-е гг. в Новосибирском Академгородке проходил семинар по философии науки. Условия для его развития были весьма благоприятные: с одной стороны, начало формирования Сибирского отделения АН и отсюда тесные контакты общения ученых всех рангов (самоощущение "второго Геттингена"), плотное окружение математиков и естествоиспытателей, которые задавали образцы исследовательской деятельности и выступали как оппонентный круг; с другой стороны, критика со стороны официальных философов "диаматовского" толка способствовала сплочению теоретической группы и концептуализации цели: "Исходной базой была идея построения эмпирической эпистемологии и философии науки. Это означало, что нас интересовали не догмы, не цитаты классиков, а эмпирический анализ реальной истории познания, реальных научных текстов" [226, с. 90]. Важно, что сформулированные принципы исследовательской работы носили не позитивный, а негативный характер, характер запретов или отказа от устоявшихся методологических позиций. Это требовало обсуждения и обоснования, например, отказ от рефлексивной позиции или попытка найти надрефлексивную позицию активно дебатировалась на семинаре и нашла отражение в диссертациях. Благодаря деятельности семинара были сформулированы многие важные для отечественной эпистемологии как философской дисциплины проблемы, раскрывая которые она когнитивно институализировалась: идея социального конвейера, проблема

атрибутивности, теория социальных эстафет и анализа знания. "Семинар был своеобразным механизмом коллективного мышления, ... турнир в науке – это семинары, симпозиумы, журнальная полемика, это активное научное сообщество. Новосибирский семинар выполнял для нас именно такую роль" [Там же, с. 109]. И что важно, участники Новосибирского семинара, разъехавшись по стране, продолжали поддерживать интеллектуальные контакты и сами основали подобные философские семинары, на которых обсуждались другие проблемы. Свидетельство этому самарские семинары по Хайдеггеру, регулярно проводимые В.А. Коневым, в прошлом активным участником Новосибирского семинара.

Очевидно, что в различных формах организации эпистемического сообщества стимулируются различные нормы и регулятивы, запреты и предпочтения философского этоса.

1.2. Статус философии как университетской дисциплины в России

Важной характеристикой, позволяющей соединить проблемы представления когнитивных и социальных условий развития философии и управления философией является статус философии. В данном случае имеется в виду статус философии как университетской дисциплины, отражающей уровень институализации философского сообщества. "Статус – это некоторое восприятие, в большей или меньшей степени связанное с "объективными" признаками, но все же субъективная оценка имеет вполне объективное следствие" [298, с. 128]. Статус - "приписываемая" характеристика, поэтому он изменяется, воспринимается и оценивается различным образом. Воспринимающие группы, или "инстанции восприятия", по разному представляют статус философии как университетской дисциплины, хотя ее "объективные свойства" могут быть неизменны.

Как отметил И. Шпигель-Резинг, статус опосредуется прежде всего ресурсами. Так как философия рассматривается как университетская дисциплина, прежде всего связанная с процессом образования и только отчасти - с научной деятельностью, существует определенная специфичность ее ресурсов. В состав ресурсов входят: система подготовки кадров, наличие вакантных мест, оснащенность дисциплины учебными пособиями и специальной литературой, возможность осуществлять коммуникацию через специализированные журналы.

На статус дисциплины влияет как оценка представителями других дисциплин, так и самооценка, на которую влияют оценки извне. Если анализировать статус философии как университетской дисциплины, необходимо оценить развитость ее когнитивных, социальных признаков. Из когнитивных признаков важно представить как воспринимались: предмет философии как учебной и научной дисциплины и виделись возможные варианты их изменения за счет внутродисциплинарной дифференциации и взаимодействия с другими дисциплинами; шкала критериев оценки философствования; понятийно-методологический аппарат и его специфичность по сравнению с другими дисциплинами и возможности его пополнения за счет методологического и теоретического взаимодействия с ними; содержание учебных программ, функциональность дисциплины и значимость для других дисциплин. Из социальных признаков важно представлять: социальную структуру дисциплины (философские кафедры, философские школы, группы власти, коммуницирующие группы) и степень ее институализации (систему воспроизводства кадров, преподавательский состав). Из факторов внешней среды необходимо оценить: наличие механизма взаимодействия с обществом и государством, способа сохранения уровня когнитивной самостоятельности, присутствие политической заинтересованности в развитии или неразвитии этой дисциплины.

Статусу дисциплины может быть нанесен ущерб. Во-первых, это происходит при когнитивных затруднениях, когда возникает сомнение в предмете и соответствии ему методологического аппарата; во-вторых, при наличии институциональных проблем, связанных, например, с отпочкованием частей дисциплины и обретением ими самостоятельности, если они обеспечивали ее репрезентативность (например, эмансипация от философии психологии в конце XIX в. и в XX в. – логики).

В качестве иллюстрации эвристичности понятия "статус философии" представим краткий анализ истории метаморфоз статуса философии как университетской дисциплины в России. Так как в рамках этой работы осветить все характеристики статуса философии как университетской дисциплины не представляется возможным, поэтому из "внутренних характеристик" выделяются такие когнитивные признаки как - оформленность концептуального поля преподаваемой дисциплины, наличие дисциплинарных критериев оценки теоретических построений, отношение с предметами других дисциплин и теоретической, методологической значимостью для них; из социальных признаков – степень социальной структурированности дисциплины, степень кооперации внутри дисциплины, институализации (воспроизводство кадров). Из "внешних" характеристик рассматривается только стратегия власти по отношению к философии и степень общественного признания со стороны университетского сообщества.

Можно отметить две специфические особенности институализации философии как образовательной дисциплины. Во-первых, она до второй половины XIX века развивалась в образовательных учреждениях двух типов: Духовных Академиях и университетах, фактически в разных интеллектуальных и культурных пространствах, и только после "рекрутирования" кадров в конце 60-х гг. для образования кафедр философии в универ-

ситетах – состоялся первый реальный значимый контакт, способствовавший возникновению метафизического направления. Во-вторых, преподавание философии находилось под постоянным контролем государства. Исторически сложившаяся концентрация власти в руках политического центра, осуществлявшего контроль и принимавшего решения по большинству административных вопросов инициировала гипертрофированную роль столицы по отношению к административно-культурным регионам. Университет в России также был создан "высочайшей волей монарха" и формировался под государственным надзором. Философия в силу своей возможной политико-идеологической ангажированности изначально привлекала пристальное внимание, как потенциальный рассадник вольнодумства и как средство укрепления в умах просвещаемой молодежи идеи легитимности этатистских и патерналистских функций государства.

Соответственно, традиция преподавания философии восходит к Киево-Могилянской Академии, Ртищевской и Спасской школе, Славяно-греко-латинской академии (в которой братья Лихуды читали философские курсы в большей степени в европейско-католическом духе, что повлекло к закрытию философских классов до 1704 г.). Но преподавание философии было столь слабым, что к началу XIX века учебный процесс находился в полном упадке, и только после вмешательства государства, учредившего Духовные Академии (Устав Духовных Академий 1809 г.) и потребовавшего грамотных священнослужителей, ситуация стала меняться. Обязанность профессора философии заключалась в знакомстве студентов с философскими концепциями, необходимо было "...вести их потом прямо к самим источникам философских мнений и в них показывать им как первоначальные их основания, так и связь разных теорий между собою", но делать это нужно таким образом, чтобы каждый профессор был "внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей фило-

софии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском" (Цит. по: [1, с. 140]). Изначальная идеологическая ориентированность философии, чтение ее в христианском духе обеспечили преподаванию философии в Духовных Академиях статус благонадежной дисциплины, которая подчинялась действию внутриакадемического контроля и цензуры, и по сравнению с перипетиями философской кафедры в университете – стабильное, спокойное существование.

Период становления (XVIII – 80-е г. XIX в.).

Первый период институализации философии как учебной дисциплины в университете с 1725 по начало 1890 гг. – можно назвать "подготовительным". Только к концу 90-х гг. XIX в. сложились все компоненты, характеризующие философию как самостоятельную университетскую дисциплину. Университетская система и преподавательский корпус в XVIII в. были импортированы в Россию, поэтому так же как в Германии философский факультет считался для слушателей начальным "общеобязательным этапом". На философском факультете предполагалось изучать логику, метафизику, математику, физику, элоквенцию, историю, историю философии, практическую философию, этику, натуральную философию. Начавшаяся научная дисциплинаризация и эмансипация математики, астрономии, химии, физики не отразилась на специализации профессуры и не ощущалась членами университетского сообщества. Так, физика еще не вполне отделилась от метафизики и способы умозрительной аргументации использовались в науке, а научный опыт - для решения философских проблем. "Способ познания считался универсальным для всех областей знания, как опытного, так и умозаключительного, что породило феномен энциклопедизма, выразившегося в том, что "ученый" в то время обычно был специалистом во многих областях" [13, с. 20]. Например, в "Росписи Академических часов" за 1730 г. значилось, что Я. Германус, бывший профес-

сором математики, отбыл в Базель как профессор моралики, Г. Бульфингер был профессором от философии в Тибинге, а назначен был профессором от физики, Г. Фольфган, магистр от философии назначен профессором от физики. Подобное положение дел сохранялось и в Московском университете почти до конца XVIII века: Д.С. Аничков, будучи ординарным профессором логики, метафизики и чистой математики, читал лекции по психологии, естественному богословию, а профессор И.М. Шаден, доктор философии, читал лекции по логике, метафизике, этике, мифологии и древней словесности.

Преподаватели философии не видели необходимости в специальной концептуализации предметного поля философии, так как философия считалась "синтетическим учением" и преподавалась в рамках лейбницево-вольфианской парадигмы, по преимуществу приглашенными из-за границы иностранными преподавателями или отечественными, завершившими свое образование в Германии и Англии (Д.С. Аничков, Е.Б. Старейщиков, М.М. Снегирев, А.А. Барсов).

В социальном плане положение университетского преподавателя было четко зафиксировано в "Городовом положении" Екатерины II: "ученые академические и университетские" должны быть записаны в пятую часть городского общества в число "именитых граждан" вместе с художниками, скульпторами, архитекторами, банкирами и в третьем поколении старший в роду мог "просить дворянство". Государство с трудом шло на создание собственной интеллигенции и первоначально предпочитало приглашать иностранных ученых, которые уже своим происхождением были дистанцированы от российского общества, так же как профессора из разночинцев, чей социальный статус был ниже чиновников, по преимуществу происходивших из дворян. Только после реформы 1861 г., способствовавшей распространению разночинцев в образовательных и государственных

ных учреждениях и равно приходу выходцев из дворян в образовательную систему, эта дистанция дворянин–студент и бывший семинарист–преподаватель перестала быть заметной и на нее перестали обращать внимание.

Преподаватели и студенты образовывали новую социальную группу в Российской империи и самим фактом существования символизировали "просвещенность" власти, тем не менее их общественное положение скорее было маргинальным, а позиция власти не была последовательна по отношению к университету в целом и особенно к философии.

До 1817-1820 гг. отношения с властью у философии были вполне идиллические – скорее никакие, так как закончившие за границей образование первые выпускники Московского университета вполне представляли границы дозволенного, и не успели воспитать в себе еще "вкуса" к самостоятельному мышлению, и претензии на оригинальность проявлялись лишь в упражнениях в элоквенции (красноречии). Философия только институализировалась – шел процесс оформления кадрового состава, обретали свое "лицо" философские кафедры Московского, Петербургского, Дерптского, Казанского университетов, опробывалась система "испытания" на присвоение ученых степеней, концептуально оформлялись читаемые философские курсы, бывшие компиляциями из немецкой философии. Представители других специализаций могли выступать как критики, так, медицинские профессора Зыбелин и Скиадан выступали против "злоупотребления ума нынешних мнимых философов", что означало в действительности попытку привлечь внимание власти в латентно происходящему среди преподавателей философии отходу от вольфианской парадигмы и отклонению к Канту, что, естественно, властью было пресечено (Шаден был отстранен от преподавания).

В период "мягкой либерализации" 1804-1819 гг. университеты получили небольшую самостоятельность, после того, как Советам Университетов было дано право управлять хозяйственно-административными делами и организовывать преподавание. К тому же изменился табель о рангах и статус профессора философии стал приравнен к положению чиновника высокого ранга (магистр числился в 9-м классе, доктор в 8-м).

Философские дисциплины были одними из самых посещаемых курсов, так как, с одной стороны, дворяне, завершившие свое образование несколькими годами "состояния" в университете, из любопытства и желания быть в курсе модных "умственных" течений посещали их, с другой стороны, философия входила в систему подготовки гимназических учителей [186, с. 286].

В своих лекциях профессора И.Ф. Буле, А.И. Галич, П.П. Лодий, И.Б. Шад популяризировали идеи Канта, Фихте, Шеллинга, и в их лице обозначился тип "философа-последователя", хотя "философ-преподаватель" по-прежнему занимал на университетских кафедрах доминирующее положение, но он приобрел в изменившейся культурной атмосфере черты "популяризатора". Например, профессор Московского университета И.Ф. Буле (1805-1812) в пропедевтических целях читал популярную философию, издавал "Журнал изящных искусств", публикуя статьи на нравственно-политические, педагогические, этические темы.

С 1819 г. политика либерализации завершилась, так как, реализуя Карлсбаденское постановление о борьбе с революционными стремлениями для оздоровления системы образования из гимназий и университетов были исключены почти все философские курсы. Было решено, что философия "отравляет все науки" – начались гонения. М.А. Магницкий, Д.П. Рунич, З.Я. Карнеев – попечители, соответственно Казанского, Петербургского, Харьковского университетов "искореняли" дух вольнодумства.

Вдохновители этого наступления были кн. А.Н. Голицын и М.А. Магницкий. Последний писал: "...князь мира сего и идолопоклонством, и развращением нравов, и философию на распространение своего владычества действует". В результате их деятельности часть профессоров либо была уволена без права преподавания, либо была вынуждена читать свои предметы в обличительном смысле [100, с. 44]. Университетская корпорация была деморализована, еще и не начав мыслить, коллеги подобострастно приветствовали действия попечителей "об удалении профессоров, которые при осмотре не были одобрены <в итоге> связуемые духом христианской любви, все члены, все сословия университета, взаимно оказывали друг другу чинопочитание и уважение" (Цит. по: [297, с. 451]). В результате по университетам ситуация с чтением курсов по философии была следующей. В Московском университете с 1821 г. по 1850 г. курсы не читались, так как после смерти А.М. Брянцева на кафедру философии никого не утверждали. В Петербургском университете были последовательно уволены профессора А.П. Куницын и А.И. Галич, так как их книги "О естественном праве" и "История философских систем" были признаны "противными вере и властям, установленным от Бога", а с 1825 г. читали профессора М.А. Пальмин и Я.В. Толмачев, преподававшие по Баумейстеру и Карпе, то есть в рамках лейбнице-вольфианской парадигмы. В Харьковском университете вместо высланного И.Б. Шада читал "что-то" нейтральное А.И. Дудрович до 1831 г. В Казанском университете, лично инспектировавшемся Магницким в 1820 г., ориентировались на его инструкцию, в которой было отмечено, что на "лекциях философии слушатели должны удостоверяться, "что все, что не согласно с разумом св.Писания, есть заблуждение и ложь и без всякой пощады должно быть отвергаемо", поэтому после увольнения Г.И. Солнцева часть курсов упразднили и временно читал философию права естественного профессор

Городчанинов, близкий Магницкому, а после 1824 г.: "Сергеев был переведен на кафедру философии до 1833г., читал естественное право как применение метафизики нравов к внешним справедливым поступкам" [100, с.106]. Очевидно, что все, что было сделано в начале века для укрепления статуса философии как университетской дисциплины было потеряно: число читаемых курсов сократилось, нормальной подготовки преподавателей не происходило, кафедра философии в отличие от других привлекавшая пристрастное внимание власти не соблазняла магистров, предпочитавших другие кафедры. Содержательно лекции по философии, читавшиеся в духе вольфианской парадигмы, студентов не удовлетворяли и большим интересом не пользовались, в отличие от лекций естественников в вводных курсах в разделе методологии, излагавших натурфилософские идеи.

С середины 30-х гг. власть в лице министра просвещения С.С. Уварова изменила негативное отношение к философии на утилитарное – "каждый из профессоров должен употребить все силы, дабы сделаться достойным оружием правительства". Было решено, что философия должна стать "полезной" государству, и в программу высшего образования включили курсы по логике и психологии, истории философии. Причем, эти курсы читали профессора, лично одобренные С.С. Уваровым и ревностно проводившие идею "православие, самодержавие, народность" на своих лекциях. В это время к типу "философа-преподавателя" добавляется "философ-идеолог" или точнее "преподаватель-идеолог" (М.П. Погодин, С.П. Шеварев, П.М. Терновский, О.М. Бодянский).

Определились две возможные линии чтения философских курсов (обе не предполагали самостоятельности и соответствовали одобренным программам и учебным пособиям): первая, выражено проправительственная линия, ее занимал А.А. Фишер "спасавший бытие философии в России

жертвою ее самостоятельности", для него цель философии – быть средством обоснования полезности религии и раскрывать "содержание нравственного сознания"; вторая, внешне политически нейтральная линия и подчеркнута содержательное, в рамках программы, чтение – позиция М.Н. Каткова, в начале своей преподавательской карьеры либерала (в результате на его курсах царила скука и непонимание, как вспоминал об этом будущий историк, правовед и философ Б.Н. Чичерин).

Благодаря "новой эпохе" С.С. Уварова во второй половине 30-х гг. за границу для подготовки к ученому званию были посланы талантливые выпускники Московского и Петербургского университетов, которые в 40-е гг. образовали группу молодых профессоров (К.А. Неволин, П.Г. Редкин, Д.Л. Крюков, Т.Н. Грановский), читавших по своим предметам специализации не только курсы, имевшие выраженную личную позицию, но и включавшие философские выступления (философию права и философию истории), что способствовало возникновению среди симпатизирующей им студенческой молодежи интереса к философии и в целом роста гипотетического статуса философии. То есть привлекала не та философия, которая читалась официально, а та, которая должна была бы читаться, с их точки зрения.

Некоторое интеллектуальное оживление, возникшее среди молодежи, показалось правительству столь опасным, что после отставки С.С. Уварова при его преемнике П.А. Ширинском-Шихматове философский факультет был разделен на историко-филологический и физико-математический, кафедры философии упразднены, а лекции по психологии и логике стали читаться лицами духовного звания. Последние получили четкие инструкции о том, как следует осуществлять процесс преподавания: философия "при современном предрассудительном развитии этой науки германскими учеными" – наука вредная и бесполезная, а психоло-

гия и логика должны быть "сроднены" с истинами откровения. Деканы должны наблюдать, "...чтобы в содержании программы не укрылось ничего несогласного с учением православной церкви или с образом правления и духом государственного учреждения" [186, с. 304]. Отношение государства к философии недвусмысленно сформулировал Ширинский-Шихматов: "Польза философии не доказана, а вред от нее возможен".

Государственный контроль и цензурные ограничения вытеснили из университетов либерально-настроенных преподавателей. Впервые в социальном положении преподавательского корпуса сформировалось явное отличие представителей одной специализации (философских дисциплин) от других. В силу правительственного распоряжения философский цикл представляли лица духовного звания (то есть потомственное духовенство), а новое поколение профессуры принадлежало к выходцам из мелкопоместных дворян и купечества. Студенты, в свою очередь, принадлежали к дворянству (80% на гуманитарных факультетах) и высокомерно относились к преподавателям, выходцам из духовной среды (эпитеты "грубый, самолюбивый и вполне проникнутый семинарским духом поп" не были редкостью даже в воспоминаниях). Это не могло не отражаться на статусе философских дисциплин, к тому же сами преподаватели были не слишком компетентны в читаемых предметах, так как сами были воспитаны в духе заведомой критики философии; они на своих занятиях критиковали философов и философские школы не по существу, а потому, что они не православные (А.И. Райковский, И.Л. Янышев, архимандрит Гавриил). Появившиеся в конце 50 – начале 60-х гг. на университетских кафедрах такие преподаватели логики и психологии как Н.А. Сергеевский, Ф.Ф. Сидонский, П.Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий, хотя и занимавшие критическую позицию к большинству философских направлений, тем не ме-

нее ее последовательно обосновавшие, что вызвало интерес студентов, и их лекции активно посещались.

Устав 1863 г. восстановил кафедры истории философии, логики и психологии, но система воспроизводства преподавателей была разрушена – светских преподавателей философских дисциплин не было, так как часть из "бывших" изменила специализацию на литературоведение и правоведение, часть ушла в журналистику, а часть просто ушла из жизни. Поэтому единственной возможностью занять возникшие вакансии было приглашение преподавателей философии из Духовных Академий.

В Духовных Академиях преподавание философии не вызывало подозрения со стороны власти, и в 30-60-е гг. XIX в. оно было значительно свободнее, чем в университете, в рамках официального православного богословия, конечно. Были разработаны авторские курсы, под которые написаны учебные пособия – архимандрита Гавриила "История философии" (1839), Ф.Ф. Сидонского "Введение в философию" (1833), В.Н. Карпова "Введение в философию" (1840). В силу специфики Духовных Академий кафедры философии занимал социо-когнитивный тип "преподавателя-критика" и "преподавателя-идеолога". Например, архимандрит Гавриил в своих работах демонстрировал темперамент критика и апеллировал не к разуму, а эмоциям слушателей, поэтому он допускал сравнения такого типа "англицкое болото Беркеля", "уроды в физическом мире не плодятся, а уроды в умственном мире – Плотин и Порфирий возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле". Особенностью "преподавателя-идеолога" является стремление завербовать слушателя, покорить и лишить возможности самостоятельно рассуждать, дав ему набор оценок, которыми он мог бы, не задумываясь, пользоваться.

Тем не менее изучение философии, метафизики, нравственной философии, гносеологии позволили сформироваться к 60-м гг. XIX в. талант-

ливым и достаточно самостоятельно мыслящим преподавателям, которые были слишком самостоятельны для Духовных Академий и поэтому после 1863 г. приняли предложения университетов занять кафедры философских дисциплин: П.Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий (из Киевской Духовной Академии), архимандрит Федор (А.М. Бухарев), А.П. Владимицкий, В.А. Снегирев (из Казанской Духовной Академии), Ф.Ф. Сидонский (из Петербургской Духовной Академии). Все они придерживались теистической философской позиции и старались не выходить за рамки православной традиции, но то, что было чрезмерно в Духовной Академии совершенно не воспринималось в университете, так как студенчество по преимуществу увлекалось позитивизмом и материализмом, и их лекции не пользовались популярностью. До 80-х гг. лекции по философии ограничивались чтением историко-философских комментариев по 2 лекции в неделю в течение одного года.

В принципе, даже после восстановления кафедр в университете возможностей для развития философских дисциплин по-прежнему больше было в Духовных Академиях и по количеству читавшихся курсов, и по количеству часов, и по издательским возможностям, и, наконец, по статусу философии, которую рассматривали не только как средство укрепления христианской веры, но и своеобразную "метанауку", т.к. "только она решает вопрос о сущности, последнем основании и цели бытия" [138, с. 147]. Тем не менее, преподаватели Академий не стремились к четкой концептуализации своей позиции, только в Московской Академии В.Д. Кудрявцев-Платонов сформулировал положения трансцендентального монизма, а такие преподаватели как М.И. Каринский, Ф.А. Голубинский, В.Н. Карпов, М.И. Митропольский, имевшие оригинальные соображения по гносеологическим и этическим проблемам, предпочитали их "растворить" в намеках и осторожных замечаниях в своих учебных пособиях и курсах

лекций. Причем, А.А. Голубинский, основоположник Московской теистической школы, при жизни опубликовал лишь одну журнальную статью, а В.Н. Карпов свои творческие усилия направил на перевод и комментарии сочинений Платона. Для этого были определенные причины – церковная цензура тщательно следила за издаваемыми работами и иметь собственное мнение было опасно – печальных примеров было достаточно – и архимандрит Федор (А.М. Бухарев), вынужденный выйти из монашества и лишенный богословского звания (за книгу "Исследования Апокалипсиса"), и почетная отставка архиепископа Никонора (А.И. Бровковича), заподозренного в неправославном мышлении. "В результате к концу XIX в. В.Д. Кудрявцев-Платонов, к примеру, стал усердно внедрять "партийную" богословскую ангажированность философии, пытаясь вернуть ей статус "служанки" плоско рациональной теологии со всеми девятью "доказательствами" бытия Божия" [293, с. 96]. Это несколько пристрастное мнение, но выражающее по существу, каким способом преподаватели философии в Духовных Академиях стремились укрепить ее статус.

Традицию "полутонов", неопределенных замечаний и умение молчать (по сравнению с преподавателями начала века они необычно мало писали и публиковались) принесли в университет преподаватели Духовных Академий в 70-е гг. Их работа внешне была не очень видна. Тем не менее, именно благодаря им постепенно восстановились в когнитивном плане философские дисциплины, наладилась система воспроизводства кадров, была опробирована и введена практика получения научных степеней, сложились линии интеллектуального влияния, идущие от этих преподавателей. Например, М.М. Троицкий окончил Киевскую Д.А., работал в учебных заведениях Киева, Варшавы, Казани, Москвы. Его ученики преподавали: А.И. Смирнов - в Казанском университете, А.П. Казанский - в Новороссийском университете, А.И. Гиляров - в Киевском университете,

А.С. Белкин - в Московском университете. П.Д. Юркевич окончил Киевскую Духовную Академию, работал в Киевской Д.А. и Московском университете, у него учились В.С. Соловьев, П.Е. Астафьев, преподававшие в Московском университете. М.И. Владиславлев учился в Санкт-Петербургской Духовной Академии и слушал лекции К. Фишера, Р.Г. Лотце – преподавал в Петербургском университете, его учениками были Н.Я. Грот, Ал.И. Введенский, Н.Н. Ланге.

В институциональном плане в 70-80-е гг. для философии как университетской дисциплины происходят важные изменения, связанные в целом с изменениями в институциональной структуре университетов. Введение приват-доцентуры позволило увеличить преподавательский состав и оставлять при университете наиболее способных выпускников, к тому же им представили возможность выезжать за границу для подготовки докторских диссертаций и прослушивания курсов лекций по выбранной специализации в западноевропейских университетах.

Важные изменения в социальной структуре общества после реформы 1861 г. и появление интеллигенции как социальной группы, для которой интеллектуальная работа давала средства к существованию, и самоидентифицирующей себя как целостное социальное образование (в 70-е гг. слово "интеллигенция" закрепляется в русском языке) – отразились на самоидентификации профессуры 80-х гг., которая стала принимать себя не столько как чиновников, сколько как интеллигентов (не только работников умственного труда, но еще и граждан, пекущихся о процветании общества и готовых потрудиться на его благо на "ниве просвещения").

Период зрелости (90-е г. XIX – 20-е г. XX в.).

Второй период - с конца 80-х XIX века до 1917 (22) гг. В это время, когда философия становится полноценной структурной единицей университетской программы, достигает стабильного статуса. С когнитивной сто-

роны отмечается оформление предметного поля читаемых философских дисциплин и набор обязательных дисциплин: история философии, логика, психология, теория познания, метафизика, читавшихся ведущими профессорами, при этом разнообразие достигалось за счет курсов приват-доцентов, связанных, как правило, с их специализацией. Так, в 1892 г. в Московском университете читались: заслуженным профессором М.М. Троицким – Логика (2 лекции для 1 семестра); ординарным профессором Н.Я. Гротом – Психология (2 лекции для 5 семестра) и Этика (1 лекция для желающих); экстраординарным профессором Л.М. Лопатиным – История новой философии (3 лекции для 5 семестра), семинарии по новой философии (1 час) и основным проблемам познания (1 час для желающих); приват-доцентом С.Н. Трубецким – История древней философии (2 лекции для 1 семестра), Очерки средневековой философии (2 лекции) и философский семинарий для желающих (2 часа); приват-доцентом А.С. Белкиным – История английской философии (2 лекции для желающих); приват-доцентом П.Е. Астафьевым – Введение в психологию (2 лекции для желающих). В Петербургском университете: экстраординарный профессор А.И. Введенский читал Историю древней философии (3 часа) и Историю новой философии (3 часа), Общую логику (3 часа) и Психологию (3 часа); приват-доцент Л.В. Рутковский – Психологию чувствований и воли (2 часа), приват-доцент П.И. Вознесенский – Французскую философию XVIII в. (2 часа). В Киевском университете: экстраординарный профессор А.Н. Гиляров – Историю средневековой и новой философии (4 часа) и "Пир" Платона (2 часа); приват-доцентом Г.И. Челпанов – Психологию (3 часа) и Логiku (3 часа); профессор Н.С. Эйхельман – Историю философии права (1 час); профессор Сикорский – Физиологическую психологию (1 час); и.о. ординарного профессора Е.Н. Трубецкой – Философию права (Цит. по: Вопросы философии и психологии. 1892, кн.15,

с.103-105). Соответственно, для обеспечения курсов учебной литературой выпускались литографированные лекции (Ивановский Вл.И. Введение в философию. Казань, 1907), учебно-теоретические монографии (Грот Н.Я. Философия и ее общие задачи. СПб., 1904; Трубецкой С.Н. Введение в философию с 1905г. по 1918 г. – 7 изданий), переводы истории философии (к 1910г. переведен К. Фишер, В. Вундт, Ф. Паульсен, В. Виндельбанд), учебные пособия («Философия в систематическом изложении. В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, П. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липса». СПб., 1909). К 1900 г. сложилась практика обязательной публикации текста магистерской и докторской диссертации перед защитой, чтобы желающие могли ознакомиться с текстом заранее. Публиковались докторские диссертации в Ученых записках университетов, а магистерские - за счет защищающегося. Это способствовало появлению большого количества работ по философским дисциплинам, а оживленная полемика, возникавшая на защитах, проходивших на открытых заседаниях факультета (с двумя обязательными официальными оппонентами и оппонентами из зала), на которых нередко присутствовали представители прессы, – привлекла к философии пристальное внимание и в целом способствовала поднятию ее статуса. К тому же в конце 80-х - 90-х гг. происходит два чрезвычайно важных для институализации философии обстоятельства: в 1884 г. создается Московское Психологическое общество, и начинает с 1889 г. регулярно выходить первый в России специализированный журнал по философии, который сразу же обретает подписчиков по всей стране (тираж его варьировался от 1100 в начале 90-х гг. до 3000 к 1914 г.), а к 1910-14 гг. оформилось еще и несколько специализированных издательств, работавших с философами ("Путь", "Мусагет", "Образование").

Для администрации университетов и коллег в 80-е гг. было очевидно, что философские дисциплины образуют особый блок в гуманитарном знании, поэтому попытка оформления "философского сообщества" в рамках университетской корпорации через создание философского общества встретила поддержку. В начале 1880 г. по инициативе В.С. Соловьева, Д.Н. Цертелева, А.А. Киреева в Министерство просвещения была представлена просьба о создании Философского Общества при Петербургском университете, цель которого по проекту устава заключалась в содействии «философской разработке научного знания и распространении философского образования» (Цит. по [196, с. 182]). Несмотря на уверения правительственных чиновников в том, что философия способствует распространению в обществе представления о "правильном общественном и государственном строе" – просьба о создании философского общества была отклонена с рекомендацией обсуждать интересующие проблемы в научном кругу. Репутация философии и ее представителей в глазах власти, по всей видимости, не отличалась благонадежностью. Поэтому предпринявшие в 1884 г. попытку создания общества в Московском университете учли печальный опыт петербуржцев и назвали свое научное общество "психологическим". Основатель общества профессор М.М. Троицкий в центре философии ставил психологию, подчеркивал ее связь с различными отраслями знания. Ему удалось привлечь как гуманитариев, так и естественников к участию в Обществе: историков и юристов В.И. Герье, В.Ф. Миллера, Ф.О. Фортунатова, А.И. Чупрова, М.М. Ковалевского, С.А. Муромцева, математика Н.В. Бугаева, естественников – А.М. Богданова, С.А. Усова, О.А. Шереметьева, психиатра А.Я. Колейникова. Референтный круг, на который ориентировалось общество и кого хотело привлечь, постоянно расширялся за счет известных отечественных ученых и философов, таких как И.М. Сеченов, Б.Н. Чичерин, В.С. Соловьев, А.А. Козлов, а

также европейских психологов и философов, в качестве почетных членов в него вошли - А. Бэн (Англия), В. Вундт (Германия), Г. Гельмгольц (Германия), Т. Рибо (Франция), Ш. Рише (Франция), Э. Целлер (Германия). В 1897 г. почетными членами общества были избраны: Г. Спенсер, А. Фуллье, К. Фишер, Ф. Паульсен. Любопытно, как звучали мотивировки по избранию почетными членами: "Мы предлагаем Психологическому Обществу избрать в свои почетные члены Гейдельбергского профессора К. Фишера, которого мы все, русские философы, может считать своим учителем истории философии. Его редкий исторический и литературный талант, та художественная ясность и объективность, с которой он воспроизводит в своих трудах самые разнообразные философские учения, дают читателю образец истинно философского их понимания и оценки"; "В ряду немецких философов Ф. Паульсен особенно выделяется не только своими крупными и основательными трудами по различным областям философской науки, но и оригинальностью и глубиной своей мысли" [189, с. 365].

С 1887 г. во главе Общества стал Н.Я. Грот, который уделил много сил популяризации философского знания и способствовал изменению имиджа философии. Члены общества занимались переводом философской литературы, организовывали публичные лекции, на страницах журнала "Вопросы философии и психологии" печатались программы "домашнего чтения" для желающих заняться самообразованием в области философии (1894). Работа общества ориентировалась на две группы читателей: на "продвинутых", имевших профессиональный интерес и на «начинающих». Для «продвинутой» группы выходили в серии "Труды Московского Психологического Общества" профессиональные переводы классиков (Им. Кант. Прелегомены ко всякой будущей метафизике (пер. Вл. Соловьева); Г. Лейбниц. Избранные философские сочинения (пер. В.П. Преображенского); Э. Керд. Гегель (под ред. С.Н. Трубецкого); К. Фишер. Ар. Шопен-

гауэр (пер. В.П. Преображенского); Фр. Паульсен. Введение в философию (пер. В.П. Преображенского). Для "начинающих" в биографической библиотеке Ф. Павленкова издавались очерки "Жизнь и философия" Аристотеля, Бэкона, Локка, Юма, Милля, Бруно, Лейбница, Паскаля, Гегеля, частично написанные членами общества и частично под их редакцией. В своей речи по случаю 100 заседания (9-й год существования Общества) Н.Я. Грот отметил, что деятельность общества проходила по следующим направлениям: читались и обсуждались философские рефераты, присуждались премии за философские сочинения, издавались труды философов, был основан философский журнал. Подводя итоги двадцатипятилетней деятельности общества, Н.Д. Виноградов сделал впечатляющие подсчеты: проведено более 250 заседаний, на 200 заслушаны доклады, некоторые тематические были посвящены чествованию выдающихся мыслителей - Д. Бруно, Р. Декарта, И. Канта, Н.Я. Грота, В.С. Соловьева и др. [64, с.249-262]. В деятельности Общества принимали участие представители различных наук – естественных и гуманитарных, так что философия выступала посредницей в "наведении мостов" между дисциплинами и создании цельного мировоззрения. Специально для заседаний писались рефераты, которые весьма содержательно обсуждались, критиковались, что способствовало столкновению методологических программ, осознанию их специфики представителями различных дисциплин. Статус философии как дисциплины, необходимой университету, стал несомненен для членов университетской корпорации, тем более, что само философское сообщество стало вполне профессиональным.

Важным индикатором, показывающим степень сформированности, зрелости профессии, является отлаженная система "взаимообменов" между обществом, государством, с одной стороны, и представителями профессии, с другой. Профессиональное занятие философией, ее преподава-

ние обеспечивало жизнь членам этой профессии. Философские дисциплины стали рассматриваться чиновниками министерства просвещения как относящиеся к гуманитарному блоку. Студенты также видели в философии к концу 90-х гг. лишь одну из университетских дисциплин и не связывали, как правило, с ней своих идеологически-интеллектуальных интересов, и она мало влияла на их общественные взгляды (иллюзии студенческой молодежи 30-50-х гг. XIX в. были в прошлом). По мере того, как на университетских кафедрах стали доминировать социально-когнитивные типы "философа-последователя", "преподавателя-популяризатора" и "наставника", чей профессиональный уровень, обширность знаний не уступали стандарту западноевропейского профессора философии, они в глазах студенчества "сливались" с преподавателями других наук. Тем более, что их философские системы и уровень концептуализирования (кантианство А.И. Введенского, И.И. Лапшина, монистический спиритуализм Л.М. Лопатина, интуитивизм Н.О. Лосского и т.д.) требовали от студенческой молодежи достаточных усилий и не соответствовали господствующим в их среде философским модам.

Сами профессора философии стремились соответствовать профессиональному стандарту. Каков он был, можно реконструировать по тем значимым в глазах философского сообщества характеристикам, которые отмечались в биографиях, некрологах, воспоминаниях.

Профессиональный стандарт "качественного" профессора философии включал: профессионализм, выразившийся в знании философской традиции (Л.М. Лопатин выделил это качество как важнейшее в некрологах Н.Я. Грота и С.Н. Трубецкого); интеллектуальную самостоятельность (т.е. наличие собственной философской концепции – в воспоминаниях Н.О. Лосского подчеркнуто, что это было условием занятия кафедры). Это должно было сочетаться с "учительством в идеале" (по Канту философ

"это учитель в идеале" и А. Белый в воспоминаниях отмечал, что личностям Н.Я. Грота и С.Н. Трубецкого это качество было присуще, в отличие от Л.М. Лопатина, которого он не любил), поэтому воспитывать, приучая ценить теоретический идеал науки и "практически-нравственный идеал чистой человечности", стало профессиональной задачей (И. Геллер особенно отмечает качество "учительства" у А.И. Введенского). Этот стандарт требовал репрезентативной философской работы, и шкала оценок к началу XX века была соответствующей сциентизированному эталону, позволявшему философам чувствовать себя равными членами университетского сообщества. Б.А. Кистяковский в статье "В защиту научно-философского идеализма" перечислил критерии репрезентативной философской работы: логическая структура, формальная последовательность, научно-философская обработка идей, ориентированность на объективность, скептицизм.

Философия как университетская дисциплина дорастает до самооценки статуса к 1910-1915 гг., появляется серия статей о том, какое значение она должна занимать в университетском образовании, каким должен быть объем читаемых курсов и требования, предъявляемые к преподавателям. Например, Н.О. Лосский в газете "Речь" (№ 159 за 1915 г.) в статье "Философия в университете. К вопросу об уставе" отмечает необходимость специализации преподавателей, дифференциации читаемых курсов по факультетам, организации кафедры философии отдельно для историко-филологического и физико-математического факультетов.

Период идеологизации философских дисциплин (1920-1985 гг.).

Следующий период с 1922 по 1985 (1990) гг. проходит под доминирующим влиянием государства, планомерно изменявшего институциональные и когнитивные основания дисциплины в зависимости от целей

политической борьбы и необходимости воспитания идеологически грамотных кадров.

Политическая заинтересованность в философии со стороны государственной власти была сформулирована в статье В.И. Ленина "О значении воинствующего материализма" (март, 1922г.), после которой правительство предприняло ряд мер для вытеснения прежнего образа философии как университетской дисциплины гуманитарного блока и придания ей нового статуса. В институциональном плане в 20-е гг. ликвидируются философские курсы в университетах, при этом для подготовки управленческих кадров как единственно верная философия читается марксизм в созданных Ком. университете, Соц. академии, Институте Красной профессуры. В течение 20-х - начале 30-х гг. происходит замена преподавательского корпуса (до середины 20-х гг. "освобождались" от старой профессуры, в конце 20-х гг. в споре механицистов и диалектиков - от поколения "старых партийцев" или «философов-идеологов», вытесненных "молодыми партийцами", то есть группой Митина-Юдина, сознательно принявшей правила игры, государственного аппарата – и ставшей идеологами в науке, комментаторами – популяризаторами решений ЦК).

В когнитивном плане это не только приводит к уменьшению концептуального поля до размеров марксистско-ленинско-сталинской парадигмы, но и к изменению, "извращению" норм, регулирующих теоретическое исследование, так, требование аргументированности и доказательности замещается ссылкой на авторитет партийного лидера, творческий поиск и самостоятельность заменяется поиском цитат. Ситуацию в философии некоторые естественники характеризовали как упадок и застой философской мысли. Она "вырождается в сухую формальную схематику или словесный талмудизм" [58, с. 108]. Оставшиеся преподаватели философских дисциплин личного мнения предпочитали не иметь.

В конце 50-60-х гг. вновь начинается выстраивание структуры философии как университетской дисциплины в виде курсов исторического и диалектического материализма: философские факультеты столиц готовят кадры и разрабатывают учебные пособия по разным разделам философии, создается система аспиранско-докторантской подготовки, возникают философские группы и философские сектора (в 60-70-е гг. при различных институтах Академии наук работали группы В.К. Финна, Ю.А. Шрейдера, М.К. Мамардашвили - А.П. Огурцова, И.В. Блауберга - Э.Г. Юдина), которые интенсифицировали расширение предметного поля философских курсов за счет эпистемологической, семиотической проблематики. Хотя государство по-прежнему рассматривало философию как "научную идеологию" и требовало проведения идеологической агитации и контроля, тип "преподавателя-идеолога" стал к 80-м гг. дополняться типом "философа-преподавателя" и "философа-исследователя", творчески работающих в рамках марксистской парадигмы (Ю.А. Замошкин, А.И. Ракитов, Ф.Т. Михайлов, М.Б. Туровский).

С конца 80 – начала 90-х гг. начинается качественно новый период в оформлении философии как университетской дисциплины: кафедры диалектического и исторического материализма заменены кафедрами философии, снята идеологическая цензура, что увеличило поток переводной литературы и способствовало "публикационному взрыву" (новые философские журналы и учебные пособия). Снизился политический интерес к философии – она вновь приобретает статус "респектабельной" дисциплины из гуманитарного блока, входящей в обязательный общекультурный блок профессиональной общеобразовательной программы высшей школы. Перед преподавателями философии стоит проблема выяснения природы философского знания, функций и задач философии (саморефлексивная задача, связанная с концептуализированием образа философии) в соответ-

ствии с их выбором осуществляется подбор методик преподавания и дифференциация их по факультетам [201].

Несмотря на то, что российская университетская философия испытывает проблемы с обновлением ресурсной базы, институциональные трудности и когнитивную неопределенность (концептуальный вакуум, связанный с устранением марксистской парадигмы, появлением гибридов философии и православия, навязывания синергетики как комплексного подхода), в сочетании с изменением норм и идеалов, определяющих жизнь философского сообщества – в глазах университетского сообщества статус философии как университетской дисциплины укрепился.

Установка на анализ социокогнитивных аспектов философствования позволяет обратить внимание на те вопросы, которые ранее меньше привлекали исследователей: спектр социокогнитивных типов субъектов философствования как показатель развитости эпистемического сообщества и выделяемые его членами критерии оценки результатов философствования, уровни саморефлексии и степень осознанности образа философии, статус философии как университетской дисциплины и особенности профессии "преподаватель философии".

Глава 2. Социальная и когнитивная идентификация философа

2.1. Типы субъектов философской деятельности

Представляя структуры философского сообщества необходимо начинать с анализа практиковавшихся субъектами форм деятельности. По составу философского сообщества можно оценить его сформированность, наличие механизмов воспроизводства, разнообразие интеллектуальной жизни.

Субъект философствования и философские роли

Субъект философствования в эпистемологических исследованиях

О субъекте философствования как самостоятельной теме исследования отечественные исследователи истории философии заговорили с начала 90-х годов. С одной стороны, в рамках марксистской историографии присутствовала необходимость уточнить представление о социальной роли субъекта философствования, но, с другой – это не получало серьезного исследовательского внимания, так как до 60-х гг. дежурное упоминание о классовой позиции философа, в сущности, не оставляло места для содержательной оценки значения социальной и культурной роли философа, а также речи не было о возможных классификациях типов философов. В большей степени катализировали обсуждение этого вопроса работы пост-позитивистов и структуралистов, хотя, несомненно, некоторая интенция, задававшаяся марксистской парадигмой и разрабатывавшаяся в психологии концепцией деятельности и проявлявшаяся в тематике коллективного субъекта познания присутствовала и в собственно историко-философских исследованиях.

Так, соединяя представления о коллективном субъекте познания с философией, В.В. Соколов выделяет следующие аспекты коллективного

субъекта. Национально-государственный аспект коллективной субъективности «связан прежде всего с самим языком, на котором мыслят и пишут философы» [241, с.138]. Социально-групповой или классовый аспект коллективного субъекта действует на социально-политические и этические разделы философии. Личностный субъект – непосредственный «творец любых философем», как бы тесно не был связан с коллективным – степень влияния его личности оказывается определяющей: «...подлинно творческая личность независима, надпартийна» [Там же, с.139]. Очевидно, что марксистская парадигма в такой версии была мало приспособлена к изучению типов субъектов философствования.

Спектр влияний, детерминировавших разработку темы «коллективного субъекта познания» в середине 70-80-х гг., начинается с постпозитивистской эпистемологии. Постпозитивизм фундирован дуалистической методологической установкой – с одной стороны, индивидуально-эмпирической, с другой – трансценденталистской, так как утверждалась идея, что познание носит внеличностный характер, «является продуктом деятельности коллективного субъекта познания – научного сообщества». Эта идея в значительной мере определила эпистемологические изыскания отечественных гносеологов: В.А. Лекторского, В.С. Степина, В.С. Швырева – вопрос типологизации коллективных субъектов познания их мало интересовал, более важным представлялся анализ законов развития знания: «...подлинная научная эпистемология должна иметь дело не с анализом субъекта его сознания и его познавательной деятельности, а с исследованием «третьего мира», прежде всего содержания научных теорий, проблем, научных аргументов» [148, с.273]. По всей видимости, их исследовательский поиск в некоторой степени был интенцирован эпистемологией К. Поппера, трактовавшего научное знание как внеличностное, имеющее внеисторический характер и свободное от конкретно—

исторического субъекта. Поэтому, разделяя идею социально-исторической обусловленности научной деятельности, они концентрируют свое внимание на изучении структур научного сообщества как коллективного субъекта, а «коллективный субъект понимается как социальная система, не сводимая к конгломерату составляющих ее людей» [Там же, с.280]. Исходя из понимания познания как «высшего типа отражения действительности опосредованного исторически развивающейся социально-культурной деятельностью, в основе которой лежит предметная практика» [149, с.28], относительно позиции познающего субъекта той или иной исторической эпохи отмечается уровень ее когнитивной активности.

Другая линия ассимиляции идей постпозитивистской эпистемологии в большей степени связана с концепциями Л. Флека и Т. Куна, полагавших, что «мыслительный коллектив» или «научное сообщество» нужно изучать с учетом их социально-психологических особенностей. Н.С. Злобин, В.Н. Порус, А.П. Огурцов, В.С. Черняк творчески развивали этот методологический подход, направленный на анализ актов исследовательской деятельности, коммуникации ученых, то есть на «выявление вариативности феноменов науки, изучение ее изменчивости, различных групп ученых и научного сообщества» [198, с.299].

Так Н.С. Злобин, сопоставляя уровень развития производительных сил человечества с развитием когнитивной деятельности в такой социальной группе как научный коллектив, выделяет следующие типы субъектов научной деятельности: «теолог», «мастер», «виртуоз», «практик», «теоретик». Представляя период оформления науки как самостоятельного вида духовной деятельности, он так видит изменение типа ученого: «В сфере науки по отношению к прошлому ученый («виртуоз») выступает в известном смысле как продолжатель (в мышлении и в эксперименте) высокого искусства «Мастера», как некий представитель ремесленного типа разде-

ления труда, уже свободного, однако, от цеховой регламентации в качестве автономной ответственности личности, разумно самоопределяющейся в деятельностном освоении мира» [107, с.76]

Знакомясь с положениями «мертоновской» парадигмы, отечественные исследователи стремились избежать ее схематизма за счет анализа реальной научной практики в ее многоаспектном виде. Социально-психологические аспекты жизни научного сообщества изучались в рамках социологии и психологии научной деятельности. Ассимилируя идеи Р. Мертона о моделях поведения ученых и социальных ролях, М.Г. Ярошевский, интенцировавший многие исследования в этой области, отметил, что «исследовательский интерес философов и историков сосредоточился на выяснении отношений между двумя «координатами»: представляющей предметное знание, адекватное нормам истинности – с одной стороны, и представляющей социальное производство данного знания – с другой» и по его мнению, необходимо учитывать «третий – личностно-психологический аспект, нередуцируемый к другим» [318, с.118]. Поэтому предметом анализа становится научная школа как мыслительный коллектив, совмещающий когнитивный и социальный аспект научной деятельности – «Школа, как единство исследования, общения и обучения творчеству, является одним из основных форм научно-социальных объединений, притом древнейшей формой научно-социальных объединений» [Там же, с.122].

Под научной школой понимается исторически сложившаяся организация научного творчества в рамках определенного коллектива, «...объединяемого общностью генетически «учителя» или социально-лидера, с общими методологическими установками, общностью терминологии и стиля работы» [133, с.37]. В научной школе в качестве социально-когнитивной роли выделяют: предтечу – основоположника, основателя,

учеников, последователей. Но ряд исследователей пришли к выводу, что научная школа в большей степени связана с когнитивно-образовательной практикой университетского сообщества и есть только одна из форм организации научного труда: «объективно научных школ – и особенно в наше время – нет» [Там же, с.41]. Поэтому больше внимания уделялось научно-исследовательским программам, которая имеет общую исследовательскую цель, тесное рабочее взаимодействие, высокий уровень групповой сплоченности, то есть разрабатывающий ее научный коллектив является действительно коллективным субъектом познания.

Предложенный М.Г. Ярошевским программно-ролевой подход к исследованию научного коллектива позволяет типологизировать субъектов научной деятельности по тем функциям и ролям, которые они выполняют в научном коллективе, реализующим научно-исследовательскую программу. Научная роль, по определению Г.Ю. Мошковой, это специфический набор действий внутри научной деятельности, которые данный человек выполняет в данном коллективе лучше других, способность к которым у него ярче выражена по сравнению с другими членами группы [192, с.58]. Не существует постоянного набора научных ролей, они варьируются в каждой группе, и ролевой профиль ученого на протяжении жизни и работы в группе может меняться. Тем не менее, Е.Н.Емельянов выделяет восемь типов научно-социальных ролей, связанных с разделением функций: критик, генератор идей, эрудит, организатор, мастер (специалист в конкретной проблемной области), коммуникатор, исполнитель, демагог [26]. Уточнению набора “ролей” и “ролевых ансамблей” посвящены были исследования А.Н. Кочергина, Е.В. Семенова.

Еще одна сфера исследований – религиоведческая - дала классификацию психологических типов личности в таком виде духовной деятельности как религия. Эта сфера не была абсолютно чуждой отечественным

эпистемологам так как, с одной стороны, марксистская парадигма предполагала изучение религии (для последующей атеистической критики) и обеспечила их знакомство с трудами представителей социологии религии (Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского, Дж. Фрейзера) и психологии религии (Э. Андерхилла, Дж. Леуба, Э. Фромма). С другой стороны, логические позитивисты, реализуя программу очищения языка науки, полагали, что религиозно-теологические выражения лишены буквального значения, так как их нельзя проверить, а религиозный опыт не имеет когнитивной ценности. Изучению феномена веры и ее познавательного статуса были посвящены работы Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Г. Райла, Я. Хинтички, Г. Ленца. В итоге для отечественных исследователей это вылилось в сопоставление научной и религиозной веры, то есть в эпистемологическую проблему, о аспектах которой писали Н.Т. Андрюшенко, П. Вайнгартнер, В.И. Кураев.

Исходя из типов религиозного опыта выделяют следующие психологические типы личности [233]: мистик – тип созерцателя (в социальном плане индивидуалист–одиночка, стремящийся обнаружить в себе духовную самость); пророк (социально активен, сообщая общине религиозные истины, полученные из нерегулярного, но интенсивного религиозного опыта); священнослужитель (профессиональный хранитель традиции, посредник между человеком и божеством); реформатор (социально мобилен и стремится преобразовать религиозную традицию); монах (член религиозного ордена, удалившийся от секулярной жизни); пустынник-отшельник (максимально дистанцирован от общества с целью достижения очищения души и интенсивного религиозного опыта); святой (мученик или чудотворец, обладающий особым религиозным опытом, и в глазах общины - идеал совершенного опыта); теолог (тип интеллектуала-теоретика, выражает верования религиозной общины в концептуально-рациональной форме);

основоположник традиции (религиозный опыт уникален, моделирует нормы жизни в контексте новой религии, формирователем которой является) [326].

Два эти опыта представления типов субъектов духовной деятельности – эпистемологический и религиоведческий - в начале 70-х гг. были соединены Д.Б.Зильберманом в модальном методологизировании. Философия представлялась ему не рефлексией, а конструированием как культурной реальности, так и себя самой. Культурная функция философствования поэтому заключается в задании канонов мыслительной деятельности и через механизмы функционирования культурной деятельности «вживлении» этих канонов в познающее сознание.

Изучая индийскую философско-религиозную традицию, Д.Б. Зильберман приходит к выводу, что существуют определенные «философские роли – способы творения (понимания) узнавания сюрреализированных структур сознания («теоретик», «логик», «методолог», «методист», «эмпирик», «феноменолог»))» [87, с.685]. Философы как социальная группа, связанная духовными целями, имеет определенную замкнутость и соответственно общую традицию, которая служит объекто-социальной трансляции: “Каждая социальная группа располагает собственными способами социальной трансляции, отличающимися большей или меньшей ролью устного слова, большей или меньшей ролью письма... большей или меньшей доступностью ее для членов прочих групп данного общества» [106, с.82]. Всеми последователями индуизма, по его мнению, разделялся принцип “двойного знания”, согласно которому существует трансцендентальное и практическое знание – это определяет их техники модализации или «философского делания». Эйдическим основанием индуистской традиции является текст «Вед», который воспринимался в трех разных позициях: «значение» (N), “знание” (I), “знак” (V). Трех модальностей доста-

точно для свободной философской игры – деонтической (необходимость, N) и аподиктической (актуальность, I), представленной в шести дарсанах – ньяе, веданте, йоге, мимансе, санкхьи и вайшешике. Философские роли распределяются в соответствии с отношением к традиции (когнитивный аспект) и техникой ее освоения, “осмысления” (модальный аспект):

<u>(1) (I) N</u>	<u>(2) (N) I</u>	<u>(3) (N) V</u>	<u>(4) (V) N</u>	<u>(5) (V) I</u>	<u>(6) (I) V</u>
V	V	I	I	N	N
санкхья	ньяя	веданта	миманса	Вайшеши-	йога
«теоретик»	«логик»	«мето-	«методист»	ка	«феномено-
		долог»		«эмпирик»	лог»

В связи с тем, что Д.Б. Зильберман работал в сфере классической индологии, индийской философии и логики, его идеи, несмотря на то, что он публиковал статьи и по философско-методологическим и антропологическим проблемам, не получили продолжения и не стали предметом дискуссии, так как в начале 70-х гг. он выехал за границу и, по идеологическим причинам в том числе, они не обсуждались.

Тем не менее с начала 90-х гг. появились попытки представить определенную классификацию типов философов в отечественной философской среде. Полагаем, что этому способствовали отчасти интенции, идущие от кружка Г.П. Щедровицкого, а катализирующее действие оказали несколько западных интерпретаторов философской традиции. Широкой популярностью в начале 90-х гг. пользовалась работа Л.Р. Грэхэма «Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе» (М., 1991), в которой он дает своеобразную идейно-статусную типологизацию отечественных философов середины 60-80-х гг., выделяя группу онтологов и эпистемологов. Онтологами были, по преимуществу из дидактических соображений, преподаватели диалектического и исторического материализма в провинциальных вузах. Для них

значимы были две функции философии: идеологическая и объяснительная. Печатный орган, вокруг которого они объединялись – журнал «Философские науки». Эпистемологи концентрировались в престижных академических институтах. Занимались исследовательской деятельностью в области философии науки, логики, семиотики, истории науки. Творчески работали в рамках марксистской парадигмы и представляли поколение реформаторов советской философии науки. Функция философии, по мнению эпистемологов, заключается лишь в выработке методических принципов, которыми руководствуется мышление. С некоторыми оговорками можно считать их печатным органом «Вопросы философии» [83, с.64]. В связи с тем, что вокруг этой работы было много дискуссий в отечественном философском сообществе, по-видимому именно она способствовала возникновению тех классификаций философских поколений и групп философов, которые появились в середине 90-х гг. в воспоминаниях ведущих отечественных философов, представляющих синтез личных воспоминаний и философских концепций с историко-философским исследованием по советской философии [232, 254, 213].

На поколение философов, формировавшееся в конце 80-90-х гг. определенное влияние имела работа Р. Рорти «Философия и зеркало природы», в которой он говорит о философах «систематиках» и «наставниках», «нормальных» и «революционерах». Философы, находящиеся в основном русле традиции, названы им «систематиками». Они склонны развивать традицию и, «подобно великим ученым, строят для вечности», аргументируют свои идеи в рамках принятой философской школы и стремятся следовать отработанным нормам и метаправилам при организации философского дискурса. Их культурная роль заключается в представлении лучшей репрезентации того, каковым и являются вещи. Философ «наставник», напротив, скептически относится к систематической фило-

софии и традиции, осознано занимая периферийное положение. «Они высмеивают классическую картину человека, картину, которая содержит систематическую философию, поиск универсальной соизмеримости в окончательном словаре» [227, с.273]. Философы - “наставники” нарушают правила нормальной философии или разрушают представления современных философских школ о правильной организации нормального философского дискурса. Культурная роль философов-наставников состоит в том, чтобы помочь избежать "самообмана", который «происходит из веры в то, что мы познаем себя через множества объектных фактов» [Там же, с.276].

Р. Рорти уточняет, что разделение философов на систематиков и наставников не совпадает с дифференциацией нормальных и революционных философов: «Последнее различие ставит в один ряд («революционеров») Гуссерля, Рассела, позднего Витгенштейна и позднего Хайдеггера» [Там же, с.273]. Причем, революционные философы в свою очередь различимы на два типа. К первому относятся те, кто основывает новые школы, в рамках которых может существовать нормальная профессионализированная философия, а расхождение своего словаря философии они воспринимают как временное и институализируют его, превращая в профессиональный словарь философской традиции. Персонифицируют первый тип революционных философов – Р. Декарт, И. Кант, Э. Гуссерль и Б. Рассел. Ко второму типу философов-революционеров относятся те, кто не желает, чтобы их работа соизмерялась с традицией, а их философский словарь институализировался. С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер представляют вторую группу.

Если в первом разделении на философов систематиков и наставников имеется в виду их отношение к философской традиции, то есть большее или меньшее согласие с представлением функций философии и согласие с метаправилом («правилом, согласно которому изменение делает-

ся по той причине, что старое правило не подходит для предмета своего действия, что оно неадекватно реальности, что оно препятствует решению вечных проблем»), то во-втором – при различении нормальных философов и революционеров оценивается степень новизны предлагаемых ими идей.

Большая часть интеллектуальной жизни Р. Рорти протекала в русле аналитически-постпозитивистской философии, что наложило отпечаток на его работы, которые он пытается выполнять, дистанцируясь от прежних убеждений. Так, при анализе философского сообщества, в частности, выделяя типы философов, он перенес исследовательскую модель, использовавшуюся для анализа научного сообщества. Эта же модель по той же причине присутствует и в статье П. Саймонса «Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы».

Первая типологизация П. Саймонса построена на географо-имперском именовании: философы – гогенцоллерны (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Фейербах, Маркс, Кьеркегор, Ницше, Дильтей, Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, Ясперс), философы-габсбурги (Больцано, Лотце, Мах, Brentano, Мейнонг, Гуссерль, Эреюрельс, Твардовский, Лукасевич, Шлик, Нейрат, Айдукевич, Карнап, Рейхенбах, Ингарден, Поппер, Тарский). Действительным критерием деления на «гогенцоллернов» и «габсбургов» являются с формальной стороны – лингвистически-стилистические отличия: первые излагают свои идеи в виде длинных, сложных предложений, полных величественных оборотов, нацеленных на пробуждение чувства постижения великой тайны; вторые стремятся к ясности и понятности, так как не думают, что непонятная темнота подразумевает глубокомыслие.

С содержательной стороны – концептуальные отличия философии гогенцоллернов от философии габсбургов таковы: во-первых, различные формы идеализма, релятивизма, субъективизма в противоположность эпистемологическому реализму и объективизму; во-вторых, стремление создать великую систему в отличие от акцента на «малой философии», основанной на сборе данных и их разьяснениях; в-третьих, язык сам по себе не интересуется лишь как возможность представить философские идеи – в противоположность от сосредоточения на языке и семантических проблемах; в-четвертых, склонность к традиционной и кантианской деонтологической этике в отличие от утилитаристских симпатий.

По существу, гогенцоллеры и габсбурги придерживаются различных «моделей философствования», но этой типологизации П. Саймонсу для характеристики тенденций в современной западной философии недостаточно, и он вводит разделение на философов-«утешителей» и философов-«разьяснителей». Причиной подобной дифференциации является их ориентированность на противоположные тенденции: «одна из них направлена на удовлетворение тех недоразвитых и безотчетных стремлений, которые ассоциируются с мистической и религиозной мыслью, желанием ощущать единство с миром, ... иметь ясную картину мира и дающее утешение и умиротворение мировоззрения» – это философия утешения. К ней относились Платон, Августин, Спиноза, Лейбниц и Гегель. Вторая – философия разьяснения – «признает независимое положение мира, который пытается познать философия», здесь философия рассматривается как «наука из множества других наук, занятая главным образом прояснением, разьяснением и обзором, являющимся частью целостного знания» [234, с.72]. Есть еще одна особенность: «утешающие» и «разьясняющие» философы преимущественно придерживаются разных политических взглядов: первые стремятся к коллективизму и часто - к тоталитаризму, вторые склонны к

индивидуализму и либерализму, но могут быть аполитичны. П. Саймонс обращает внимание, что типично для социологии знания, на проблему взаимоотношения профессии и общества-государства, доказывая необходимость «разъясняющим» философам «поставить свое умение на службу более широким сообществам», что должно оздоровить общественные отношения и благотворно сказаться на ресурсной базе самой университетской философии.

Интересные сопоставления возникают при сравнении подходов к типологизации философов, предложенных Р. Рорти и П. Саймонсом с подходом И.Т. Касавина, работающего в социологии знания. Как отмечалось выше, отечественная эпистемология успешно ассимилировала западную социологию знания, постпозитивизм и соединила это с исследованием психологии научного коллектива. Именно результат этой исследовательской программы просматривается в предложенной И.Т.Касавиным типологизации британских аналитических философов, преподавателей Оксфордского университета. В основе типологизации прежде всего лежит выделение социальной позиции по следующим социальным и концептуальным параметрам: уровень социального признания, формальный статус, возраст, пол, национально-территориальное происхождение, отношение с философским сообществом и традицией, уровень дифференцированности образования, оценка историко-философской традиции и определения своего положения в ней, самоидентификации философской роли («учитель», «критик», «последователь», «ученик», «еретик», «специалист», «эрудит»), отношение к современным философским школам и направлениям, оценка статуса философии как дисциплины и отчасти - понимание предмета и функций философии. В результате И.Т. Касавиным выделены шесть типов философов по степени социального признания и классификации: первая группа образуется профессурой – «формальный

профессор», «профессор-визитер», «профессор-администратор»; вторая группа – преподаватели среднего уровня – доктора, сюда входит «местный гений», «перспективный преподаватель», «социально активный» [123, с.174-179]. Выявленные типы философов локализованы спецификой, во-первых, оксфордской университетской организацией настоящего времени, во-вторых, особенностями британского «островного» типа философствования, ориентированного на эталон научности. Отсюда весьма однородное философское сообщество, организованное высококвалифицированными специалистами, разделяющими общепринятую философскую парадигму, в которой имеется «официальный классик» и канонические труды. Поэтому эти типы философов имеют значение для характеристики только этого философского сообщества, но не имеют идеально-универсального значения, хотя такие социально-концептуальные параметры как формальный статус, отношение с философским сообществом и традицией, философская роль и представление о статусе философии образуют основополагающие характеристики для типологизации субъектов философского процесса.

В зависимости от задач исследования и изучаемого периода в 90-е гг. в отечественных историко-философских работах появились своеобразные локально-спорадические типологизации философских субъектов. Так, Т.В. Артемьева, занимаясь историей метафизики XVIII века в России, выделила два социальных типа философов: профессионального «философа-преподавателя» и «дворянина-философа». Если первому философия давала средства к жизни и была работой, то для второго она была либо возможностью «скрасить» досуг либо образом жизни. Это отношение отражалось на концептуальных предпочтениях и выборе коммуникационных средств: "тысячелетнему дворянину" вовсе не было нужды использовать устоявшуюся форму «школьного философствования», за счет которой

кормился университетский профессор. Потому способ выражения философской позиции или размышления на философские темы, редко выражался в «трактатном» виде: «Философские обобщения часто принимали литературную, литературно-критическую и эпистолярную форму» [12, с.155-156].

Другой пример типологизации уже сложившегося профессионального философского сообщества дает К.С. Пигров. С одной стороны, по причастности к власти, возможности оказывать влияние на философский процесс в любом университетском сообществе выделяется «философский истеблишмент» (заведующие кафедрами, деканы философских факультетов) и «философская публика». С другой стороны, в данной отечественной философской ситуации по параметрам концептуальной определенности и оригинальности философы дифференцируются К.С. Пигровым на «философов, писавших в стол», «философов, находящихся под воздействием старой парадигмы», «философов-профессионалов» [213, с.182-187]. Очевидно, что подобная типологизация имеет узкое применение и не имеет потенциальной исторической проекции, так же как определенного классифицирующего критерия.

Концепцию разграничения субъектов философского процесса по формам деятельности на философов и философоведов, или профессоров философии, предложил А.А. Гусейнов. Он отмечает, что «философствовать и исследовать философию - это разные жизненные установки, разные способы существования в культуре. Как эти способы существования персонифицированы, могут ли сочетаться в одном индивидуе или нет – это другой вопрос» [88, с.138]. Несомненно, существует отличие между идеальными типами философа и профессора философии, в действительности они представлены спектром промежуточных типов: одни – больше профессора философии и меньше философы, другие – больше философы и

меньше профессора философии, третьи – идеологи, скрывающиеся под маской профессоров философии, четвертые – философы, существующие в обличь писателей.

Философ как идеальный тип предлагает новые идеи и ценности в отличие от философского работника, имеющего дело с произведениями философов, исследующих их. Философоведы «в известном смысле делают философов», вписывая их в культурную и философскую традицию, что предполагает препарирование идей и тем, сравнение с другими произведениями, изложение идей в популярной форме, комментирование, перевод на другие языки. Если философ – носитель особого философского дарования, то профессор философии – это показатель уровня образованности и дисциплины мысли. Персонофицирующие роли философа и профессора философии складывались по-разному, так, в античной и раннесредневековой цивилизации эти роли преимущественно совпадали: «философ учительствовал, преподавал, выходил на площадь, сам доносил свое учение до тех, кто хотел его услышать» [Там же, с.136]. В новое время по мере становления университетской системы образования и институализации философии как университетской дисциплины эти роли расходятся, но «философ, как правило, является также профессором философии» [Там же, с.136]. Несомненно, что философ должен быть образованным в области истории философии и представлять суть новейших, наиболее значимых исследований философоведов.

Типологизация субъектов философствования

Имея в виду представленные типологизации, возможно выделить следующие идеальные социально-когнитивные типы философов, дифференцированных по функционально-ролевому способу деятельности в философском сообществе и по отношению их к опыту философствования.

«Философ - мистик» относится к типу созерцателя – в себе ищет основания подлинной самости и из глубин своего сознания создает свою философию. Знакомство с философской традицией играет незначительную роль в его философских интуициях. Его философские идеи отличает большая или меньшая оригинальность, но сам он их воспринимает как нечто абсолютно новое. Они несут отпечаток индивидуальности именно за счет представляемой формы. В социальном аспекте философ-мистик одинок, не стремится создать вокруг себя круг единомышленников, только почитателей. Себя воспринимает в таком случае как «Учителя», а окружение как «посвященных». При несложившемся философском сообществе может не вступать в конфронтацию с философами, как бы находясь в другом культурном измерении, но при сложившемся философском сообществе современниками оценивается как маргинал, не соответствующий ни уровню образования, ни уровню концептуальной состоятельности. Этот тип персонифицируют - Д. Андреев, Г. Сковорода, Н. Федоров, Б. Успенский. Особенность концепций этого типа философов заключается в их фактической не ассимилируемости последующим поколением. Когда они попадают в число «философов» в глазах исследователей истории философии, их философские тексты подвергаются интерпретационному анализу и вписыванию в контекст философской традиции, но развития и продолжения в трудах других мыслителей их идеи не получают, так как либо принимаются и предлагаются для читающей публики в популярной форме, либо преобразуются, получая совершенно иное значение.

Все остальные группы философов относятся к рациональному типу организации мыслительной деятельности. «Философ-основоположник», опираясь на философскую традицию и личный опыт, создает самостоятельную философскую систему, степень оригинальности которой может более или менее точно оценить. Имеет дифференцированное образование

и оценивает историко-философскую традицию как необходимую для своего интеллектуального состояния, хотя может, сформировавшись в концептуально-«зрелом» возрасте, занимать по отношению к ней роль «критика», «еретика», «революционера», «эрудита». В социальном аспекте может не иметь при жизни «школы», но имеет «слушателей», последователей, учеников, так как нуждается в интеллектуальном общении. В зависимости от его личного настроения по отношению к философской традиции и философскому сообществу степень институализации его последователей бывает разная: от разделяющих наиболее общие принципы и идеи до принятия всех концептуальных положений и развития в рамках определенной осознаваемой и разделяемой парадигмы – то есть «школы» (и здесь не существенно, образовалась ли школа при жизни философа-основоположника или после его смерти, но в большинстве случаев «школа» образовывается под непосредственным влиянием основоположника). Яркими примерами философов этого типа были И. Кант, Г. Гегель, А. Шопенгауэр, Г. Коген, В. Виндельбанд, В.С. Соловьев.

«Философ-последователь» развивает свои идеи в рамках определенной «школы», направления. Свою задачу видит в передаче, правильном развитии идей основоположника. Имеет дифференцированный уровень образования, хорошо знаком с историко-философской традицией и по отношению к ней занимает роль «эрудита» или «специалиста». В социальном плане по преимуществу является преподавателем философских дисциплин, его формальный статус подтвержден научным званием и научной степенью, то есть он легитимный представитель философского сообщества. К этому типу относились Н. Гартман, Э. Кассирер, Г. Риккерт, А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.Г. Шпет. «Философ-последователь» организует работу философской школы, которая является органическим продолжением его университетской деятельности.

«Философ-преподаватель» – интеллектуал, теоретик, видящий свою задачу в популяризации доминирующей философской парадигмы и ее концептуально-теоретическом оформлении – приспособлении к учебному процессу. Уровень дифференцированности образования довольно высок, как правило, читает несколько философских дисциплин. Имеет глубокое знание историко-философской традиции, хотя может оценивать ее несколько односторонне, так как задаваемый фокус рассмотрения той философской школы, к которой он принадлежит, концентрирует положительные оценки только на определенной группе философских учений, отрицая позитивное значение остальных. По отношению к философской традиции занимает роль «эрудита» и в меньшей степени «специалиста», историко-философские проблемы как таковые его занимают мало, а в большей степени для него важны ее дидактические возможности. Опыт его теоретизирования направлен не столько на философские проблемы, сколько на исследовательские в контексте интерпретации истории философии, причем результаты отражаются в кандидатских и докторских диссертациях и служат условием получения ученых степеней, к чему и приурочены основные опыты теоретизирования. Этот тип философа-преподавателя самый представительный в философском сообществе сформировавшегося университета и образует его костяк. Его персонифицируют Н.Н. Ланге, П.Д. Юркевич, Ф.А. Голубинский, В.Н. Ивановский, А.П. Казанский.

«Философ-исследователь» – ученый, разрабатывающий проблемы различных философских дисциплин (эпистемологии, философии науки, логики, семиотики, истории философии, истории науки). Вероятнее всего он не связан с какой-то одной философской парадигмой, и философия для него – это методология, позволяющая решать определенные научные проблемы. Практически не связан с преподавательской деятельностью, его сфера – конкретное исследование, написание монографий, работа в акаде-

мических журналах и сотрудничестве в редакционных коллегиях энциклопедий. Появился довольно поздно, в начале XX века, с распространением академических журналов (например, сотрудники журнала «Логос») и особенно с созданием философских секторов при Академии Наук в 30-50-е гг. XX века. Отличает высокий уровень профессионализма, по отношению к философской традиции занимает роль «специалиста», так как работает в определенной проблемной нише, что позволяет достигать значительных научных результатов. Формальный статус закреплен научной степенью и в философском сообществе занимает элитное положение. Активно публикует результаты своей деятельности, связан с выпуском и переводом зарубежных авторов, рецензированием. Представляют этот тип философов П.П. Гайденко, В.А. Лекторский, Н.В. Матрошилова, А.П. Огурцов, В.В. Подорога, В.С. Степин, В.С. Швырев.

Вся деятельность «философа-идеолога» сводится к распространению определенной философии, трансформированной в силу политизированности его позиции в идеологию. Поэтому когнитивные функции философии в его понимании подчинены социальным. Философскую традицию оценивает отрицательно, ее позитивное значение только в том, что она уже в прошлом и подготовила появление того философского, а вернее, идеологического учения, к которому он относится. В связи с этим по отношению к философской традиции он занимает роль «еретика» или «критика». Достаточного уровня образования не имеет, довольствуясь той системой идей, которая предложена разделяемой им идеологической системой. Его формальный статус зависит от отношений с философским сообществом. В том случае, если идеология не санкционировалась государством и искусственно не доминировала в философском сообществе, то к философам-идеологам отношение со стороны профессиональных философов-последователей и преподавателей (даже разделяющих концептуальные

идеи философской системы, из которой была получена идеология) настроенное и даже отрицательное. Показателен в данном случае пример отношения университетских позитивистов к «праведным» позитивистам, выбиравшим на роль первосвященника религии человечества после смерти О. Канта, то Лаффита, то Одифрана и даже поднимавшим восстание (в Бразилии в 1888г. во главе с Лемосом). Респектабельные университетские философы-позитивисты В. Вундт, А. Риль, М.М. Троицкий, Г.де Роберти с непониманием воспринимали деятельность «праведных». Столь же велико отличие представителей диалектического материализма от легальных марксистов. Если «легальные марксисты» входили в университетское общество на правах сторонников одной из гуманитарных парадигм (Н.Н. Рожков, П.Б. Струве, С.Н. Булгаков - приват-доценты университетов), то представители диалектического материализма, пользуясь государственной поддержкой, монополизировали власть в философском сообществе, принципиально видоизменив его. Философы этого типа пользуются внешними идентифицирующими знаками отличия для поддержания своего формального статуса. Примеров подобной позиции довольно много во все периоды российской истории: профессор Г. Городчанинов при М.Л. Магницком, А.А. Фишер при С.С. Уварове, М.Б. Митин и П.Ф. Юдин при И.В. Сталине.

«Философы-писатели» обычно не входят в состав университетской корпорации и в большей степени связаны с общественно-публицистической деятельностью. Они воплощают специфичность философского мышления в художественно-образной форме. Как правило, «философы-писатели» знакомы с частью философской традиции и их собственное творчество является реминесценцией на идеи, потрясшие их воображение и отчасти подтолкнувшие к интуитивным озарениям, в которых открылась для них «Мудрость мира» или то, как «должно жить». По-

этому философы-писатели могут варьироваться от близких к «философам-мистикам» (Ф. Достоевский) до преобразователей нравов – проповедников, отличающихся активной общественной позицией (А.И. Герцен, Л.Н. Толстой, Ж.-П. Сартр), и просто «просвещающих» философов-писателей, знакомящих с определенной группой идей в популярном варианте и «приглашающих» к размышлению по поводу этих идей, иногда весьма парадоксальных (Л. Андреев, М. Брэдбэри, Х.Л. Борхес, Г. Гесс, У. Эко). Среди «просвещающих» философов-писателей часто бывают профессиональные философы-преподаватели. В том случае, когда общественно-политическая реакция приводила к упразднению профессиональной философии в светских учебных заведениях и единственной нишей, в которой возможно было интеллектуализирование, оставались «толстые журналы» или художественные тексты, или же в силу социальных причин профессиональное занятие философией было несовместимо со статусом – появлялся тип «философа-писателя» в версии «популяризатора, воплощающего идею в жизни» – Ф.И. Дмитриев-Мамонов, А.Т. Болотов, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский.

2.2. Состав философского сообщества в России рубежа XIX-XX веков

По тому, какой тип философов преобладает в исторический период, можно представить ситуацию в философии и реконструировать нормы и принципы жизни философского сообщества, проследить его динамику развития и определить степень институализации философии как феномена культурной жизни. Уместно повторить, что выделение идеальных типов философов или социокультурных ролей, которые имеются в философском сообществе, не предполагает при исполнении роли полную причастность к ней. Философ в социокультурной системе философского сообщества

выступает в двух аспектах. Выполняя значимые для него и для других действия, связанные с поддержанием функционирования философии как социокультурной системы, он выступает как субъект, чьи действия оцениваются и определенным образом контролируются членами системы. С другой стороны, философ может проявить себя как личность в любой другой социокультурной системе, что может влиять и не влиять на изменение его роли в философии, а также может реализовать свои потенции, не рассчитывая получить признание в нынешнее время, движимый идеей воплотить результаты своей рефлексии для будущих поколений, чей образ философии будет соответствовать его представлениям, то есть гипотетически создается стандарт – норма, которой он стремится соответствовать.

Философствующие писатели и мистики

Представляя философскую традицию в России на рубеже веков в качестве показателя ее развитости, отметим разнообразие типов субъектов философствования. Спектр философских ролей начинается с «писателей-философов», работавших как самостоятельно и представлявших, с их точки зрения, оригинальные идеи о смысле жизни, историософии и этике (Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой), так и консолидированных общим идейным поиском, например, группа богоискателей – Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, которые, имея базовую идею поиска «нового религиозного сознания», были более связаны с особенностями общественно-политической и интеллектуальной ситуации, отзывались на изменения вначале публицистическими работами, а затем литературно-философскими романами, эссе, очерками, повестями, рассказами. К группе философствующих писателей относились и символисты (А. Белый, В. Брюсов), не просто выражавшие некоторое умонастроение, а последовательно реализовавших предварительно высказанные идеи по философии культуры, философии искусства, историософии, философии литературно-

го творчества и, что любопытно, «опрокидывавших» полемические противостояния в свои работы («Симфония» и «Серебряный голубь» А. Белого и «Огненный ангел» В. Брюсова). Каждый из «писателей-философов» серебряного века внес свою лепту в структурирование неформальной части эпистемического сообщества в философии и был связан общим идейным основанием: «Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, «Новый путь», неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским... Влияние Достоевского было мощественнее и глубже, чем влияние Л. Толстого, хотя влияние Толстого, быть может, более бросается в глаза. Толстой гораздо доступнее Достоевского, и его скорее можно сделать своим учителем, чем Достоевского. Но наиболее сложная и тонкая русская метафизическая мысль вся протекает в русле, проложенном Достоевским» [31, с.142]. Находясь в центре литературной жизни столиц, Н.А. Бердяев вполне справедливо определил вектор влияния Ф. Достоевского и Л. Толстого на умонастроение русского духовного ренессанса и, в частности, на представителей «нового религиозного сознания: помимо небольших статей о них А. Белого, В. Брюсова, В. Иванова, П. Минского, хорошо известны такие крупные работы Д.С. Мережковского «Л.Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество» (Спб., 1901-1903), Л. Шестова «Достоевский и Ницше» (Спб., 1903), В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского» (Спб., 1906), В. Розанова «Ф.М. Достоевский и русская церковь» (Спб., 1907). Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой не принимали участия в том, что мы непосредственно называем русским духовным ренессансом – первый в силу естественной причины отсутствия, а второй, будучи «живым классиком», ди-

станцировался и не интересовался происходящей литературной жизнью, точнее, она никак не могла повлиять на его мирозерцание. Они образуют интеллектуальный фон, базу, из которой выросли контактировавшие между собой «писатели-философы».

По степени оригинальности философских идей, ими продуцированных, и влиятельности в глазах современников их можно представить в такой последовательности. В.В. Розанов - оригинальный мыслитель, создатель нового для русской литературы жанра (в японском литературоведении называемого «вслед за кистью»), позволяющего схватить проявления возникших, мимолетных мыслей, «символов мыслей». В большей степени работал в публицистических жанрах – статьи, рецензии, фельетоны, эссе. В поиске нового религиозного сознания критиковал историческое христианство и пытался ввести в него «культ плоти» и «быт». По определению Н.А. Бердяева, «розановское мироощущение можно назвать имманентным пантеизмом, в нем заложено могущественное первоощущение божественной мировой жизни, непосредственной радости жизни, и очень слабо в нем чувство трансцендентного... Розанов бытовым человек, у него есть напряженное чувство быта и очень слабое чувство личности» [31, с.278-279]. Именно В.В. Розанов, критикуя официальное христианство, интенцировал идеи, сформулированные течением «нового религиозного сознания», и влиял на Д.С. Мережковского и выбор тем «религиозно-философских собраний».

Д.С. Мережковский - своего рода писатель-идеолог «нового религиозного сознания», претендовавший и воплощавший роль лидера движения по обновлению христианства, собравший вместе с З.Н. Гиппиус своеобразный кружок, - «секту», по определению бывших его участников (вспоминает А. Белого). В отличие от В.В. Розанова он «вербовал» сторонников и пытался создать определенную последовательную философскую

концепцию, включавшую онтологический и историософский блок. Ключевые идеи о «вине» христианства, отрицавшего священность плоти, о «мистическом единстве» духа и тела, о «третьем Завете», сформулированы в книгах «Грядущий Хам» (1906) и «Не мир, но меч» (1908), а также в трилогии «Христос и Антихрист».

А. Белый – теоретик символизма – более последовательно систематически работавший философ-писатель, построивший концепцию символизма, в которой сделана попытка своеобразного гносеологического эксперимента – синтеза неокантианства и софиологии – поиска «пути мысли» как самосознания сознания, воплощения динамики мысли как ритмико-стилистических, зримо-музыкальных мысле-форм. Результаты своего теоретизирования он представил в «классической» форме трактата по философии творчества и искусства «Символизм» (1910), который не был оценен символистами из-за концептуальной сложности, а профессиональными философами – из-за «реформаторно-революционных» претензий автора, выступавшего против сциентизированного образа философии как специальной науки и попытки построить новый тип рациональности. Свои философские идеи А. Белый реализовал в «Серебряном голубе», «Арабесках» и «Петербурге». Современниками оценивался как оригинальный писатель «с проблесками гениальности», но они не осознавали целостности и последовательности позиции А. Белого как философа и как писателя, эти его «ипостаси» разводились и считались своего рода показателем расколотости его творческой личности: «Одновременно с «Серебряным голубем» вышла замечательная книга А. Белого «Символизм». В ней с поражающей талантливостью обнаруживается другая сторона А. Белого, та, которой нет в его поэзии, в его симфониях, в «Серебряном голубе». Это А. Белый – философский, гносеологический, методологический, дифференцированный, культурный. Стихия Белого – чисто русская, раци-

ональная, народная, восточная, стихия женственная, пассивная, охваченная кошмарами и предчувствиями, «близкая к безумию» [Там же, с.434]. Стилистическое и идейное влияние А. Белого на писателей и поэтов символистского направления было довольно значительным, но он остался в их представлении больше писателем, чем философом. Хотя с его точки зрения, судя по воспоминаниям, эти позиции были неразрывно связаны: «”философ”, не принятый философами, и все же «философ» (в собственном представлении), философ течения, с которым связал свою судьбу отвергнутый в точке теории своими же – разве это не больно?» [29, с.26].

Вторую группу “философов-свободных мыслителей”, или «философов-основоположников», но без идейных преемников, без школы при жизни, но при «поклонниках» и «почитателях» персонифицируют Л.И. Шестов и Н.А. Бердяев. Для них философствование было способом самовыражения, образом жизни, непосредственно не влияющим с обеспечением жизни. Несвязанность ни с одной профессиональной группой в эпистемическом сообществе в философии – ни с писателями, ни с преподавателями - создала их исключительное положение и обусловила возможность реализации творчества в любом выбранном жанре, поэтому их философствование превратилось в опыт прояснения недогматического мышления. Сконцентрированность на опыте жизни собственной личности и интерес в первую очередь к опыту жизни выдающихся деятелей искусства и мысли, процессу их творческого самовыражения предопределили похожесть их интеллектуальной эволюции от краткого периода увлечения позитивистски-марксистскими учениями к проблемам персонологии и философии творчества, а через них - к экзистенциализму на фоне трансформаций собственного отношения к историческим религиям (христианству) и поискам богоискателей. Их философствование было рационализацией над трансцендентным, попыткой «прорыва» к нему и способом выразить

дискурсивно, но они понимали, что это не выражаемо подобным образом, но тем не менее искали собственный путь для этого. Все это делало их, с одной стороны, «основоположниками-первопроходцами» в своих собственных глазах, с другой - «мистиками», традиционно переводящими интуитивное знание на язык разума, что не так уж оригинально, а только субъективно, персонально, с точки зрения современников. Для них философия была, как отметил Л.И. Шестов в беседе с Э. Гуссерлем, «великой и последней борьбой», в то время как для «философа-основоположника», работающего в рамках философского сообщества, университетского преподавателя Э. Гуссерля – «философия – это осмысление, рефлексия».

Л.И. Шестов и Н.А. Бердяев отличались резким субъективизмом своих позиций и оценок, им присуща была своеобразная «революционность по отношению к философской традиции» и небольшое число авторитетов, повлиявших на их философствование: С. Кьеркегор, Ф. Ницше для Л. Шестова, Я. Беме и Шеллинг для Н.А. Бердяева. Их философские идеи, понятия, стиль изложения носят яркий отпечаток индивидуальности их создателей, их заявления часто носили намеренно провакативный характер, отражающий «сиюминутное» отношение автора к проблеме, личности, философскому тексту. Их участие в жизни философского сообщества выражалось в своего рода «катализировании» спора, его обострении или «вбрасывании» идей, но сам спор и дискуссия мало влияли на изменение их позиций. В отличие от «университетских философов», настроенных, в силу особенности жизни университетской корпорации, на выслушивание доводов, оценку аргументации – мышление «философов свободных мыслителей» отличает при всем их критицизме и «свободности поиска» элемент «пророчества», уверенности в истинности излагаемых в данный момент взглядов. Отсюда своеобразный пророческий догматизм, «узость» мышления, отмечавшаяся современниками: «Бердяев, вспыхи-

вая, выговаривал нестерпимые, узкие, крайне дотошные истины; лично же был не узок, и даже – широк до момента ... возомнивший себя крестоносцем, Бердяев, построивши стены из догмата, сам становился на страже стены, отделявшей его самого от хода им наполовину понятой мысли; себя он ужасно обуживал, необузданное воображение воздвигало очередную химеру; эту химеру оковывал непереносным догматом он» [29, с.456]. Другой пример – о Шестове вспоминает Е. Герцик: “Нас с сестрой особенно тешило эстетически, когда сходились Шестов и Вяч. Иванов – лукавый тонкий эллин и глубокий одной думой иудей... Парадоксом казалось, что изменчивый, играющий Вяч. Иванов строит твердыни догматов, а Шестов, которому в одну бы ноту славить Всевышнего, вместо этого все отрицает, подо все ведет подкоп. Впрочем, он этим на свой лад и славил» (Цит. по: [289, с.452]). Весьма любопытно, что склонность “пророчествовать” Шестов и Бердяев выделяли друг у друга: «...у Бердяева его книга написана на одной, самой высокой ноте его голоса. Нет периодов, нет придаточных предложений, почти нет запятых... когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об «оправдании» человека, я явственно слышу слово *Vebermensch*» [288, с.256]; «Шестов – фанатик добра, «иммориализм» его есть продукт нравственного рвения, заболевшей совести. Шестов также гуманист, он из гуманности запрещает подпольного человека, хочет писать декларацию его прав, он, может быть тайно, вздыхает по религии Христа... Голос ломается и дрожит у автора, апофеоза беспочвенности», когда он произносит имя Христа» [31, с.231]. Характеризуя этих философов, В.В. Зеньковский отметил в их философии две черты сходства: во-первых, искренность и простоту стиля, во-вторых, «пафос философский», «внутреннюю страстность в искании истины».

Следующую группу философов образует тип «философа - мистика», отличающийся от предыдущих философов большей зависимостью от ин-

туции, меньшим рационализированием. В своей философии они напрямую апеллируют к источнику сверхрационально полученного знания и имеют почитателей – узкий круг «избранных», посвящаемых в тайны учения. Если Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов в силу знакомства с философской традицией и высоким уровнем эрудиции признавались профессиональным философским сообществом и печатались в научных журналах «Вопросы философии и психологии», «Логос», то эта группа философов маргинальна в глазах философской корпорации, и если признавалось наличие философской компоненты в сочинениях, например Н.Ф. Федорова, П.Д. Успенского, то это отблески «философской правды», истинного знания, «доверенного неискушенному», поэтому о них в университетских журналах позднее писали (например С. Булгаков в «Свете Невечернем», публиковавшимся в виде статей на страницах «Вопросов философии и психологии»), но их произведения издавались в теософских издательствах или в виде личных заказов учеников (как «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, изданная В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсеном). Сами же «философы-мистики» предпочитали излагать свои идеи только тем, кто ими воспринимался как достойный их услышать и понять, поэтому «Знание» передавали «изустно». Так, Н.Ф. Федоров общался с В.С. Соловьевым и Л.Н. Толстым, а своего давнего ученика Н.П. Петерсона даже «отлучил» за идейную непоследовательность.

Профессиональные философы

Наиболее ярким представителем «философов-основоположников» рационалистического типа был В.С. Соловьев, создавший оригинальное философское учение, опиравшийся как на рациональные, так и интуитивные источники в своем философствовании. У него единственного, в отличие от университетских философов Л.М. Лопатина и Н.О. Лосского, также творцов самостоятельных философских концепций, образовалась «школа»

включавшая как профессиональных философов, развивавших его идеи (С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк), так и философствовавших поэтов и писателей, принявших только некоторые его идеи (А. Белый, А. Блок, С. Соловьев), и, наконец, круг создателей особой софиологически-теософской линии раскрытия его идей (во главе с А.Н. Шмит). А.Н. Акулин в работе «Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому» отметил, что «школа всеединства как содружество мыслителей, связанных общностью методов, была представлена группой философов, очень близких в идейно-теоретическом отношении» [5, с.37] появляется к 1905г., но это не “школа” при университетской кафедре, для которой характерны четкая методологическая программа, единство концептуальных задач и руководящая роль идейного лидера. Важно отметить, что создать «школу» в рамках университета в 80-90-е гг. XIX в. было сложно, как в силу отсутствия возможности читать самостоятельно выбранный оригинальный тематически курс лекций, так и из-за отсутствия опыта организации семинариев как основы, из которой затем складывается философская школа. В.С. Соловьев в начале 80-х гг. оставил университет не только из-за возникшего конфликта, но невозможности ввести свой «пророческий» тип философствования в узкие для него рамки университетской системы преподавания, к тому же вряд ли он был бы способен к организации последовательных действий системы по «выращиванию» школы. Его друзья - С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин, Е.Н. Трубецкой, обладавшие более уравновешенным темпераментом, на своих университетских занятиях пытались создать необходимые условия. Но кроме П.А. Флоренского и В.Ф. Эрна, отчасти С.Л. Франка и Г.Г. Шпета, сформировавшихся на их занятиях, метафизическая школа Московского университета мало влияла на интеллектуальную эволюцию учеников. Возможно, здесь сказывалось несоответствие

между претензией самостоятельности философской системы и нечеткостью методологической программы и гносеологических приемов, связанных со становлением «школы всеединства». Для философов Московского университета была характерна некоторая двойственность «философской роли» – с одной стороны, они ощущали себя последователями философии всеединства, т.е. Соловьева, но с другой, им была присуща «дистанцированность от него» и стремление внести новое в софиологию и построить свою самостоятельную философскую систему. В отличие от них неокантианцы во главе с А.И. Введенским, получив «прививку» работы в семинарах К. Фишера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Целлера, П. Наторпа, не стремились к оригинальности и вполне довольствовались ролью «философа-последователя», работающего в рамках определенной философско-методологической парадигмы и развивающего идеи, близкие к неокантианству: П.И. Вознесенский, Л.Е. Габрилович, В.И. Каринский, И.И. Лапшин, Л.П. Нечаев, С.И. Поварнин, В.А. Флянсбергер, а также были приняты на кафедры Санкт-Петербургского университета идейно близкие им С.И. Гессен, В.Э. Сеземан.

Большую группу в философском сообществе рубежа веков составляли «философы - преподаватели», чья исследовательская деятельность была приурочена к защите диссертаций и сконцентрирована в историко-философской сфере. Их методологические пристрастия не отличались отчетливостью и варьировались от умеренного позитивизма к умеренному кантианству. Из наиболее заметных представителей этой группы выделяются следующие «ученики» (слушатели) М.М. Троицкого – А.И. Смирнов (Казанский университет), Ф.А. Зеленогорский (Харьковский университет), А.П. Казанский (Новороссийский университет), А.С. Белкин (Московский университет). В эту же группу входили «философы-исследователи», их научные интересы были связаны с наиболее эмансипирующей из фило-

софских дисциплин – психологией, основавшие психологические лаборатории и институты – Н.Н. Ланге (Новороссийский университет), Н.А. Иванцов (Московский университет), Г.И. Челпанов (Киевский и Московский университеты). После 1908-1910 гг. с возвращением из-за границы С.И. Гессена, Ф.А. Степуна, В.Э. Сеземана, Б.В. Яковенко, объединившихся с Э. Метнером для издания журнала «Логос» в группе «философов-исследователей», появилось сообщество работавших на освоение философии кантианской линии и шире - западной философии нового времени, выполнявших функцию медиаторов, привлекая к сотрудничеству ведущих немецких философов Г. Риккерта, Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, В. Виндельбанда, Н. Гартмана, П. Наторпа. До 1914-1916 гг. они не преподавали, сотрудничали в различных отечественных издательствах и журналах, занимаясь рецензированием, переводом и написанием «заказанных» статей на определенные историко-философские темы. Позднее они присоединились к преподавательской корпорации, но это было вызвано, скорее, спадом в издательской деятельности и закрытием «Логоса», ориентированного на сотрудничество с немецкими философами, что сделало невозможным их дальнейшее пребывание в положении «свободных» философов. Кроме того, к этому времени они защитили диссертации в Петербургском и Московском университетах, подтверждавшие их заграничное образование и полученные там степени магистров и докторов философии. Их стремление «влиться» в число «философов-преподавателей» свидетельствует о неустойчивости статуса «философа-исследователя», эта роль рассматривалась лишь как продолжение преподавательской деятельности и подтверждение уровня квалифицированности.

Дополняли многообразие философского сообщества – «философы-преподаватели-популяризаторы». Особенность их деятельности заключается в том, что они в интеллектуальном плане эволюционировали и не со-

ставили оригинальной целостной системы идей, но их историко-философские работы, учебные пособия, исследования и реферативные обзоры в отдельных областях философского знания (онтологии, гносеологии, логике) наряду с чтением лекций в университетах и публичных лекций имели интенсифицирующее значение как для внутреннего развития философии, так и для формирования «положительно-сциентизированного» имиджа философии в глазах университетского общества. Г.Е. Струве учился на теологическом факультете Тюбингенского и Иенского университетов, как доктор философии более тридцати лет преподавал в Варшавском университете (историю философии, логику, психологию, метафизику, этику) и развивал идеи «синтетической философии», включая необходимые положения позитивизма, идеализма, материализма. Известен своими учебниками по психологии и логике для гимназий и «Энциклопедией философских наук» (ч.1. Варшава, 1890.). Н.Я. Грот учился в Петербургском университете после стажировки в Германии, преподавал в Новороссийском университете и известность приобрел в Московском университете как председатель Московского психологического общества. Начав с антиметафизических, позитивистки-утилитаристских позиций, через изучение истории философии эпохи Возрождения и Научной революции, эволюционировал к «монодуализму» – плюралистической концепцией, включавшей метафизику, гносеологию, этику, сочетавшую идеи О. Конта, Г. Спенсера, А. Ланге, Дж. Бруно, Аристотеля, Платона, И. Канта, Ф.В. Шеллинга, А. Шопенгауэра, В. Вундта, Л. Толстого. Он издал пособия по логике, психологии и истории философии. Написал серию популярных очерков по истории новой философии (XVII-начала XIX в.) и этике («Основания нравственного долга», «Устои нравственной деятельности»). Именно при председательстве Н.Я. Грота

Московское психологическое общество стало действительным центром, определявшим жизнь философского сообщества.

Большое значение для организации кафедральной жизни в Киевском университете имела деятельность С.С. Гогоцкого, автора «Философского лексикона» (первой завершенной философской энциклопедии) и А.Н. Гилярова, начавшего с платонизма, перешедшего к позитивизму и завершившего синтетической версией, включавшей пантеистические, субстанционалистские, психологические компоненты. Популярностью пользовались его пособие «Введение в философию» (Киев, 1907) и очерки по этике. Заметное влияние не только на жизнь Киевского университета, но и на все философское сообщество оказывал в 80-90-е гг. А.А. Козлов, который в отличие от вышеназванных философов занимал определенную философскую позицию – «панпсихизм» или «монистический плюрализм» – синтетическое учение, дополнявшееся в течение жизни идеями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана, Г. Тейхмюллера. Он издавал первый философский журнал – «Философский трехмесячник» (1885-1887) и сборник «Свое слово» (1888-1889), активно участвовал в жизни философского сообщества, публиковался в «Вопросах философии и психологии».

Философствующие политики и ученые

Следует отметить, что тип «философов-идеологов» в 80-е гг. XIX в. до 1917 г. в философском сообществе, связанном с кафедральной жизнью, фактически не существовал. Некоторая «идеологизированность» позиции отличала приват-доцента Московского университета Н.Н. Рожкова, читавшего лекции в марксистском духе. Но сам тип «философа-идеолога» в эпистемическом сообществе был представлен как позитивистами – В.В. Лесевичем, Л.Е. Оболенским, так и марксистами-богостроителями – В.А. Базаровым, А.В. Луначарским, П.С. Юшкевичем. В качестве иллюстрации стиля вульгаризаторского социологизма в их оценке возврата к идеализму

приведу следующую цитату: «Если в «восьмидесятые» годы главным источником пробуждения склонности к «идеализму» явилось отчаяние перед потускневшею в глазах интеллигентов далью социального будущего, теперь, в «девяностые» годы, рост экзотических культурных «цветов» объясняется групповым эгоизмом т.н. «интеллигентного пролетариата» [299, с.619]. Объясняя появление философии всеединства, П.С. Юшкевич вполне серьезно в качестве фактора детерминации рассматривает урбанизацию и конкуренцию и как психологическую реакцию на них - стремление к целостности: «Везде тысячи конкурентов, везде страшная давка, лихорадка спекуляции, картина биржевого ажиотажа, обстановка ристалища. Внутрисоциальное давление увеличилось во много раз, но пропорционально с этим возросло сопротивление нервной системы» [308, с.57]. При этом надо иметь в виду, что именно этот П.С. Юшкевич, критиковавшийся В.И. Лениным за философские идеи в брошюре «Столпы философской ортодоксии» (1910г.), клялся в верности партийному курсу, но при этом был весьма компетентным математиком и вместе с А.В. Васильевым с 1912 по 1917 выпустил 10 сборников из серии «Новые идеи в математике».

Особую группу составляли «философы-общественные деятели», имеющие выраженную идейную платформу, которая интенцировала их общественную жизнь, выражая ее концептуальные положения. Они философствовали по преимуществу на историософские, политологические, политэкономические темы. Этот тип философов, близких отчасти к «философам-идеологам», но отличавшихся в манере изложения мыслей большей склонностью к продуктивному диалогу, репрезентативности концепций; и поэтому профессиональное философское сообщество отличает их от «философов-идеологов». К этой группе относились в 80-90-е гг. Н.И. Кареев, Н.Н. Страхов, а в первые десятилетия XX в. - П.Б. Струве, П.Н. Милюков,

известные не столько своей преподавательской деятельностью, сколько общественной в качестве теоретиков российского либерализма.

И, наконец, тип философствующих ученых, или «философов-ученых», чрезвычайно представительный. Если в 80-90-е гг. его активную часть составляли естественники (Н.В. Бугаев, С.А. Усов, Н.И. Шишкин, И.И. Мечников, П.А. Некрасов, В.И. Вернадский), то на рубеже веков перевес возник за счет историков и правоведов (К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский, Б.А. Кистяковский, В.О. Ключевский, С.А. Муромцев, П.И. Новгородцев, Л.И. Петражицкий, Б.Н. Чичерин, Г.Ф. Шершеневич). И естественники и гуманитарии были одушевлены успехами своих наук, с ней связывали формирование «положительного мировоззрения» и в ней видели «лучший источник общественного развития». В 80-90-е гг. в связи с постепенным отходом от позитивизма и его существенной трансформацией, атавизмом выглядели попытки свести все знание к научному, поэтому серьезно обсуждался вопрос о - отличие научной философии от ненаучной, о специфике научного знания и о методологии или философии зоологии, физики, химии, истории права.

Если в 70-начале 80-х гг. ряд выдающихся естественников (А.Г. Столетов, И.И. Мечников, М.А. Мензбир) боролись против философии, вернее, натурфилософии, у которой, как писал А.Г. Столетов, «красивые и туманные дедукции стояли на первом плане; кропотливый труд экспериментатора, точный анализ, математика были не в чести: они казались лишними и вредными при изучении природы» (Цит. по: [268, с.154]), то в 80-90-е гг. появились попытки соединить науку и философию не только за счет превращения последней в «положительную философию» в позитивистском духе, но и как взаимно дополняющий синтез равноправных видов знания, дающих новое, например аритмологическое мировоззрение.

Это наиболее представленные философские роли в эпистемическом сообществе в философии рубежа веков. Кроме них существовали типы «философов-дилетантов» (А.А. Мейер, В.Н. Муравьев), «философов-мистиков» (Г.И. Чулков, В.П. Свенцицкий), философствующих публицистов (С.М. Волынский, Н.М. Минский, Л.А. Тихомиров) и философствующих священнослужителей (Антоний (Булатович), Никанор (Бровкович)), философствующих художников (А. Бенуа, И. Грабарь). Место и значение их идей не столь заметно, но все они дополняли и разнообразили интеллектуальную атмосферу русского духовного ренессанса.

2.3. Развитие философской рефлексии и формирование

Я-концепции философа

Культурное самовосприятие университетского философа

Университет в России был одним из олицетворений ее европеизации. Поэтому представители университетской корпорации играли особую культурную роль в глазах русского общества: они потенциально были носителями всего нового, прогрессивного, приобщая к знаниям европейской культуры. Университет сам был частью европейского в русской культуре, а члены университетского сообщества соответственно должны были выполнять культурную функцию.

Сложившаяся в 40–60-е гг. XIX века практика посылать за границу для завершения образования магистров и докторантов способствовала утверждению этого представления, так как, даже не имея активной политической и общественной позиции, вернувшиеся молодые ученые, познакомившись с иным образом жизни, становились отчасти его носителями в глазах соотечественников. Но российский университет как культурный феномен амбивалентен: с одной стороны, организованный по немецкому образцу классического университета он должен был бы базироваться на приоритетности научного исследования, академических свободах и прин-

ципе научного исследования, но, с другой стороны, будучи создан "высочайшей волей", организовывался, формировался под государственным надзором и выполнял возложенные на него государством задачи – готовил чиновников для бюрократического аппарата Российской империи, а научно-исследовательская работа была сознательно минимизирована.

Власть чрезвычайно жестоко контролировала и регламентировала университетскую жизнь и учебный процесс, периоды незначительной либерализации сменялись консервативными тенденциями. Власть наносила упреждающие удары, чтобы не допустить распространения "вольнодумства". Первый министр просвещения С.С. Уваров, который не только "охранял" университет от возможной "крамолы", но пытавшийся через него активно идеологически воздействовать на общественное мнение, полагал, что "русские профессора должны читать русскую науку, основанную на русских началах". Принятый по его инициативе авторитарный устав 1835 г. тем не менее способствовал подъему национальной науки и интереса к университетскому образованию в русском обществе. Устав 1863 г. вводил некоторые элементы автономии профессорской корпорации, под влиянием этого устава стало возможным расширение учебных курсов, увеличение числа преподавателей за счет приват-доцентов и увеличение научно-исследовательской деятельности. Именно против принципа автономии университета был направлен устав 1884 г. Как писал М.Н. Катков, выполнявший роль голоса правительства, профессора – не ученые, а прежде всего должностные лица, слуги государства, которые должны заниматься подготовкой "благомыслящих поданных" (Цит. по: [238, с.303]). Эти изменения вызвали недовольство профессуры и были отмечены рядом громких добровольных отставок.

Тем не менее 80-90-е годы были периодом значительного ослабления контроля за преподавательской деятельностью, а с 1905-1910 гг. был

восстановлен выборный характер ректора, деканов, профессоров, ослаблен контроль за студентами. Но уже с 1910 г. с приходом министра Кассо вернулись к назначению профессоров (уволив либеральных профессоров) и усилили значение государственного экзамена. Большого общественного резонанса эти события не имели, т.к. после 1905 г. университет перестал быть единственным местом, где возможна определенная интеллектуальная свобода, перестал привлекать как единственное место реализации "общественной" активности "сознательной" молодежи и утратил соответственно некоторую знаковую, символическую сущность в глазах общества.

Поэтому наиболее интересным периодом для анализа обозначенной темы является промежуток с 1870 по 1910 гг., когда университетская корпорация чувствовала себя носительницей общественной роли, которая видоизменяется с эволюцией собственного образа. Еще в 50-60-е гг. среди профессуры отчетливо, даже слишком очевидно, наблюдалась ориентация либо на западнический идеал (Т.Н. Грановский, Б.Н. Чичерин) либо на русофильский (М.П. Погодин, С.П. Шевырев). Эти пристрастия для студенчества были значимы и определяли их отношение к читаемым профессурой курсам, причем, качество излагаемого и содержательность, не превышали "несимпатичной" идеолого-культурной позиции: известно как "зашикивали" выступления на диспутах славянофила С.П. Шевырева и поддерживали именно "западничество" манкировавшего занятиями, скорее, "по-русски" уклонявшегося от своих профессиональных занятий Т.Н. Грановского. Русское западничество до 90-х гг. XIX в. выполняло двойную функцию: раскрывало достоинства высокоразвитой западной культуры; выстраивало "свой" идеал культурного мира, реализуя его в жизни [300]. Если представители поколения профессоров конца 40 – середины 50-х гг., завершивших образование за границей, слишком вжились в роль

культургероев, носителей западной культуры, то поколение 70-80-х гг. уже не имевшее эффекта новизны осознало присущую западному университету специфичность – автономность университетской жизни заключалась не только в том, что государство не вмешивалось в жизнь ученой корпорации, но и в индеференции, равнодушии профессуры к политическим вопросам.

Это качество было трудно принять и тем более реализовать. А.С. Изгоев отметил, что и в нашем XX веке "критерием для оценки профессоров со стороны студентов ни в коем случае не являются их ученые заслуги; о них очень мало знают и думают. Здесь главную, если не единственную, роль играют политические симпатии" [116, с.199]. В то же время часть студенчества, изначально ориентированного на интеллектуальную, исследовательскую деятельность, ценила в своих преподавателях профессионализм, добросовестность, пунктуальность, т.е. типично, с их точки зрения, профессиональные западнические черты: «Герье относился к своим профессорским обязанностям как к высокому служебному долгу ... его понимание жизни было пониманием прав и обязанностей ... сам западноевропейец, он требовал от русской действительности западноевропейских форм и действий» [76, с.560]. Отделить свою преподавательскую деятельность от общественной позиции, хотя западный образец был очевиден, тем не менее получилось не у всех, поэтому в реальности были сочетание умеренного либерализма с чиновничьей службой, что по А. Белому, выросшему в профессорской среде, привело к "неискренности позы и нечеткости идеологии" – "поза не соответствовала содержанию: честный вид не вполне соответствовал безукоризненности всех поступков и их плодов; брак позитивизма с либерализмом легко вырождался в оппортунистское шатание" [28, с.144].

Пытаясь представить своеобразный портрет "идеального" преподавателя гуманитарной специализации (философа, в частности) и определить, какое место в его представлении играл образ западного профессора, как ориентир использовались в воспоминаниях самих бывших преподавателей–современников философские характеристики (некрологи с перечислением заслуг и осмыслением творчества). Европейский стандарт предполагал профессионализм, выразившийся в знании философской традиции; интеллектуальную самостоятельность. Это должно было сочетаться с "учительством", поэтому воспитывать, приучая ценить теоретический идеал науки и "практически-нравственный идеал чистой человечности", стало профессиональной задачей. Качество, противоречащее западному образу жизни, но воспринимавшееся как западное – наличие активной общественно позиции, могло выражаться хотя бы в участии в деятельности научных обществ: Ф.А. Степун в воспоминаниях отмечает некоторое разочарование немецкими профессорами – "Виндельбанд был типичным профессором своей эпохи, т.е. преподавателем научной дисциплины, и только я же приехал в Европу разгадать загадки мира и жизни" [259, с.104].

Хронотоп повседневности университетского профессора был уютен и замкнут: вместе отдыхали на дачах, селились в одних пансионатах за границей, заседали в одних обществах, бывали на журфиксах друг друга, обсуждая спиритизм, университетские дела, политические новости, что также было особым признаком профессорского быта, интеллектуализированного даже в повседневности.

Для современников и коллег воплощением образа университетского преподавателя философии как образованного профессионала, талантливо-го лектора, активного организатора интеллектуальной жизни философско-

го сообщества был Н.Я. Грот. Его биография во многом типична для профессора рубежа веков.

Николай Яковлевич Грот родился в семье академика Я.К. Грота и относился к интеллигенции, вышедшей из разночинской или обедневшей дворянской среды. Атмосфера в семье была чрезвычайно благоприятной, ориентирующей ребенка на карьеру ученого (сходная ситуация была в семье В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина, Е.Н. Трубецкого). Закончив в 1875 г. историко-филологический факультет Петербургского университета, он уезжает в Германию в Тюбингенский университет на стажировку. Организация университетской жизни и поведение профессуры произвели на него большое впечатление, определившее выбор им модели поведения: «Я убеждаюсь, что истинная наука не драпируется в тогу ученой серьезности и глубокомыслия» (Цит. по: [114, с.21]). Доступность и живость общения, отсутствие авторитарности, внимание к собеседнику, которое отмечали все общавшиеся с Н.Я. Гротом, были не только связаны с особенностями его личности, но и стали продолжением осознано выбранной еще в молодости линии поведения.

В 1882 г. в Киевском университете Н.Я. Грот защитил докторскую диссертацию «К вопросу о реформе логики». По мнению оппонентов, несмотря на название это была не более чем квалификационная работа, содержащая мало новых идей. А.А. Козлов, кстати, симпатизировавший Н.Я. Гроту, сказал так: «Я не буду препятствовать вам получить докторский диплом: вы имеете на него право, доказав свою эрудицию. В печати же я докажу вам, что в вашей «Реформе логики» совсем нет логики. И что вы, быть может, прекрасный психолог или какой-то другой специалист, но что философ никакой» (Цит. по: [114, с.23]). Тем не менее, Н.Я. Грот столь успешно произнес вступительную речь и так удачно ответил на вопросы оппонентов, что студенты Киевского университета, впервые уви-

девшие его на защите (Н.Я. Грот преподавал в Нежинском историко-философском университете), после признания его доктором философии «устроили ему овацию и на руках с криком виват обнесли вокруг большой залы торжественных собраний» [Там же, с.24]. Столь разное отношение студентов и профессионалов вполне объяснимо - Н.Я. Грот был прежде всего талантливым преподавателем – популяризатором философии вообще, а никакой-то отдельной системы. Его концептуальная эволюция от позитивизма к монодуализму и моральному спиритуализму не отражалась на популярности его как преподавателя. Его лекции всегда посещались, а семинарские занятия, проводившиеся в форме диспутов по рефератам, особенно ценились как «лучшая школа терпимости», в которой приучались «владеть словом, говорить публично, спорить методично» [61, с.58].

С 1886 г. заняв кафедру философии в Московском университете, Н.Я. Грот сделал очень много для упрочения репутации философии в университетской корпорации: читал публичные лекции, руководил Московским Психологическим обществом, инициировал издание журнала «Вопросы философии и психологии» и в течении шести лет вел все издательские дела, участвовал в работе Московской комиссии по организации домашнего чтения. Его смерть в 1899 г. была воспринята современниками, коллегами как большая утрата для только что им сплоченного философского сообщества. Н.Я. Грот не только сплотил философов через Московское психологическое общество, не только организовал коммуникативную структуру через профессиональный журнал, но и инициировал обсуждение в философском сообществе темы природы и специфики философского знания, которое детерминировало развитие философской рефлексии и формирования Я-концепции университетских философов рубежа веков.

Выбор ориентирующего образа знания зависит от внутрифилософской рефлексии. Любой профессиональный философ, принадлежит ли он

академической традиции или нет, четко осознает, к какой философской школе, направлению он относится, то есть он разделяет принятый в рамках данной группы подход к определению сущности и предмета философии и, шире, он принимает их понимание образа философии, что задает границы его интеллектуальных интересов и концептуальное поле его исследований.

Конечно же вопрос о значении рефлексии в философии - самостоятельная тема, требующая обсуждения и совершенно несводимая к простой формуле, что философ всегда рефлексиирует по поводу своего положения на современной ему философской карте и по отношению к философской традиции.

Научная и философская рефлексия как системы самопознания

Тема рефлексии, особенно научной рефлексии, очень мало представлена в современной западной философии и весьма подробно обсуждалась отечественными эпистемологами. Основной фокус дискуссии был нацелен на определение механизма функционирования рефлексии в научном познании и ее гносеологического статуса. Природа и механизм научной рефлексии рассматривались в работах Е.А. Алексеевой, В.А. Лекторского, А.П. Огурцова, М.А. Розова, В.С. Швырева; уровневая типологизация научной рефлексии представлена В.А. Бажановым; взаимосвязь научной и философской рефлексии проанализирована в работах Н.С. Автономовой, В.И. Кураева, Ф.В. Лазарева. Резюмируя, отметим несколько наиболее важных идей в контексте этой работы.

Рефлексия как акт самосознания, самоанализа, самооценки присуща духовному миру человека и общественному сознанию. Выделяется вид элементарной рефлексии – социально-психологическое осознание лицом или группой субъектов того, как он или они воспринимаются и оцениваются другими общностями, и исходя из этого происходит осознание спе-

цифичности своих эмоционально-когнитивных представлений. Научная рефлексия - это многоуровневая система самопознания науки, так как «рефлексия конституирует такую сферу познавательной деятельности субъекта, в которой все эпистемические феномены (абстракции, модели, теории и т.п.), обычно выступающие в четких выкристаллизовавшихся формах в качестве орудий познания, как бы подвергаются «размягчению», критическому разъятию на составные элементы» [142, с.55]. Это является детерминантой саморегуляции и развития науки, интенцированной стремлением провести концептуальную реорганизацию своего предмета. По характеру аргументации В.А. Бажанов выделил внутритеоретический, мета-теоретический, междисциплинарный, общенаучный, философско-методологический уровни рефлексии. Любой тип научной рефлексии возникает как отклик на концептуальные трудности, парадоксы или противоречия, что способствует поиску адекватных методологических подходов их преодоления. Философский методологический уровень рефлексии позволяет включить в поле анализа не только объект, как это делают конкретные науки, но и субъекта. Кроме того, роль философско-методологической рефлексии, как отметил В.А. Бажанов, во-первых, заключается в том, что философия задает максимально широкий контекст истолкования конкретно-научных результатов; во-вторых, она исследует порождающие механизмы знания и вскрывает логику развития научных теорий, регулирующих конструктивную деятельность ученых; в-третьих, она объясняет те общие проблемы, которые неразрешимы или даже не могли быть поставлены на низших уровнях, поскольку касается познавательной и практической активности [19, с.44]. «В том случае, если у исследователя возникает рефлексивная установка, если он пытается отдать себе отчет в ранее неосознававшихся им предпосылках своей научной де-

тельности (а такое, как правило, бывает в переломные моменты развития научного познания), то тогда он становится философом...» [3, с.62].

Третий вид рефлексии – философская, которая «означает осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, науки и человеческой культуры в целом» [142, с.49] или имеет целью «систематический анализ глубинных структур сознания, всю систему отношения человека к миру» [269, с.115].

Философская рефлексия представлялась как самоосознание духовной деятельности в целом, присущей определенному периоду. Своеобразие философской рефлексии определяется своеобразием философского предмета: «объектом философии является непосредственно то, что уже освоено в научном или нравственном сознании, не предмет, как он дан в специальной науке или этике, а способ, каким дан этот предмет» [305, с.175]. Философская рефлексия нацелена на поиск логических, нравственных, ценностных оснований духовной жизни. Тенденция представления философской рефлексии как ценностно окрашенного взгляда мыслителя на потребности, цели человека была реминисценцией идеей немецкой классики. В связи с тем, что М.К. Мамардашвили и Т.И. Ойзерман были заметными фигурами в отечественном философском сообществе 70-80-х гг., их понимание немецкой классической философии интенцировало обсуждение ими темы философской рефлексии, а затем в том же ключе и другими авторами. Так, Г.В. Золотухина-Аболина, приводя цитату И. Канта «философия есть наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума и философ есть не виртуоз разума, а законодатель человеческого разума», по существу отмечает, что все содержательное наполнение этого понятия «было осуществлено в период немецкой классики и, конечно, К. Марксом, который, как известно, в юности примыкал к младогегельянцам» [108].

Но рефлексивная позиция может быть не только по отношению к духовной культуре, но и к своей собственной деятельности, поэтому часть исследователей содержательно дифференцирует понятия философская рефлексия и философская саморефлексия. Так, В.И. Кураев и Ф.В. Лазарев помимо философской рефлексии упоминали, что существует «собственно рефлексивный уровень» в развитии философского знания, и на нем философ занимается критическим анализом собственных познавательных целей и средств.

Чтобы не перечислять все многообразие определений и видов философской саморефлексии, накопившихся в течение XIX и особенно XX века в отечественной и западной философии, сразу же рассмотрим уровневую типологизацию философской саморефлексии, критерием дифференциации в которой будет отношение философа к философской традиции и степень осознания своей философской позиции, осознанность организации философского дискурса. Следует отметить, что наиболее крупные философы, начиная с XIX века, в практике своего интеллектуализирования демонстрируют в большей или меньшей степени все уровни саморефлексии, так как это связано с их осознанным вхождением в философское сообщество или дистанцированием от него, что так или иначе предполагало знание философской традиции.

Степень самоосознания философского сообщества как некой целостности демонстрирует появление исследований, дающих общее представление об истории философии. Коллективной саморефлексии эпистемического сообщества в философии свойственно несколько фаз: первая – несистемная, описание истории философии (Аристотель, Диоген, Лаэртский) или несистемное идеологическое описание (христианские писатели, интерес которых не был направлен на объективное изучение философских систем, они либо рассматривали историю философии как подготовитель-

ный этап к христианству, либо как ересь); вторая - предсистемное описание или повествовательная история философии, предполагающая знание первоисточников, описание жизни и идей философов, может быть, периодизацию истории философского процесса (в XVIIв. – Г. Фосс, Ф. Стэнли, на рубеже XVIII в. – А. Рюссель и Бруккер); третья – концептуальное системное описание, появляющееся с середины XVIII века (Теннеман сформировал задачи истории философии: «...история философии есть изображение постепенного роста философии, или стремления разума реализовать идею науки о последних основах и законах природы и свободы») (Цит. по: [223, с.369], при котором необходимо учитывать важность биографических и культурно-исторических сведений, соблюдать объективность оценок и работать по первоисточникам. Г. Гегель превращает историю философии в дело самой философии, так как в философии развивается абсолютная идея и все моменты ее истории необходимы. В свою очередь К. Фишер сформулировал четыре подхода к написанию истории философии: повествовательный, критический, эклектический; отождествляющий историю философии с самой философией, то есть гегелевский. В результате каждый преподаватель философии начинал свой курс с историко-философского введения, а наиболее крупные мыслители конца XIX-начала XX вв. создавали свои философии в контексте истории философии (В. Виндельбанд, В. Вундт, Ф. Паульсен, Б. Рассел, Г. Челпанов, К. Ясперс). Степень развитости «коллективной» саморефлексии влияла на личную саморефлексию.

В связи с тем, что единицей анализа в истории философии может рассматриваться философское учение, которое есть определенная система взглядов мыслителя на мир, способов его познания и модели организации жизни человека, то в качестве первичного уровня, на котором осуществляется саморефлексия будем считать внутрисистемную рефлексию.

Внутрисистемная саморефлексия+

Внутрисистемная рефлексия рассматривается философами как необходимое условие успешного философского творчества: так, А.И. Введенский, перечисляя главные задачи, стоящие перед философом, указал, что «философ должен строго допросить себя относительно своих подлинных стремлений и желаний, то есть войти в тщательное самопознание, и лишь тогда ему уяснятся подлинные задачи философии...» [52, с.137]. Внутрисистемная рефлексия выражается в работе философа по организации, упорядочиванию своего собственного теоретизирования, своего философского дискурса. Она складывается, во-первых, из метаязыкового самоописания – рефлексии над используемыми понятиями, обсуждения их содержательного наполнения.

Метаязыковое самоописание - важный элемент философствования в периоды становления философских традиций. Так, первая часть поэмы Парменида формирует языковые описания философской рефлексии. Известно, какое значение в диалогах Платона имеет обсуждение философских категорий или в период формирования христианской средневековой традиции философствования, осмысливая аспекты христианской догматики, богословы были принуждены к постоянной рефлексии над использовавшимися философскими категориями и их философско-теологическими смыслами. В XVIII в. в России возникла «проблема языка» – перевода философских текстов на русский язык, в котором не было соответствующих понятий, поэтому Г. Теплов, В. Тредиаковский пытались создать философскую лексику, но их «вокабулярии», не став общепринятыми, оставили проблему избыточной полисемии, метафоричности языка философии, что побуждало философов постоянно рефлексировать по поводу используемого понятийно-терминологического аппарата. С другой стороны, метаязыковая рефлексия может стать темой для рефлексии группы филосо-

фов - часть философов аналитического направления занималась проблемами содержательности философских высказываний, и предложенные ими техники были нацелены на их «развоплощение», опровержение, например: «Суть предложенной Муром техники опровержения философских высказываний состоит в выявлении их противоречий обыденному языку. Надо разобраться, во-первых, каким образом они ему противоречат; и во-вторых, как демонстрация противоречия философского высказывания обыденному языку опровергает это высказывание» [169, с.87].

Кроме упомянутых случаев интенсивной метаязыковой саморефлексии, она, как правило, на уровне содержательного уточнения своего понятийного аппарата свойственна философам с середины XIX века, особенно относившимся к университетскому философскому сообществу, так как постоянная полемика и рецензии заставляли корректно употреблять понятия и категории (например, дискуссия о индукции между Л.М. Лопатиным и Н.А. Иванцовым, которую ниже подробно рассмотрим).

Во-вторых, внутрисистемная рефлексия связана с упорядочиванием собственного дискурса в соответствии с нормами и принципами, принятыми в референтном сообществе и внутренними требованиями логико-теоретической системности. То есть предметом рефлексии является не только свой собственный способ мышления, но и регулятивы теоретизирования и поведения в данном эпистемическом сообществе. Опять же ярче всего саморефлексия над дискурсом проявляется в дискуссиях, во время которых указанные концептуальные и формостилистические недостатки являются катализирующим фактором для прояснения своей позиции. Например, в начале 90-х гг. XIX в. интенсивно развивался спор о законе одушевления между А.И. Введенским и П.Е. Астафьевым, Э.Л. Радловым, С.Н. Трубецким. Последние критиковали доказательство одушевленности других людей, выполненные в кантианском духе. Суть спора в данном

случаев не принципиальна, важно то, что, столкнувшись с резкой критикой, А.И. Введенский был вынужден эксплицировать механизм действия своего дискурса, показать принимаемые концептуальные ограничения (свой пояс негативной эвристики) и проартикулировать принципы своего теоретизирования: «Я предложил построить чуждое всякой трансцендентной метафизике доказательство существования объективных признаков одушевления, или, что тоже, эмпирической невозможности отрицать чужое одушевление, а на себя я принял обязанность обнаружить несостоятельности таких доказательств» [50, с.122]. Условие данного рассуждения – способа организации мышления - это «воздержание от всякой метафизики» – от утверждений, ничем не проверяемых: «Мы так привыкли считать без всяких доказательств за объективные признаки существования одушевления, что незаметно для себя подставляем это предположение в наши мысли... если облечь свою мысль в форму строгих доказательств, то тут-то и обнаружится несостоятельность нашего предположения» [Там же, с.123]. Чтобы избежать подобной слабости, он заявляет: «...я не допускаю только дальнейших предположений трансцендентной метафизики... я просто-напросто ограничиваю свой вопрос строго обозначенными пределами, именно пределами опыта: тот, кто не вторгается в сферу трансцендентных вопросов, говорю я, не может найти объективных признаков существования чужого одушевления и всюду его отрицает, кроме самого себя» [Там же, с.124].

Кроме личной саморефлексии над дискурсом, имеющей самоопределяющий эффект, периодически появляется тенденция принципиально осмыслить и либо изменить философский дискурс в целом, либо изменить границы и концептуальное поле какой-либо философской дисциплины, подчеркнув его доминирующее значение. Для этого критический анализ фокусируется на ее структуре, методах и принципах ее построения с це-

лю увеличивать уровень ее строгости и доказательности либо переосмыслить фундаментальные принципы философского направления, не порвав, однако, с его интенцирующим основанием – все это проявление метасистемной рефлексии в философии.

В истории философии отчетливо выделяются когнитивный и этический дискурс, которые в период античности до Аристотеля не дифференцировались. Это произошло в метафизике Аристотеля, выявившего специфические регулятивы этического осмысления нравственных поступков, принципиально отличающихся от регулятивов истинного знания с его всеобщностью, необходимостью и доказательностью. После Аристотеля эти дискурсы, по мнению А.П. Огурцова, принципиально разошлись, так как регулятивы теоретического знания нерелевантны практическому разуму, его понятийным структурам. Эйдический дискурс ориентирован на категорию Истины и аксиологический – на категорию Блага. Каждый из дискурсов, интенцируемый своей категорией, соответственно развивает теоретические и этико-практическое знание – осознание различия приводит к убеждению, что истинное знание должно быть свободно от ценностных суждений (максимальное воплощение этого дискурса реализовано в философии Гегеля, феноменологии Гуссерля, для которых мир Истины представляется духовно-идеальным миром смыслов), а этико-аксиологическое знание не должно строиться по образу научного знания (спектр воплощения разнообразен – И. Бентам, Ф. Ницше, П. Риккерт, Ж.-П. Сартр, для них мир культуры - это мир особой ценностной предметности, субъективации ценностей, укорененных в оценках, актах оценивания, в утилитарности оцениваемого).

В зависимости от понимания предмета и задач философии предпочитается либо когнитивный, либо аксиологический дискурс. Попытки их соединить как это было в средние века, когда философы учили о благой

Истине или истинном Благе, и, в целом, в неоплатонической философии пантеистического русла от Н. Кузанского к Я. Беме, Ф. Шеллингу до В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и Л.П. Карсавина - представляют неубедительный гибрид. Претензию к такого рода дискурсу, представляемому в философии В.С. Соловьева, сформулировал П.Н. Милюков, критиковавший за отход от «общеобязательных приемов научного мышления» в мистической космогонии, которая есть «реставрация средневековой идеи о союзе всемирной церкви со всемирной монархией»: «Мы имеем дело с догматическим построением, развиваемым из нескольких богословско-метафизических аксиом с помощью диалектического метода и не допускающем, следовательно, никакой другой проверки, кроме формально-логической... созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева с схоластической казуистикой опытного талмудиста. Диалектическое развитие основных мыслей осложняется у него богословскими приемами аналогического толкования священных текстов. Тщетно было бы искать этих приемов в современной логике; чтобы найти их, недостаточно обратиться к логике Милля и логике Гегеля: надо вернуться для этого к логике Оригена Александрийского» [184, с.86-87]. Попытки соединить когнитивный и аксиологический дискурс катализировали саморефлективные процессы на метасистемном уровне, так как в рамках каждого происходило уточнение и сопоставление регулятивов, понятийных структур и механизмов социального признания.

Метасистемная саморефлексия отражается и в процессе оформления философской дисциплины, связанном с ее самоименованием, отделением проблематики, функций, методов и приемов представления. В качестве примеров можно напомнить об эмансипации психологии от философии в конце XIX века и споре психологистов и антипсихологистов в логике, которые способствовали появлению ряда гносеологических проблем, интен-

сифицировавших развитие логического позитивизма, неокантианства, феноменологии.

К 80-м гг. XIX века вопрос о самостоятельности психологии не подлежал сомнению. Формальным доказательством институализации психологии в самостоятельную дисциплину можно считать появление психологических лабораторий при университетах, появление специальных психологических журналов, пользовавшихся большим читательским спросом («издается 14 таких журналов, из них 6 - на немецком, 4 - на английском, 3 - на французском и 1 - на итальянском языке» [301, с.195]. В России с конца 80-х гг. выходит журнал «Вопросы философии и психологии», причем работы по психологии печатались и в журналах по физиологии, педагогике, криминалистике. Сформировались не только представления о самостоятельных задачах и функциях психологии, но и конкурировавшие между собой экспериментальные школы В. Вундта, О. Кюльпе, Ш. Рише, которые, в свою очередь, полемизировали друг с другом. Так, Г. Мюнстерберг критиковал учеников В. Вундта за «отсутствие свободы мысли, свойственной людям, привыкшим *jurare in verba magisteri*, <и> недостаточность психологического анализа, основанного на самонаблюдении, и заменяемого массой цифр и таблиц, не получающих достаточного объяснения» [146, с.24]. Это была фаза интенсивного накопления экспериментальных данных на основании разных методологических программ. В связи с тем, что психология исследовала важные для гносеологии вопросы (физиологические и психологические основания познавательного процесса, отношения между аффектами, формирование пространственных представлений), складывается убеждение, что «для философа при построении им философской системы необходимым и твердым базисом служат три частные науки: психология, логика (общая и частная методология) и история философии [128, с.60]. Но часть наиболее радикальных предста-

вителей психологии, настроенных на отделении от гносеологии, четко формулирует набор метафизических и гносеологических проблем, которые психология не будет решать: «что такое душа, личность, сознание, на чем основана наша уверенность в существовании внешнего мира и других людей, возможно ли для нас объективное познание и где его границы» [242, с.40]. Причем психология, по Г. Мюнстербергу, для успешного развития должна использовать эти идеи как самоочевидные постулаты, на которые ни метафизика, ни гносеология не даст внятного доказательства, а психология, чей объект содержания сознания и возникновение соединений и связей между его элементами определит базис гносеологии. Самостоятельность самой гносеологии была под вопросом, как отметил В. Виктор в рецензии на работу доктора Г. Зейхена, характеризуя интеллектуальную ситуацию в Германии: «Неокантианцы защищают полную самостоятельность гносеологии, ряд исследователей изучает психологию как часть гносеологии... в виде общей методологии она составляет особый отдел логики или же отождествляется с метафизикой; на нее посягает даже физиология, признанная эмпириокритицизмом с целью подчинения ее законам колебаний центральной нервной системы, определяемым биомеханическим законом самосохранения» [60, с.34].

Успехи экспериментальной психологии и физиологии не только позволили ввести в гносеологию обобщенные экспериментальные данные и уточнить механизм познания и образования представлений о внешнем мире, но и интенсифицировали обсуждение статуса психологии и гносеологии как отдельных дисциплин в рамках философских наук. Г. Эббингауз отмечает, что психология стала самостоятельной наукой, существующей «прежде всего для самой себя», ведь раньше «изучение душевной жизни» не рассматривалось как самоцель, а «психологию считали отраслью и слугой философии» [301, с.193]. Психология стала самостоя-

тельной наукой, когда занялась проблемами самой психологии, не оглядываясь на значение их для гносеологии, метафизики, этики и практики. Но университетская философия по-прежнему включала психологию в число «своих» наук – это подтверждается как институциональной организацией философских дисциплин (на кафедре философии читались историко-философские, философские, логические и психологические дисциплины; Н.О. Лосский, высказываясь о проекте устава в 1915 г., отмечает необходимость специализации преподавателей, т.к. чрезвычайно сложно охватить такой спектр знаний [165, с.68]), так и закрепленным дидактическим положением. В учебных пособиях «Введения в философию» устойчиво воспроизводилась следующая структура философских наук, которая исторически складывается из группы знаний, объединенных идеями субъекта познания, то есть отношения субъекта и объекта, и расположенных в спектре от гносеологии к метафизике. Фундамент всех - теория познания, изучающая отношения субъекта и объекта «относительно друг друга», далее – психология, которая «изучает субъективную жизнь как таковую»; логика - «изучает теоретические отношения между субъектом и объектом», этика и философия истории - изучают практическое отношение между субъектом и объектом, и замыкает первый уровень философских наук метафизика, «изучающая объект «сам по себе», схватывающая объект вне условий опыта, вне отношений его к познающему субъекту» [111, с.45]. Второй уровень философских наук образуют специальные дисциплины – философия религии, этика, эстетика, философия естествознания или натурфилософия.

Психология заняла ключевое положение среди философских дисциплин и это способствовало интенсификации спора между психологистами и антипсихологистами в гносеологии и логике. Психологизм как методологическая установка допускает использование понятий и методов пси-

хологии при описании «механизма» познания. Влияние психологизма было связано не только с недифференцированностью философских дисциплин, но и с традицией, идущей от английского эмпиризма (познающий субъект в учении Дж. Милля редуцируется к эмпирической личности, обладающей индивидуальными внутренними состояниями и комплексом психических ассоциаций), которая «отождествлялась с позитивизмом как чисто научной философией и не выделяла теорию познания из философии» [110, с.194]. В свою очередь логика не отделялась от теории познания – «логика может быть понята как теория познания», так как изучает область мышления и познания. Поэтому «психологизм в логике препятствовал ее формализации и математизации, и, стало быть, прогрессу математической логики, что служило мощным стимулом самоидентификации и самоопределения последней как независимой дисциплины» [20, с.40]. Противоречивость понимания предмета и задач логики отразилась в выделяемых направлениях логики: логика формальная – «учение о готовом аргументе», средство проверки правильности умственного процесса (главное приспособление для этого - силлогизм); логика материальная – «теория самого процесса мышления и познания по его существу» (или называется индуктивная логика, что не точно, так как включает анализ дедукции, гипотез, аксиом, определений), связанная с развитием естественных наук; логика математическая, которая «считалась порождением логики формальной – системой, объясняющей мыслительный процесс при помощи математических символов» [111, с.160].

Антипсихологизм как методологическая установка выражался в стремлении элиминировать психологическое из логики и гносеологии. Неокантианцы (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) развивали идею кантовской трансцендентальной логики, в которой выражены «условия всякого возможного опыта», такие связи, без которых эмпирический материал

не структурируем. Идея выделить такие объективные свойства познания, которые не зависят ни от человека, ни от конкретной области знания, привела к изменению в логике и к «логицизму» в теории познания: «Гносеологические учения о знании, выясняющие те условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание (например, математика и знание законов природы), и в зависимости от этих условий устанавливающие границы, до которых может простираться какое бы то ни было знание (если и не вполне достоверное, то, по крайней мере, наиболее вероятное)... гносеологическая точка зрения – чисто оценочная; гносеология направляет свое внимание на выяснение годности и значения различных элементов душевной жизни для знания. Поэтому гносеология гораздо ближе не к психологии, а к логике...» [55, с.13-14].

Метасистемная саморефлексия, нацеленная на анализ философского дискурса или концептуализирование философской дисциплины, может перерасти в методологообщеприкладный (метафилософский) уровень саморефлексии. Эта самооценка философа, философской школы или философского направления по отношению к философской традиции (определение линий принятия и непринятия идей), оценка современного состояния в философском сообществе, анализ в эволюционной проекции природы философского знания. Так, в связи с дисциплинаризацией философии и эмансипации ряда дисциплин на фоне успешного развития науки представители философского сообщества в конце XIX – начале XX вв. отмечали некоторый «застой»: «...философия имеет дело с проблемами, которые уже в древности были поставлены перед умом человека, и они сохранили всю свою загадочность до последнего времени» [159, с.1]. В этот период появилось много работ, посвященных осмыслению предмета природы, функций философии, претендовавших на некоторое окончательное представление, но имевших лишь локальное значение; их как

симптоматическое проявление ситуации собрал Н.О. Лосский в первом сборнике «Новых идей в философии» (1912): А. Бергсон «Философская интуиция», Э. Бутру «Об отношении философии к науке», Г. Гомперц «Задачи учения о мировоззрении», Э. Мах «Философское и естественно-научное мышление», В. Дильтей «Типы мировоззрения».

Цель саморефлексии на методологообщеполитическом уровне может быть троякая: дидактическая, связанная с преподавательской деятельностью и необходимостью представить историко-философский процесс как целостный феномен; топологическая, связанная с желанием оценить состояние философии и вписать свою концептуальную позицию в историко-философский контекст, и эвристически-преобразовательная, заключающаяся в стремлении принципиально преобразовать философию как вид знания. Первый и второй виды методологообщеполитической рефлексии имеют формальный характер, хотя основоположники школ и могут в рамках своих дидактически детерминированных работ излагать некоторый подход к оценке природы философского знания (В. Виндельбанд в «Истории философии» (1892), В. Вундт «Введение в философию» (1901), Д. Дьюи «Реконструкция философии» (1924), Г. Челпанов в «Введении в философию» (1905)).

Для дидактического вида методологообщеполитической рефлексии характерны попытки четко зафиксировать предмет, задачи и методологический аппарат философии в структурно-функциональном сопоставлении со знанием научным. В качестве иллюстрации этой идеи приведу несколько цитат из «Введения в философию» Г. Челпанова: «идеальная цель всякой философии - быть миропониманием, которое могло бы послужить основой для жизнепонимания» [281, с.1]; относительно метода – «...в настоящее время нет философов, которые думали бы, что есть какой-то особый философский метод познания... возможен только один способ познания,

именно, познание при помощи опыта и наблюдения, руководимого рассуждением» [Там же, с.2]; по поводу индивидуальных задач философа - «...философов, способных созидать философские системы, очень немногo. Созидание систем не должно быть непрременной задачей всякого философа. Обыкновенные философы могут довольствоваться тем, чтобы подготовить путь для тех немногих» [Там же, с.6]; о сопоставлении философии с наукой – «...философия строится, главным образом, на гипотезах, но не можем согласиться с тем, будто из этого следует, что философия не наука, что ее построения не имеют научного характера... в метафизике гипотезы играют ту же самую роль, что и в естествознании... они служат дополнением опыта» [Там же, с.7-8]; когнитивная функция философии – «...интерес к решению высших проблем бытия дает жизнь науке, и, может быть, самой важной функцией философии является то, что она влечет мысль к высшим проблемам и удерживает науку от бесцельного наполнения знания» [Там же, с.12].

Топологическая методологообщеполитическая саморефлексия - явление редкое в философской традиции, связанное, скорее, не с особенностями самого философского сознания, а с условиями, в которых оно функционирует. Только после общественно-политических и культурных катаклизмов, ведущих к качественному изменению ситуации в самой философской среде, возникает необходимость самоопределиться национальной философской традиции в целом или же в случае возникновения этой традиции под влиянием внешних детерминант. История философии в России имеет прецедент и первого и второго рода.

Философия как заметное явление в культурной жизни появилось ближе ко 2-ой половине XVIII века, и именно в этой время ряд мыслителей пытались определить ее место на «философской карте Европы». Российская философия была своего рода «интеллектуальной колонией» от

метрополии англо-французского просвещения для философствующих дворян, поэтому философствование виделось как возможность порассуждать в «духе господ Руссо, Монтескье, Гельвеция», и ссылки на авторов при цитировании не оформлялись (известный пример - трактат А.Н. Радищева «О человеке, о его смерти и бессмертии» – обычное явление для XVIII в.). Университетская профессура ориентировалась в большей степени на немецкую философию, прежде всего Хр. Вольфа. Так, Г. Теплов развивал «мысли и мнения» своего учителя Хр. Вольфа, «славного философских частей учителя нашего века», в своей работе «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» делает небольшой экскурс в историю философии – показывая, что за две тысячи лет не было выработано всеми признанного и непротиворечивого учения о природе познания и человеческой сущности, заключил, что «не можно того в горячке сбрендить, чего бы философы до сего времени уже не сказали» (Цит. по: [13, с.75]).

Две последующих фазы топологической методологообщепилософской саморефлексии связаны с историей XX века и влиянием государства на философское сообщество: в 1917 (1922) гг. и 1985 (1990) гг. После статьи В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма» власть в его лице четко сформулировала ожидание от философии и свое право ее контролировать и отсеивать идеологически неудобных, что было реализовано до середины 20-х гг. После внутренних столкновений между оставшимися и борьбы за возможность философствовать в рамках марксистской парадигмы были предприняты попытки доказать полезность диалектического материализма как методологии для естественных наук: «Естественники должны вместе с нами работать над теоретическими проблемами, и тем создается синтез конкретного, экспериментаторского ума с умом абстрактных философов... они должны... показать преимущество монизма

над плюрализмом; они должны остановиться... на вопросах материализма, мало популяризованных в марксистской литературе» [235, с.275]. К 30-м гг. после завершения спора механицистов и диалектиков, их разгрома группой Юдина-Митина философия была отождествлена с идеологией и только после 50-х гг. вновь смогли вернуться к формуле "Философия в основе своей есть наука... - наука в известном отношении всеобщая». Сциентизация образа философии и редукция ее к эпистемологии была единственным средством творчески работать в рамках марксистской парадигмы ассимилируя идеи западных мыслителей через их критику ([20, 22, 83, 232]).

В конце 80-х гг. политическая ситуация изменяется – государство теряет к философии идеологический интерес, уходит идеологическая цензура, появляются новые журналы, увеличился поток переводной литературы. Марксистская парадигма утратила доминирующее воздействие на концептуализацию философов, возник некоторый парадигмальный, то есть понятийно-методологический хаос. В этой ситуации почти каждый из заметных философов 80-х гг. высказал свое отношение по поводу предмета, природы, функций философского знания, оценил состояние дел в западной философии и попытался спрогнозировать перспективы отечественной и западной философии. Многие из работ конца 80-х и особенно начала 90-х гг. отличались исключительным субъективизмом и радикализмом оценок, претендуя на метафилософский характер, но они были только топологическим методологообщеполитическим рефлексированием, призванным соориентировать самого философа и некоторый круг его единомышленников на концептуальном поле современной философии.

Приведу в подтверждение несколько наиболее запомнившихся примеров дискуссий того периода. В жестком, иногда даже нетерпимом, отражавшем остроту проблемы тоне проходила заочная теоретическая кон-

ференция «Является ли философия наукой» (на страницах журнала «Философские науки») в 1990г. и круглый стол в МГУ в мае 1994г. («Что такое философия?»). А.А. Никифоров и в первом и во втором случае утверждал, что «философия есть особая форма духовной деятельности – мировоззрение», имеющее особый наукообразный вид и включающее в представление об обществе и мире субъективную оценку философа, то есть носит индивидуальный оттенок. Противоположную позицию занимал В.А. Бочаров, считающий, что в области философии научно исследуются мировоззренческие вопросы бытия. А.Н. Кочергин сопоставил предмет, функции, цели философии с наукой, доказывая, что это специфические способы освоения действительности, и философия есть форма выявления, экспликации и перестройки структур, определяющих отношение человека к миру. В продолжение этой дискуссии были написаны статьи А.С. Ахиезером «Об особенностях современного философствования» (1995), А.Н. Чанышевым «Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение» (1996), В.Н. Кузнецовым «Место и роль философии в западной культуре XX века» (1997), В.Я. Перминовым «Философия как метод» (1997), М.С. Каганом «Философия как мировоззрение» (1997) и многие другие. Утверждение, что философия «существует лишь как метод, как специфическая интеллектуальная деятельность, которая может быть строго определена с точки зрения своих целей и средств, но которая в принципе не может быть ограничена какой-либо содержательно выделенной областью фактов» [209, с.24] не убедительно для полагающих, что философия - это теоретически выраженное мировоззрение или «рефлексия над основаниями культуры» [255, с.21]. Спектр мнений о сущности философии поляризовался, ориентируясь на альтернативные образы философии: философия -это творчество, искусство, поэтому она всегда есть «мнение», которое может быть представлено лишь в художественных, мифопоэтиче-

ских формах; философия – это особая наука, требующая сциентизированного дискурса, и она есть «истинное знание»; философия – это не теоретическая, а негативно-критическая деятельность или это особый абстрактно-онтологический метод интеллектуализирования.

Эвристическая методологообщеполитическая саморефлексия имеет целью создать новый образ философии или выбрать новый путь развития философии. Она, как правило, является результатом актуализации личной саморефлексии философа-основоположника, ставшей методологической программой для его последователей. В некоторых направлениях четко выделяются сингулирующие эффекты эвристической саморефлексии, так, для феномено-герменевтического направления отправным моментом эвристической общеметодологической рефлексии может считаться работа Э. Гуссерля «Картезианские размышления» с особым разделом «Декартовы размышления» как «прообраз философского самоосмысления» и доклад М.Хайдеггера «О существе истины». В аналитической философии «Principia Mathematic» Б. Рассела и «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна содержали, по существу, изложение нового подхода к философии и воплощали его: «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано – следовательно, кроме предложений естествознания, т.е. того, что не имеет ничего общего с философией, - затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предположениях (6.53)» [65, с.72]. Но, собственно, рефлексия по поводу новизны идей методологии и принципов в уже развивающемся направлении и своей деятельности появляется позднее (Б. Рассел «Мое философское развитие», М. Шлик «Поворот в философии»). Особенностью, общей для всех этих работ, была декларированная цель – полная, принципиальная реформа философии.

Знаменательно, что начиная изложение своих идей трансцендентальной феноменологии, Э. Гуссерль задается вопросом: как начинается дело философствования для каждого философа, как соотносится опыт личной философии и сотрудничество в философии? В интерпретации «Картезианских размышлений» показано, как частное занятие философа Декарта является прообразом «необходимых размышлений каждого начинающего философа», которые складываются из двух фаз: «Во-первых, каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен «раз в жизни» вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшее для него значимость науки, постараться заново их построить» [90, с.51]. Так как философия - это личное дело философствующего и «должна состояться как его мудрость» или им самим полученное универсально-ориентированное знание, на первом этапе философ должен достичь максимальной «нищеты познания», а затем уже искать «метод дальнейшего продвижения» – именно так выглядит начало философствования у Декарта в его «Размышлениях». Осуществляя методическую критику достоверностей жизни естественного опыта и мышления (в отношении возможности в них усомниться), философ обретает иной состав, набор абсолютных очевидностей. Его редуцируется до своих *cogitationes* и концентрируется на поиске аподиктически достоверного пути, на котором на чисто внутренней сфере раскрывается объективно внешнее – в этом заключается вторая фаза философствования. Э. Гуссерль подчеркивает значение результатов саморефлексии Декарта, имевшей влияние на развитие европейской философии: «Декарт действительно учреждает философию совершенно нового вида: меняя весь свой стиль, она предпринимает радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму» [90, с.53]. Э. Гуссерль принимает и примеряет на себя роль ниспровергающего старое и закладывающего фундамент нового философствования (как в свое время Р. Декарт),

так как констатирует утрату единой живой философии, что проявляется в «почти бессвязанном потоке философской литературы», отсутствии серьезной полемики, противоборствующих теорий, в «видимости серьезного философского общения», явившегося следствием отсутствия единого духовного пространства, в котором философы должны воздействовать друг на друга. Он заявляет: «...подобно Декарту, мы намерены осуществлять размышление с радикализмом начинающих философов». Результат подобного философствования – феноменология как разворачивание универсального самоосмысления, складывающегося из монадического и интермонадического самопознания. Философия в трансцендентально-феноменологическом аспекте совмещает требования, предъявляемые к универсальной науке, то есть является беспредпосылочной наукой, имея непосредственный контакт с действительностью (являясь опытной наукой), и достигается это за счет подлинной установки сознания – феноменологической редукции и феноменологической рефлексии.

Такое же глубокое убеждение свойственно М. Шлику, полагавшему, что предпринимаемая аналитическая реформа философии поможет, наконец, преодолеть «бесплодный конфликт систем», так как предлагаемые методы «делают такие конфликты в принципе ненужными». «Новое зародилось в логике. Лейбниц смутно видел начало, Бертран Рассел и Готлоб Фреге проделали важную работу в последние десятилетия, но первым, кто приблизился к решающему повороту, был Людвиг Витгенштейн (в его «Логико-философском трактате», 1922)» [291, с.29]. Дифференцируя науку и философию на том основании, что всякая наука есть система познавательных предложений, то есть истинных утверждений опыта, а философия не является системой утверждений, поэтому философия - это не наука и, исходя из этого, «...поворот в философии, происходящий сегодня, характеризуется тем, что мы видим в философии не систему познава-

ний, но систему действий; философия – такая деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений» [Там же, с.31]. Для того, чтобы успешно выполнять эту деятельность, необходимо представлять или, точнее, осознавать высказываемые философские суждения, философ должен находиться в рефлексивно-критикующей позиции по отношению к той философской традиции, к которой принадлежит, и к своей собственной деятельности (это отражалось на эволюции в течение жизни Б. Рассела, Л. Витгенштейна, в критико-рефлексивных статьях Н. Малкольма, Д. Дэвидсона, Б. Страуда, Я. Хакинга). Поэтому появление критических работ Р. Рорти есть доведенная до максимума тенденция критического самоанализа. Он подчеркивает в книге «Философия и Зеркало Природы»: «Эта книга написана языком современных аналитических философов, с упоминанием проблем, обсуждаемых в аналитической литературе, попросту автобиографическая... «Аналитическая» философия представляет просто еще один вариант кантианской философии, отличающейся от прежних главным образом тем, что в ней обсуждаются скорее лингвистические, а не ментальные репрезентации, скорее философия языка, а не «трансцендентальная критика» или психология ... Такой упор на язык... не изменяет картезианской проблематики, и таким образом, не придает философии на самом деле нового самоимиджа» [227, с.6-7].

Важно отметить как Р. Рорти распространяет приемы, использовавшиеся в когнитивной социологии научного знания, на знание философское для того, чтобы выйти с уровня личной философской рефлексии на уровень коллективной саморефлексии эпистемического сообщества в философии — он вводит понятие «самоимиджа» философии, в котором объединяет плоды личных саморефлексий философов определенных исторических периодов. Совершенно очевидно, что представление о природе, структуре философского знания в культурных эпохах различное и, соот-

ветственно, разрабатываемая доминирующая область философии зависела от доминирующего вида знания: «Представление о том, что существует автономная дисциплина, называемая философией, отличная одновременно от религии и науки и в тоже время опирающаяся на них, - совсем недавнего происхождения. Когда Декарт и Гоббс обсуждали «философию схоластов», они не полагали, что предлагают в качестве замены новый и лучший вид философии – более удовлетворительную теорию познания, или лучшую метафизику, или лучшую этику. Подобные различия между «областями философии» еще не были проведены. Идея самой «философии», в том смысле, в котором она понимается, начиная с XIX века, когда ее предмет стал стандартным предметом образования, еще не существовала» [Там же, с.97]. Декарт и Гоббс как основатели новой философии представляли свою культурную роль сквозь призму «войны между наукой и теологией, то есть они не занимались, собственно, философией, а занимались наукой и секуляризировали интеллектуальное поле. Только Кант, по мнению Р. Рорти, стал различать науку и философию, а «сердцем» философии была определена теория познания, но «это представление не отражалось на структуре академических институтов на неизменном, нерелективном самоописании профессоров философии, пока не наступил XIX век» [Там же, с.98]. Кант сохранил значение философии, доказав, что она не может быть «царицей науки» – метафизикой, но может быть базисной дисциплиной – дисциплиной оснований наук, или гносеологией. После того как гегельянство перестало доминировать, в германских университетах утвердилась идея о полной профессионализации философии и ее соответствующей дисциплинаризации. Философия приобрела статус «привилегированной» дисциплины с законодательной функцией для современной культуры.

Для философии в образе «науки наук» свойственны: фундаментализм и традиционализм, связанный с определением онтологических и гносеологических оснований или «достоверностей» (редуцирующих мироустройство к таким метафизическим сущностям как «атом», «эйдос», «монада», а знание - к априорным или апостериорным началам); репрезентационизм, или феномен зеркального образа, доминирующий в умах западных философов; дуализм, основанный на категориальной оппозиции онтологических и гносеологических понятий, доминирование в парах которых исторически ротируется («форма-содержание», «внутреннее-внешнее», «субъект-объект»); логоцентризм, или рационалистическая уверенность в изначальной разумности мироустройства и соответствия ему языка как средства представления, что делает возможным познание мира. Считается, что для философии характерна особая философская теоретико-познавательная рефлексия отличная от частнонаучной рефлексии своей способностью выделять достоверное, очевидное по содержанию знание. Р. Рорти опровергает этот устоявшийся образ философии, в центре которого находится эпистемология и современные попытки «заполнить ее чем-нибудь», в то время как в основе эпистемологии должно лежать предположение о соизмеримости всех вкладов в дискурс – «Под «соизмеримостью» я понимаю возможность попадания под одно и то же множество правил, которые говорят нам, как может быть достигнуто рациональное согласие там, где, судя по всему, утверждения входят в конфликт» [Там же, с.233]. Эпистемология для него в идеале должна стать системой правил, позволяющей сконструировать идеальную ситуацию, в которой разногласия представляются как вербальные, временные и разрешимые.

Если философия или любая «наследующая ей дисциплина» останутся в культуре, то философ может играть две роли. Первая – роль «информированного дилетанта», полиграмматика, сократического посредника

между различными дискурсами. Вторая – роль «надзирателя», который знает универсальные правила и предписывает их выполнение. В первом варианте философ будет действовать в контексте герменевтической позиции, то есть рассматривать отношения между различными дискурсами, как отношение части и целого, причем последнее, целое, возможно только через соглашение, возникающее в диалоге. Сообщество, возникшее при этом, рассматривается как группа, объединенная скорее вежливостью, чем «общей целью, и еще меньше, общим основанием». Во втором варианте философ будет действовать в эпистемологическом контексте, для которого философский «разговор» возможен, так как есть общая для всех рациональность, то есть специальное множество терминов и методов, которые осваивают участники для достижения результата. «Эпистемология рассматривает участников разговора как людей, объединенных тем, что Оукшотт называет *universitas*, - то есть как группу, объединенную взаимными интересами в достижении общей цели» [Там же, с.235]. Очевидно, что Р. Рорти использует термины эпистемология и герменевтика как своеобразные идеальные конструкты, поляризующие участников философской игры в зависимости от ориентирующего образа философии.

Несмотря на то, что Р. Рорти полагает, что предлагает радикальную реформу философии, собственно, радикализм его сводится к развенчанию канонического для аналитической, и шире - для устоявшейся в западной Европе с XVIII века традиции представления образа философии. В контексте самого Р. Рорти можно сказать, что способы философствования поляризуются от дисциплинарного (сциентизированный) до недисциплинарного образа философии. Именно второй образ философии представляется наиболее привлекательным рядом мыслителей конца XX века. Метафорически высказывая идею в смене образов философии – действует принцип маятника – достигнув к середине XX века максимума в точке классиче-

ского образа философии в целом произошло «откачивание» в сторону неклассического образа философии. Выбор между предпочтительным образом философии был всегда. Как писал Б.Н. Чичерин: «Пора созидания обширных философских систем, не подкреплённых достаточными научными данными, прошла безвозвратно. Философия именно поэтому потеряла свое прежнее обаяние, что она слишком предавалась воздушным построениям. Восстановить ее авторитет можно, только утвердивши ее на прочных основах и показавши связь ее с явлениями реального мира» [284, с.590]. Он ошибался потому, что помимо сторонников сциентизированного образа философии в XX веке было не меньше критиков. Суммируя интерпретации философии в XX веке, можно выделить несколько доминирующих тенденций: отрицание научного характера философии и ее теоретического статуса; редукция философии к критико-аналитической деятельности; отказ от целостного теоретического осмысления реальности и повышенный интерес к «языковым играм»; функционалистское определение предмета философии и отрицание возможности философских обобщений и систем. Были подорваны к середине XX века мыслительные позиции, определявшие классический образ философии – утрачено оптимистическое чувство присутствия естественного порядка в мире и допущения его рационального постижения.

Классический и неклассический образы философии в рефлексии философов

Классический и неклассический (или аклассический) образы философии как идеально-типологические конструкции присутствовали в рефлексии философов как поляризирующие начала, определявшие их выбор способа философствования на протяжении всего исторического развития философии и ни один из них не был вполне доминирующим, хотя и возможно выделить некоторое соответствие с этапами европейской философ-

ской традицией, особенно в XVIII-XX веках. Так сторонники классического образа философии к середине XX века, казалось бы, вытеснили сторонников аклассического образа философии на интеллектуальную периферию, но уже к концу XX века ситуация диаметрально изменилась – большое число приемников образовалось у Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Х. Гадамера, Л. Витгенштейна, которых представляют как предшественников постмодерна и соответственно интерпретируют.

Сведя вышеперечисленные соображения и характеристики, очертим абрис классического и аклассического образов философии. Классический образ философии отличается отсутствием непосредственной эмпирической фундированности, так как базируется на самоочевидных метафизических сущностях и логических основаниях знания; эпистемичностью дискурса, ориентированностью на категорию Истины, что образует важный компонент этого спекулятивно-теоретического и логико-гносеологического дискурса; субстанционалистская установка нацеливает философию на постижение, репрезентацию мира ("зеркальное" отражение объективной реальности); философия метааксиологична, поэтому она «наука наук» – не важно, образует ли она картезианскую «крону дерева знания или корни» кантовской системы наук, то есть она является гарантом моральных оценок, сама находится над аксиологическими пристрастиями. Каждый из компонентов классического образа философии критиковался в XX веке; так, феноменологическое направление искало эмпирическую базу философии, представляло философию как интуитивно-априорную науку со специфическим методом феноменологической редукции и допредикативным опытом жизненного мира. Иррационалистически-экзистенциалистское направление философии, развенчивая современный сциентизированный дискурс, развивало образно-поэтические, образно-художественные формы философского дискурса. Функционализм

как философская установка, определяющая большинство философий XX века, детерминировала отказ от тотальной репрезентации мира, дифференцировала традиционные целеполагания по философским направлениям (методологические функции философии признавало феноменологическое направление, мировоззренческие – экзистенциалистское, критико-аналитические – неопозитивистское и аналитическое направления). Аксиологическую нейтральность философии отрицали как экзистенциалисты, ведь, по их мнению, философия, выполняя мировоззренчески формирующую задачу, всегда личностна, индивидуальна и поэтому не может быть нейтральна, так и постмодернисты, опровергающие претензии аналитической эпистемологии – это подробно представлено Р. Рорти, предлагающим «отказаться от представления о философе как о человеке, который знает нечто о познании, чего никто, кроме него, не знает так хорошо, значило бы отказаться от представления, что его голос всегда требует того, чтобы остальные голоса в разговоре не принимались во внимание. Это также означало бы отказаться от представления, что имеется нечто, иногда называемое «философским методом», или «философской техникой», или «философской точкой зрения», позволяющей профессиональному философу *ex officio* иметь интересные взгляды, скажем, о респектабельности психоанализа, легитимности некоторых сомнительных законов, разрешении моральных дилем...» [227, с.290-291]. Таким образом, классический образ философии утратил доверие части профессиональных философов, которые пытаются представить некоторый альтернативный аклассический образ философии.

Неклассический или аклассический образ философии отличается своеобразная эмпирическая фундированность – опора на сверхрациональное, интуитивное знание, полученное через озарение и созерцание, «вчувствование». Ориентирующиеся на него отдают предпочтение художественно-

образному, аксиологически окрашенному дискурсу, проецированному актами, связанными с удовольствием, желаниями, целями, выстраивающими иерархию благ и качеств; в «систему» возводится афористичность, фрагментарность, «противоречивая полнота», в которой скрыт смысл, требующий герменевтического истолкования. Текст насыщается ассоциациями и смыслообразами, метафорами и аллегориями – если философ реализует вербальный способ философствования, передавая эзотерическое (тайное) знание или, вернее, его отблески тем, кто сможет их прочесть или считать, увидеть («узреть») и главное – затем понять. Но иногда философ может предпочитать невербальный способ философствования, при реализации его либо частично «умалчивая», «утаивая» эзотерическое знание, тем самым подталкивая увидевшего за молчанием тайну всмотреться в жизнь автора, так как он философствует жизнью, поступком (действием или бездействием). Примеров выбора невербальных способов философствования в его различных версиях в восточной и европейской философской традиции множество – от Чжуанцзы, Нагасены до М. Ганди, от киников до С. Керкегора, А. Швейцера.

Цель философии в аклассическом образе социально непраксиологична и некогнитивна, она редуцирована к собственному мировоззренческому самоопределению, потому что для философов, ориентированных на аклассический образ философии, философская мысль онтологически укоренена в этических смысловых структурах экзистенции, то есть собственное сознание с его внутренним миром переживаний и эмоций, желаний и иллюзий – достаточное основание для интеллектуализирования. Только внутренний мир дан человеку, весь же остальной мир выступает в отношении к нему. Смысл вещей, качественные определенности – это, по существу, выбрасываемые из недр личности эмоциональные структуры, стянутые в единое целое личностью или, в терминах экзистенциализма,

личностной экзистенцией. Это мнение на положительном полюсе аклассического образа философии, в то время как на отрицательном полюсе целелоположения - отрицание какого-либо самостоятельного смысла философствования и редуцирование его либо к литературной критике, либо к «разговору», соответственно провокативному за счет вольного общения с интеллектуальным прошлым и рассмотрением этого прошлого как материала для игрового экспериментирования – философской игры, лишенной традиционной серьезности, до этого проистекавшей из претензии философии на обладание истины. Гносеологический плюрализм, утвердивший концепцию истины как конвенции мнений, детерминирует этический плюрализм. Философ погружен в социальную среду, поэтому идеальная, внеисторическая «точка зрения Бога» (Х. Патнэм) ему недоступна и его позиция всегда аксиологически «пристрастна» и в лучшем случае возможно конвенциональное решение – вынужденное согласие, «солидарность» на какое-то время.

Если в когнитивном плане эпистемическое сообщество организуется, консолидируется ориентирующим действием образа философии, то в социально-когнитивном плане такое значение имеет механизм трансляции и коммуникации философского опыта, задаваемый философским этосом.

Глава 3. Нормативно-ценностная система философского сообщества

3.1. Способы аргументации и нормы ведения дискуссии

Социальная функция философа зависит от того, какую философскую роль он выполняет, от выбранного им образа философии, от того, к какой форме эпистемического сообщества в философии он принадлежит. Реализуя свой креативный потенциал, имея в виду или нет когнитивную задачу, философ создает философское произведение, являющееся результатом его теоретизирования, и представляет его, публикуя референтному кругу коллег, ожидая с их стороны признания. Но в один и тот же исторический период философы ориентируются на диаметрально противоположные образы философии и реализуют разные философские роли, что порождает взаимоисключающие толкования социальных функций философии и весьма усложняет проблему экспликации универсальных критериев оценки результатов философствования. Хотя вопрос - как оценивать философскую работу и в чем заключается социальная функция философии - был поставлен в самом начале опыта философской саморефлексии, четкого ответа на него нет, так же, как и в диалогах Платона: "Далеко не в многоученности придется нам искать философию, но и не в трудах ради тех или иных искусств" (Цит. по [44, с. 29]).

Полагаю, что систему критериев оценки результатов теоретизирования в области философии, существенную в понимании членов философского сообщества можно структурировать, выделяя критерии, направленные на содержательную компоненту философского творчества (выявление репрезентативности философской концепции, оригинальности, качества аргументации, философской последовательности) и на формальную компоненту (композиционные особенности текста, стилистика речи, лексико-фразеологические средства или в целом эстетическое впечатление, соответствие принятой традиции изложения и оформления идей). Действие

системы оценок зависит от развитости философского сообщества и осознанности этих критериев, то есть от этапа развития философии; от социального статуса оценивающих и их концептуальной позиции; от доминирующих в этой среде репутаций, авторитетов (от философской веры); от политики государства по отношению к философии и в целом от культурного контекста (религия и наука как господствующие формы мировоззрения формируют амбивалентные образцы знания и нормы).

Содержательная компонента результатов теоретизирования в области философии оценивается независимо от того, на классический или аклассический образ философии ориентировался автор, прежде всего с точки зрения качества аргументации, связанности проводимых обоснований или качества философской последовательности концепций. Несомненно, чрезвычайно важными являются изначальные концептуализации, постулаты по поводу которых разворачивается аргументация. Но если иметь их в виду, необходимо сразу же дифференцировать метафизическую позицию, для которой важна оригинальность, наличие истины, "проявление сущего" в философской системе, и, критицистскую позицию для которой значимо элиминированны ли противоречия предыдущих философских концепций, сформулирован ли метод, совершенствующий теоретизирование, формализуема ли сама система философского доказательства. Это необходимо иметь в виду, но в данном случае, исходя из заявки на структуализацию критериев оценки философствования, следует начинать с имеющегося изначально в философском сообществе убеждения, стереотипа, что философское концептуализирование должно быть аргументировано. Это одно из наиболее устойчивых правил, которому следуют фактически все философы и "требование", с которым они подходят к оценке деятельности своих коллег. Очевидно, что требование аргументированности, с одной стороны, выражает интенцию философии как вида мировоззрения к рациона-

лизированию, с другой, закреплено в европейской философской традиции благодаря аристотелевскому влиянию (даже без осознания авторства идеи "Риторике" регламентировали традицию европейского интеллектуализирования и коммуникации).

Философская аргументация и философское доказательство

Аргументация – способ рассуждения, включающий доказательство и опровержение, в процессе которого создается убеждение в истинности тезиса и ложности антитезиса как у самого доказывающего, так и у оппонентов; обосновывается целесообразность принятия тезиса с целью выработки активной жизненной позиции и реализации определенных программ действий, вытекающих из доказываемого положения [37, с.46]. Аргументация соединяет: логику-доказательство, психологию - убеждение и риторику – стилистические средства.

Аргументация, будучи всеобщим мыслительным феноменом, структурно одинакова во всех предметных областях, но тем не менее специфический оттенок, связанный с областью, в которой она разворачивается, имплицитно присутствует в виде подтекста. Следовательно, должна быть определенная специфичность аргументации в философии.

Тему специфичности философской аргументации принято рассматривать в контексте специфичности природы философского знания. Отечественные философы в рамках марксистской парадигмы представляли специфику философского знания в единстве онтологии, гносеологии, методологии и логики, а это предопределяет способ "правильной" философской аргументации. Но так как в истории философии отсутствует стремление к такому эталону аргументации и это было очевидно, причем это не исключало диалога между философскими школами, специфику философской аргументации вынуждены были редуцировать к языку философии. Г.А. Брутян рассуждал так: "Если исходить из того, что язык философии, как и

язык любой другой науки, состоит из синтаксиса и семантики, то следует заметить, что прежде всего синтаксис оставляет свой сильный отпечаток на способе аргументации той или иной философской школы. Способ рассуждения, обоснования философских положений, выводимость данного положения из других и т.д. в системе диалектического материализма вполне очевидно отличаются от аналогичных способов, скажем, системы лингвистической философии" [37, с.51].

Причина различий философских аргументаций различных философских школ, с одной стороны, содержательная – семантика или словарный состав сходен, но содержательное наполнение понятий различно, поэтому в рамках одной школы можно добиться однозначного применения понятий, эксплицировав их содержание, но преодолеть смысловую полифонию среди философских школ вряд ли возможно. Данное обстоятельство приводит к необходимости различать внутрифилософскую аргументацию – аргументацию между философами одной школы и межфилософскую аргументацию – между философами разных школ. С другой стороны, различие философской аргументации формально-структурное, связано с синтаксисом философского языка (правилами оперирования философскими понятиями), который зависит от концептуальной позиции философа, либо признающего наличие специфических философских методов (интуитивисты, феноменологи, экзистенциалисты), либо отрицающие их и полагающие, что в философии можно использовать только логические и научные методы. В.У. Бабушкин перечислил методы, которые может использовать философ, пребывающий в рамках марксистской парадигмы: дедукция и индукция, метод генетического анализа, системно-структурные и синтетически-конструктивные методы, моделирование, аналитический, логический и критический методы, метод интерпретации, метод описательного обобщения, и все они синтезируются диалектическим методом. В связи с

тем, что диалектика как универсальный метод познания обеспечивала достоверность научного философского знания (объединяя общенаучные средства и методы теоретического мышления), аргументация ее, так же как научная, демонстративная и принудительная, так как "философ опирается на прямое наблюдение и жизненный опыт" [16, с. 170]. Идеологическая фундированность предопределила такой вывод явно противоречащий идее влияния синтаксиса языка философии на философскую аргументацию. Очевидно, что любая философская аргументация сочетает доказательство с собственными ценностными ориентирами, которые задают выбор аргументационного аппарата и марксистская философия, естественно, этого не только не исключала, но и во многом находилась под детерминирующим воздействием этих ценностно-идеологических соображений.

Усилия неопозитивизма, нацеленные на обоснование той идеи, что "философия не является системой утверждений: это не наука" [291, с. 30], не прошли незамеченными для современных западных философов, занимающихся темой аргументации. Специфика философии, по М. Шлику, заключается в том, что она "деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений" [Там же, с. 31]. Если с помощью науки предложения верифицируются (то есть проверяются и доказываются), то с помощью философии они объясняются. Поворот в философии для логических позитивистов - это в том числе отказ от представления об индуктивном характере философии и убеждения, что философия состоит из предложений, обладающих гипотетической истинностью. Понятия вероятности или недостоверности неприменимы к действиям по осмыслению, которые образуют философию.

Философское действие (или аргументация) помогают устанавливать смысл по М. Шлику и Г. Фреге, но сами философские утверждения бессмысленны по Л. Витгенштейну: "Большинство предложений и вопросов,

трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка" (4.003) [65, с. 18]. Главный вопрос "Логико-философского трактата" (что может быть сказано ясно и что такому высказыванию не поддается?) оказался важным для становления новой версии теории-аргументации, так же как и ответ на него, который М.С. Козлова сформулировала так: "Первую группу составляют предложения естествознания и другие, аналогичные им информативные фразы о происходящем в мире. Вторая включает в себя псевдоутверждения философского и иного (логического и математического) характера. Попытки преодолеть границы языка (высказать невысказываемое) выливаются в утверждения, строго говоря, лишенные смысла" [131, с. 45].

В контексте рассуждений о том, что философия стремится к достижению своеобразного прозрения, пронизательности, что она есть "критическое обсуждение критического обсуждения", с очевидностью формулируется тезис Хр. Перельмана, что "философское доказательство является риторическим", оно не демонстративно и не принудительно, оно аргументировано и в большей или меньшей степени основано на убеждении. Апеллируя к общим принципам, общим понятиям и банальностям, допускающим множество интерпретаций, философское доказательство отличается от дедуктивного и индуктивного выводов своей радикальной двусмысленностью, плюралистичностью, антропоцентризмом. Поэтому в философии используются чаще всего два способа защиты тезисов: аргумент от очевидности и концептуальный аргумент [322].

Философская аргументационная структура включает философское доказательство и систему способов убеждения. В логико-

гносеологическом аспекте оценивается качество доказательства, то есть истинность тезиса и основания и характеризуют связь между ними. Суждения, выступающие в качестве тезиса и оснований, могут оцениваться как истинные или ложные, имеющие смысл или бессмысленные. Аргументационная конструкция может быть корректной, если тезис и основания истины – тезис, следует из основания, что отсутствует в некорректной аргументационной конструкции. В прагматическом аспекте оценивается качество способов объяснений (аргументации), насколько они убедительны и достаточны для реципиента, и в целом форма аргументационной конструкции.

Способы аргументации дифференцируются, выделяется обоснование (когда приводятся убедительные, достаточные аргументы в поддержку тезиса, в силу которых он принимается – возможно, в рамках внутрифилософской аргументации школы) и рационализация (выбирается лучшая из альтернатив и показывается, что лучше принять данный тезис – действует как межфилософская аргументация).

Кроме того, А.А. Ивин в зависимости от характера основания аргументации предлагает все способы аргументации делить на общезначимые и контекстуальные: "К общезначимым (теоретическим и эмпирическим) способам относят прямое и косвенное (индуктивное) подтверждение; дедукция тезиса из принятых общих положений; проверка тезиса на его совместимость с другими законами и принципами; анализ тезиса с точки зрения принципиальной возможности его эмпирического подтверждения и опровержения; проверка его на приложимость к более широкому классу объектов; включение тезиса в некоторую теорию... Контекстуальные способы обоснования и рационализации включают ссылку на интуицию, веру, авторитеты, традиции, использование разного рода "аргументов к личности" и иных риторических приемов" [115, с. 21].

Конструкция философской аргументации включает доказательство, обоснование и способы убеждения (аргументирования), целесообразно развести понятие о "строгом" доказательстве, используемом в философской системе, и философском доказательстве, которое есть только логическое обоснование. Строгое доказательство как совокупность следствий из посылок, каждая из которых является аксиомой или получена путем аксиом по правилам вывода, регламентирующих тезис (тезис должен быть логически определенным, ясным и точным и должен остаться тождественным на протяжении всего доказательства), аргумент или истинное суждение (аргумент должен быть истинным, достаточным основанием, суждением, истинность которого не зависима от тезиса), форму доказательства (тезис должен быть заключением, логически следующим из аргументов по общим правилам умозаключения или по правилам косвенного доказательства). Примеры строгого доказательства – апории Зенона, онтологическое доказательство бытия Бога томистов, антиномии Канта. Логическое обоснование или философское доказательство, по преимуществу составляющее философскую аргументацию, отличается тем, что тезисы, посылки, углубляемые положения или философские постулаты, на которых базируется философская система (категории, законы, принципы), принимаются как достоверные, самоочевидные, достаточные без собственного доказательства. Их пригодность оценивается постфактум – по "эффективности их взаимоотношенного функционирования" в философской системе, потому, насколько данная философская система выполняет эвристичные социокультурные и методологические функции философии, по связанности с другими видами знания, за счет положений и идей, из них заимствованных. Исходя из этого П.К. Гречко предлагает определять философское доказательство "как постулятивно-системное, а с учетом его идеологической составляющей – и как ценностно-селективное" [77, с. 25].

Но даже "строгое" доказательство не гарантирует то, что философская аргументация будет признана философским сообществом как достаточная и не будет критиковаться. Примеров этого в истории философии достаточно.

Онтологическое доказательство как пример специфики философского доказательства

Онтологическое доказательство, сформулированное в 1078 г. Ансельмом Кентерберийским: «Бог это то, больше чего нельзя помыслить (*id, quo nihil majus cogitari potest*)», то есть отрицающий существование Бога должен по крайней мере понимать определение, даваемое Ансельмом, и соответственно оно будет у него в уме, будет мыслиться им; но "то", больше чего нельзя помыслить, само не может быть только мыслимым, поскольку мыслимое всегда меньше того, что кроме мыслимости признается еще и существующим – критиковалось Ф. Аквинским.

Онтологическое доказательство, по Рене Декарту, являлось одним из двух возможных обоснований бытия Бога. Он полагал, что существуют всего два способа, которыми возможно доказать бытие Бога: один основан на следствии, другой - на самой сути и природе Божества. Суть доказательства – правильное заключение о существовании Бога - вытекает из того, что в нашем понятии Бога содержится необходимость его существования, то есть существование присуще Богу по самой его божественной природе, поскольку Бог, будучи "наисовершеннейшим бытием", обладает всеми совершенствами, соответственно и существованием как первым совершенством. Поэтому помыслить Бога несуществующим - абсурдно. Это доказательство критиковали П. Гассенди и Г. Лейбниц.

Развернутую картину онтологического доказательства дал И. Кант. Его аргументация эволюционировала и весьма отличалась в докритический и критический период. Кант начинает критику онтологического до-

казательства в работе "Новое освещение первых принципов метафизического познания" (1755 г.) с утверждения, во-первых, что нелепо предполагать, что нечто имеет основания своего существования в себе самом; во-вторых, неприемлемо из понятия Бога определять божественное существование. Кант вначале не оспаривал непосредственную выводимость существования из понятия сущего, объединяющего всю реальность, но ставил вопрос о правомочности, истинности самого понятия. Кант в критике был близок к Лейбницу, не отрицавшему онтологического аргумента, но отмечавшему, что он правомерен, если доказана возможность совершенно необходимой сущности, то есть доказано, что идея не является субъективной иллюзией, но выражает действительную возможность, имеющую место независимо от нас. Но, в отличие от Лейбница, Кант полагал невозможным применять принцип достаточного основания к вопросу о высшей сущности.

Кант в этой работе давал свое онтологическое доказательство необходимости существования Бога: существование Бога необходимо, поскольку в противном случае не было бы не только существующих вещей, но и их внутренних возможностей, т.е. отсутствовал бы и просто содержательный, сущностный момент их. Необходимость существования детерминируется не тем, что последнее входит в сущность, которая на этом основании может быть только существующей (как у Хр. Вольфа), но "поскольку всякая сущность, также и самая высшая, предполагает его в качестве необходимого условия – у Бога, как утверждает Кант, существование предшествует самой его возможности. Данное существование предшествует также возможностям всех остальных вещей" [137, с.166-167].

Суть онтологического доказательства в "Новом освещении" заключается, во-первых, в требовании предварительного обоснования истинности понятия всесовершеннейшего существа (чтобы показать, что заключе-

ние: к существованию не происходит только в мысли – этот аргумент связан лейбнице-вольфовской традицией); во-вторых, в утверждении, что для божественного существования нельзя указать основание в самом понятии (возможности) Бога, так как это существование изначально предшествует всякой возможности, в том числе и своей.

Таким образом, в докритический период Кант критиковал картезианское доказательство, но не отрицал возможности априорного (онтологического) обоснования бытия Бога. Но в "Критике чистого разума" он дал принципиальное опровержение своего собственного доказательства и вообще какого бы то ни было априорного доказательства, "поскольку там возможность, существование и необходимость рассматриваются как определенный статус в сознании, придаваемый ему субъектом, в то время как в докритический период они рассматриваются Кантом онтологически, как имеющие место сами по себе, независимо от нас" [Там же, с. 174].

Но сам Кант в своей, казалось бы непротиворечивой аргументации, также критиковался Гегелем. Кант на вопрос – мыслимо ли что-либо, понятие чего включало бы в себя существование (существование чего было бы логически необходимым) – ответил, что суждение о существовании есть синтетическое суждение, сущность которого сводится к полаганию самого подлежащего; логически же необходимое суждение есть суждение аналитическое, которое из содержания подлежащего выводит содержание сказуемого, но ничего не говорит о бытии или небытии самого подлежащего (всегда имеет условный смысл), и поэтому нет такого понятия, не-существование которого было бы логически необходимым. Значит, логически необходимым может быть только признак в отношении содержания понятия, а бытие, сущее (Бог) не есть признак, так как всякий признак и всякое содержание – понятия, совершенно независимые от бытия и их предмета. Гегель заявляет, что Кант обошел основной вопрос: если в от-

ношении "конечных" вещей очевидно, что мыслимость и бытие не одно и то же, поэтому бытие "конечных" вещей невыводимо из понятия в силу их "конечной природы", то применимо ли то же самое ко всем понятиям или, точнее, понятиям таких предметов, которые по самому смыслу возвышаются над "конечным". С.Л. Франк так излагает общее возражение Гегеля: "Онтологическое доказательство утверждает (исторически – в отношении Бога) наличность таких объектов, в отношении которых "мыслимость" и "бытие" именно не отделимы друг от друга, т.е. которые возвышаются над этой противоположностью. Для опровержения его следовало бы доказать именно то, из чего Кант исходит как из самоочевидной истины, именно, что всякое логически необходимое суждение имеет условный характер и ничего не говорит о бытии" [276, с. 212]. С.Л. Франк продолжает это гегелевское опровержение следующим образом: "Недостаточность рассуждения Канта обнаруживается, между прочим, и в следующем. Если мы встанем на точку зрения различия между "синтетическими" и "аналитическими" суждениями, то во всяком случае это различие может быть ясно проведено только как различие в соотношениях между понятиями: если сказуемым служит понятие, входящее как признак в состав содержания подлежащего, то мы имеем "аналитическое" суждение, в противном же случае – суждение "синтетическое". Но ведь бытие, как указывает Кант, совсем не есть "содержание понятия" или "признак". Каким же образом высказывание "бытия" приравнивается к синтетическому суждению, которое к содержанию подлежащего присоединяет какое-либо новое содержание" [Там же, с. 216]. С другой стороны, как он отмечает, если признать, что "бытие" есть своеобразное понятие, то есть некоторое определенное содержание знания, то уничтожается весь смысл критики онтологического аргумента, так как делается возможным такое понятие "бытия". Так что Кант должен был ввести экзистенциальные суждения наряду с утвержде-

нием аналитической и синтетической связи понятий. В этом случае, как считает С.Л. Франк, опровергнуть онтологическое доказательство было бы сложно.

Для самого С.Л. Франка осознание перипетии мысли вокруг онтологического доказательства привело к убеждению, что то, что называется "онтологическим доказательством", есть не "выведение" бытия из "только сознаваемого" содержания мысли, а простое усмотрение невозможности мыслить некоторые всеобъемлющие содержания как "только сознаваемое". "Онтологическое доказательство" свидетельствует о том, что бытие не всегда есть что-то чуждое мысли и лишь извне к ней привступающее. Оно убеждает, что, наоборот, есть некие "точки, в которых мы непосредственно и неустранимым образом имеем слитность, единство бытия и сознаваемости". Онтологическое доказательство указывает на наличием содержаний, смысл которых выходит за пределы "мыслимого содержания" и в которых "проступает само бытие". Такими являются понятия бытия, сознания и Бога (Бог мыслится как первичная основа и носитель бытия и разума). С.Л. Франк настаивает, что правильно понятое онтологическое доказательство тождественно с развитой выше мыслью, "что не все доступное нам и непосредственно имманентное нам дано в форме "сознаваемого", а что мы имеем также само бытие именно в форме бытия – не *sub specie cognoscendi*, а *sub specie essendi*". Раз мы имеем содержания, не мыслимые как "только сознаваемые", а именно мыслимые только как существующее, то "сознаваемость" не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам.

Отсюда следует, что, во-первых, раз есть понятие "бытия" как чего-то противоположного понятию "сознаваемости", а вместе с тем необходимо требуемого последним; во-вторых, раз мы имеем нас самих, собственно "я" не только в форме содержания сознания, но и в форме "бытия для

себя", то нам доступно бытие именно как таковое. Об этом же говорит любое экзистенциальное суждение, так как ни одно такое "суждение не только не могло бы быть достоверным, но не могло бы иметь смысла и вообще встречаться в нашей мысли, если бы "бытие" как таковое было бы чем-то нам недоступным" [Там же, с. 218].

Обращаю внимание на аргументацию косвенную, к которой прибегает С.Л. Франк: "Ибо для того, чтобы суждение "А есть" было осуществимо, мы должны знать, что значит вообще "быть"; "бытие вообще" мы должны иметь для возможности пользоваться им как предикатом в отношении любого подлежащего; и это или вообще неосуществимо, или же должно быть исконно нам присущим". В этом случае не помогает просто ссылка на "опыт" как источник знания о бытии, потому что нужно прежде принципиально ответить на вопрос – а как возможен сам опыт? "Думается, что здесь нет больше места для сомнения: мы можем сознавать и познавать бытие, потому что сами не только сознаем, но и есмы, и раньше должны быть, а затем уже – сознавать. Primum esse deinde cognoscere. Но это наше бытие само не мыслимо иначе, как в виде соучастия – не познаваемого, а именно оптического – в само бытие. И поэтому наличность, присутствие самого абсолютного бытия есть абсолютно первичная основа всякого сознания и познания" [Там же, с.218].

Из приведенной аргументации совершенно очевидно, что С.Л. Франк на новом концептуальном уровне, чем А. Кентерберийский или Р. Декарт, тем не менее, делает то же самое – он аргументирует ссылкой на самоочевидность: ..."присутствие самого бытия есть абсолютная первичная основа всякого сознания". Таким образом, сделать онтологическое доказательство действительно строгим логическим доказательством не удастся и ему, хотя для его философской системы это важно. Существует распространенное среди историков русской философии мнение, что

трансцендентальные идеалисты стремились онтологизировать гносеологию, здесь очевидно, как С.Л. Франк пытался гносеологизировать онтологическое доказательство, дабы придать ему логически непротиворечивый вид.

Помимо философского доказательства, конструкция философской аргументации включает способы убеждения или философского аргументирования. На выбор этих способов аргументирования влияет концептуальная позиция автора философской системы, а также требования, существующие в философском сообществе, на которые ориентируется философ, пытаясь сделать свою философскую систему убедительной или, правильнее, репрезентативной.

Типы аргументаций, предпочитаемые университетскими философами

Типы аргументаций, которые используются философом в споре для обоснования своих концепций в зависимости от исторического периода, от принятых норм в той философской группе, к которой он относится, от ориентирующего его креативность образа философии и личностно-психологических особенностей, могут варьироваться от эмоциональных способов убеждения до различных видов логической аргументации.

Такие способы убеждения или аргументации, как "прямое физическое действие" и аргумент к скромности, аргумент к аудитории, аргумент к человеку или все вместе, составляющие эмоционально-психологические способы убеждения в большей степени связаны с устной полемикой и не имеют рационального убеждающего эффекта в письменной речи. Поэтому они в большей степени встречаются в таких жанрах философской литературы, которые генетически связаны с устной полемикой – в диалоге, рецензии, комментарии, предисловии, письме к N.

В журнале "Вопросы философии и психологии" (самом представительном академическом журнале того времени, предполагавшем реализацию принципов и норм университетского сообщества в начале 90-х гг. XIX в.) тон рецензий отличался резкостью и публицистичностью, что со временем смягчилось в устоявшихся принципах организации и стереотипно-дежурных оборотах (негативного смысла я не вкладываю, так как простой и критический элемент этих рецензий представлялся без излишней эмоциональности в сдержанных формах). Например, Н.А. Иванцов, отвечая на рецензию проф. А.А. Козлова (в которой тот, имея принципиальное концептуальное несогласие с его трактовкой соотношения науки и философии, упрекал Н.А. Иванцова в неопределенности понятий и отсутствия цитат, из-за чего и проистекает, по мнению А.А. Козлова, его нелогичность), аргументировал свою позицию так: "...г.Козлов упрекает меня в том, что я, разбирая различные определения философии, не указываю на источники, т.е. на авторов источников, из которых я взял эти мнения. Не делаю я это потому, что совершенно не нахожу нужным. Для меня важно было то, как смотрели и смотрят на философию, а вовсе не кто смотрел на нее иначе. И достоуважаемый профессор знает, что если собрать все такие чужие мнения, даже кратко формулируя их, со всеми их индивидуальными особенностями, то можно наполнить ими по крайней мере две книжки нашего журнала" [112, с. 58].

Любопытные примеры представляет полемика между С.Н. Трубецким и А.И. Введенским по поводу работы последнего "О пределах и признаках одушевления. Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики" (СПб, 1892). Оба принадлежали к университетской корпорации и цвету российской философии, но значительно, с их точки зрения, расходились концептуально (С.Н. Трубецкой - метафизик А.И. Введенский - кантианец, отрицающий возможность метафизики как

опытного знания). Это обостряло тон полемики и подталкивало к "недопустимым" приемам аргументации. Так, эпитеты, с помощью которых характеризуется идея противника, имеют скрыто негативный характер, подчеркивающий неполноценность его аргументации, методов и учения в целом. "В своей известной "Истории материализма" А. Ланге выразил мнение, что все те явления, которые мы обыкновенно принимаем за выражением человеческой воли, мысли..., могут быть объяснены посредством одних материальных причин как чрезвычайно сложные автоматические рефлексы - без всякой помощи душевных явлений. Как и все человеческие мнения, истинные и ложные, и это парадоксальное положение Ланге имеет свою историю, последним звеном которой является в настоящее время исследование г.Введенского. В пространном схоластическом рассуждении он возводит парадокс остроумного неокантианца в новый психофизиологический закон"... [262, с. 97].

Или еще пример. С.Н. Трубецкой иронизирует по поводу ключевой для А.И. Введенского проблемы о недоказуемости, а только допустимости чужого сознания и одушевления: "Не имея никаких объективных признаков чужого сознания, мы могли бы, следовательно, вполне допустить, что все те животные и люди, которых мы считаем одушевленными, – суть простые автоматы, лишенные всякого сознания... г.Введенский так и не признал бы своих ближних одушевленными – если бы не его "нравственное чувство". Но последнее настолько в нем сильно, что все существо его возмущается против признания неразрешимости вопроса о чужом одушевлении: он переживает настоящую душевную драму, в нем "исчезает всякое стремление в жизни", ибо он чувствует, "что последнее (т.е. стремление к жизни) обусловлено признанием одушевления помимо его". Г. Введенский утверждает даже, что вся его "собственная жизнь насквозь обусловлена и проникнута этим убеждением" – вся его жизнь, все его су-

щество, за исключением, как мы видим, ума и "эмпирических" чувств. Остается только допустить, что г.Введенский живет одним нравственным чувством, или же его ум и эмпирические чувства не совсем безучастны в восприятии "чужого одушевления" [Там же, с. 98-99].

Надо отметить, что А.И. Введенский поддерживает спор в том же тоне и также прибегает к серии аргументов, призванных вызвать определенный эмоционально-психологический настрой слушателей. Так, С.Н. Трубецкой критиковал убеждение А.И. Введенского, что если бы люди не имели души, они были бы живыми автоматами, ничем, кроме жизни, от автоматических механизмов не отличающимися, следующим образом: "Часы сделаны часовым мастером. Но где же мы находим автоматические механизмы, которые не были кем-нибудь сделаны?" Это дало повод А.И. Введенскому в свою очередь отметить слабость выражения и воззвать к здравому смыслу: "Этим риторическим вопросом он указывает двойное различие между живыми и искусственными автоматами: вторые делаются всегда 1) кем-нибудь и 2) зачем-нибудь (т.е. для какой-нибудь цели), а первые – нет. И в то же время, он высказывает им уверенность, что эти различия не уничтожаются, если он допустит, что во всей вселенной одушевлен он один. Но как раз наоборот: они тогда тотчас же уничтожаются. Все часы тогда окажутся сделанными ни зачем, ни для какой цели, ибо предположено уже, что все часовщики - бездушные автоматы, так что они не могут ставить для своей деятельности никаких целей. В этом отношении не останется тогда ровно никакой разницы между живыми и искусственными автоматами. Что же касается разницы в происхождении, то ее и без того уже нет, даже раньше допущения бездушности всех живых существ: ведь часовщик не с неба сваливается, а каждый из них имеет своих родителей" [50, с. 130].

Упомяну без подробностей еще об одной дискуссии, в которой участники в значительной мере преступили границы, собственно нормы дискуссии, определяемые развитым философским сообществом. Это спор Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева по поводу сочинения последнего "Оправдание добра", разворачивающийся на страницах "Вопросов философии и психологии" в 1897 г. Со стороны В.С. Соловьева встречались весьма эмоциональные высказывания, которые должны настраивать читателя соответствующим образом. Так, характеризуя Б.Н. Чичерина, он заявил: "Б.Н. Чичерин представляется мне самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских ученых... это преимущество при уме догматического склада, не столько пытливом и различающем, сколько систематизирующем и распределяющем, так сказать распорядительном, при характере решительном и самоуверенном, имело неизбежным последствием постепенное атрофирование критической способности. Я говорю про умение сомневаться в своих мыслях и понимать чужие" [246, с. 89]. Не менее резкий ответ дал Б.Н. Чичерин, напрямую апеллируя к читателю (хотя, естественно, на то и печатается полемика, чтобы ее читали, просто это показатель его уверенности в том, что В.С. Соловьева все равно не убедить): "г.Соловьев обвиняет меня в том, что я, критикуя его сочинение "Оправдание добра", чудовищно исказил его мысли. Могу объяснить это только тем, что г.Соловьев не дает себе ясного отчета в том, что он пишет, и забывает свои собственные слова. Приведу несколько наглядных примеров, пускай судят читатели" [286, с.69]. Кроме того, Б.Н. Чичерин возмущен приемами, используемыми В.С. Соловьевым в споре: "...представляя одно понятие вместо другого, можно, конечно, доказывать и опровергать все, что угодно. Но это не более чем фокус. Таковы приемы, к которым прибегает г.Соловьев, чтобы разрушить критику, против которой он не мог представить ни одного серьезного возражения. Все ограничивается

каким-то развязным глумлением, в тоне, которым известного разряда читатели восхищаются в газетных фельетонах, но который странно встретить в ученом споре. Но г.Соловьев не остановился и на этом. По обычаю людей, у которых недостает аргументов, он вместо обсуждения вопросов перенес спор на оценку личности" [Там же, с. 71].

Очевидно, что, осознавая некоторую неуместность подобных эмоционально-психологических аргументов в "ученом споре", их тем не менее использовали даже представители университетской корпорации на страницах академических журналов, не говоря уже о других.

Другая группа аргументов, таких как обращение к притче, мифу и ссылки на авторитет связывает философию с религиозным мировоззрением и заимствует ему присущие способы убеждения. Поэтому эти аргументы в большей степени встречаются в такой группе философских онтологических жанров, как притча, религиозно-философская лирика, метафизический и эзотерический трактат. Есть еще один интенцирующий фактор, способствующий предпочтению аргументации как ссылки на авторитет – в практике научной деятельности авторитет ученых, чьи исследования составили психологический феномен, обуславливает авторитетность концепции философа–основоположника (философской парадигмы, направления, школы - по возрастающей) для философов-последователей. Поэтому в группе когнитивно-образовательных жанров философских произведений (статьях, монографиях, учебниках, комментариях, словарях) также встречается философская аргументация типа "ссылки на авторитет", но специфической формы, так как дополняется обязательной рефлексией автора по поводу преимущества взглядов, позиции и идеи цитируемого им "авторитета".

Аргументирование, связанное с использованием притчи и откровения, имеющих сакрально-реальный смысл, в контексте мышления религи-

озного философа вполне органично. К этому способу аргументации часто прибегал В.С. Соловьев, например, вот его доказательство учения о Софии (помимо, естественно, собственных интуиций, которые интенцировали данное рационализирование): "Во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное". В.С. Соловьев делает заключение, что такова и природа Божества: "...в божественном организме Христа действующее единыщее начало, начало, выражающее собой единство безусловно-сущего, очевидно, есть Слово, или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии... Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божее, материя Божества проникнута началом божественного единства... Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того – она была еще до христианства. В Ветхом завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии ... и в канонической книге "Притчей Соломоновых" мы встречаем развитие этой идеи Софии...: "София, - говорится там, - существовала прежде создания мира (то есть мира природного); Бог имел ее в начале путей своих", то есть, она есть идея, которую Он имеет перед Собою в своем творчестве"... [249, с. 139]. Цитата обширная, но она позволяет представить особенности данного типа аргументации, которые, сразу же отмечу, не устраивали представителей более рационального типа философствования, требовавших придерживаться специфики рационально-сциентизированного дискурса. Здесь показательны возражения П.Н. Милюкова, обращенные к В.С. Со-

ловьеву против его способа обоснования идеи теокритического государства: "Мы имеем дело с догматическим построением, развиваемым из нескольких богословско-метафизических аксиом с помощью диалектического метода и не допускающем, следовательно, никакой другой проверки, кроме формально-логической. Чтобы показать, в какой степени далеки методические приемы Соловьева от общепринятых приемов научного мышления, приведу наудачу несколько примеров... В Писании говорится об "игре" Божественной мудрости. Это значит, что Божественная мудрость "вызывает перед Богом бесчисленные возможности всех внебожественных существований и снова поглощает их в его всемогуществе": этот процесс Божественной "игры" поясняет, стало быть, присутствие в Божестве подавляемого им внутри себя потенциального хаоса. Книга Бытия начинается со слов: в начале сотворил Бог небо и землю; "в начале" по еврейски *bevehith* выражено существительным женского рода: это значит, что Бог сотворил небо и землю в *vershith*, в женственном принципе самого себя, в своей Божественной мудрости. Одним словом, созерцательность средневекового мистика соединяется в учении Соловьева с схоластической казуистикой опытного талмудиста. Диалектическое развитие основных мыслей соединяется у него с богословскими приемами анагогического толкования священных текстов" [184, с.97]. Резюмируя, П.Н. Милюков отмечает причину такого расхождения с современной практикой сциентизированного дискурса – причина в логике. Логические приемы (приемы аргументирования), используемые В.С. Соловьевым, берутся им не только из логики Милля и логики Гегеля, но прежде всего – из логики Оригена Александрийского.

Аргументация подобного рода не казалась достаточной и приемлемой для представителей университетской философии как наиболее институализированной части эпистемического философского сообщества, более

осознающих требования, предъявляемые к философствованию, но так называемая "научная ссылка" на авторитет им также не была чужда. Работы А.И. Введенского как представителя университетской философии, пытавшегося превратить ее в "научно переработанное мировоззрение", в этом плане весьма показательны. Известно, что его философская позиция определялась очень мало переработанным учением Канта, настолько мало, что его даже не относят к "неокантианцам", а именно к "кантианцам". В статье "Что такое философский критицизм?" он излагает основные положения, которых придерживается, прибегая к цитатам из Канта, оценивая их, в свою очередь, как "научные", вернее, дающие правильный научный ракурс рассмотрения (тем самым он прибегает к авторитетному в глазах общественности виду знания, задавая симпатию читателя к учению Канта посредством полезности критицизма для науки): "Сам Кант назвал свое философское направление критическим, противопоставляя его всем остальным... догматическим..., критическая теория познания – целая наука, требующая немало времени для своего изучения. Основной вывод критицизма приводит к ряду других, говорящих, как следует работать каждой науке и как следует строить научно переработанное мировоззрение. Укажем важнейшие из этих производных выводов. Прежде всего, например, естествознание, психология и т.п. беспрерывно переплетались с метафизикой, строя какие-нибудь трансцендентальные предположения и объясняя ими данные в опыте факты. Так, психология пыталась объяснить душевные явления различными предположениями о сущности души. Критицизм же требует объяснять данные в опыте факты только законами природы, например, от психологии он требует, чтобы она изучала не душу, а одни лишь душевные явления (ощущения, мысли, чувства, хотения), подводя их и их связь с телесными явлениями под законы природы, управляющие всеми этими явлениями" [55, с. 17].

Особую группу философских аргументов составляет ссылка на интуицию и на здравый смысл или самоочевидность положения. Эти способы аргументации всегда присутствовали в практике философствования и с ними связана проблема достоверности философского высказывания (положения, идеи, постулата). Механизм действия этого способа аргументации таков: определенный тезис, полученный или в акте философской интуиции или как результат обобщения повседневного опыта, преподносится как самоочевидная истина, не подлежащая сомнению и поэтому принимаемая как достоверная. Кант задает "критическое" умонастроение, определявшее философию в XIX – начале XX в. Кантовская идея о том, что знание всегда граничит с незнанием, стимулировала поиск этой границы и способствовала распространению убеждения, что знание предполагает активную работу мысли, но думать - это значит сомневаться. Поэтому пытаются разграничить область веры и знания, элиминировав из последнего слепое доверие, бездумную убежденность. В конце XIX – начале XX века философы только подступали к этой проблеме в принципе, руководствуясь кантовской интенцией, что масштабные мировоззренческие идеи не конститутивны, а регулятивны. Поэтому даже декларировавшие свою "критическую" ориентированность философы, такие как А.И. Введенский, не могли избежать логических противоречий и допускали аргументацию по самоочевидности положений. Но так как эта проблема, выглядевшая в своих ракурсах как проблема "веры и знания трансцендентного предмета", "непосредственно-очевидного" как "данного" и "имеющегося", непосредственное восприятие "трансубъективного мира", привлекала внимание – были сделаны попытки концептуализировать легитимность интуитивного знания и аргументации.

Даже такие тонкие критицисты, как А.И. Введенский, находясь под впечатлением авторитета Канта, не видели необходимым доказывать до-

стоверность естественно-научного знания и принимали его как бесспорное, считая это проявлением здравого смысла. Они считали само собой разумеющимся, что Кант не стал доказывать его достоверность: "...отправным пунктом критицизма служит непоколебимое убеждение (принимаемое им даже без всякой проверки), что у нас есть бесспорное знание, перед которым должен умолкнуть всякий скептицизм: это математика и знание многих законов природы. Но вот это же самое убеждение, по словам критицизма, и требует, чтобы мы отказались даже от всяких надежд на метафизическое знание: метафизика возможна только в виде неопровержимой и недоказуемой веры, а не в виде знания" [55, с. 17] .

В.С. Соловьев как философ, сам имевший опыт мистической интуиции, интенцировавший его философскую систему, в работе "Философские начала цельного знания" рассуждает о статусе философской интуиции и правомочности аргументации, опирающейся на интуитивное знание, так: "...если частные явления сами по себе не представляют нам универсальных истин или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием, или интуицией (*intellektuelle Anschauung*, intuition) и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания" [245, с.203]. О существовании идеальной интуиции свидетельствует художественное творчество, которое воплощает в художественных образах и идеях несложные наблюдения и рефлексии, а "настоящие умосозерцаемые идеи" – "если предметом искусства не может быть ни частное явление, доступное внешнему наблюдению, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерца-

нию, или интуицией" [Там же, с.205]. Если предметом художественной интуиции являются отдельные идеи, независимые к целому, то философская интуиция имеет предметом весь идеальный космос, то есть общую совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии. Но идеальный мир во всей целостности и действительности, по В.С. Соловьеву, может быть доступным только Абсолюту, и, следовательно, философ может воспринимать только центральные идеи, которые «в теперешнем эксцентричном или периферическом состоянии непосредственно созерцаются весьма смутно» и поэтому яркость и интенсивность философской интуиции уступает художественной, превосходя ее универсальностью содержания. Механизм овладения идеями таков – "мы может познавать трансцендентальные отношения только по аналогии с имманентными, можем познавать в первых только то, что у них есть общего с последними, и, таким образом, хотя основное идеальное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умосозерцанием идей, но приведение этого содержания в одно целое или воспроизведение идеального космоса возможно для нашей философии только по самой общей, чисто логической схеме; образующие элементы философии суть умосозерцаемые идеи..., но общая связь идей осуществляется отвлеченным мышлением – сама философия как система есть чисто логическое построение" [Там же, с. 206].

Надо отметить, что В.С. Соловьев затрагивает вопрос о гносеологическом статусе философской интуиции, замечая, что "непосредственно познание идей" для человека - состояние необычное и не зависящее от его воли, а является результатом действия идеальных существ, производящих в нем умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, и называется вдохновением. В результате действия этих идеальных существ и переживания вдохновения человек выходит из обыкновенного

натурального центра, поднимается в высшую сферу в экстазе. Поэтому "действующее или определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение", - резюмирует В.С. Соловьев, с чем не могли не согласиться философы метафизической линии "нового идеализма", но не могли принять как достаточно убедительную его аргументацию о допустимости интуитивной компоненты знания и в связи с этим уделяли достаточное внимание проблеме гносеологического статуса интуиции или непосредственного знания. Н.О. Лосский в работе "Обоснование интуитивизма", С.Л. Франк в "Предмете знания", Г.Г. Шпет в "Работе по философии" параллельно пытались учитывать мнение зарубежных философов относительно этой проблемы, что выразилось в переводах работ А. Бергсона, Э. Бутру, Г. Гомпеца, В. Дильтея, в 1912 г. собранных в сборнике "Новые идеи в философии".

Самой распространенной и типичной для философии является логическая аргументация. Она имеет сложную структуру, включающую в качестве элементов такие виды аргументации, как ссылка на самоочевидность (по отношению к исходным посылкам), ссылку на авторитет и здравый смысл, а также философское доказательство. Этот тип аргументации в большей степени соответствует содержанию самой философской концепции и образует с ней систему или некое органическое целое. Последовательность и целостность философской системы оценивается исходя из соответствия концептуальных положений и логической аргументации на более высоком уровне организации эпистемического сообщества в философии, то есть на уровне философского сообщества члены его требуют от работы коллег последовательности и, по возможности, отсутствия внутренних противоречий.

Насколько значимо требование логической аргументации, показывают возмущенные ответы тех философов, которых обвинили в отсут-

ствии последовательности и логической преемственности идей. Например, В.С. Соловьев в "Замечаниях на статью проф. Г.Ф. Шершеневича" писал так: "Если, как справедливо замечает сам Г.Ф. Шершеневич, в философском сочинении все построено на логической преемственности и связанности, то ясно, что в подлинном своем смысле и значении отдельные места книги могут быть поняты и оценены только по их внутренней связи с целым умственным построением" [243, с.476]. Он настаивает, что автор не прав, пытаясь оценивать отдельные доказательства и положения, не учитывая "самой идеи по существу", того, что доказывается всей работой. Такой разбор отдельных идей не только лишен серьезного значения, но и "рискует прямо впасть в неверность и несообразность", так как в диалектическом методе часто используются суждения, которые опровергаются или имеют гипотетическое, служебное значение, но будут приняты за самостоятельные. Собственный элемент философии, особенно на той высоте, на которую она возведена в Германии после Канта, по мнению В.С. Соловьева, есть конструктивно-диалектическое мышление, где нет места "некоторым доказательствам", то есть имеющим силу отдельно от целого в своей отвлеченности, а если такие "доказательства" встречаются в истории философии, то они были предложены как уступка популярным требованиям ради общедоступности изложения. "Не касаясь психологической убедительности, которой основания слишком сложны и неопределенны, должно признать, что логическая доказательность в области чисто философской приобретает только через нарастающий ряд мыслей в совокупности рассуждений, взаимно друг друга поддерживающих и оправдывающих" [Там же, с. 476].

Еще более резкую реакцию на обвинение в непоследовательности продемонстрировал Н.О. Лосский в ответе С.И. Поварнину: "Согласно критике г.Поварнина оказывается, что моя книга "Обоснование интуити-

визма" почти сплошь состоит из противоречий. Поэтому, критикуя ее, г.Поварнин прибегает главным образом к сопоставлению различных мест моего сочинения и указания на то, что они друг с другом, а также с моим сочинением "Основы учения психологии" с точки зрения волюнтаризма не согласны" [158, с. 3]. Он цитирует следующую фразу С.И. Поварнина "Ломка надежд и широких планов ладья талантливой автора разбивается о незаметный подводный камень, о который разбились не мало учений в опасном споре философии. Этот камень – формальная несостоятельность философских построений". Н.О. Лосского особенно задевает именно подозрение в формальной несостоятельности, так как она проявляется "...в своей крайней степени, именно когда вся система взглядов какого-нибудь автора сплошь противоречива сама в себе, без привлечения материалов со стороны (например, без привлечения фактов, не усмотренных автором), формальная несостоятельность есть явление чрезвычайно редкое: нужна необычайная, почти идиотическая бессвязность мышления, чтобы создать такую систему" [Там же, с.4]. Исходя из этого он делает вывод, суть которого состоит в утверждении, что если критик не оставляет камня на камне в чужой системе, показывая, что она не в одном каком-то пункте противоречива, а вся состоит из внутренних противоречий, то к такой критике надо относиться с подозрением. Критик такого рода оценивает не систему, продуманную автором, а "неорганическую смесь", состоящую из взглядов автора и приписанных автору самим критиком взглядов. Н.О. Лосский не отрицает того, что некоторое непонимание аргументации может возникать в силу естественных причин – различия словоупотребления у разных лиц и того, что автор, предлагая новые идеи, неточен и неосторожен в выражениях, но в этом случае "обязанность критика состоит в том, чтобы сначала попытаться поставить рассматриваемого автора в наивыгодное для него положение, именно посмотреть, выразилась ли его система без по-

средства таких выражений, вносящих в нее противоречия" [Там же, с.6]. Поэтому условие для понимания чужой логической аргументации и тем самым понимания философской концепции - это вхождение "внутрь чужой системы взглядов".

Сам Н.О. Лосский, анализируя критику С.И. Поварнина, определяет повод этой критики. Противоречия возникли из разницы понимания ими проблемы "знание" и "сознание" и неправильного прочтения текста Н.О. Лосского. С.И. Поварнин утверждал, что в одних местах книги Н.О. Лосский говорит, что различие состояний сознания создается познающим субъектом в акте различения, а в других считает различия независимыми от акта различения. Первую позицию С.И. Поварнин рассматривает подробно, хотя она, как считает Н.О. Лосский, ему не принадлежит, а вторую, весьма важную, не рассматривает. Причины этого, по Н.О. Лосскому, в том, что, во-первых, С.И. Поварнин не обратил внимание на оговорку "для меня", которая показывает, что различения только выделяет различия из непознанных состояний, но не создает их. Во-вторых, в большинстве случаев оказалось, что этой оговорки Н.О. Лосский не делал, т.к. полагал, что все содержание обеих книг и "контекст каждого предложения кричит в пользу такого толкования", но именно эти предложения цитирует С.И. Поварнин и получается ложное представление. В-третьих, они расходятся в понимании того, возможно ли употреблять понятия, так как их использовал Н.О. Лосский. Он характеризовал знание как "дифференцирование путем сравнения", на это С.И. Поварнин замечает: "Слово дифференцирование ведь именно и обозначает, в общем и своем значении, переход от однородного единства к разнородному множеству" и, в свою очередь, Н.О. Лосский отвечает: "Напоминаю, что, например, в философии Спенсера огромное количество примеров дифференцирования относится к таким случаям, когда в основе лежит не однородная в смысле отсутствия

различия масса, а масса, в которой различия равномерно распределены" [Там же, с. 16]. В-четвертых, Н.О. Лосский протестует против толкований, сделанных критиками, которые якобы логически вытекают из самой сущности его основного учения о знании. Здесь мы можем видеть любопытный пример критики логической аргументации, сделанной философом, чья аргументация, в свою очередь, критикуема: "Г.Лосский, - говорит С.И., – видит сущность знания в "различении", "выделении", "обособлении". Г. Лосский убежден, что знание есть нечто "вторичное", "надстроившееся над сознанием", относящееся к нему как вид к роду. Из этих двух посылок логически необходимо следует вывод: если познание "различает", "обособляет", "выделяет", то значит в "просто сознании" познаваемое не было особенно выделено, различено. То есть все "просто сознаваемое" представляет в действительности для нас "абсолютно сложное единство"... Как видно из предыдущих моих разъяснений, приведенный вывод кажется С.И. Поварнину логически необходимым только вследствие произведенного смешивания понятий – "различено" (мною в знании) и "различно" (объективно)" [Там же, с. 17-18].

Таким образом, очевидно, что и В.С. Соловьев и Н.О. Лосский, во-первых, полагают, что система аргументации непосредственно связана с философской системой и без учета контекста оценить просто с формальной стороны убедительность и последовательность философской (логического типа) аргументации невозможно. Во-вторых, усомнение в логичности и последовательности концепции явно является чрезвычайно болезненной критикой, которую весьма старательно пытаются опровергнуть, что свидетельствует о значимости данного критерия оценки философской системы в сознании членов философского сообщества.

3.2. Оценка результатов креативности в философском сообществе **Особенности философской креативности**

Творчество складывается из креативного отношения к действительности (в теоретико-рефлексивных формах мировоззрения оно начинается с сомнения, усомнения как в верности решения частной проблемы, так и в возможности эвристически действовать в рамках существующей парадигмы), креативного действия и его результата – произведения, которое оценивается по критериям новизны, продуктивности, оригинальности, полезности. В.А. Конев, обсуждая вопрос о целостном описании творческого действия, отметил, что творчество как целостный феномен предстанет, если репрезентировать его в следующих аспектах: онтологическом, "потому что всегда совершается в бытии и оно меняет бытие"; феноменологическом – «способ существования и обнаруживания индивидуальности и является творчеством»; эпистемологическом, так как креативность связана с когнитивными задачами и предполагает рефлексивность по своему поводу"; социологическом так как творчество есть и коммуникативный акт [135, с.186-187]. В данном аспекте представляется важным рассмотреть когнитивные и социально-психологические аспекты творческой деятельности в философии, в науке они были весьма подробно рассмотрены Г.С. Батищевым, Л.А. Микешинной, А.П. Огурцовым, М.А. Розовым, В.С. Швыревым и другими.

Отличие научного и философского творчества становится очевидным, если представить их специфичность на уровне креативного отношения, действия и результата. Научное творчество на уровне креативного отношения включает когнитивную задачу. На уровне креативного действия его носителем в современной науке является коллективный субъект или научный коллектив. Так было не всегда – с середины XIX века появились научно-исследовательские лаборатории и институты – это институ-

циональное оформление, сделавшее очевидным, что научная деятельность имеет коммулятивный и коллективный характер и требует соответствующих социально-психологических условий. На уровне "результата" научного творчества существует вполне определенная шкала оценок оригинальности, полезности, эвристичности научного открытия как в области естественных, так и гуманитарных наук.

Философское творчество, не ориентированное на сциентистский образ на уровне креативного отношения, может не иметь когнитивной задачи, так как субъективность креативной задачи на этом уровне ее вытесняет (для философского субъекта энигматическая ситуация имеет сугубо личностный характер, связанный с реализацией его креативного потенциала, и в этом личностном смысле когнитивная задача редуцируется к саморефлексии, представлению собственного мировоззрения, что может за рамками данной личности и не восприниматься как реализованная когнитивная задача). На уровне креативного действия его носителем всегда является конкретный философ, коррелирующий с философской традицией, но не растворяющийся в коллективном субъекте данного эпистемического сообщества. Требования к философствующему уму формулировали не единожды, напомним, как это сделал Г.Е. Струве в статье "Способности и развитие философствующего ума". Эта статья приходится на тот период, когда столкновение между классическим и аклассическим образами философии достигло апогея, во всяком случае для российских философов. Подтверждает это судьба В.С. Соловьева, который порвал с университетской карьерой не сколько из-за конфликта с властью, сколько с целью воплотить свободное философствование, не регламентированное учебно-академическими рамками. Г.Е. Струве отмечает, что так как философия сама есть "проявление самостоятельности мысли, стремящейся при помощи критики к общему мировоззрению", то от философа требуется

"...самостоятельность и независимость мышления; критичность, способность обнять умом основные вопросы человеческого знания, образовать цельное мировоззрение" [260, с.417]. Следует уточнить, какой смысл вкладывал Г.Е. Струве в вышеназванные способности.

Самостоятельность ума или независимость мышления "проистекает из способности ума известным образом развиваться самодеятельно, независимо от существующих общественных взглядов", и способность эта именуется "диалектической, так как самое наглядное ее проявление – диалектика, то есть деятельность ума, создающая мысли из глубины собственного своего содержания, в субъективном направлении, соответствующем индивидуальному настроению данной личности" [Там же, с. 418]. Критическая способность находится в связи с подобной способностью в науке, то есть "всякое исследование основывается на разборе подлежащего исследованию предмета, будут ли это явления внешнего мира или внутреннего мира: мысли, идеи, воззрения и теории. Философствующий ум по возможности не принимает никакого содержания непосредственно в готовом виде или на веру, напротив, подвергаясь беспокоящему его сомнению, он начинает сызнова, все исследует, анализирует, критикует. Только результат своего собственного критического анализа он признает истинным" [Там же, с. 418]. Требование "обнять основные вопросы" и образовать "цельное мировоззрение" сводится к необходимости конструктивной строительной, систематизирующей способности для того, чтобы в общем виде представить цельное мировоззрение. Но сам же Г.В. Струве признает, что во всей полноте эти три требования к деятельности "философствующего ума" не воплотил ни один философ, у каждого ярче выражена, доминирует только одна способность, поэтому философы делятся на "диалектические умы", "критические умы", "конструктивные умы". Доминирующая способность предопределяет результаты креативной дея-

тельности. Так, "диалектические умы" самостоятельны и оригинальны в силу преобладающего субъективного чувствования, им недостает критической способности по отношению "к своим собственным умственным продуктам" и конструктивной способности или способности создать цельное мировоззрение (поэтому они предпочитают жанры афоризмов, диалоги, письма). «Критические умы» анализируют философскую традицию, выявляя недостатки и слабости в большей степени чужих философских систем, так как своей "быстрой, самостоятельной мысли, поднимающейся выше противоречий и сомнений, постоянно вызываемых мелочным анализом", поэтому их философские системы не оригинальны, слабы или вообще нет целостных философских систем (жанры, ими предпочитаемые, – статьи, монографии, рецензии). "Конструктивные умы", наоборот, отличаются значительными "архитектоническими способностями" – они строят системы, объединяющие работу предыдущих поколений, но им не хватает критической способности, чтобы избежать "резких уклонений, истекающих из односторонности развития мысли" [Там же, с. 422], поэтому созданные ими системы подвергаются жестокой критике еще при их жизни (жанры, ими предпочитаемые, – "суммы", "трактаты").

На уровне креативного результата возникает основное отличие от научной креативности – объективно возможно определить содержательный уровень философского произведения, то есть оригинальность сформулированных идей, новизну предлагаемого концептуализирования в предлагаемой области философского знания, но оценить его возможную эвристичность, культурный резонанс и историческую востребованность весьма сложно – только по истечении значительно большего срока, чем в науке – профессиональные исследователи философской традиции могут сделать заключение о влиянии философской системы (для научного знания открытие идеи через 50-100 лет – это повторное открытие, так как

научное открытие должно стать частью действующей парадигмы и способствовать приращению нового знания – известный пример "переоткрытия" законов Г. Менделя). Причем, оценка значительности результатов креативности философа достаточно условна. Во-первых, большое значение имеет "авторитетность" его идей, складывающаяся из количества сторонников, преемников, последователей, точно так же, как из оппонентов и критиков и цитируемости или востребованности его концепции. Проиллюстрирую сложность использования этого критерия сопоставлением двух статей для энциклопедического словаря, написанных В.С. Соловьевым, о двух несоизмеримо разных по значительности воздействия на философскую традицию философов: И. Канта – бесспорно, великого философа, "представляющего поворотную точку в истории человеческой мысли", и Н.Я. Данилевского - "человека самостоятельно мыслящего, сильно убежденного, прямодушного в выражении своих мыслей".

Оригинальность и значимость кантовской философии бесспорны и поэтому В.С. Соловьев, находясь в полемическом противостоянии с рядом его идей, тем не менее находит должным отметить: "Значение Канта преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение" [245, с. 441]. Тем не менее заслуга Канта в том, что он поднял "общий уровень философского мышления", оригинальность в том, что "основной вопрос гносеологии поставил на новую почву" и "дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую или формальную этику". В.С. Соловьев отмечает, что "философия Канта произвела сильнейшее движение умов и вызвала необъятную литературу. Но безусловных последователей у Канта нашлось сравнительно немного". Это объясняется тем, что некоторые из

главнейших вопросов, выдвинутых на первый план "Критикою чистого разума", оставлены самим Кантом без всякого решения [Там же, с. 478].

Любопытно заметить, что речевые средства используются так, чтобы передать латентную неодобрительность к идеям, это очевидно в таких оборотах – "двусмысленность решения "впадает в неудобную крайность" и "спекулирующая односторонность", в то же время признание значительности учения передано сравнениями и эпитетами – дал "безукоризненную формулу", "из всех философов первый стал с полной твердостью и отчетливостью", "основная мысль Канта ... может получить действительно разумный смысл".

Совершенно иной уровень оценок применяется В.С. Соловьевым к Н.Я. Данилевскому, чьи взгляды ему были близки из-за славянофильской почвы, но и с ним он идейно расходился из-за представления исторического процесса. Он отмечает прежде всего полемику вокруг работ "Дарвинизм", "Россия и Европа", в которую были вовлечены крупные ученые: А.С. Фамицин, М.И. Каринский и Н.Н. Страхов как его безусловный сторонник. Концепция оказалась достаточно интересной, что ее "критически разбирали" – академик Безобразов, Н.И. Кареев, В.С. Соловьев, П.Н. Миллюков, причем "сильное влияние" она оказала на К.Н. Леонтьева. От мыслителя уровня Н.Я. Данилевского требовалось, по мнению В.С. Соловьева, меньше, чтобы считаться философом: "...независимо от оценки его историко-публицистического труда должно признать в Данилевском человека самостоятельно мыслившего, сильно убежденного, прямодушного в выражении своих мыслей" [Там же, с. 414]. В сущности, только зная реальное положение Н.Я. Данилевского и И. Канта, можно оценить насколько лояльность к первому и концептуальная неприязнь ко второму детерминировала их представление В.С. Соловьевым, при том, что внешние ат-

рибуты академического стиля единственно возможного в энциклопедическом словаре, соблюдены.

Вторая характеристика значимости результатов философского творчества – "историческая востребованность", то есть насколько идеи философа катализировали развитие других философов, пусть не в отношении "наследования" как последователей, а в отношении "преобразования". В разные исторические периоды читают и интерпретируют нетождественный набор мыслителей, хотя остается неизменным обращение к Платону, Аристотелю (Августину, Аквинскому, Кузанскому, Бэкону), Декарту (Локку), Канту (Фихте, Шеллингу), Гегелю (Гуссерлю, Витгенштейну, Гадамеру). Причем сравнивать значение "философа–последователя" с "философом–основоположником" по этому критерию проблематично, можно сузить искомое влияние, имея в виду не всю философскую традицию, а философскую школу, группу философов (объединенных в общество, кружок), философское сообщество данного времени, читающую околофилософскую публику. Так, не все, что пользуется интересом у читающей философские произведения публики, имеет действительно перспективное значение для философской традиции, так как меняются "читательские вкусы". Как пишет В. Виндельбанд, в противоположность академической педантичной системе философствования "немецкая популярная философия гордилась своей бессистемностью: она тоже стремилась, как этого требовал Мендельсон, воздерживаться от всяких поисков за пределами опытного знания и заниматься исключительно полезным человеку. Легкий отголосок этого настроения представляют и кантовские "Сны духовидца", где Кант с едкой иронией бичует создателей искусственных идейных систем и осмеивает метафизические порывы с юмором, всего чувствительнее затрагивавшим его собственные стремления" [62, с.403].

Может быть еще один вариант, который нельзя не учесть – в свое время философ-систематизатор пользуется исключительным влиянием, его мысли и деятельность стимулируют создание философских систем, которые опосредуют, в свою очередь, появление философа–основоположника, создающего свою систему из критики даже не философа-систематизатора, а традиции философствования им созданной, поэтому, отрицая значимость всего предыдущего до "философа–основоположника", его последователи забывают, с чего, собственно, началось концептуализирование их учителя, и, естественно, адекватной оценки творчества философа–систематизатора не получается. Пример такой исторической абберации - Хр. Вольф, систематизировавший философию В. Лейбница и определявший учебные основания немецкой университетской философии до начала XIX в.. И. Кант, долгое время преподававший в контексте системы Хр. Вольфа и декларировавший разрыв с ним в своих "Критиках" (но, как показывают исследования, он не мог этого сделать вполне, хотя бы потому, что сама понятийная система немецкой философии была заложена Хр. Вольфом, многие этические идеи Канта были концептуально интенцированы этикой Хр. Вольфа), поэтому неокантианцы по существу исключили его из истории философии, либо рассматривали только негативный аспект и борьбу своего учителя с влиянием последствий вольфианства: «...отбросив школьную метафизику Вольфа, он долго был занят изучением эмпирических теорий» [62, с.393].

Таким образом, напрашивается вывод, что оценить значимость созданной философской системы можно только в исторической перспективе, хотя она может искажать ее действительное влияние на современников. Поэтому, по-видимому, целесообразно развести представление об исторической оценке значимости результатов творчества и оценке философской концепции современниками. Именно существующая шкала норм и

оценок, осознаваемая членами эпистемического сообщества в философии, может быть названа философским этосом. Это понятие актуально в рамках особого вида философствования, ориентированного на сциентический идеал, носителями его являются представители университетско-академического сообщества, которые есть своеобразный "гибрид", в большей степени ставший научным, чем собственно философским творчеством, так как философские дисциплины занимают особый блок в системе гуманитарных наук и на результаты творчества в их области распространяется шкала научной оценки.

Нормативная регуляция философской деятельности

Какой бы убедительной и концептуально продуманной (логически стройной и эмоциональной) не была аргументация, она сама по себе недостаточна в глазах философского сообщества для принятия философской системы. Помимо аргументации оценивается репрезентативность философской концепции, складывающаяся из "осведомленности" автора или знания философской традиции (это проявляется в подборе цитируемых источников и знании основных способов решения какой-либо проблемы, затронутой автором в своей работе); из умения автора оценивать современный философский контекст, т.е. из его критичности (проявляется в умении четко формулировать и достаточно обосновывать свою позицию); из удовлетворения принципу казуальности или последовательности изложения. О трудностях, связанных с оценкой репрезентативности, писал В. Виндельбанд: "Всего труднее установить принципы, которыми нужно руководствоваться при философско-критической оценке отдельных учений... сознание критической точки зрения является как бы свидетельством зрелости для историка; ибо раз этого сознания у него нет, ему приходится при выборе нормы и действовать лишь на основании инстинкта. При этом само собой разумеется, что масштаб оценки не должны слу-

жить ни чисто субъективный взгляд историка, ни его философские убеждения... Научная история философии... должна стоять на точке зрения имманентной критики, руководствующейся двумя принципами: формально-логической последовательностью и научным значением каждого взгляда" [62, с.24]. Еще ранее А. Шопенгауэр иронизировал по поводу этого критерия важного для институализированного философского сообщества, кстати, сам признавал лишь критерий оригинальности: "С университетскими профессорами нашего времени дело идет, конечно, быстрее... один профессор объявляет учение своего процветающего в соседнем университете коллеги за достигнутую наконец вершину человеческой мудрости, и тот сейчас же становится великим философом и немедленно занимает свое место в истории философии... Отсюда и получаются такие, например, сочетания, как "Аристотель и Гербарт" или "Спиноза и Гегель", "Платон и Шлейрмахер"... , вот почему, как в ученых журналах, так и в собственных произведениях, один профессор философии никогда не применит с важной миной и должной серьезностью подвергнуть тщательному рассмотрению дикие вымыслы другого" [292, с.71-72].

Несомненно, что оценить респектабельность философской концепции без оценки содержательной невозможно, но тогда сразу же начинает сказываться личное пристрастие философа, определенное его философской позицией. Поэтому, например, для кантианца А.И. Введенского не были убедительны построения С.Н. Трубецкого, так как допускали метафизические постулаты, но он не отрицал респектабельности С.Н. Трубецкого и наоборот. В нормально функционирующем философском сообществе, таким образом, осознается различие - необходимость различать респектабельность в вышеопределенном смысле и концептуальность, с которой можно и не соглашаться: "Мы требуем только, чтобы присылаемые статьи обнаруживали критическое знакомство с историей науки и фило-

софии и способность авторов к строгой логической работе мышления. Ведь дело идет ... не о выражении субъективных мнений и добрых желаний, а о продолжении той объективной работы философского познания и самопознания, которая началась еще в Европе почти двадцать пять столетий тому назад. При обсуждении отдельных философских вопросов, знакомство с прошлыми судьбами философии иногда с успехом возмещается обширной специальной эрудицией – глубоким знанием математики, естественных наук, или наук социальных. Есть случаи, когда знание прошлой истории философии и современных специальных наук заменяется художественной силою синтеза и интуитивным проникновением в затаенные смыслы явлений жизни и психических отношений личности" [81, с. II] – так формулировал критерий отбора статей Н.Я. Грот, редактор журнала. С ним солидаризировалась в критериях редакция «Логоса», требовавшая от представляемых работ, даже если они включают метафизические построения, только методологической грамотности: "...нужно только, чтобы статья удовлетворяла требованиям философской критики" [70, с.527]. Это декларативное заявление, которое должно быть нормой оценки, следовательно, это становящаяся норма, наличие которой можно проследить, проанализировав полемику и рецензии, печатавшиеся на страницах этих журналов.

Например, А.А. Козлов, не разделяя позитивистских взглядов, тем не менее, оценивая сочинения Ш. Рибо, пишет: "Все сочинения Рибо, большей частью пережившие несколько изданий <это косвенно указывает на востребованность сочинений в философском сообществе>, конечно, обнаруживают общие свойства позитивизма, т. е. отрицание субстанции, признание предмета философии в фактах и явлениях, но за исключением этой "основной лжи" позитивизма, во всем прочем сочинения эти можно назвать безукоризненными. Факты обстоятельно собраны, мысль выраже-

на ясно и талантливо, источники благонадежны" [129, с.92]. Таким образом, концептуальное несогласие не помешало А.А. Козлову признать сочинения Ш. Рибо респектабельными.

Другой пример рецензия А.И. Введенского на историко-философскую работу М.И. Карпинского "Бесконечное Анаксемандра" (Спб, 1890). Среди достоинств работы отмечено, что "автор знает только один авторитет – свидетельства древнейших писателей (Аристотеля, его комментариев и позднейших доксографов) и раскрывает свой взгляд на бесконечное Анаксемандра в целом ряде мастерских историко-критических анализов этих свидетельств <выделено знание автором контекста и наличие самостоятельной критической, сформулированной и подтвержденной позиции> ... рассматриваемая монография ... изложена с образцовой точностью: он высказывает свои суждения сдержанно и формулирует их всегда строго, что, впрочем, иногда, особенно в случае нерешительности приговора, влечет за собой некоторую отвлеченность и тяжеловесность изложения" [47, с.108].

Приведенные примеры своеобразны – первый характеризует мнение об известном западном философе, чьи сочинения уже вошли в европейскую философскую традицию, второй представляет рецензирование историко-философского исследования, не предполагающего почти никакой собственной идейной компоненты.

Несколько по иному ситуация с оценкой репрезентативности выглядит при оценке философских современников, входящих в референтный круг. Следует отметить, что ряд известных философов попытались сформулировать критерии респектабельности и репрезентативности философской концепции. Например, Б.Н. Чичерин предлагал: "От математики философ должен научиться строгой точности мысли, ясности определений и осторожности в выводах, которые никогда не должны идти далее того, что

дается посылками. От естествознания он должен научиться внимательному обхождению с фактами, всестороннему их исследованию, точной оценке их достоверности" [283, с.13]. А.И. Введенский добавлял, что философ "...должен войти в тщательное самопознание, и лишь тогда ему уясняются подлинные задачи философии", после этого он сможет, "заручившись критической осторожностью к модным веяниям времени и ходячим quasi – научным положениям", дистанцироваться от односторонности современной философии [52, с.137-138].

Авторы реализовали свое понимание критериев оценки репрезентативности философской системы, в серии рецензий. Так, Б.Н. Чичерин не может согласиться с В.С. Соловьевым в его основных выводах, представленных в работе "Оправдание добра", и в целом с его этической концепцией именно в силу ее несоответствия его эталону репрезентативной философской концепции. Суть его мнения такова: "Теперь недостаточно построить систему, основанную на логической связи начал; надобно провести эти начала по всем явлениям, показать, что они подтверждаются фактами, а для этого необходимо осилить, по крайней мере в основных чертах, громадный фактический материал, добытый отдельными науками... Если философ, не будучи специалистом в этих науках, решается подвергнуть критике добытые им результаты, он должен делать это, с одной стороны, на основании обстоятельного знакомства с предметом, с другой стороны, на основании весьма точно формулированной и строго обоснованной точки зрения, дающей непоколебимое мерилло для оценки явлений. К сожалению, именно в последнем отношении книга г.Соловьева представляет весьма существенный недостаток, подрывающий его вывод в самом основании" [285, с.74]. Проблема заключается в том, по мнению Б.Н. Чичерина, что В.С. Соловьев нравственную философию желает построить без метафизики при этом сам вовлекает себя в логические противоречия,

столь существенные, что его философская концепция не может быть принята в этом виде. Так, саму идею абсолютного добра, которая заложена в основании этики как метафизическое начало, надо рассматривать в метафизическом объяснении, от которого В.С. Соловьев пытается отмежеваться. Кроме того, только в метафизике возможно раскрыть используемые понятия "идея", "абсолютное", "добро", но строя этику без метафизики, В.С. Соловьев, не объясняя их на самом деле использует, нарушая одно из требований репрезентативности, поэтому ему "...приходится орудовать понятиями, принятыми на веру, происхождение которых неизвестно и значение произвольно, и также произвольно прилагает их к явлениям жизни и человеческой деятельности" [Там же, с.77].

Более сдержанные и корректные формы требование репрезентативности приобретает в очерках, философских некрологах, биографических статьях, представляющих философское мировоззрение философа, бывшего частью философского сообщества, т.е. с кем дискутировали, но уход из жизни позволил снять остроту противостояния и по-новому взглянуть на его творчество. Пример такой статьи – философская характеристика Н.Я. Грота, сделанная Л.М. Лопатиным, отметившим: "...он не столько творец совсем новых взглядов, сколько искусный систематизатор", но это "не мешало ему быть философом самостоятельным", "в области этики он проводит, в весьма умеренной форме, утилитарный взгляд на нравственные вопросы... с замечательной ясностью и полнотой аргументации", воззрения именно «первого периода в философском творчестве покойного нашли себе в его сочинениях наиболее законченное и систематическое выражение» [155, с.210-211]. Во второй период развития взглядов Н.Я. Грот не создал окончательно выверенной, внутренне целостной системы, его взгляды эволюционировали, и Л.М. Лопатин, как лояльный критик, дает свою версию монодуализма.

Критерии оригинальности и критичности не являются столь же распространенными как аргументативности и репрезентативности. Представители метафизических направлений не считали критерий критичности единственно обязательным, тогда как представители критицизма считают его необходимым и обязательным, значительно более важным, чем требование оригинальности. Это концептуально детерминированное различие следует иметь в виду при анализе рецензий и полемики, но так или иначе оба эти критерия также входят в набор рассматриваемых характеристик. Г.Е. Струве в статье "Способности и развитие философствующего ума" перечислил их как равнонеобходимые: "...философия - это проявление самостоятельности мысли, стремящейся при помощи критики к общему мировоззрению... От философа требуется: во-первых, самостоятельность и независимость мышления, во-вторых, критичность" [260, с.417].

В отечественной философии конца XIX – начала XX в. для "новых идеалистов", относящихся как к метафизическому, так и трансцендентальному идеализму, ориентирующими позициями были: для первых - В.С.Соловьева, для вторых - И. Канта в версии А.И. Введенского, причем ориентиры друг друга критиковались.

В.С. Соловьев в работе: "Теоретическая философия" в заключительной части обосновывает идею, которую представлял в своих сочинениях, начиная с магистерской работы "Кризис западной философии" – философия, будучи личным делом философа, начинается как истинная философия, "...когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины... решительный замысел познавать саму истину – этот настоящий философский пафос, хотя появляется на почве данной разумности, но он перерастает ее как общую форму неопределенных возможностей, определившись как зародыш философского делания" [244, с.823]. Он отмечает, что на философское делание смотрят либо как

на личное творчество либо как на медленную собирательную работу многих – это исторически верно, но философия, как стремление к истине, не должна подменяться "психометрическим исчислением различных скоростей чувственного восприятия" или "стилометрическим исчислением слов, словечек и конструкций фраз в платоновских диалогах". Отличие профессоров психометрии и стилометрии от настоящих философов в том, что они всегда имеют план построения философии, ведь она для них механическая, собирательная работа. Поэтому предпочтительнее подход к пониманию философского делания как к личному творчеству единичного мыслителя, выражающему только содержание его субъективности, но в этом случае равно субъективны и гении, создавшие философскую систему, и негениальные профессора психометрии. Тем не менее нельзя не согласиться, утверждает В.С. Соловьев, что "философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества", но чем же оно отличается от поэзии или науки. Такие первостепенные философские творения как "Этика" Спинозы, "Критика" Канта и "Логика" Гегеля, в отличие от поэзии, обращаются к чувству, апеллируют к уму и имеют преимущество доказательной достоверности (хотя уровень ее несравним с уровнем научной достоверности). Очевидно, что философ не может соперничать ни с поэтом по красоте выражения идей, ни с ученым по убедительности идей – "...достоинство философии, напротив, в ее бесконечности – не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину или то, что есть безусловно. Этот замысел, хотя как факт или эмпирически принадлежит субъекту, но, по существу, как утверждение о самой истине, он выходит из пределов всякой субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что больше его" [Там же, с. 826]. Таким образом, для В.С. Соловьева основным критерием оценки философской системы было присутствие в ней мысленного образа самой безусловной истины.

Эта позиция В.С. Соловьева, как уже отмечалось, ориентировала философов, стоящих на платформе метафизического идеализма. С.Н. Трубецкой еще более четок в формулировках: "Философия ищет истины, а не оригинальности. Самостоятельность философского творчества определяется не субъективным произволом, не отсутствием правильного образования и положительного знания, а глубиной, искренностью, неподкупностью философского интереса и широтой замысла" [263, с.15]. То есть оценивается оригинальность учения не в смысле новизны идей, так как, "...хотя учений и мирозерцаний существует величайшее множество, причем их индивидуальные различия нередко имеют большое внутреннее значение, они, тем не менее, допускают известную классификацию по тем или другим общим признакам: ибо наиболее общее понятие о Сущем, которым соответствуют общие философские концепции, могут быть сведены к сравнительно весьма немногим идеям, предположенным в самих основных отношениях нашего разума" [Там же, с. 14]. Оценивается какой ракурс образа "сущей и всеединой Истины", философ представил в своей концепции.

А.И. Введенский в работе "Что такое философский критицизм?" сформулировал то, на что направлено внимание кантианцев – т.к. догматическая философия проникнутая уверенностью, будто "она в состоянии построить цельное мировоззрение, состоящее из одного лишь знания", не оправдала своей уверенности, то философам - критицистам должно дифференцировать свои усилия, т.е. доказывать сомнительность попыток построить метафизическое знание, с одной стороны, и развивать критическую теорию познания - с другой. В статье "Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам" он определяет сущность позиции философа: "...философы - скептики по профессии; ибо для них со-

мнение служит приемом для анализа мыслей; оно для них то же, что эксперимент для химика" [54, с.132].

Продолжая этот подход, трансцендентальные идеалисты тем не менее чувствовали необходимость модифицировать трансцендентальный метод Канта, так как, «проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков», Кант был не в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма. С их точки зрения, и сам Кант, как основоположник критицизма, не был достаточно критичен и сознателен в своей философской позиции, за что и критиковался. Представляя учение идейно близкого ему Ж. Ройса, Б.В. Яковенко формулирует мысли по поводу того, что оценивать в философской системе и почему надо иметь в виду критический аспект так: "Философская мысль есть прежде всего сомнение и критика... мы наделены в жизни верой и нуждаемся в оценке этой веры через размышление". Мы чувствуем себя наделенными законами и смыслом. Но то, почему мы переживаем это интимное чувство реальности и целостности, это предмет критики. Такая критика жизни, разработанная, законченная, есть философия" [317, с.86]. Философ должен не созидать, а критиковать, и начинать он должен с усомнения в своей философской системе, с коренной критики своего миропонимания, потому что тогда философ отдает отчет в своих "познавательных силах, правомочиях и наличных владениях", следовательно, раз подлинная философская мысль начинается с гносеологического анализа, для которого ничто не должно быть догмой, то наличие рефлексивного критицизма является важным компонентом оценки философской системы.

Из формальных характеристик, которые оцениваются в первую очередь в представляемом философском произведении, репрезентирующем

философскую концепцию, в большинстве случаев выделяются структурные особенности текста: композиционная организация, стилистика речи, ее лексико-фразеологические средства, а также соответствие выбранной формы изложения идей существующей традиции.

В рецензиях начала 90-х гг. XIX в. отчетливо просматриваются эти требования. Часто встречаются рекомендации по улучшению стиля и необходимости выдерживать композиционное единство текста. Например, Е.И. Челпанов рецензируя книгу А. Казанского "Учение Аристотеля о значении опыта при познании" (Одесса, 1891), отмечает несоответствие заявленных задач и реализации: "Вообще книга производит такое впечатление, как если бы она была написана не с той целью, какую автор ставит в предисловии. Дело имеет такой вид, как будто автор решился представить перевод в перефразами и комментариями... а затем по окончании этой работы решил написать предисловие, в котором объявляет о своем намерении показать, что Аристотель эмпирик, но затем прибавил заключение, что Аристотель эмпирик и не эмпирик" [282, с.57]. Подобная претензия предъявлялась А.А. Козловым А.Н. Гилярову за работу "Источники о софистах". В целом рецензия очень благоприятная, перечисляются подробно достоинства работы (проистекающие от хорошего знакомства автора с работами Платона и сочинениями современных исследователей античной философии) – представлены диалектические приемы в сочинениях Платона и перевод цитат отличается правильностью и изяществом. Но "...наиболее важный недостаток сочинения г.Гилярова я вижу в отсутствии точно и ясно осознанной цели труда, что отражается, по-моему, в невыработанности его плана, как в целом, так и в отдельных частях" [127, с.56].

Другой пример - рецензия В.Н. Ивановского на "Философские этюды" М.В. Безобразовой, в ней все внимание сконцентрировано на фор-

мально-структурных особенностях работы: "...прежде всего слог госпожи Безобразовой тяжел, часто недоделан и неправилен, что вместе с типографическими погрешностями ... часто делает мысль неоконченной" [109, с.83]. В качестве иллюстрации «неотшлифованности языка» он цитирует оригинал: «Существуют такие иностранные слова, которые получили право гражданства, и одинаково (!) не следует заменять их русскими, так, платоновец-платоник, аристотелевец–аристотелик, догматизм-догматик – но какое же слово русское?» – иронически удивляется В.Н. Ивановский. В заключение он выражает надежду, что автор будет более последователен и слог его будет более четким и содержательным.

А.К. Бао, представляя "Этику" Г. Рунце, помимо содержательной характеристики, отмечает такие "удобные" для читателя особенности, как то, что каждый параграф имеет приложенную богатую библиографию (кстати, в период до 1900-1901 гг. это было редкостью как для отечественных, так и западных работ). Но, "...заботясь о полноте и слишком полагаясь на самостоятельную работу мышления читателя, автор многие весьма важные проблемы только намечает... отчего получается впечатление незаконченности, недосказанности и именно неполноты исследования" [24, с.71]. Поэтому Бао рекомендует придерживаться следующего принципа изложения – абстрактная аналитическая часть должна следовать за синтетической.

Есть важное условие, которое должно выполняться, если автор желает, чтобы его идеи нашли аудиторию, он должен придерживаться традиционных форм изложения концепции, как это принято в рамках той формы философского сообщества, к которому он принадлежит, и он должен четко оговаривать содержание используемых понятий, уместность их такого употребления, иначе это формальное требование может перерасти в концептуальные претензии.

Так, в той же рецензии на работу А. Казанского Е.И. Челпанов, отмечает с недоумением, что автор при изложении теории познания цитирует главный психологический трактат Аристотеля, кроме того, он "совершенно извращает общепринятый смысл" термина «эмпирик» ("этот термин скорее логический, чем психологический", а "г.Казанский упускает из виду, что теория познания в настоящее время является отраслью логики, а не психологии") и, наконец, автор игнорирует мнения авторитетных исследователей античной философии Целлера и Льюиса. Резюмируя, Е.И. Челпанов подчеркивает, что даже действительно неплохая часть исследования, посвященная ощущению, тем не менее маловоспринимаема "вследствие крайней растянутости изложения, беспрестанных повторений и вследствие того, что главы насквозь проникнуты тенденцией во что бы то ни стало доказать, что Аристотель не был эмпириком" [Там же, с. 62].

Требование содержательной определенности понятия предъявляет С.Н. Трубецкой в статье "К вопросу о признаках сознания" (1893) к кантианцу А.И. Введенскому: "С точки зрения "критической" философии г.Введенскому можно сделать, как кажется, два упрека. Во-первых, в двусмысленности его понятия об "одушевленности", которое он отождествляет то с сознанием, то с душою; во-вторых – в злоупотреблении постулатом практического разума, которое ведет к искажению метода Канта" [262, с.101]. С. Трубецкой обращает внимание кантианца А.И. Введенского, что Кант не отождествлял душу и сознание и считал, что вопрос о сознании и его длительности и вопрос о бессмертии души - вопросы разные, в то время как А.И. Введенский их, по всей видимости, отождествлял. В своем "Вторичном вызове" А.И. Введенский игнорирует как первый, так и второй упрек, хотя косвенный ответ все-таки в подстрочной сноске можно извлечь и суть его в том, что С. Трубецкой неправильно прочел или "недосмотрел" разбираемое утверждение (осмысленная речь как признак со-

знания не является признаком одушевления), "следовательно, незачем спрашивать меня об этом; заранее уже из брошюры известен мой ответ: «Нет не признаю; но так как я по другим основаниям верю в чужое одушевление, то и руковожусь речью как признаком перемен в ходе душевной жизни. Обыкновенно признаки перемен смешивают с признаками существования чужой душевной жизни; я же указываю необходимость различать те и другие» [54, с.115].

Г. Зенгер в рецензии на сочинение приват-доцента Импер. Харьковского университета П. Лейкфельда "Различные направления в логике и основные задачи этой науки" (Харьков, 1890) сформулировал общие требования, которым должно удовлетворять историко-философское исследование, если автор его желает, чтобы оно было признано "состоятельным": «...приемы обращения с источниками, подбор и проверка материала, большая или меньшая тщательность его интерпретации, полнота и точность литературных данных, безошибочность сообщенных сведений" [105, с.70]. Кстати, по поводу правил цитирования Г. Зенгер отмечает, что в связи с тем, что автор представлял формальную логику Аристотеля, он должен был ознакомиться с наиболее авторитетными изданиями, цитировать текст, не отступая от него, и одно произведение по одному изданию, делать ссылки на страницы.

Как было сказано выше, перечисленные критерии, характеризующие содержательную и формальную стороны философской концепции, значимы прежде всего для представителей сложившегося философского сообщества и для историков философии. В реальном процессе принятия и оценки философской системы редко используется весь перечисленный спектр критериев, как правило, предпочтение отдается нескольким доминирующим в данный исторический период или же названные критерии интерпретируются и действуют не так, как мы себе это представляем.

Набор критериев оценки и эффективности их действия зависит, в свою очередь, от группы факторов: во-первых, от социально-институциональных - от развитости философского сообщества и функциональности референтного окружения, от социального статуса философа и уровня институализации профессии; во-вторых, от когнитивных - от осознанности критериев оценки и концептуальных позиций автора и рецензента, от доминирующих в эпистемическом сообществе в философии авторитетов (от философской веры); в-третьих, от культурных – от влияния власти и отношения общества к философии, вписывающем ее в контекст других видов знания. Очевидно, что в нормально функционирующем развитом философском сообществе влияние так называемого внешнего или культурного фактора может быть косвенным и только опосредованно интенсифицировать нормативные предпочтения, но отечественная философия большую часть времени зависела именно от внешнего фактора (государства), что сказывалось на статусе философа и философии как вида знания и учебной дисциплины и чаще всего элиминировало значение когнитивных факторов, формирующих шкалу критериев философа в оценке своего творчества и результатов творчества коллег.

Интенсивность действия когнитивных факторов, таких как степень осознанности критериев оценки и обязательности их применения, ориентация на доминирующие репутации, зависит от формы организации эпистемического сообщества в философии, а также от уровня саморефлексивной позиции философа и наличия коллективной саморефлексии эпистемического сообщества (т.е. от развитости истории философии). Так, в философском союзе, философском кружке, коммуницирующей группе эмоциональные, личностные отношения являются определяющими, как правило, шкала оценок довольно неопределенная, она построена на основании явно присутствующей оппозиции "свои-чужие", и идейная принад-

лежность, приобщенность происходит при внутреннем конфликте, когда среди единомышленников, в свою очередь, возникает оппозиция "свой-чужой" и необходимость привлечь сторонников.

В философской школе существует доминантное значение позиции учителя, задающего и шкалу оценок, и представление об авторитетах, но на самого учителя влияет историческое время, нормы дискурса в эпистемическом сообществе, по отношению к которому он занимает позицию критика, революционера или реставратора, а также социальный статус учителя и статус философии в это время.

Философская кафедра, философское общество, философский семинар, философская группа и философская школа в университете относятся к уровню сложившегося философского сообщества с налаженным механизмом воспроизводства профессиональных кадров, развитыми средствами, обеспечивающими коммуникацию его членов, институализированной философией как университетской дисциплиной. На этом уровне, как правило, присутствуют в осознанном варианте критерии, характеризующие как содержательный, так и формальный аспект философствования, так как практика защит ученых степеней, диспутов, рецензирования способствует их осознанию. Философские авторитеты также довольно четко осознаются философским сообществом, но в виде философских репутаций, на признание которых влияют концептуальные предпочтения членов сообщества.

Философская вера: гносеологический и исторический аспекты

Попытаюсь обосновать разведение понятий «философский авторитет» и «философская репутация», хотя когнитивный фундамент у них один – философская вера.

Вера как гносеологический феномен исследовался как западными эпистемологами и религиоведами – Б. Расселом, Л. Витгенштейном, Г.

Райлом, Э. Куинтоном, Я. Хинтикки, Р. Аккерманом, Д. Армстронгом, Г. Ленцем, П. Вайнгартнером, Д. Фитчем, так и отечественными – М.Т. Андрущенко, И.Т. Касавиным, В.А. Лекторским, Л.А. Микешиной, В.В. Митюговым, М.А. Розовым. Можно резюмировать некоторые идеи, необходимые для данного контекста. "Вера есть принятие сведений за истинные без достаточного доказательства. Эти сведения составляют предмет веры. Последний отображает ее объект, которым выступает реальное или вымышленное явление, косвенно вплетающееся в бытие субъекта" [7, с.6]. В познании вера выполняет функцию посредника при реализации знания и способствует преодолению возникающих проблем, так как может выступать как способ аргументации и ориентирующая познавательная установка. Дифференцируется вера "в" (Бога, личность, политика, власть, философа) и вера в "что" (направлена непосредственно на сведения). В западной эпистемологии есть традиция – веру выделяют как *Belief* (вера обоснованная, вытекающая из очевидных для субъекта фактов и соответствующая им) и как *Faith* (необоснованная, не связанная с очевидностью, выражает согласие с положением, полученным не путем дедукции, а на основании авторитетного источника информации).

Выделяются два основания веры: достаточное субъективное (выражает соответствие суждения, в которое верят, цели субъекта – является ценностью, интенцирующей познание); недостаточное субъективно-объективное (представляет непротиворечивость суждения базису осмысленного субъекта и выступает как констатация правдоподобия) [7, с.11].

Вера располагается между мнением и очевидностью, т.к. потребность в вере появляется у познающего субъекта, когда ступень мнения преодолена, а ступень очевидности недоступна. Дефицит очевидности возникает из-за сложности изучаемого объекта (включающего действительные и возможные компоненты) и из-за абераций при представлении

объекта в сознании субъекта (с одной стороны, очевидность задается индивидуальностью объекта, определенностью логических операций по его представлению, но с другой стороны, присутствует сомнение в легитимности достаточности авторского контекста). Вера необходима, если субъект осознает недостаточность осмысления какого-либо положения в виде: логической недостаточности – при расхождении суждения с логическим контекстом базиса осмысления; психологической недостаточности – при расхождении между суждением и психологическим контекстом базиса осмысления; социальной недостаточности – при несоответствии общественного статуса субъекта и возможности проверить суждение.

Элементы веры – убеждение в ценности суждения, констатация правдоподобия суждения, сомнение в установленности истинности суждения. Возможны следующие отношения элементов: между убеждением в ценности суждения и констатацией его правдоподобия (если акцент делается на ценности это может быть религиозная вера, а на правдоподобии – философская); убеждением в ценности суждения и сомнением в установленности его истины (философская вера, иногда научная); констатацией правдоподобия суждения и сомнением в установленности его истинности (философская вера чаще всего и научная); убеждением в ценности и констатацией достаточного правдоподобия, подкрепленного доверием (научная вера).

Доверие и уверенность – это проявления веры: доверие – это признание суждения, получающееся из общения с референтной группой, а уверенность – это признание суждения исходя из убеждения в достаточности своего творческого сознания. Процесс складывания веры включает: оценку познавательной ситуации и цели субъекта, в результате чего формируется понимание телеономической значимости суждения; исследование суждения – заключение о его правдоподобности и усомнения в его истин-

ности; включение в систему представлений субъекта. Твердость веры зависит от единства убеждения в ценности суждения и констатации его правдоподобия.

Об отличиях и сходствах научной и религиозной веры написано чрезвычайно много, особенно эпистемологами неопозитивистского направления, а о философской вере как самостоятельной проблеме писал только К. Ясперс в работе "Философская вера" (1948), рассуждая о ней в контексте своей позиции религиозного экзистенциализма. В статье П. Вайнгартера «Сходство и различие между научной и религиозной верой» дается удобная схема сопоставления, ей и воспользуемся для сопоставления научной, философской и религиозной веры. Характеризовать начнем со сходства. Структурно-научная, религиозная, философская вера имеют сходство, выделяются: то, во что верят, или содержание веры (во что верят?); состояние веры или акт веры (в чем заключается научная, религиозная, философская вера?); основание веры (почему верят?).

Содержание верований носит пропозициональный характер. То, во что верят, представляет собой нечто имеющее (или не имеющее) место, нечто истинное (или ложное). "Кредо" религии – те суждения, которые характеризуют данную религию (догматы) и в которые надо верить члену религиозного сообщества. "Кредо" научной дисциплины – те суждения, в которые надо верить, состоят из хорошо подтвержденных гипотез и теорий, теорем, законов, вместе с рядом допущений, которые выходят за рамки дисциплины. «Кредо» философского направления – те суждения, в которые надо верить, состоят из постулатов, философских доказательств и системы аргументов, косвенно подтверждаемых рядом допущений, которые выходят за рамки философии (в зависимости от направления – идеалистические направления делают религиозные допущения, такие как Бог, душа, экзистенция, а позитивистские и материалистические направления –

естественно-научные допущения – материя, атом, поле, энергия). Если религиозное кредо никогда не изменяется в своих базисных допущениях, то научное кредо изменяется в своих основаниях во время смены научных парадигм. Философское кредо также может эволюционировать, с одной стороны, оно более подвижно, так как частота декларирования и смены соответствует появлению более или менее значительного философа, с другой - консервативнее научного, так как даже убедительность аргументации и доказательность не являются гарантией изменения концептуальной позиции сторонником определенной школы, направления.

Содержание верований носит нормативный характер. Частью того, во что верят, является то, что должно (или не должно) иметь место, нечто правильное (или неправильное). Для религиозно верующего компонентом веры являются значимые нормы, регулирующие его поведение. Для ученого важно верить в значимость некоторых методологических норм и определенных регулятивов, характерных для данной дисциплины. Для философа вера в философские методы нормативизирует философствование, особенно если эти методы используются сознательно и последовательно.

Предпочтение "обоснованной" веры и "необоснованной" веры или веры "в" и веры в "что" в научной, религиозной, философской практике необходимо различать. Религиозная вера - это вера "в" (Бога, авторитет пророка и святых), она может включать некоторое теологическое обоснование, аргументацию, но изначальные ее послышки - всегда суть верования, принципиально не проверяемые. Научная вера - это вера в "что" - в систему суждений – гипотез, аксиом, законов, которые потенциально проверяемы и в результате или подтверждаемы или опровергаемы. Философская вера идеалистического направления - это прежде всего вера "в", мимикрирующая под веру в "что", но в своих постулатах это все равно верование.

Философская вера сциентического направления - это в большей степени вера в "что", но так как продуцированы эти суждения естественно-научным знанием и изменяются только с его эволюцией, психологически они не отличаются от верования, хотя и предмет, и доказуемость соотносительно с религиозными догматами иная.

В таких формах организации эпистемического сообщества в философии, как философский союз, философский кружок, философская школа в большей степени присущ вариант веры "в" – личность интеллектуального лидера, эмоционально-психологическое состояние любви, восхищения, доверия обеспечивают убеждение в истинности тех идей, которые он представляет. В сложившемся философском сообществе в таких формах, как философская кафедра, философская группа, философская школа университетского профессора, философский семинар реализуется вера в "что", то есть осознанное убеждение в верности, обоснованности каких-либо идей, положений, обеспечивающих концептуальное единство философского сообщества. Научная, религиозная, философская вера находятся в несколько различных отношениях к знанию. Если знание в достаточной мере обосновано, то верование частично обосновано (остается недостаток в основаниях). В науке недостаток обоснования в вере восполняется оценками: объективными – одна научная гипотеза более тщательно проверена, обосновано большее число фактов, объединены не связанные ранее понятия; субъективными – гипотеза выдвинута признанным научным авторитетом, известным ученым. В религии недостаток обоснования с позиции верующего восполняется ценностью божественного откровения. В философии также можно выделить объективные оценки – философская концепция более аргументирована, репрезентативна и имеет связь через заимствованные понятия и идеи с эталонным в этот период знанием; субъективные – философская идея предложена авторитетным философом (или

религиозным деятелем, или политиком, если внешние детерминанты определяюще действуют на статус философии).

Научная, религиозная, философская вера удовлетворяют критерию непротиворечивости как психологические феномены. И ученый, и теолог, и философ сознательно верят и поэтому не могут верить в исключаящие друг друга суждения, хотя содержание самого верования может быть противоречиво, но само верование непротиворечиво, так как противоречивость в содержании от верующего скрыта, не противоречит логическим принципам и известным ему логическим следствиям. Научная, религиозная, философская вера имеют серьезные основания в глазах верующего, так как то, во что верят, не является невозможным и то, во что верят, имеет подтверждение следствиями. Для науки подтверждение следствиями гипотез является обычной практикой, так как гипотеза возникает из обобщенных данных, которые затем интерпретируются посредством самих этих гипотез. В религиозной практике для верующего подтверждением его верований являются целесообразность и порядок Вселенной, то есть соответствующим образом нацеленная интерпретация фактов. Основания философской веры даже для сциентизированных направлений потенциально не подтверждаются следствиями по тому же механизму, как в науке (часть гипотез может найти подтверждение, но, как правило, с привлечением какой-либо науки – психофизиологии, астрофизики, лингвистики и т.п.), и в то же время представители идеалистических направлений пытаются найти такие следствия, которые бы действовали по-иному, чем подтверждение религиозной веры, но реально это не реализуется, и философская вера основывается на интерпретации фактов как подтверждении правильности основополагающих принципов (ракурс интерпретации зависит от концептуальной позиции философа).

Различия между религиозной, научной и философской верой довольно существенны. Предмет религиозной веры четко зафиксирован в священных текстах, религиозной традиции, ритуале, догматической системе и хотя определенным образом исторически трансформируется, тем не менее для верующего это либо не явно, либо происходит в соответствующем ритуальном оформлении, так сказать, по санкции свыше (Всеенские Соборы энциклики Папы). Для ученого то, во что он верит, очевидно, является изобретенным, конструируемым в процессе развития данной дисциплины, и часть "научного кредо" должна естественно измениться, хотя основные допущения останутся или будут проинтерпретированы в контексте новых фактов. Для философа объект веры – философское предание, с которым он знакомится, изучая историю философии, и осознает его изменчивый и нестабильный характер, так как для каждого направления разный набор принципов и идей признается относительно стационарным и не подлежащим качественному преобразованию. Суть позиции философа выразил К. Ясперс: "Философская вера относится к традиционной философии не с послушанием, хотя и с почтением. История становится для нее не авторитетом, а единством присутствием духовной борьбы" [319, с.430].

Если религиозная вера включает верование что то, во что верят не может быть ложным, то научная и философская вера допускает ложность своего предмета.

Научная, религиозная и философская вера по-разному относятся к желаниям и воле. Для религиозной веры желание трансцендентального счастья является причиной следования "религиозному кредо", что требует определенных волевых усилий. Для научной веры такого регулирующего желания нет и может быть только как исключительный случай, если ученый верит в научную гипотезу и под воздействием самого факта веры хо-

чет в нее верить. Для философа идеалистического направления философская вера подчинена желанию приобщения к трансцендентному, познанию его законов и принципов и, по возможности, реализации их в жизни, что требует от философа волевого усилия – соответствующего образа жизни, популяризации идей. Для философа, относящегося к сциентизированному направлению, скорее присуще поведение "верящего ученого", который верит, потому что хочет верить, так как для него эта концепция правдоподобна за счет внесистемных оснований (заимствованных научных идей, понятий, законов).

Научная вера, в отличие от религиозной и философской, не стремится к глобальным обоснованиям, а философская вера, в свою очередь, в отличие от религиозной, не претендует на последнее и неизменяемое со временем объяснение.

Религиозная вера предполагает веру в высший авторитет (Бог не говорит ничего, кроме истины) и авторитет посредников, которые репрезентируют истину, имея откровение как гарантию качества этой истины.

В научной вере единого эпистемического авторитета нет, хотя есть значимые фигуры, чьи научные репутации достаточны в глазах научного сообщества, чтобы ссылаться на них в процессе обучения и обосновывать свои результаты исследования, подтверждая надежность положениями из их теорий, доказательств (самостоятельно непереверяемых).

Философская вера в значимые персоны философа, находящегося в разных организационных формах эпистемического сообщества, в философии разная. Хотя К. Ясперс подчеркивал, что философская вера должна быть "почтением", а не "исповеданием", он сам же не возражал, что очень часто философская вера "в" становится исповеданием, фиксирует в догматах и превращает философское предание в авторитет. Философский союз,

философский кружок, философская школа имеют "авторитетов", своеобразных "святых в философии", чьи произведения являются "абсолютно значимыми произведениями" и рефлексия по их поводу может привести, слишком отступивших, к "ревизионизму". Естественно, что и на уровне сложившегося философского сообщества могут возникать в некоторых формах его организации (философская школа при университетской кафедре, философская группа) такие авторитеты, но сам механизм функционирования философского этоса и университетской интеллектуальной автономии не способствует закреплению этих тенденций. На уровне философского сообщества так же, как в научном сообществе, нет единого эпистемического авторитета, есть ряд значимых персон, имеющих "заслуги" перед философией – по-новому поставили философские проблемы, разработали и применили философский метод, по-новому систематизировали философские категории, создали фундаментальную философскую систему, но не лишенную противоречий и нуждающуюся в дальнейшем улучшении, часто с помощью того же метода, который предложили, но были непоследовательны в его воплощении.

Феномен веры, ее видов, философской веры обсуждался на рубеже веков довольно основательно. Возвращение к метафизике части известных философов требовало от них обоснования и доказательства, что вера наряду с опытом и разумом является частью познания.

На страницах журнала "Вопросы философии и психологии" инициировал эту тему П.А. Каленов статьей "Вера и знание" (1893, кн.18). Он дал следующее определение этих феноменов: "Вера есть принятие какого-нибудь положения за истину без предварительной опытной или логической проверки; знание – принятие за истину после такой проверки. Знание есть результат положительной или отрицательной проверки" [119, с.97]. Таким образом, вера – дело религии, знание – дело науки. Вера проявляет-

ся в трех формах: наивная, страстная или слепая, сознательная. Вера сознательная - лучшая версия, так как признает что-либо за истину не при "молчащем рассудке" и ее положения – признание свободы воли и бытия Божия.

А.И. Введенский не согласился с мнением А.И. Каленова и изложил свой взгляд в статье "О видах веры в ее отношении к знанию" (1893, кн.20, кн.21), главной задачей которой, по его словам, было охарактеризовать различные виды веры, рассматриваемой со стороны ее отношения к достоверному знанию. А.И. Введенский разбирает определения А.И. Каленова "сознательной" и "слепой" веры – если первая происходит "наперекор протесту разума", то вторая - его "насильственно заглушая" – это одно и то же психологическое состояние, и поэтому есть только по отношению к разуму слепая и наивная вера.

Правильный ракурс в рассмотрении вопроса о видах отношения веры и знания дает кантовский подход, так как нужно иметь в виду не то знание, которое переплетается с верой, то есть перемешано с различными, ничем не проверенными, догматически допущенными предположениями, но такое знание, пределы которого критически оценены, иначе это будет не вопрос отношения веры и знания, а отношения веры общепринятой и веры, исповедуемой небольшим числом лиц под видом знания. "Кант открыл, что после того, как пробудилась критическая деятельность рассудка, уже самая вера в знание обязывает нас признавать, что есть область (именно область всего того, что лежит за пределами возможного опыта), недоступная достоверному знанию и представляемая (самим же критическим рассудком) такой верой, положения которой не могут встретить никаких протестов со стороны рассудка" [54, с.154]. Критический рассудок, оценив себя и веру, отказавшись ее опровергать и доказывать, продуцирует третий вид веры – веру сознательную, допущенную рассудком, так

как он признает ее как недосказуемой, так и "неопровержимой" (не противоречащей ни логике, ни фактам). Вера, допущенная рассудком, в свою очередь, по мотивам может быть суетной (если есть психологическое желание согласовать идею со своим мировоззрением или следовать моде – как, например, материалисты просто убеждались в том, что положения не противоречат ни логике, ни фактам, а были только допустимы) или осознанной (если мотивирована нравственными требованиями).

Вера для А.И. Введенского - это уверенность, исключая состояние сомнения иначе, чем это делается при знании. Рассудок отказывается от сомнения или добровольно, находя догматы веры неопровержимыми – это вера, допущенная критическим рассудком, или недобровольно, сомнения заглушаются насильственно – это вера слепая. Вера сознательная вполне прочная, так как ее права признаются критическим рассудком, и ценная, ведь ее нельзя назвать ненормальной. Эту веру ошибочно отождествляют со знанием, а так как к самому знанию относятся недостаточно критически и смешивают с ним суетную веру, то оказывается для таких философов, что извращенное ими знание и сознательная вера противоречат друг другу: "Так, например, материализм считает материалистические догматы знанием; поэтому вера сознательная должна ему казаться противоречащей знанию" [Там же, с. 187]. Сознательная вера во всей полноте - достояние "критического философа", который работает с дискурсивным знанием и добирается до своих выводов не иначе, как проходя шаг за шагом все ведущие к ним промежуточные звенья. Но в философии может встречаться и другой путь – интуитивного знания, когда "ум или движется скачками, делая крупные прыжки, через несколько логических звеньев, или даже прямо, непосредственно, т.е. без всяких промежуточных рассуждений, усматривает лишь их окончательный результат" [Там же, с. 188]. Интуитивные выводы проверяются дискурсивным путем, но, подме-

тив в себе это движение мысли, философы истолковывают его неверно. Они полагают, что мы хотим, "чтобы мысль имела значение и поэтому принимаем ее заранее", еще без доказательства (т.к. она по душе и удовлетворяет нашу волю), а затем уже подыскиваем ей соответствующие доводы. Поэтому это отношение интуитивного и дискурсивного мышления истолковывается в духе трансцендентально-метафизических гипотез внутреннего опыта. Философы метафизики соответственно отличаются полусознательной верой от критических философов, представляющих сознательную веру.

Как философ метафизического направления, В.С. Соловьев имел иную концепцию отношения веры и знания, которую он отчасти изложил в "Оправдании добра", "Критике отвлеченных начал" и "Теоретической философии". Естественно, он критиковал кантовский подход и учение А.И. Введенского о разумной вере: "Вопреки своей критике за звездным небом Кант захотел найти Бога, а за голосом совести в нас – бессмертную душу... он назвал это постулатом практического разума и предметами разумной веры. Веры тут нет никакой, так как вера не может быть выводом, да и разумности мало, так как все рассуждения вращаются в ложном круге: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой" [244, с.244]. В.С. Соловьев доказывает несостоятельность сознательной веры, предметом которой являются метафизические идеи Бога и души, используя критический прием рассуждений, что обычно рекомендуют сами «критические философы». Логика аргументации Канта такова: метафизические идеи не имеют никакой достоверности, но так как для действительного значения нравственного закона требуется действительность Бога и бессмертной души, то следует признать эти идеи как достоверные истины из нравственных соображений. Но это рассуждение, заявляет В.С. Соловьев,

можно повернуть против Канта, так как для обоснования чистоты нравственности необходимо бытие Божие и бессмертие души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности. Если нравственный закон действительно имеет безусловное значение, то он должен покоиться на самом себе, и незачем связывать его с этими "постулатами".

В концепции цельного знания вера занимает свое место наряду с опытом и рассудком. В.С. Соловьев считал, что задача примирить веру и разум - искусственная, сформированная средневековой схоластикой, породила раздвоение веры и знания, жизни и науки, что наследовала новая философия. Только синтез религии, философии и положительной науки обеспечит их органическую целостность. Опыт, разум, вера принадлежат к различным умственным сферам и взаимодополняют друг друга. "Специфическое различие между религиозной верой, с одной стороны, и философским разумом и опытной наукой – с другой, состоит в том, что эти последние дают только факты, а именно опыт дает факты эмпирические или случайные, а разум – факты всеобщие и необходимые, или законы; религиозная же вера дает вовсе не факты, а начала. Если факты философского разума, то есть общие понятия и законы, назвать, как это иногда делается, также началами или принципами, то в таком случае нужно сказать, что эти последние суть только отвлеченные, отрицательные" [248, с.117].

В ранних произведениях В.С. Соловьев рассматривал веру как гносеологический феномен. В работе "Теоретическая философия" он определяет особенность философской веры как психологического состояния, представляющей как уверенность или убежденность, проистекающая из триединой достоверности: субъективных состояний сознания (психическая материя всякой философии); общей логической формы мышления (неза-

висимо от содержания); философского замысла познать истину. Философ должен добросовестно исследовать истину – "...хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от нефилософа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением" [244, с.761]. Истинно философским умом он называет только тот, который не удовлетворяется твердой, безотчетной уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную – "ответившую на все запросы мышления". В отличие от науки, довольствующейся достоверностью относительной (так, физик не ставит вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства – он предполагает эту достоверность в силу общественного мнения, то есть мнения научного сообщества), философия стремится к достоверности абсолютной. Если наука основывается на известных данных, принимаемых на веру как непреложный предел (не предполагающий дальнейшего испытания), то философия, как дело свободной мысли, не связывает себя такими пределами. Философия сходится с религией, которая также ориентируется на безусловную достоверность истины, нерелигиозная вера не предполагает умственной проверки своего содержания, так как утверждает истину как результат откровения, и поэтому абсолютно уверена в ней. Философская вера даже если признает "предварительные основания в пользу религиозной истины", тем не менее не отказывается от свободной проверки, чтобы дать себе и другим ясный отчет, почему принимается эта истина.

Таким образом, В.С. Соловьев приходит к пониманию философской веры, весьма похожей на сознательную веру критического философа А.И.

Введенского, но, в отличие от последнего, он не настаивает на ее содержании с очевидностью, хотя из контекста его философской деятельности и работ очевидно, что таким содержанием может быть только христианская (православная) догматика. Тем не менее даже концептуальные пристрастия не позволили ему как активному члену философского сообщества нивелировать "право свободной проверки" последовательной критики как прерогативы философской веры.

Глава 4. Дискурсивные и жанровые особенности креативности в философском сообществе

4.1. Виды дискурсивных практик в философии

Если рассматривать философское сообщество как коммуникативную систему, появляется возможность представить динамику изменения в нем речевых или дискурсивных практик, что, соответственно, позволит оценить изменения коммуникативных правил, норм и регулятивов, определявших поведение и креативный поиск профессиональных философов.

Считается, что для того, чтобы представить речевое событие в акте коммуникации необходимо иметь в виду, во-первых, позицию автора и знать, какие ситуационно значимые побуждения обусловили его позицию, и возможную позицию читателя-адресата, которая для автора может быть как гипотетически-воображаемой, так и социально-определенной. Во-вторых, желательно уточнить цель речевого конструкта и соответствие формы и норм выбранного речевого жанра (философский текст может выполнять дидактическую, эвристическую, полемическую, когнитивную функции и, соответственно, реализации этих функций – задается цель речевого конструкта, что требует выбора адекватных форм структурирования материала на основании соответствующих жанру норм изложения). В-третьих, следует определить стиль организации речевого сообщения – причины выбора прямого или непрямого, инструментального или эмоционального речевого стиля. Философствование проявляется в дискурсивных типах. Дискурсивное умение философа заключается в умении использовать в различных жанровых формах соответствующий им дискурсивный тип.

Отличие дискурсивных типов проявляется в общественной направленности отдельных высказываний, внешней законченностью, специфичностью семантической и синтаксической конструкции, а также эмоционально-аналитическими (концептуальными) особенностями. При изучении дискурса философских произведений прежде всего значимы семантические особенности (изобразительные и выразительные значения подобранных философом слов) – метафоры, сравнения, эпитеты, образы-символы и образы-аллегии и эмоционально-аналитическая специфика, которую можно представить анализируя аргументационную конструкцию. Думается, целесообразно выделять философский, научно-философский, философско-публицистический, религиозно-философский и художественно-философский типы дискурсов.

Каждый из типов дискурса характеризуется набором отличительных свойств, которые, как недоминирующие, могут присутствовать и в других типах.

Философский дискурс отличается понятийно-образной речью и её инструментальным стилем; семантическая выразительность определяется концептуальными и лексическими метафорами, образами-символами и образами-аллегориями; аргументационная структура включает как собственно философское доказательство (постулаты в котором принимаются как достоверные, логически развиваются и оцениваются постфактум по эффективности функционирования), так и аргументы типа ссылки на самоочевидность, ссылки на авторитет или философскую репутацию, обращение к притче, мифу и апелляции к философской интуиции.

Научно-философскому дискурсу присущи понятийный вид речи и инструментальность её стиля; менее богатые семантические свойства, так как используются только концептуальные метафоры, простые сравнения и образы-символы; в философском доказательстве в качестве постулатов

берутся научные категории, законы и принципы, на основании которых строится аналитическое и логическое рассуждение, имеющее постулятивно-системный характер (в отличие от философского дискурса, в котором допускается диалектическое рассуждение, имеющее ценностно-селективный характер), а также используется апелляция к здравому смыслу, ссылка на научный авторитет и философскую репутацию.

Философско-публицистический дискурс предполагает понятийно-образно-эмоциональный вид речи и её эмоционально-инструментальный стиль; достаточно богатую семантическую выразительность, так как допускаются лексические, овеществляющие, отвлеченные и концептуальные метафоры, ирония и другие тропы, развернутые сравнения, образы-символы и образы-эмблемы; философское доказательство может быть как постулятивно-системным, так и ценностно-селективным, но может и не присутствовать в тексте, оставаясь за рамками, интенцируя рассуждение, дополняемое аргументами к аудитории, к человеку, скромности, здравому смыслу, то есть общественному мнению.

Философско-религиозный дискурс фундируется образно-понятийной речью, имеющей инструментально-эмоциональный характер; семантическая выразительность определяется наличием олицетворяющих и овеществляющих метафор, тропов, простых и развернутых сравнений, образного параллелизма, гипербол, словесных антитез; в философском доказательстве в качестве постулатов используются религиозные понятия, идеи, полученные в религиозном опыте, которые разворачиваются в логическом и диалектическом рассуждении, имеющем ценностно-селективный характер, а также используются аргумент к аудитории и ссылка на религиозный авторитет.

Философско-художественный дискурс отличается образно-экспрессивным видом речи и эмоциональным стилем, имеет наиболее

разнообразный семантический строй (от метонимий, тропов до гипербол, художественных эпитетов, инверсий), а также важен интонационно-синтаксический строй; аргументационная структура базируется на философской интуиции и эмоционально-психологической убедительности, возникающей из сопереживания, вчувствования и понимания.

Представленные типы дискурса - это своего рода идеальные конструкты или теоретические идеализации, которые в практике философствования не имеют четких границ и полного воплощения, но жанр философского произведения и принадлежность мыслителя к философскому направлению задают дискурсивную практику. Так, рецензии и полемики выполняются в жанре философско-публицистического дискурса, а трактаты либо в жанре философско-научного либо философско-религиозного дискурса, в то время как монографии и историко-философские статьи - в жанрах философского и научно-философского дискурсов.

Эволюция дискурсивных практик.

Особенности функционирования философской коммуникации зависят не только от развитости философского словаря, зрелости философской традиции, но и от степени самостоятельности и сформированности философского сообщества, заинтересованности в его позиции государственной власти. Р. Барт, обсуждая проблемы социолектологии, отметил, что по степени политизации дискурса группы социолектов могут быть разделены на внутривластные, или «энкратические» («осененные властью»), и вневластные, или «акратические» («осиянные своей невластью»). «Социолект не только устрашающе действует на тех, кто оказывается вне его (по своему отношению к культуре, в обществе), он также и принудителен по отношению к тем, кто его разделяет» [25, с.523].

По отношению к власти можно выделить следующие ситуации. Если философское сообщество жестко не контролируется властью, то внутри

него выделяются следующие группы. Первая - контролирующая и задающая нормы философского дискурса. Предпочитаемая философами форма дискурса может быть определена как классическая – энкратическая в бартовском же смысле (язык философии используется идеологически нейтрально, используемые имена и слова рассматриваются не во всей семантической полноте, а максимально определенно и редуцируются к терминам и понятиям, соблюдается единство речевых терминологических значений в единой форме научно-философского трактата, статьи, рецензии, эссе, а также однозначно прочитывается авторская позиция). Вторая состоит из группы философов, находящихся на периферии эпистемического сообщества философии и оппозиционных к «властным» группам внутри него. Они выбирают, назовем условно, диалектически-акротические формы дискурса (язык философии также используется идеологически нейтрально, но имена и слова не имеют четкой определенности, философ «играет» со смыслами, пытаясь передать динамику становления мысли, его позиция не определена или требует усилий для «считывания» и понимания, то есть осознанно неоднозначна – провокативна, нет единства текстовой формы и жанра).

Наконец, если философское сообщество непосредственно контролируется властью, то формы дискурса, в которых выражают свои позиции философы, можно назвать как псевдоклассическую – энкратическую и псевдоклассическую – акратическую; внешне придерживаясь рамок выбранного жанра, авторы, тем не менее, используют идеологизированный язык. Пример подобного псевдоклассического энкратического дискурса представляет философия 20-х-начала 30-х гг. в Советской России.

Дискурсивная практика 20-х – 30-х годов XX века

В период с 1922 (1924) по 1929 (1930) гг. в отечественной философии произошла идеологизация философского дискурса, обусловленная

изменением механизма отношений власти и университетского сообщества и метаморфозами, происходившими с моральными императивами последнего. Последовательность событий, символизировавших подчинение философского сообщества, известна: 1922 г. – «философский пароход», 1929 г. – год «великого перелома» и «поворот на философском фронте».

До 1922 г. положение философии не отличалось от положения других гуманитарных дисциплин, преподававшихся в университетах, хотя мировоззренческая оппозиционность большинства преподавателей философии для власти была очевидна, и для создания им оппозиций в 1921 г. организуется Институт красной профессуры, а в 1922 г. – официальный «философский» журнал «Под знаменем марксизма», в котором в марте была опубликована программная статья В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма». В ней четко было определено, как выше упоминалось, отношение власти к философии и ее ожидание от данной дисциплины и тех, кто «получает государственные деньги и состоит на государственной службе для просвещения юношества», и что следует сделать с идеологической оппозицией, «прикрывающейся мантией научности» – перепроводить в страны буржуазной демократии (что отчасти было осуществлено). В 1922 г. в университетах открылись факультеты общественных наук, где курсы философии не читались, и единственными обязательными учреждениями, выпускавшими «специалистов» в области философии, стали Институт красной профессуры, философский факультет МГУ, готовивший идеологов в Москве под контролем руководства партии, в том числе иногда преподававшим в этих учреждениях.

Власть в лице В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого, Н.И. Бухарина, И.В. Сталина в общении с университетским сообществом использовала приемы политико-директивного дискурса, не оставлявшего возможностей диалога (так, В.И. Ленин, по словам М.Н. Покровского, инициировал обязатель-

ный экзамен по марксизму для профессуры, которая должна была переучиться «говорить по-марксистски»). Сам характер организации «властной» фразы имел подчеркнuto эмоциональный характер, что должно было вызвать у читателя ощущение борьбы, сходной с борьбой революционного подполья, поэтому статьи, претендовавшие на научный образ, имели больше сходства с памфлетом и состояли из оборотов и фраз, заимствованных из обличительной, пропагандистской газетной риторики: использовались аффектно окрашенные слова, передающие ненависть к инакомыслящим («дипломированные лакеи поповщины» - профессора философии), доминировали псевдонаучные понятия («сознательная критика»), словесные замены (религия – «фанатизм», философский идеализм – «поповщина»), эмоциональные коннотативные смыслы («революционный» означает срочный, «лагерь некоммунистов» - любое направление идеологических противников), обычными риторическими приемами были ирония и сарказм («родятся сплошь и рядом философские школы и школки» или «некий г. П.А. Сорокин помещает в этом журнале обширные, якобы «социологические» исследования»), в ходу были такие метафоры – «образованный крепостник» и уничижительные метонимии («ученая статья пестрит учеными ссылками» [151, с.5-12].).

В письме в редакцию журнала «Под знаменем марксизма» Л.Д. Троцкий писал: «Нынешний молодой рабочий пробуждается в обстановке советского государства, которое само есть живая критика старого мира. Те общие выводы, которые старшему поколению рабочих давались в бою и закреплялись в сознании крепкими гвоздями личного опыта, теперь получают рабочими младшего поколения в готовом виде, непосредственно из рук государства, в котором они живут, из рук партии, которая этим государством руководит... Материалистическое миропонимание не только открывает широкое окно во всю Вселенную, но и укрепляет волю. Оно

одно только и делает современного человека человеком» [265, с.5]. Это специфика дискурса власти. Не менее своеобразными были дискурсы в философском сообществе. С 1922 по 1930 гг. выделяются три поколения или социально-когнитивных типа преподавателей философии, чей социальный статус, причастность к философской традиции, понимание образа философии определили их педагогическую судьбу и поведение по отношению к власти, что проявляется не только в их действиях, но и причастности к псевдоклассическому - энкратическому дискурсу.

Первую, самую малочисленную группу составили те, кто получил научную степень до 1917 г., в социальном отношении они относились к буржуазной интеллигенции – были социально неблагонадежны, но их политическая индифферентность и высокий профессионализм позволили большинству продержаться до 1930 г., если они были на периферии (в Минске – В.Н. Ивановский, в Баку – А.О. Маковельский). Для них философия была видом научного знания, особым методом мышления, и, привыкнув к академическим нормам дискурса, они излагали свои взгляды в рамках акратического социолекта. Например, весьма показательны «реверансы» в пользу марксистского метода у Г.Г. Шпета: «Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный контекст, установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный путь, есть путь объяснения, и едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпретации, от усилия «дать понять» не хотел отказываться» [297, с.219].

Вторую группу философов составили мыслители, относящиеся к социально-когнитивному типу «преподавателей-идеологов» и «идеологов-

теоретиков», получивших образование до революции и образовавшие слой советской интеллигенции. Достигнутый ими лично социальный статус определялся их партийной принадлежностью, занимаемыми партийно-административными постами и в меньшей степени преподавательской деятельностью. Именно эта группа «идеологов-теоретиков» создала доминирующий псевдоклассический – энкратический дискурс, заставлявший философское сообщество говорить на языке политической риторики, что естественным образом сделало философию местом выяснения политических споров и властных взаимоотношений. Не пройдя школы академических дискуссий и не получив «прививки» от норм университетского общества, оказавшись в поле теоретических дискуссий, привнесли в философское сообщество нормы политической дискуссии, идеологизировали и ангажировали ее как дисциплину и ее концептуальное пространство.

Суть спора между механицистами и диалектиками в данном случае не существенна, хотя диалектики претендовали на руководство естественными науками, которые должны были развиваться, имея целью подтверждение положений марксизма (философия же становилась средством идеологического контроля за наукой). С 1924 по 1926 гг. эту дискуссию еще можно считать «творческой» в рамках марксистской парадигмы, но сам тон дискуссии, взятый Я.Э. Стеном и И.И. Степановым, носил оттенок неуважения к оппоненту и попытку «судить», «оценивать» с позиции превосходства мнение противника: «грубейшие ошибки», «принижение роли диалектического метода в естествознании», «плод зубристики и невежества в марксизме». Показательно сравнение риторики этих двух авторов с тоном статьи А.Ф. Самойлова, не принимавшего позицию диалектических материалистов, но уважающего мнение своих оппонентов: «Все марксисты, которые одушевлены верой в силу диалектического метода в познании природы – если они при этом специалисты-естественники в какой-

нибудь области естествознания, должны на деле доказать, что они, применяя диалектическое мышление, диалектический метод, в состоянии пойти дальше скорее с меньшей затратой труда, чем те, которые идут иным путем. Если они это докажут, то этим без всякой борьбы, без лишней бесплодной, оскорбительной полемики диалектический метод завоюет себе свое место в естествознании» (Цит. по: [321, с.91]). Профессор А.Ф. Самойлов апеллировал к таким научным нормам как «всеобщность», «независимость», но с 1926-1928 гг. псевдоклассический – энкратический дискурс стал доминирующим, и в полемике между «философами-идеологами» и «идеологами-теоретиками» возобладала практика аргументации, заключающаяся в подмене цитат противника и ссылки на авторитет – так, А.М. Деборин в дебатах с Л.И. Аксерольд по поводу сущности философии Спинозы предлагает в подтверждение своего анализа найти «...хотя бы одну цитату из сочинений Маркса, Энгельса, Плеханова, Ленина, которые подтвердили бы правильность ее точки зрения» (Цит. по: [321, с.57]). Окончательно превратив философский дискурс в идеологический, группа А.М. Деборина не только пыталась, апеллируя к административному ресурсу, ликвидировать противников (апрель 1929 г., созыв Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений), но и ввела терминологию политической борьбы, маркируя своих оппонентов как «ревизионистов», «оппортунистов», «фальсификаторов» и «правых уклонистов».

Третье поколение «молодых партийцев» завершило процесс и, реализуя волю государства, редуцировало функции марксистской философии к идеологическому контролю. «Молодые партийцы» в социальном плане были наиболее подходящими для власти, так как имели крестьянско-пролетарское происхождение, были членами комсомола или только принятыми в партию, использовались властью для нанесения удара по «ста-

рым партийцам», способным иметь свое мнение. «Молодые партийцы» отождествляли себя с властью, были частью ее и апеллировали к ней. 9 декабря 1930 г. на партячейке Института красной профессуры присутствовал И.В. Сталин, поддержавший обвинение А.М. Деборина и назвавший его «меньшевистствующим идеалистом». «Молодые партийцы» говорили на «языке власти» - с позиций энкратического дискурса, их выступления печатали в важнейшей газете страны, «рупоре» партии – газете «Правда»: «Одним из важнейших моментов, свидетельствующем о непонимании нашими философскими «маэстро» партийности, является непонимание ими роли партии и ее ЦК не только как практического, но и теоретического центра» [304]. Оппоненты теперь уже не оцениваются как равноправные участники дискуссии, их не пытаются убеждать, выстраивая систему аргументации, их уничтожают, «клеят» как «фракционеров», «троцкистских контрабандистов», «контрреволюционную шайку», «двурушников», «врагов народа», умело и тонко скрывавших свою вредительскую деятельность.

Псевдоклассический – энкратический дискурс функционирует в «псевдофилософском сообществе», нормами которого являются идеологическая непримиримость, замена логического доказательства ссылкой на авторитет, канонизация трактовки какой-либо проблемы, отход от которой расценивается как «уклонение», требующее разоблачительной реакции.

Дискурсивные практики 60-х гг. XIX века

Представив пример аномального дискурса, вернемся к «здоровому» философскому сообществу, но перед тем как осветить особенности дискурса «новых идеалистов» как представителей университетской традиции, приведем еще один пример, который позволит оценить произошедшие изменения в стилистике и форме, обстановке коммуникации. В начале 60-х гг. XIX в. в связи с некоторой либерализацией политики государства и

уменьшением цензурного контроля на страницах толстых журналов, издававшихся редакторами западнического и почвенического толка, помещались статьи на философские темы и представителями разночинской интеллигенции - «профессиональными общественными деятелями», журналистами и оппонировавшими им академически-университетскими профессорами, не имевшими в то время специализированного журнала, на страницах которого могла бы происходить полемика в рамках норм университетской жизни. Доминирующую позицию на философском «поле» занимали представители материалистически-позитивистской (прогрессивной) философии, которые чувствовали поддержку читающей интеллигенции, в то время как представители идеалистической (непрогрессивной) философии оценивались читающей публикой как рудименты прежнего периода. Имея в виду этот культурный контекст, рассмотрим не полемику (которая и в более поздний период принимала даже на страницах «Вопросов философии и психологии» не академическую форму и стилистику), а статьи-рецензии на «Философский лексикон» (под редакцией С.С. Гогоцкого) диаметрально противоположных мыслителей – М.А. Антоновича и П.Д. Юркевича, имевших абсолютно разные цели и предмет критики, ориентировавшиеся на разных адресатов в социально-концептуальном аспекте, но прибегавших к почти одинаковым речевым приемам и выразительным средствам, то есть организации механизма действия философской речи, хотя, конечно, дискурс П.Д. Юркевича более академичен.

М.А. Антонович написал статью «Два типа современных философов» для журнала «Современник» (апрель, 1861 г.) с целью «разоблачить» философский мистицизм составителей «Философского лексикона» и выявить эклектическую, компромиссную позицию П.Л. Лаврова. Статья-рецензия оказалась по своему жанру шире, так как включает элементы памфлета и не соответствует нашему пониманию статьи-рецензии акаде-

мического характера, посвященной анализу философского энциклопедического словаря. Автор ориентируется на «прогрессивного читателя», своего единомышленника, предлагая ему войти в группу «своих» (а не чужих), для этого используются следующие речевые обороты – «догадливый читатель», «люди, к которым не привилось старое», в отличие от тех, «кто свято и нерушимо хранит предания своей философии древней» или от (обратите внимание на иронию) «самых усердных и постоянных читателей и почитателей г. Лаврова».

Содержание рецензируемых работ М.А. Антоновича не интересует, так как в большей степени ему важно показать, что в современной философской ситуации существует два типа философов: «старые философы» – идеалистического толка и «новые философы» – скрытые идеалисты, пытающиеся совместить метафизику с практической философией.

Стиль статьи аффективный, автор не собирается аргументировать свои заключения, он «вербует» сторонников, не соработывающих, а соперничающих ему.

Характеризуя семантические свойства философской речи М.А. Антоновича, следует отметить избыточную лексико-фразеологическую эмоциональность слов. Обильно используются эмоционально «снижающие» обороты, так, признавая профессионализм университетских философов, составителей «Философского лексикона», он строит речь таким образом, что не остается сомнений в их профессиональной несостоятельности: «Старые философы, по крайней мере некоторые из них, нужно отдать справедливость, знают много, т.е., говоря точнее, имеют много сведений по части философии: они по пальцам пересчитают вам всех древних и новых философов, расскажут вам биографию самого незначительного из них, могут изложить (очень своеобразно, впрочем, понимаемые ими) разные философские системы, знают названия и определения всех частей и

отделов философии, перечисляют все, даже самые мелкие вопросы, которыми занимается та или другая из философских наук; у них даже найдутся и готовые ответы на такие вопросы» [9, с.19]. Сам дискурс организуется как бытовая речь, имеющая фамильярный оттенок за счет вводных слов – «нужно отдать справедливость», «очень понятно», «да об этом же была речь выше, скажут читатели».

Авторская речь имеет снисходительно-иронический оттенок – «много сведений по части философии», «по пальцам пересчитать». Используется речевой повтор для усиления эмоционального снижения: «по части философии... всех частей и отделов философии» или «самые мелкие вопросы... и даже найдутся и готовые ответы на такие вопросы».

Художественные средства, интонационно-синтаксический строй имеют памфлетный характер, не уместный в статье рецензии: например, эпитеты и образные параллелизмы, используемые М.А. Антоновичем, диктуют уничижительное отношение к «старым философам»: «Философские сведения просто только хранятся в их головах, как дела в архивах; они собраны и навалены там чисто механически, набросаны в одну беспорядочную громадную кучу, похожую на кучу Плюшкина, и по требованию обстоятельств вынимаются оттуда, а по большей части так и гниют себе нетронутые, как мука в амбаре того же Плюшкина» [Там же, с.19]. Еще не приступив к разбору идей, М.А. Антонович, выбрав доминантный стиль дискурса, дает характеристику философам, предзадавая, в каком «ключе» будет осуществлен концептуальный анализ: «Старые философы - это ходячие библиотеки, одушевленные справочные словари и книги, можно сказать, машины, которые могут отвечать на разные философские вопросы и сообщать разные сведения... несмотря на множество философских сведений, не имеют никакой философии, и их система представляет

собой что-то чрезвычайно странное, совершенную аномалию мысли» [Там же, с.20].

М.А. Антонович использует «запрещенные» приемы публичного спора, приписывая своим оппонентам мнение, якобы извлеченное из текста: «У них была уже готовая, предвзятая система и укоренилось непоколебимое убеждение, что всякая философия ложна и зловредна, и поэтому изучение философии приводило их к такому результату: «...одну поучительную истину философия доказывает (как выражаются они сами), что ум, без постороннего руководства вступающий на поприще философии с гордою самоуверенностью, что его мерою можно определить все, в области науки непременно вносит безумие, а в человеческое общество – заразу». Если в философии что-нибудь и имеет вид истины, то это только то, что согласно с их системой, а все остальное – дрянь, непотребные и гибельные заблуждения» [Там же, с.21]. То, что по существу является предупреждением от поспешного и неограниченного нормативными рамками философствования, сделанного действительно несколько эмоционально, интерпретируется М.А. Антоновичем как заведомое неприятие любой философской позиции. Он допускает такие лексически снижающие изображения – «не робели перед философией», «разнородные клочки они пристегивали к своей системе», «плюнули на всякую философию», «старые философы косо посматривают на своего собрата-смельчака, готовы были обвинить его в посягательстве на целостность системы» [Там же, с.22-23].

Концептуальная позиция составителей «Философского лексикона» критикуется М.А. Антоновичем следующим образом: вначале он «своими словами», т.е. с использованием вышеприведенных эпитетов, образов, синонимов, излагает положение идеалистических философов о душе и воле, затем приводит несколько цитат О.М. Новицкого и В.Н. Карпова и без каких-либо содержательных опровергающих аргументов, кроме иронически-

эмоциональных, опровергает учение. Например, на утверждение, что душа как самостоятельная субстанция, имеющая познавательную, желающую и чувствующую способности, он замечает, что каждая из способностей в чувственном, душевном и духовном отделах не достигает результата, т.к. стремится к противоположным целям «как лебедь, рак и щука». Он иронизирует, что вся эта «процедура совершается в одной личности и в одно и то же время и что по всем отделам суетится и бегают, точно домовитая хозяйка, субстанция, душа, единое и единичное, вечное саморавное и неизменное «Я»» [Там же, с.26].

В целом для философского дискурса в статье М.А. Антоновича характерны аффектность, доминантность, драматичность, соперничество, выражающие позицию автора в общественной жизни.

Статья-рецензия П.Д. Юркевича по поводу статей богословского содержания в «Философском лексиконе» была помещена в «Трудах Киевской Духовной Академии» в 1861 г., то есть в иной «обстановке» коммуникации – во-первых, это специализированное издательство духовного образовательного учреждения, что обеспечивает иную читательскую аудиторию и более профессиональный уровень статей, во-вторых, П.Д. Юркевич и С.С. Гогоцкий относились к одному философскому направлению (хотя симпатии первого связаны были с философией Платона и Канта, а второго – с Гегелем), и потенциальный диалог между ними был возможен, так как не было изначальной непримиримости позиций. П.Д. Юркевич ориентировался на читателя-профессионала, понимающего суть претензий, поэтому он выбирает не аффектный, а инструментальный стиль организации дискурса, который имеет конструктивный, аргументированный, концептуально определенный характер, тем не менее он находит нужным прибегать к художественно-эмоциональным средствам, используя подобные образы-аллегии, выполняющие функции аргументов,

например, объясняя нечеткость философского знания: «Можно только предположить, что как человеческий глаз видит близкие предметы ясно и отчетливо, а отдаленные – в неопределенных и зыбких очертаниях и, таким образом, стремясь вдаль, наконец встречает перед собою слитную и однообразную синеву горизонта, в которой исчезают и сглаживаются все различия, все ясные образы предметов, так и человеческий ум, двигаясь в области философского знания все далее и глубже, встречает наконец в неопределенной дали подобную же синеву, где его понятия делаются темными, неопределенными, зыбкими» [307, с.245]. Он не пытается «вербовать» читателя в свои ряды, хотя использует некоторые речевые обороты, призывающие читателя к интеллектуальному сотрудничеству – статья построена в духе лекционной речи, имеющей свои специфические интонационные особенности, выделяемые за счет вводных предложений-обращений к аудитории, которая видится автору за читателем: «Только нужно сознаться, что эта возможность остается простою возможностью» [Там же, с.297], «мы хотим на этом пункте достигнуть такой ясности, чтобы читатель мог себе определенно представить частную и своеобразную задачу философии как науки» [Там же, с.270], «теперь мы видим, как должно представлять себе процесс между Гегелем и Кантом» [Там же, с.276], «что же должно думать – спросим, наконец - о значении и достоинстве доказательств бытия Божия?» [Там же, с.283], «в предыдущей статье мы сказали, что по учению Канта...» [Там же, с.287].

Надо отметить стремление П.Д. Юркевича придерживаться точного дискурса, так он обосновал выбор темы, последовательно подтверждая цитированием, изложил свое отношение к концептуальным положениям статей «Философского лексикона». Его речь не столь яркая семантически, как у М.А. Антоновича, слова не отмечаются лексико-морфологической выразительностью и мало используются эмоционально «снижающие» или

«возвышающие» слова, метафорический ряд также небогат, хотя и несколько избыточен для академической, эмоционально-нейтральной рецензии: «Неумолимым выводам критики чистого разума якобы противопоставили живое чувство, непосредственную веру, эстетическое и нравственное чутье, голос сердца – и с его легкой руки в Германии стали учить, что, кроме отвлеченного, рассудочного мышления, которое, по Канту, есть единственный орган, перерабатывающий воззрения и познания, есть в человеческом духе высшая способность, которая будто бы внутренне, непосредственно и сразу созерцает самую сущность вещей, которая внимает сверхчувственному, подслушивает его, принимает от него впечатления так же легко, просто и естественно, как глаз видит вещи, не дожидаясь анализов и выводов отвлеченного мышления. Поэтому ничего нет удивительного, если философские системы идеализма последнего времени имеют образ более поэтических созданий, нежели научных построений анализирующего рассудка» [Там же, с.247-248]. Из приведенной цитаты видно, как П.Д. Юркевич, имея кантианские симпатии, использует прием внешнего смешивания эпитетов, он скрыто заимствует эпитеты своих оппонентов и выстраивает речевую конструкцию так, что высвечивается слабость их концептуализации – выводы Канта он определяет как «неумолимые», в то время как философы-романтики опираются на столь слабые основания, как «живое чувство», «непосредственная вера», «нравственное чутье», «голос сердца». Кроме того, ироническое отношение автора очевидно во введенном «разговорном выражении» «с легкой руки», а также в предуведомлении «будто бы», серии нарастающих эпитетов «внутренне, непосредственно и сразу созерцает сущность вещей», в сравнении философских систем с «поэтическими созданиями».

Несомненно, что синтаксис философского дискурса П.Д. Юркевича, в отличие от А.М. Антоновича, более логический (логически-

эмоциональный), чем эмоциональный, но за счет вводных предложений, структуры слов в предложениях его философский дискурс имеет эмоциональный интонационный строй.

Любопытно, что П.Д. Юркевич в своем концептуальном разборе статей «Философского лексикона» особое внимание уделил оценке их выразительности, аргументированности философской речи или «философского тона». Так, выражая неудовольствие «искусственностью» аргументации, приведенной в статьях о Боге и вере, он особым образом готовит читателя, приводя анекдот о преподавателе, который так любил аргументировать и делал это столь неловко, что слушатели после его доказательства смертности человека усомнились, «точно ли они помрут когда-нибудь». Далее он цитирует неудачный, с его точки зрения, способ обоснования: «Приведем здесь из «Лексикона» несколько примеров, абстрактных, формальных и искусственных приемов, которые заслоняют живой опыт. Стр.333: «Как едино существо Божие, как одна идея верховного, так одно может быть, в сущности дела, доказательство бытия Божия». По этой манере мы могли бы сказать: как этот преступник совершил одно преступление, то улика его должна быть, в сущности дела, одна; как Киев – один, так одна может быть, в сущности дела, и дорога к нему» [Там же, с.258]. Он упрекает составителей в том, что они придумывали основания, не согласуя свою позицию с фактами мышления, полученными из науки и самовоззрения, а опираются только на «хитрость мышления». Далее П.Д. Юркевич показывает идейную непоследовательность статей «Философского лексикона»: через анализ содержания гносеологических понятий, использовавшихся в словаре в гегелевском духе (закон мышления, единство самосознания, воля, разум), он указывает на неубедительность отрицания понятия «кантовской автономии» и на смешение понятий и «логической всеобщности», и «исторической всеобщности». Высказывая принципиальное недовольство

приемами мышления составителей «Лексикона», он упоминает доказательство по аналогии с карточной игрой: «Когда я играю в карты и различаю в моем сознании «предписание закона игры и исполнение его», следует ли возможности этого различения, что закон игры предписан высшим авторитетом?» - на это он делает единственное возражение – «А между тем учение о высшем источнике нравственного законодательства имеет бесспорно сильные и определенные основания, о которых можно справиться в любой нравственной философии» [Там же, с.261]. Надо отметить, что подобная отсылка к «авторитету» любых нравственных философий - на самом деле уловка, присущая аффектному стилю организации философской речи, используется П.Д. Юркевичем неоднократно в данной статье.

Неудовольствие его вызвали как стилистика статей, так и приемы составителей «Лексикона», напечатавших в «Санкт-Петербургских ведомостях» рецензию на «Философский лексикон» с упоминанием тех статей, которые еще не вышли в свет в новых томах: «Рецензент, например, говорит, что статьи «Лексикона» написаны «языком по возможности понятным и ясным», но говорит, как надобно думать, вследствие того же знакомства с «Лексиконом», благодаря которому он открыл, что самая обширная статья посвящена Канту, следовательно, автор рецензии даже «не перелистывал» книги» [Там же, с.263].

И, наконец, П.Д. Юркевич критикует несоответствие формы и содержания философского дискурса составителей «Лексикона», его не устраивают не только способы аргументации, не только занимаемая ими концептуальная позиция, но и их знание философской традиции (онтологическое доказательство бытия Бога к Аристотелю, Ансельму, Декарту смешаны и вовсе не отвергают будущих кантовских возражений), поэтому он заключает по поводу статьи о Боге: «При видимом философском тоне

она вовсе не касается этого вопроса с его философской стороны. Так, например, почему философия во все почти времена не допускала разницы свойств в Боге, что ей за нужда была определять Бога как *actus purus ens realissimum*, *ens a se causa sui* и проч. – все эти философские стороны вопроса даже и не тронуты в статье» [Там же, с.285].

Приведенные статьи 60-х гг. XIX в. наглядно представляют специфику речи философских произведений: слова и обороты философской речи носили образное значение; понятия содержательно не устоялись и их оттенки высвечивались авторами за счет интонационно-синтаксических связей; лексико-морфологическая выразительность слов избыточна; часто использовались развернутые сравнения, образы-аллегии, метафоры, эпитеты; философская речь имела выраженный эмоционально-логический смысл (без преобладания над логическим, как это присуще художественной речи), рассчитанная на живое и непосредственное, слуховое восприятие (что, возможно, связано с особенностью образа жизни интеллигенции, предполагавшего «чтения» своих произведений перед публикой до печатания в журналах).

Дискурсивные практики университетских философов рубежа XIX-XX веков

К концу 90-х годов XIX века философский дискурс университетских философов несколько изменился. Будучи связаны с преподаванием, публикуясь в профессиональных журналах, они строили свой дискурс, ориентируясь на изменившиеся речевые образцы, задававшиеся как эволюционирующим отечественным философским сообществом, в это время выстраивающим нормативные механизмы саморегуляции, так и западным

(немецким) философским сообществом, с которым контактировали в период заграничных стажировок. Особенность авторской позиции университетских философов, отразившаяся в их дискуссиях, связана с изменением условий коммуникации, которая поддерживалась личным общением участников споров и продолжалась на страницах журналов, которые читали те, кто в состоянии был понять дискуссии, развивающиеся годами и даже десятилетиями на их глазах и способствовавшие концептуальной эволюции их участников. Возможно, этот оттенок персональности в сочетании с профессиональным навыком лекторской деятельности инициаторов коммуникативного прогресса обусловил и «живучесть» таких особенностей речи философских произведений, как выраженный логико-эмоциональный характер, сочетание инструментального и аффективного речевого стиля не только в рецензиях и полемических статьях, но и монографических работах, а также богатую семантическую палитру философских произведений, особенно у метафизических идеалистов.

В качестве примера статьи рецензии и специфики философской речи в ней рассмотрим уже вышеупоминавшуюся статью А.И. Введенского «О видах веры и её отношении к знанию». Есть несколько важных контекстных особенностей, определяющих позицию автора – во-первых, в отличие от П.А. Каленова, чья статья «Вера и разум» была работой дилетанта, занимающегося философией, А.И. Введенский – «профессиональный философ», что позволяет ему реализовать энкратический дискурс. Во-вторых, идеи П.А. Каленова обсуждались на заседании Московского Психологического общества и отношение основных возможных участников дискуссии уже было высказано, и А.И. Введенский в продолжении ее пишет эту статью, которая есть еще и скрытое продолжение спора с метафизическими идеалистами (П.Е. Астафьевым, С.Н. Трубецким, Л.М. Ло-

патыным) по поводу книги А.И. Введенского «О пределах и признаках одушевления».

Архитектоника речи философской статьи отличается продуманностью – пространство статьи четко структурировано: предваряется эпиграфом из посланий Апостолов (это можно расценить как апелляцию к авторитету и соответственно приобщенность к истинному знанию), разделена на предисловие, в котором определены задачи статьи и главы («рационализм и его отношение к вере», «критицизм и его отношение к вере», «виды веры, допускаемой критическим рассудком»). Очевидно, что автор стремился выдержать стиль точного и инструментального дискурса. Хотя его речь богата сравнениями, эпитетами и вводными конструкциями, более характерными для разговорной речи («правда», «не следует думать», «очевидно»), тем не менее синтаксис характеризует все-таки преобладание логического, смыслового соотнесения и расположения слов, так как автор в большей степени расставляет логические акценты, но он прибегает и к эмоционально-риторическим, и логико-риторическим интонациям для возбуждения внимания читающих и для направления их внимания: «В чем же разница между слепой и сознательной верой? В одном случае я насильственно заглушаю голос рассудка, вытесняю его из сознания, а в другом – действую наперекор его протесту. Да разве это психологически – то не одно и то же? Действовать наперекор рассудку можно не иначе, как насильственно заглушая его голос. Таким образом у г.Каленова выходит не три, а только две формы веры» [54, с.138].

Появляются новые особенности дискурса философской статьи в отличие от 60-х гг. – автор не стремится обращаться к читателю в «доверительном» тоне, не использует «вербующих» обращений, но, с другой стороны, он говорит с позиций некоторого дидактического менторства, позволяя себе такие оценки – «Итак, Юм прав: связь причины с действием не

логическая связь основания с следствием, а какая-то другая, рационализации не поддающаяся» [Там же, с.185], или «даже материалист не вправе теперь возражать...», «для нас вполне достаточны такие доводы в пользу существования веры в какие-либо догматы с нравственными требованиями» [Там же, с.185]. При этом следует отметить проявление сознания личной ответственности за выстраиваемую концептуализацию, за приведенные аргументы, так, если в 60-е гг. XIX века господствовали безличные обороты, растворявшие позицию автора в некотором коллективном субъекте (Верховном Судье или Арбитре), чья позиция заведомо верна, то теперь А.И. Введенский говорит от своего имени: «Я думаю, позволительно пересмотреть этот вопрос еще раз» [Там же, с.136], «я получаю достоверное знание, выходящее за пределы голого опыта или простого конструирования восприятия» [Там же, с.151], причем если используется местоимение «мы», все-таки нельзя не понять, что автор говорит о себе или о критицистах (кантианцах), чью позицию он персонифицирует: «Сделаем, впрочем, оговорку, чтобы читатель не навязывал нам чуждых нам мыслей. Мы не утверждаем, что будто бы как скоро допущено известное назначение человека и мира, отсюда логически вытекает, что мы через это обязаны признавать что-нибудь как безусловно обязательный нравственный долг» [Там же, с.174].

Как уже было выше отмечено, А.И. Введенский, несмотря на выбранный инструментальный стиль речи, как опытный лектор, умеющий «переключать» внимание аудитории, а в данном случае читателя, использует «житейские» примеры и сниженные словесные обороты, которые выполняют и функцию антитезы по отношению к «серьезно» излагаемым, важным для него концептуальным положениям. Так, рассуждая о нравственности и спасении в будущей жизни, он отмечает, что благоразумие в поведении из чувства собственной выгоды и из веры сознательной в необ-

ходимость соблюдения нравственных норм – принципиально разные феномены, что он подчеркивает специфичностью выбора аналогий, эпитетов, сравнений для первого и второго состояния: «Если же отказываюсь от земных благ и поступаю на земле так, как нужно для приобретения будущего блаженства... это, может быть, и благоразумно, и выгодно (да и то вряд ли), но отнюдь не нравственно обязательно: это все равно, как если бы я подвергался более или менее трудному искусству... ради получения хорошо оплачиваемого местечка; или еще лучше – все равно, как если бы я не тратил всего заработка на женщин, на кутежи..., а отдавал бы как можно больше денег в надежные руки с уверенностью, что я получу их обратно со значительной лихвою» [Там же, с.183], и отличается от такого состояния вера сознательная – «она сознательна не только потому, что сопровождается знанием своей неопровержимости своих мотивов и их высокой ценности, но главное всего – вследствие сознания, что она – вера, а не знание» [Там же, с.185]. Этот прием излагать мысли оппонента намеренно упрощенной, бытовой лексикой, а отстаиваемые идеи – научнообразно, сухо и четко – неоднократно использовался А.И. Введенским в его статьях.

Надо отметить еще одну особенность речи философских статей А.И. Введенского, и это, в частности, при том, что он использует не слишком экспрессивный синонимический набор слов, он часто прибегает к лично прочитанным старым метафорам и создает новые: «голый опыт», «чистый рассудок, не пропитанный верой», «живой Бог» (как внимающий людям), «мертвый Бог» (замкнутый в себе), «суетная вера» и «сознательная вера».

В целом следует заметить, что такие механизмы организации философского дискурса, как инструментальность стиля в сочетании с логикориторическими интонациями и концептуальными антитезами, выделенными синонимически-метафорическими средствами, характерны не толь-

ко для жанра статьи-рецензии, но и монографии. В качестве примера рассмотрим работу Н.О. Лосского «Обоснование интуитивизма» (1904-1905 гг.), который занимал положение медиатора между Петербургской школой трансцендентальных идеалистов и Московской школой метафизических идеалистов. Монография «Обоснование интуитивизма» была написана на материалах магистерской диссертации, выполнена через призму оригинальной на русской почве идеи интуитивизма и привлекла внимание таких крупных философов, как Л.М. Лопатин, С.А. Алексеев. Впоследствии она среди профессиональных философов считалась образцом самостоятельной философской работы: «Лишь с работы Николая Лосского «Обоснование интуитивизма» (1905) возникает специфически русская научно-систематическая философская школа, которая, может быть, позднее превратится в своеобразный эталон для русской научно-философской традиции» [275, с.84]. Н.О. Лосский как мыслитель, сформировавшийся на немецких образцах философствования (в 1901 г. занимался в семинаре В. Виндельбанда, в 1902 г. стажировался в психологическом институте В. Вундта), был склонен к систематическому способу мышления, что осознанно и проводил в своих работах, и отмечал в «Воспоминаниях», поэтому именно в этой монографии особенно видны черты, отличающие философский дискурс «новых идеалистов»: сочетание инструментального и аффектного стиля, использование иносказательной изобразительности, выразительности слов, образов-аллегорий и развернутых сравнений, словесных антитез и эмоционально-риторических интонаций. Так, монография, посвященная обоснованию новой гносеологической идеи, начинается вступлением, состоящим из серии художественных реминисценций, образов и литературных экскурсов. Прочитую первые предложения: «В душе каждого человека, не слишком забитого судьбой, не слишком отнесенного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустов-

ская жажда бесконечной широты жизни. Кто из нас не испытывал желания жить одновременно и в своем отечестве, волнуясь всеми интересами своей родины, и в то же время где-нибудь в Париже, Лондоне или Швейцарии в кругу других, но тоже близких интересов и людей? Как тяжело думать, что вот, может быть, в эту самую минуту в Москве поет великий певец-артист, в Париже обсуждается доклад замечательного ученого...» [163, с.17]. После серии не менее лирических образов он органично переходит к литературно-эмоциональному обоснованию основного положения своей концепции, пока еще из чисто эстетического чувства, должного возникнуть у читателя чувства эмоционально-психологической сопричастности. Для пробуждения нужного ему понимания он сравнивает ограниченность жизненного пространства персоны с душевной комнатой, собственное тело - с «комком материи». Заявляет, что эта ничтожность, жалкость, ограниченность индивидуального бытия была преодолена (обратите внимание на серию эпитетов индивидуального бытия, уничижительных по своему смыслу) за счет отождествления со «всею бесконечной жизнью», но возможно это не только в знании: «Высшего удовлетворения достигли бы мы, если бы могли так отождествиться со всем миром, что всякое другое Я было бы также и моим Я. Однако всем этим желаниям полагает конец жалкая ограниченность индивидуального бытия, приковывающая меня к ничтожному комку материи, к моему телу, замыкающая меня в душевную комнату и предоставляющая мне лишь тесный круг деятельности» [Там же, с.17]. Он цитирует «Фауста» Гете, чтобы показать, что внутренняя жизнь мира, «все то, что кроется в самых интимных тайниках души», доступно поэзии, искусству, но не доступно нынешнему состоянию философии, которая склонна утверждать, что «непосредственный опыт складывается только из личных индивидуальных состояний познающего субъекта», и поэтому человек имеет дело только со знанием, полученным ин-

дивидуально. Н.О. Лосский прибегает в своей речи к эффектным определениям и сравнениям, так, он называет «мучительным вопросом», почему философия не доказала, что знание проникает в сущность вещей, или, характеризуя философов, он отмечает, что они «обладали в высшей степени последовательным умом», а их «проницательный взор усматривал противоречия даже в самых сложных системах и устранял их» [Там же, с.20]. Он использует лексику снижающего свойства, отмечая, что ошибки «могли веками гнездиться в философии» или «ошибки кроются там, где их не может усмотреть даже и наиболее чувствительный к противоречиям, строго логический ум».

Н.О. Лосский использует речевые обороты, принятые в лекционной практике, для привлечения внимания читателя: «поясним, однако, точнее, что мы называем», «возьмем в виде примера нарочно один из самых общих законов частных наук... и на нем покажем правильность нашего мнения» [Там же, с.20]. Но эта простота речи обманчива, так как, делая вводный очерк гносеологических идей, он упоминает только наиболее значимые фигуры Лейбница, Юма, Канта – включает скрытые цитаты, очевидные только для специалистов, и если делает ссылки, то только на автора, так как предполагает, что читатель достаточно подготовлен отличать тексты.

Одна из проблем его дискурса, о чем он сам и говорит - это необходимость, представляя историю докантовской философии, пользоваться такими неопределенными терминами, как «факт», «опыт», «восприятие», которые имеют в разных философских системах разное содержательное наполнение. Надо отметить, что ему не везде удалось развести смыслы, и это было одной из причин критики его работы.

В целом в «Обосновании интуитивизма» речь отличается структурностью – есть система проспекций (предуведомлений о проблематике, те-

матическом поле текста и порядке обсуждения тем в каждой главе): «Сначала мы займемся докантовским эмпиризмом и будем иметь в виду главным образом высокоразвитые системы Локка, Беркли и Юма... Мы прибегаем к истории не ради истории, а для того, чтобы найти с помощью анализа действительных и возможных мирозерцаний пути, возвращения к утраченным идеалам живого знания» [Там же, с.27]. Кстати, «живое знание» в данном контексте выглядит как метафора, на самом же деле у Н.О. Лосского оно является концептом, становящимся понятием, необходимым в рамках его гносеологии, это очевидно из следующей цитаты: «Теория суждения должна допускать, что мы сознаем не только элементы мира, но и отношения между этими элементами, процессы действований, функциональные зависимости и т.п. как живое, реальное единение. Интуитивизм удовлетворяет этому требованию, так как утверждает, что весь мир со всем своим содержанием, со всеми своими элементами и связями между ними непосредственно дан познающему субъекту» [Там же, с.262].

Н.О. Лосский использует прием обогащения и уточнения концепции за счет дополнений и ретроспекций, возвращений к информации, приводившейся в тексте ранее, для восстановления в памяти читателя предмета обсуждения и сообщения новых сведений, позволяющих переосмыслить изложенные в новом контексте. «Собственно, если бы мы решили отступить от традиции, мы должны были бы говорить в теории знания не о связи основания и следствия, а о связи членов функциональной зависимости и рассматривать правила умозаключения для тех случаев, когда член функциональной зависимости дан или отрицается во всей полноте, и для тех случаев, когда он дан или отрицается отчасти. Точно так же и в учении о суждениях нам не следовало бы называть субъект основанием, а предикат – следствием, так как с точки зрения теории знания различие между субъектом и предикатом состоит лишь в том, что субъект в истинном

суждении есть всегда полный член функциональной зависимости, а предикатом может служить тоже и неполный член ее» [Там же, с.293]. Из приведенной цитаты видно, что по мере разворачивания идеи автор стремился делать промежуточные выводы и своеобразные подытоживания сразу же по тексту: «Отсюда, между прочим, следует, что с чисто практической точки зрения, с точки зрения удобства и быстрого ориентирования в том, из каких предпосылок можно сделать умозаключение, формулы традиционной логики вполне удовлетворяют цели: достоверное умозаключение от присутствия следствия, т.е. умозаключение по второй фигуре силлогизма при двух утвердительных посылках действительно можно сделать только в тех случаях, когда следствие есть полный член функциональной зависимости, т.е. когда большая посылка обратима, так что умозаключение может быть отлито в форму умозаключения от присутствия основания, т.е. в форму умозаключения по первой фигуре силлогизма» [Там же, с.293-294]. Из-за чрезмерной длины предложений – большого количества причастных и деепричастных оборотов - иногда теряется основная мысль, в нем излагаемая, и поэтому автор вынужден через несколько абзацев, а они также довольно велики, повторять, что собственно доказывается, и прибегать к инверсиям.

Для инструментального стиля речи обязательным является последовательное, аргументированное изложение мыслей. Н.О. Лосский вполне выполняет это требование в своей работе, но вот примеры, к которым он прибегает, скорее заимствованы из аффектного стиля и направлены не только на логическое, но и эмоциональное убеждение, так, рассуждая о трудности опознания и выделения в любой вещи ее индивидуальности, он пишет: «Всякий человек, всякое животное и растение, всякое событие или процесс, например, игра Росси в «Короле Лире», несомненно, имеют свою индивидуальную физиономию, но уловить индивидуальность единичной

вещи удастся лишь немногим людям и только в отношении к немногим вещам. Интерес к индивидуальному и способность улавливать его есть утонченный цветок культуры, распускающийся лишь там, где развито стремление к художественному, эстетическому созерцанию, созиданию и преобразованию действительности» [Там же, с.251].

В тексте «Обоснование интуитивизма» при учете знания атмосферы, в которой она была написана, скрытые смыслы, подтексты становятся очевидными благодаря выявлению тех речевых приемов избегания и умалчивания, которые использовал Н.О. Лосский. Выше уже описывалась ситуация, при которой происходила защита магистерской диссертации Н.О. Лосского и критическое отношение к ней А.И. Введенского, на кафедре которого и работал Н.О. Лосский. Имея это в виду, становится понятным, почему, излагая в исторической части эмпиризм, рационализм, критицизм, он ни разу не ссылается на оригинальные труды А.И. Введенского, а только в подстрочных комментариях упоминает переводы его редакций и учебное пособие «Логика». При этом он несколько отдельных страниц выделяет по существу конкурирующей с петербургской московской школе, излагая учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира в русской философии. Здесь дело не только в том, что философы московского университета симпатизировали ему, но и в действительной концептуальной близости учения об интуитивном познании и мистическом восприятии В.С. Соловьева, которое более подробно развито у С.Н. Трубецкого, признававшего данность транссубъективного мира познающему индивидууму в трех направлениях: эмпирических явлениях, в логическом мышлении и «в живой, внутренней связи иррационального и нечувственного сущего субъекта со всеединым сущим», а также монадологическими учениями А.А. Козлова, С.А. Аскольдова, представляющих «некоторое сознание как бы своего рода спайку между Я и не-Я, являю-

щуюся одновременно рубежом и того и другого». Кстати, по тому, сколь обширны цитаты упоминаемых авторов, косвенно можно судить об их значении для интеллектуального мира Н.О. Лосского: из эмпиристов – Д. Локк, из рационалистов – Р. Декарт, Г. Лейбниц, из критицистов – И. Кант (больше всех, естественно), прединтуитивисты – Шеллинг, Шопенгауэр (важно, что в то время он еще не был знаком с учением А. Бергсона), из позитивистов – Г. Спенсер, Р. Авенариус; из интуитивных критицистов – Г. Риккерт, В. Виндельбандт; из русских философов – В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, А.А. Козлов, С.А. Аскольдов, Л.М. Лопатин. Но суммарно цитирование всех отечественных философов уступает количеству цитируемости одного Г. Риккерта или В. Виндельбандта, тем более И. Канта, это можно оценить как индикатор оценки им зрелости философского сообщества в концептуальном отношении.

Установившиеся нормы философского сообщества требовали определенной организации философского дискурса, что вполне очевидно из монографии Н.О. Лосского, как правило, «умалчивавшего» о тех, с кем находился даже не сколько в интеллектуальном, сколько в человеческом конфликте, и поэтому не решается на страницах своей работы вывести спор на собственно теоретический уровень, т.к. это может быть истолковано как предвзятость позиции.

В связи с тем, что Н.О. Лосский стремится, чтобы его монография соответствовала «немецкому эталону» дискурсивного мышления, его философскую речь отличает стремление к концептуальной законченности на каждом этапе разворачивания философской системы – в заключение каждой главы делается вывод, а в заключение монографии еще раз напоминает цель: «Мы занимались пропедевтической гносеологией, именно процессом знания, поскольку он создается не мировым разумом, а человеком как познающим субъектом, т.е. скромною деятельностью сравнения»

[Там же, с.334]. Если все остальные гносеологические подходы не видели творческой компоненты познания, то «в противоположность индивидуалистическому эмпиризму и согласно с духом рационализма, как он развивался и в древней, и в новой философии, наш интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира, а поэтому на почве нашей теории знания должна вырасти онтология, близкая по содержанию к онтологии древних или новейших рационалистов» [Там же, с.334]. Обратите внимание на иносказательность его заключения и метафоричность речи – новая онтологическая гносеология как «дерево», живой организм вырастет и достигнет подобной значимости как «онтологии древних и новейших рационалистов, питаюсь соками почвы», т.е. мистического эмпиризма или интуитивизма.

Очевидно, что университетские философы были сторонниками классической формы организации философской речи и текста и рассчитывали на классическое восприятие своих работ читателем. То есть они пытались соблюдать единство формы авторского дискурса и жанра, единство авторского лица, что предполагали условия сформировавшегося философского сообщества.

4.2. Жанровые формы и группы философской литературы

В последнее десятилетие среди отечественных исследователей философской традиции наметился интерес к проблеме поэтики философского текста [218, 278], но в их работах отсутствовала тема жанровой специфики философской литературы. Между тем еще в 80-е гг. в серии статей и монографий было обращено внимание на очевидное несходство жанровых форм, предпочитаемых философами, относящимися к разным типам философствования и историческим эпохам [95, 174, 188]. Систематического развития эта тема не получила, в том числе и потому, что в литературове-

дении проблема жанрового своеобразия произведения считалась периферийной и малозначимой. Только по мере усиления структуралистской линии в конце 80-90-х гг. (нового прочтения трудов Б.И. Ярхо, М.М. Бахтина, Б.В. Томашевского, Ю.Н. Тынянова) жанровые структуры стали рассматриваться как преломление форм социокультурного и художественного бытия, а принципы композиции произведения, закрепленные жанровой традицией, - как отражение структуры жизненных явлений. Соответственно при изучении условий и результатов философского творчества ряд исследователей представили, с одной стороны, жанровые предпочтения философов определенного периода (С.С. Неретина, В.А. Рабинович), с другой – эволюцию некоторых жанровых групп (М.Л. Гаспаров, А.Я. Гуревич). При этом попытки целостной типологизации жанровых групп в философской литературе до сих пор не сделано. Кроме того, требует обсуждения тема иерархии жанровых форм, детерминированная как авторским пониманием образа философии, так и «читательскими ожиданиями», и доминирующими в философском сообществе представлениями о формах реализации философской креативности.

Жанровые группы в философской литературе

В литературоведении сложилась практика дифференцировать жанр, жанровую форму, жанровую группу. Жанр как единство композиционной архитектурной формы исторически эволюционирует и изменяется. Признаки жанра – принадлежность произведения к литературному роду, прозаическая или стихотворная речь произведения, объём, пафос. Жанровые роды или классы – драматический, лирический и повествовательный. Произведения одного и того же жанра могут отличаться по своей форме. Жанровые формы или типологические родовые формы в литературе – сказка, поэма, эпопея, басня, баллада, повесть, рассказ, пьеса, стихотворение. Каждая из форм у писателей разных направлений и эпох может иметь

различное жанровое содержание. Жанры как содержательные явления рассматриваются по родственным группам. Жанровая группа включает произведения, различающиеся по литературному роду, по литературной форме, по объёму [219, с.279]. Писатели разных направлений отдают предпочтение какому-то соотношению жанров и жанровых групп, поэтому в разные периоды системы жанров различны.

Очевидно, что не существует специфических, присущих только философии литературных форм. Предпочтение философом литературной формы и жанра зависит прежде всего от ориентирующего его креативность образа философии и предполагаемых читателей с их литературными вкусами. В случае близости философа к религиозной традиции им заимствуются такие присущие ей формы, как гимн, притча, проповедь, трактат, комментарии, исповедь. При ориентации мыслителя на сциентизированный образ философии он стремится оставаться в «профессиональных» жанрах – монографии, учебника, статьи и рецензии. Воплощая свои идеи в художественно-образной манере, философ может использовать как стихотворные формы (стих, былина, баллада, ода, поэма), так и прозаические (рассказ, повесть, новелла, роман). Независимо от ориентирующего образа философии мыслители склонны в большей степени, если реализуют «опыт недогматического мышления», или в меньшей степени, если для них это лишь возможный опыт воплощения креативности, работать с литературными формами философского фольклора – загадками, пословицами, афоризмами. Все многообразие жанровых форм типологизируется по жанровым группам.

В качестве основания для типологизации жанровых групп в философской литературе можно использовать содержательный критерий, то есть то, о чем субъект философствования интеллектуализирует и в каких жанровых формах это реализуется.

Если философствующий субъект постигает жизнь в её национально-общественном аспекте, результаты он реализует в этологической группе жанров: социально-политической утопии (Т. Мор «Утопия», Т. Кампанелла «Город Солнца», Ф. Бэкон «Атлантида»), сатирической утопии (Э. Роттердамский «Похвала Глупости», Ф. Вольтер «Кандид»), утопии-проекте (М.М. Щербатов «Путешествие в землю Офирскую»), идиллии (Ж.-Ж. Руссо «Эмиль или о Воспитании»), сатире (Д. Фонвизин «Послание к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке»), эсхатологической антиутопии (В.С. Соловьев «Три разговора»), политико-правовом трактате (П.Н. Новгородцев «Введение в философию права»), историческом трактате (Л.П. Карсавин «Философия истории», О. Шпенглер «Закат Европы»).

Если философствующий субъект в большей степени занят исследованием личности, он реализуется в группе персонологических жанров. Жанры, воплощающие результат саморефлексии - исповедь (характерна для средневекового сознания, предполагает либо грешника, исповедывающего «принародно» грех, что становится уроком для других христиан, к этому типу относятся «Исповедь» Августина, «История моих бедствий» Абеяра, либо «честного христианина», посвятившего жизнь служению Богу, что также имеет дидактическую цель – «Хроника» Сюжера), мемуары (предполагающие своего рода «театрализованное» отношение – автор выступает перед читателем в определенной роли, а читатель готов воспринимать условность, декорационность контекста, в большей степени этот жанр характерен для XVII-XVIII вв., но уходит корнями в эпоху Возрождения – Б. Чиллини «Жизнь Бенвенуто», Д. Казанова «Мемуары», Ж.-Ж. Руссо «Исповедь», Е. Дашкова «Записки», А.Т. Болотов «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков»), автобиография (автор «как бы» не играет роль, занимая позицию предель-

ной искренности, пишет только о своих чувствах и фактах жизни, не задумываясь о реакции читателя. Б. Рассел «Автобиография»). Жанры, сочетающие результат саморефлексии с оценкой других личностей, событий и обстоятельств жизни – воспоминания (автор, описывая свою жизнь, имеет целью представить тех людей, с которыми он столкнулся, он субъективен и пристрастен в своих оценках, дает свою версию событий, но не имеет задачи представить свою эмоциональную и творческую жизнь «изнутри», он как бы дистанцирован сам от себя – этот жанр появился с середины XIX-XX вв., например, С.И. Гессен «Воспоминания», Н.О. Лосский «Воспоминания», Ф.В. Степун «Россия накануне 1914»), письма (письма-исповеди и письма-воспоминания В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, Г.Г. Шпета могут рассматриваться как условно самостоятельный жанр, представляющий попытку саморефлексии личности). Жанры, связанные с изучением, реконструкцией обстоятельств жизни другой личности – биографические статьи – эссе (писались для энциклопедий и журналов, в которых имплицитно представлена позиция автора – В.С. Соловьев «Платон», «Кант», «Данилевский»), биографические романы и биографические монографии (представляют биографию философов, реконструируя интеллектуальные и жизненные метаморфозы – Э. Кассирер «Жизнь и учение Канта», Е.Н. Трубецкой «Миросозерцание В. Соловьева»).

Если философствующий субъект нацелен на постижение космических начал, высших сил бытия, то реализует он свое интеллектуализирование в онтологической группе жанров – космогонические поэмы («О природе» Парменида, «О природе вещей» Лукреция Кара), притчи (прологи Петра Коместора к «Схоластическим историям», Ф. Ницше «Что говорил Заратустра»), религиозно-философская лирика (стихотворение «Кольцо» Г. Сковороды, ода «Бог» Г. Державина, поэма «София земная и горная» Л. Карсавина), эзотерические и метафизические трактаты (Я. Беме

«Аврора или Утренняя заря в восхождении», М. Мендельсона «Федон или о бессмертии души», Г. Лейбница «Опыт теодицеи и благости Божией, свободе человека и начале зла»).

Если философствующий субъект стремится выявить познавательные средства, сам механизм познания и преследует дидактические цели, то он предпочитает группу когнитивно-образовательных жанров. К ним относятся: учебные пособия как записи лекции или трактаты – основоположник этого жанра Аристотель (трактаты «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Категории»), средневековые учебные трактаты (П. Абеляр «Да и Нет», Ф. Аквинский «Сумма теологии»), научные трактаты (Р. Декарт «Мироздание или Трактат о свете», И. Ньютон «Математические начала натуральной философии»), монографии (М.П. Гиляров-Платонов «Онтология Гегеля», Е.Н. Трубецкой «Философия христианской теократии в Vв.»), словари («Философский Лексикон»), научно-философские статьи (К.Н. Вентцель «Система философии Вундта», А.А. Козлов «Новейшие исследования о Платоне»).

Проанализировав жанровые предпочтения философов определенного направления можно оценить склонность их к реализации в разных жанровых группах, узнать от чего она зависела, то есть восстановить коммуникативный контекст, и, соответственно, выяснить возможности реализации креативного потенциала философов именно в этих культурно-исторических условиях.

Профессиональные жанры философской литературы

Для того чтобы преподавать философию, необходимо было ориентироваться на определенный сциентизированный образ философии. Вольфианство, кантианство, позитивизм в светских высших учебных заведениях, теистический монизм в духовных академиях были «приспособлены» к требованиям, которые предъявляются к университетской дисциплине.

плине в содержательном отношении и в формальном аспекте, то есть возможности представить результаты в привычных для научного сообщества жанровых формах. С 80-х гг. XIX в. кафедры в университетах стали занимать философы, относящиеся к направлению метафизического и трансцендентального идеализма, имевших самостоятельный взгляд на проблему специфичности философского знания и критериев, которые должны предъявляться к результатам философского творчества. Между ними и сторонниками позитивизма возникает дискуссия не только по концептуальным вопросам, но и по поводу жанровых форм, в которых представлять результаты философской креативности.

Следует заметить, что основным источником анализа жанровых форм дискурса университетской философии в данной работе являются рецензии. Во-первых, потому что рецензия как средство, регулирующее стандарты интеллектуальной деятельности, особенно значима для профессионального сообщества. Она нормативизирует философский дискурс, указывая не только на концептуальные недостатки рецензируемой работы, но и на слабость аргументации и неудовлетворительность стиля и архитектоники текста. Во-вторых, в отличие от «личностного знания» (тех требований и рекомендаций, которые научный руководитель сообщает ученику в процессе обсуждения диссертации; для исследователя они являются скрытыми, так как их извлечь можно либо из переписки, либо из воспоминаний в уже достаточно трансформированном виде), рецензия имеет своей задачей «поставить на вид» автору рецензируемой работы отклонение и несоблюдение «саморазумеющихся» норм, стандартов, о которых сообщает один из членов философского сообщества.

Рассмотрим только «профессиональные» жанровые формы, которые канонизированы не собственно в философской традиции, но приобрели

под её влиянием некоторую своеобразность: монографию, статью, учебник, словарь, рецензию, комментарии и перевод.

Монография как жанр философской литературы

Монографии можно разделить на диссертационные (представляющие результаты работы, выдвигаемой на соискание ученой степени), историко-философские (выполненные на основании анализа историко-философского материала), биографические (исследование личности и идей философа), трактатные (представляющие результаты интеллектуализирования, претендующие на оригинальность по какой-либо философской проблеме).

Монографии, представляемые к защите диссертаций, на самом деле можно по содержанию отнести либо к историко-философским, либо к трактатным, либо к биографическим, но сами по себе они были явлением самостоятельным и выполнялись с более тщательным соблюдением стандартных требований, предъявляемых к этому жанру. Поэтому они чаще рецензировались. Наблюдается определенная закономерность, коррелятивность между тем, на каких аспектах рецензируемой работы фокусируется внимание рецензента и развитостью философского сообщества. Если до середины 90-х гг. внимание больше обращается на степень удовлетворенности выбранной автором методологии, корректность цитирования, стилистические и композиционные особенности текста, то позднее обсуждение имеет концептуальный характер – оценивается аргументированность позиции и достаточность раскрытия какой-либо темы.

Монография, представляемая к защите докторской диссертации, печаталась в Ученых записках университета и являлась идеально возможным синтезом научности, то есть отвечала требованиям критичности, ар-

гументированности, репрезентативности и философичности, так как предполагала наличие самостоятельной, оригинальной философской позиции в рассматриваемом вопросе. Текст монографии имел определенную композиционную форму: введение, главы, заключение или приложение (отдельно библиография не предусматривалась, и дело ограничивалось подстрочными сносками). Стил ь речи автора должен был быть нейтральным и безличным, что достигалось за счет введения стереотипных оборотов – «думается», «наше мнение», «видят», «полагается» и т.п.

Конструктивно-инструментальная форма дискурса, построенная на логическом обосновании, аргументации, апелляции к авторитетным в философском сообществе идеям и персонам, хотя и считалась адекватной, но вызывала ощущение некоторого несоответствия образу свободного философствования. Рассмотрим монографию Л.М. Лопатина «Положительные задачи философии» (ч. II, 1891). В качестве образца конструктивно-инструментальной формы дискурса, в котором она выполнена, приведу цитату, выражающую мнение Л.М. Лопатина о необходимости сомнения в философии как показателя научной адекватности данного философствования или интеллектуализирования: «... философия имеет дело не со всяким сомнением, а только с сомнением рациональным. Разум даже и в себя должен верить осмысленно, а не по слепому влечению, - поэтому философская критика должна внимательно взвесить всякие логические основания, на которые может опираться отрицание или ограничение наших познавательных сил. ...все подобные аргументы, чтобы иметь философское значение, должны руководствоваться строгим логическим критерием, - без этого их научное достоинство исчезает» [153, с.237]. Очевидно, что доказательность как логическая непротиворечивость расценивалась Л.М. Лопатиным как признак научности.

На монографию Л.М. Лопатина было помещено несколько рецензий. Наиболее обстоятельную написал Н.Я. Грот, отметив важность исследования темы природы и значения понятия причинности для умозрительной философии, признал выводы и построения автора в существенном их виде и основаниях верными, доказательными. Но стремление Л.М. Лопатина соответствовать образцу научно организованной философии, злоупотребление выбранным методом и принципом нейтральности вызывают у Н.Я. Грота претензии в чрезмерности следования этому «рецепту»: «...часто диалектический способ рассуждения настолько увлекает автора, что он часто упускает из виду возможность оправдания своих выводов с помощью смягчения их самим фактом опыта... и, вследствие этого, выводы его много теряют в своей убедительности, а изложение приобретает характер сухости и даже некоторой туманности и тяжеловесности» [82, с.63]. Н.Я. Грот особенно отмечает, что недостатком у Л.М. Лопатина стала «сама по себе похвальная и полезная, но доведенная до крайности осторожность автора в его приговорах и заключениях» [Там же, с.64] и даже учения своих противников он, чтобы быть объективным, «наделяет такими хвалебными эпитетами, которые кажутся совершенно неуместными». Стремление Л.М. Лопатина принимать доводы противников и примирить «непримиримые теории» приводит его, по мнению Н.Я. Грота, к некоторым противоречиям с самим собой, и отсюда в отношении его трактовки вопроса о природе причинности нет полной логической законченности. Несмотря на значительный реестр замечаний, Н.Я. Грот оценивает монографию Л.М. Лопатина как одну из весьма немногих попыток самостоятельного философского творчества.

Если рецензия Н.Я. Грота представляла оценку работы Л.М. Лопатина в целом, то рецензия Н.А. Иванцова [113] была посвящена обсуждению частной проблемы – употреблению Л.М. Лопатиным понятия «ин-

дукция» и его толкованию природы математических суждений. Замечания были обусловлены разницей философских позиций, и поэтому полемика была продолжена как на страницах журнала, так и на заседаниях Московского психологического общества.

Таким образом, очевидно, что рецензии на монографии-диссертации были двух типов: первый - рецензия-отзыв, а второй – полемическая рецензия. Первый тип рецензий помещали в журнал, как правило, оппоненты и в них оценивалось содержание, качество аргументации, правильность цитирования и стилистика. К такому типу рецензий относились, например, рецензия А.А. Козлова на магистерскую диссертацию Н.Я. Грота, в которой он отметил «некоторый педантизм в полноте его исторического очерка и то, что автор пользовался первоисточниками..., а теоретическая часть сочинения г.Грота также отличается признаками добросовестного изучения некоторых лучших представителей современной психологии, самостоятельной переработки их теорий» [110, с.23-24]; или рецензия Е.И. Челпанова на работу А. Казанского «Учение Аристотеля о значении опыта при познании», в которой отмечены композиционные недостатки, несоответствие поставленной задачи и её реализации, использование для текстуального анализа по проблемам теории познания психологического трактата Аристотеля [282, с.55-62]. К этому же типу относится рецензия А.И. Введенского на монографию М.И. Карпинского «Бесконечное Анаксимандра», который оценивает изложение как образцовое – ведь автор «высказывает свои суждения сдержанно и формулирует их всегда строго, что, впрочем, иногда ... влечет за собой некоторую отвлеченность и тяжеловесность изложения» [47, с.106].

Рецензии второго типа на диссертационные монографии появлялись реже, так как их появление предполагает существенное расхождение в позициях автора и рецензента, которого старались избегать в работах такого

типа, и только «заметность» фигуры автора обуславливала появление полемической рецензии. Например, Б. Яковенко, оценивая докторскую монографию С. Булгакова «Философия хозяйства», заявил, что «она представляет собою одно из лучших произведений нашей религиозно-философской литературы... за это говорит и новизна замысла и серьёзная продуманность книги, и старание автора быть научным, обстоятельным и доказательным» [315, с.397], но по мере развития рецензии оказывается, что все эти достоинства относительны – идея не нова, научности мало, так как «исходы книги примитивно догматичны, изложение вращается в надуманных схемах», а текстуальные толкования немецких идеалистов и современных гносеологов оставляют желать лучшего. Главное, Б. Яковенко не устраивает метафизическая или спиритуалистическая позиция С. Булгакова.

Монографии, представляющие собой историко-философское исследование, могли быть либо обработанными и дополненными результатами диссертации (Н.Д. Виноградов «Философия Давида Юма». М., 1911), либо исследовали новое для этого автора, связанное с его преподаванием (А.Н. Гиляров «Источники о софистах». Киев, 1891), либо представляли новый ракурс в интересовавшей его теме (И. Лапшин «Проблема чужого «Я». Спб, 1910). Монографии этого типа выполнялись с соблюдением тех требований, которые предъявлялись и к диссертационным монографиям – автор должен владеть приемами «обращения с источниками, подбирать и проверять материал», соблюдать «большую или меньшую тщательность интерпретации, безошибочно сообщать сведения» [105, с.70]. Но при этом авторы имели большую свободу в оценках, могли жестче демонстрировать свою позицию. Именно это требовалось от автора в данном типе монографии, поэтому Г. Гордон с сожалением отмечает по поводу монографии Н.Д. Виноградова, что хотя «...изложение носит везде чисто истори-

ческий и строго объективный характер», тем не менее Н.Д. Виноградов, представляя эстетические идеи Д. Юма, «остается в пределах только имманентной критики» [72, с.361]. То, что историко-философское исследование должно вестись с учетом собственной философской позиции, приветствуется А.А. Козловым, который в рецензии на сочинение А.Н. Гилярова «Источники о софистах» с удовлетворением замечает, что «автор теперь вступил на путь того философского направления, которое называется метафизическим, чтобы убедиться, достаточно сравнить характеристику и оценку автором некоторых лиц и учений ... это главным образом отражается в полном сочувствии и солидарности его с философией Платона» [127, с.49-50].

Любая историко-философская монография имеет целью осветить какой-либо малоисследованный вопрос или тему, поэтому от автора требовалось знание источников и критика теорий по этому вопросу, введение нового материала и ракурса рассматриваемой проблемы, самостоятельность позиции. Именно наличие этих характеристик оценивалось в историко-философских монографиях, так, С. Гессен, рецензируя «Проблему чужого «Я» И. Лапшина, отметил: «...труд И.И. Лапшина представляется весьма ценным по обилию материала и систематичности и ясности изложения» [69, с.228]. Эти же качества прежде всего подчеркивает Б. Яковенко в работе Серебренникова о Лейбнице, назвав её образцовым историко-философским трудом именно потому, что в нем есть «систематическое и ясное изложение, полнейшая освоенность с Лейбницем, идеальная обстоятельность исследования, спокойная уверенность слова» [309, с.223].

Особой формой монографии считалась биографическая монография, имевшая задачей воспроизвести не только философские идеи, но и личность философа. О том, как следует писать эти монографии, в течение 1910-1916 гг. было высказано довольно много соображений в связи с по-

явлением серии биографических монографий, вышедших в издательствах “Путь” и “Образование”. С.А. Аскольдов в рецензии на книгу Э.Л. Радлова о жизни и учении В.С. Соловьева утверждал, что монографии, посвящаемые мыслителям, бывают двух родов: в одних делается простой обзор оставленного идейного содержания с доуяснением частных и подчеркиванием центральных идей, в других, помимо изложения идей, есть еще вовлечение их в атмосферу новых условий и жизни. Монография Э.Л. Радлова относится к первому типу, в ней сделана попытка «гармонизировать сложный образ Соловьева», интерпретировать сложные и недосказанные мысли, но ряд тем остались непредставленными [14, с.335]. Более подробные замечания на работу Э.Л. Радлова были в рецензии С.К. [125], отметившего непропорциональность частей и недостаточное внимание к таким центральным темам творчества Соловьева, как богочеловечество и метафизика. Трудности представления образа Соловьева и его философской системы, по его мнению, объективны – с одной стороны, не вполне изучены основные идеи философии В.С. Соловьева, с другой – требуется выявить связь жизненных перепитий и интеллектуальной эволюции, поэтому «писателю пришлось иметь дело непосредственно с сырым материалом, еще не приведенным в систему», и отсюда явная преждевременность такого рода монографии.

Помимо полноты информации о мыслителе, знаний обстоятельств его жизни и в целом своевременности, биографические монографии должны еще синтезировать научный и художественный компоненты: «Монография, воспроизводящая какого-либо мыслителя, должна прежде всего сопоставить его взгляды со взглядами предшественников; определить в нем его личную иррациональность от *rationis* породившей его культуры...<а также> должна мозаически группировать все элементы его мысли и жизни в некий художественный образ» [257, с.370]. По мнению

Ф.А. Степуна, объектом биографической монографии может быть либо гений, либо философ, наделенный признаком гениальности, т.е. микрокосмичностью дарования. Монографии такого рода имеют задачей, во-первых, установление места и значения философии представляемого мыслителя в процессе исторического развития; во-вторых, достижение «портретного сходства» в реконструируемом философском образе личности, а для этого требуется либо идейное сочувствие, либо художественная заинтересованность, только тогда возникает «эстетически целостное и объективно правильное восприятие личности». Ф.А. Степун рецензировал три биографические монографии, вышедшие в издательстве «Путь» – С.А. Аскольдова о А.А. Козлове, Н.А. Бердяева о А.С. Хомякове, В.Ф. Эрн о Г.С. Сковороде. Монография С.А. Аскольдова, по его убеждению, отличается неудачным выбором объекта, непоследовательностью сопоставления идей и партийностью, а отсюда стилизацией в представлении образа философа. Монография Н. Бердяева удачно эстетически целостно представляет личность А.С. Хомякова, но не выяснено должным образом, в чем заключается оригинальность его учения и как он повлиял на современных философов: стилистически работа растянута и лишена четкого построения. Работа В.Ф. Эрн «хорошо продумана, последовательно изложена, написана живым языком» [258, с.353], но автор иногда подменяет или слишком фокусирует некоторые идеи Сковороды в контексте своей философской позиции, что несколько искажает образ философии Сковороды.

Наибольшей самостоятельностью формы и концептуальной оригинальностью пользовались монографии-трактаты, существенными оцениваемыми требованиями к которым были качество аргументации, оригинальность идеи и респектабельность автора в философском сообществе. Так, Ф.А. Степун, рецензируя трактат идейного противника в рамках иде-

ализма Н.А. Бердяева «Философия свободы», утверждал, что ценность таких книг «...измеряется двумя моментами: тем, что она утверждает как высшую правду; тем, как она эту правду оправдывает: положительно, в применении к целому ряду вопросов, отрицательно, в борьбе с чужими мнениями» [256, с.231]. Трактат Н.А. Бердяева не самостоятелен в своих базовых идеях (учении о целостности духа и религиозно-церковном сознании) и проведенный им анализ концепций философов нельзя оценивать серьёзно, так же как его аргументацию, потому что «серьёзного знания современной гносеологии и необходимой для этих вопросов острой логической совести» у него нет. Оценка Ф.А. Степуна несколько идейно пристрастна и максималистична как и большинство его рецензий этого времени, но пункты анализа трактатной монографии выделены им достаточно показательно.

Чаще всего в монографиях-трактатах критиковались принципиальные концептуальные положения и качество их представления. Обычно полемика, возникавшая по этому поводу, имела острый характер именно из-за концептуального расхождения. Об этом свидетельствуют дискуссии, например, А.А. Козлова с И.С. Андреевским (о книге последнего «Генезис науки, её принципы и методы») или Б.Н. Чичерина с В.С. Соловьевым (о Соловьевском трактате «Оправдание добра»). В обоих случаях рецензенты имели идейные претензии к философской позиции авторов и претензии к способу аргументации, использованию понятий и стилю.

Статья как жанр философской литературы

Наиболее распространенной формой среди профессиональных жанров являлась статья. За счет меньшего объема по сравнению с монографией статья представляет больше возможностей автору как для заявления своих идейных позиций, так и отстаивания их. Статьи можно типологизировать: во-первых, на концептуальные, представляющие рассуждения

автора по какой-либо теме (к ним предъявлялись те же требования, что и к монографии-трактату); во-вторых, на историко-философские, которые могли быть либо преддверием или «выжимкой» из монографии, либо имели информативно-аналитический характер, либо писались к юбилею мыслителя (требования к ним не отличались от требований к историко-философским монографиям); в-третьих, информативно-аналитические историко-философские статьи. Они варьировались от таких, в которых излагалось учение представляемого философа в строгом следовании его мыслям, и вследствие этого достаточно объективных (образец - статья Н.О. Лосского «Имманентная философия В. Шуппе»), до более свободно-го изложения концепции с возможными комментариями наиболее сложных моментов и экскурсами характеризующими интеллектуальную ситуацию, способствовавшую появлению этой философии (пример - статья Б.В. Яковенко «Философия Эд. Гуссерля»). Как отметил Г. Гордон, рецензируя «Новые идеи в философии. Теория познания», каждая из выбранных версий статей и Н.О. Лосского, и Б.В. Яковенко оптимальна в нынешней ситуации информативности об учениях представляемых мыслителей.

И, наконец, выделяется тип полемических статей, которые условно можно назвать «вторичными», так как по происхождению это или рецензии-отклики на книгу и статью, или рецензии на рецензию, ответ на рецензию, или статьи-вызовы философским оппонентам. В полемических статьях сохранялись приемы, характерные для устного спора, – аргументы к публике, подмена тезиса, что сочеталось с эмоциональным окрашиванием дискурса. Конечная цель статей подобного типа не столько убеждение своего оппонента, сколько отстаивание своей точки зрения перед читателем. Любопытно, что именно в этих статьях авторы, часто сами до этого преступавшие нормы научного спора, обвиняли другую сторону в несоблюдении норм философской дискуссии.

Например, Б.В. Яковенко, чрезвычайно активно участвовавший в рецензировании с 1911 по 1914 гг., занимал позицию своего рода ментора, или «Высшего Судьи», что ни раз с раздражением отмечали его отрецензированные оппоненты. Но когда он сам вместе с логосовцами попал под столь же публицистически поверхностный заряд критики В.Ф. Эрна, сразу заявил, что тот не понимает «культурных задач философской критики». Оказалось, по его мнению существует два рода философской полемики: «полемика дела», т.е. серьёзная, глубокая, беспристрастная, по существу, служит достижению подлинно философских результатов, истинно-критическая; «полемика слова», т.е. легкомысленная, поверхностная, предвзятая, руководствуется целями, посторонними к задаче философии, цель её осмеять идеи противника, носит чисто вербальный характер. В.Ф. Эрн прибегает ко второму способу полемики, и «отсутствие философской культуры» сказывается в том, как обходится автор сборника со взглядами своих противников: «...он имеет о них весьма слабое представление, иногда обнаруживает их полное незнание и никогда в своем их изложении не выходит за пределы самых общих схем и почти не обоснованных общих утверждений» [311, с.296]. В этих же «грехах» – неумении и нежелании понять позицию автора, высокомерном третировании идейных оппонентов, поверхностности и предвзятости - будет обвинять Б.В. Яковенко И.С. Продан, отвечая на его рецензию [221]. Причем, И.С. Продан выразил недоумение, как рецензия такого стиля могла появиться на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», который своим статусом академического журнала всегда задавал тон истинно философским дискуссиям.

Учебник в образовательной группе жанров философской литературы

Особое место среди профессиональных жанров философской литературы занимают учебные пособия, которые являлись воплощением мне-

ния автора о том, что из себя должна представлять философия как университетская дисциплина. «Введение в философию» и «Основы философии» воплощали три возможные версии преподавания философии – либо это были самостоятельные авторские курсы в рамках учебной программы; либо нейтральная компеляция из известных европейских учебных пособий, приспособленная к учебному стандарту со скрытой авторской позицией, отдававшей предпочтение какому-либо философскому течению; либо историко-философское введение, сведенное к качественному изложению истории идей и философских систем по образцам немецких профессоров – В. Виндельбанда, В. Вундта, Ф. Паульсена.

Г.Г. Шпет, желая сделать комплимент своему учителю – Г.И. Челпанову, отметил, что вопреки сложившейся в отечественной практике традиции, которая есть у западных ученых, «...печатать свои лекции только после того, как несколько раз прочтут их в своей аудитории, выслушивают недоумения её, ознакомятся с её потребностями и сообразно всем этим обстоятельствам выправят текст своих чтений» [294, с.878], у него текст учебников выверен лекционной практикой. Тем не менее большинство пособий, вышедших в течение 90-х гг. XIX в. – первого десятилетия XX в., имели именно такое происхождение. Так, «Начальные основания философии» В. Кудрявцева были обобщением его лекций и представляли положения по космологии, рациональной психологии и нравственной философии в соответствии с программой Духовных семинарий. Учебник выполнен в требуемом духе теологизма, критикует все философские течения – материализм, пантеизм, дуализм, отдавая предпочтение теизму со следующим доказательством схоластического типа (из аксиоматических положений, принимаемых исключительно на веру, выводится без нарушения законов формальной логики требуемое обоснование): «Бог есть существо абсолютно неограниченное. Но такое существо не может испытывать ни-

каких ограничений или определений своей деятельности не только каким-либо вне его лежащим бытием, но и каким-либо внутренним, необходимым и тяготеющим над ним законом саморазвития. Его действия могут быть только следствием его самоопределения к ним. Следовательно, мир имеет начало от Бога... от совершенно свободного акта Его воли, определившей его к бытию, - путем творения» [138, с.74-75]. По существу, в этом учебном пособии даны необходимые доказательства на все типы вопросов, которые могут возникнуть в миссионерской практике. Дискурс его предельно прост, очевидно, выверен в ходе лекций. И. Морев в рецензии отметил, что В. Кудрявцеву удалось доказать равенство теистического взгляда на мир с естественно-научным, материалистическим, а также аргюі принимающим существование разнообразных веществ, сил и законов [187, с.76]. Одни и те же естественно-научные гипотезы используют материалисты, пантеисты, теисты.

Пример также неоднократно читанных лекций, собранных в учебник, представляют «Основания философии как специальной науки» П. Милославского. В отличие от В. Кудрявцева, занимавшего четкую идейную позицию, П. Милославский уведомляет читателей: «...сильно ошибается тот, кто будет искать или усматривать в предлагаемом труде какую-нибудь философскую теорию. Этот труд просто констатирует философию как факт и только дает отчет в основаниях её существования и развития» [183, с.1]. Это типичный пример учебного пособия «со скрытой» позицией автора, имевшего слабые позитивистские пристрастия, полагавшего, что «...философия изучает явления в общемировой причинной связи, с определенными теоретическими и практическими задачами – открыть и выяснить законы, связи их в жизни всех индивидуумов и всего мира и таким путем составить идею об общем, едином, истинном основании всякого существования и знания» [Там же, с.412]. Позиция автора столь неочевид-

на, что даже ввела в заблуждение В.В. Лесевича, который в разгромной рецензии «Философская ипохондрия» заявил: «В лице Милославского можно видеть нарождение нового типа обскурантов, которые, соединяя некоторый талант с известной дозой эрудиции, выдвигают совершенно новый прием спутывания умов: тезисы научной философии Милославский приспособляет и притягивает к своей теории» (Цит. по: [134, с.152]).

С середины 90-х гг. XIX в. и до 1905 г. авторы учебных пособий стремились оставаться на позиции научной нейтральности, что выражалось в их нацеленности на обсуждение либо истории философии как истории идей и систем, либо специфики, природы и структуры философского знания в сопоставлении его с научным. Например, во «Введении в философию» В.Н. Ивановского философия, рассматриваемая как всеобщая методология, классифицируется по разделам: теория познания, онтология (метафизика), логика, психология, этика, и соответственно рассматривается их предмет, значение и основные концептуальные позиции в их пределах. Центром всех философских наук является теория познания [111, с.48]. В заключение он предлагает для удобства читателей таблицы «Структура философии», «Теория познания», «Направления в теории познания» и т.п., что как раз свидетельствует об аудиторном происхождении этого пособия.

«Введение в философию» Г. Челпанова, возникшее из лекций, читанных в Киевском университете, представляет пример учебного пособия, излагающего историю философских идей и систем по разделам философии – гносеологии, онтологии, этики, философии религии. Пособие переиздавалось семь раз и к первому изданию были добавлены указатель терминов, указатель имен, вопросник, библиография к каждому разделу и конспективный обзор главнейших моментов истории философии. Любопытно, что, будучи неокантианцем, Г. Челпанов, отдавая предпочтение

теории познания, эффективно занимаясь проблемами эмпирической психологии, тем не менее испытывал затруднение в определении общей задачи философии. Понимая, что идеальная цель философии быть миропониманием, служащим основой для жизнепонимания, маловплощаема, также как «созидание системы не должно быть неременной задачей всякого философа», поэтому Г. Челпанов провозгласил своего рода программу малых дел – «...обыкновенные философы могут довольствоваться тем, чтобы готовить путь для тех немногих» [281, с.6], а философия на нынешнем этапе - это только «объединительница знания». Следовательно, его «Введение в философию» критически синтезирует философское знание и не более того.

Г.Г. Шпет в рецензии на «Краткое введение в историю новой философии» А. Роджерса, ссылаясь на мнение О. Кюльпе, отметил, что существует два способа составления введения в философию: один - наметить известные проблемы философии и дать их решение с точки зрения автора, второй – «справочный», не занимая личной позиции, изложить эволюцию философских систем, что предпочтительнее в обычном образовательном процессе. Но более интересен своей «...цельностью общей картины, гармонией частей и увлекательностью изложения» [294, с.728] первый способ, воплощением которого и является «Введение» А. Роджерса. Примеры оригинальных отечественных «Введений в философию» этого типа появились после 1907 г., возможно, в связи с ослаблением контроля со стороны Министерства за программами курсов. Б.В. Яковенко, рецензируя «Введение в философию: Введение в теорию знания» Н. Лосского, обращает внимание на оригинальность позиции автора: «Книга хочет служить введением в отдельные дисциплины; и первая часть её целиком посвящена гносеологии. За такой почин автора нужно очень благодарить, а работу его приветствовать. К сожалению, только книга его написана также очень

популярно и систематически, является по существу своему введением не сколько в гносеологию вообще, сколько введением в гносеологическое учение самого автора» [314, с.299]. Б.В. Яковенко такая самостоятельность позиции показалась чрезмерной со стороны относительно молодого философа – приват-доцента со слишком оригинальной, с его точки зрения, философской концепцией. С большим энтузиазмом Б.В. Яковенко оценил оригинальность идейно близкого ему кантианца и маститого профессора А.И. Введенского с его книгой «Логика как часть теории познания», назвав ее выдающимся явлением логической литературы с «...подлинной оригинальностью самостоятельной и повсюду проводимой точки зрения» [315, с.383]. Установки, определяющие позицию А.И. Введенского – антипсихологизм, критицизм, кантианизм, антиметафизизм, присущи лишь неокантианскому направлению, но Б.В. Яковенко это не смущает, так как они детерминируют и его философствование. Именно отход А.И. Введенского от неокантианского русла в представлении ряда понятий оценивается Б.В. Яковенко негативно – «...он совершенно догматичен в своем определении правильного мышления, как годного, которым он начинает свой трактат и которое служит как бы краеугольным камнем для общего релятивистского тона его гносеологии» [Там же, с.386].

Философские энциклопедии и словари к 90-м гг. XIX в., как правило, стали делом коллективным. Повторить достижение С.С. Гогоцкого с его «Философским лексиконом» не решался ни один профессиональный философ как в силу сомнительности силами одного автора составить полноценный словарь, не имеющий выраженных концептуальных пристрастий (за это критиковали С.С. Гогоцкого с его гегельянством), так и не востребованности такого словаря в 90-е гг., не способного выдержать конкуренции с «Энциклопедическим словарем» издательства Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Философские статьи о понятиях, категориях и пер-

соналиях в энциклопедическом словаре не отличались по жанровым особенностям от историко-философской информационно-аналитической статьи с теми требованиями, о которых выше уже упоминалось. Тем не менее словари терминов отдельных философов периодически появлялись и имели определенные особенности. Так, К. Сотонин составил «Словарь терминов Канта (к трем критикам)», но, несмотря на его своевременность (переводы Н. Соколова и Н. Лосского не имели терминологических комментариев), автора критиковали, во-первых, за отсутствие в словаре ключевых понятий и терминов для философии Канта (форма, содержание, метафизическое объяснение, гомогенно, гетерогенно, вещь в себе); во-вторых, К. Сотонин, хотя и пытался давать определения «словами самого Канта», не сумел передать их содержательных оттенков; в-третьих, цитирование следовало осуществлять либо с немецкого текста, либо с академического перевода [316, с.89]. Следовательно, от авторов, составлявших словарь терминов по определенной философской системе, требовалось, с одной стороны, иерархически расположить понятия по их значимости для данной системы, с другой – выявить содержательное наполнение этих понятий с теми оттенками, которые имелись в виду автором. Эта работа связана с практикой комментаторства и перевода, также имевшего свои нюансы.

В философских журналах часто помещались рецензии на переизданные классические тексты и переводы современных философов, сопровождавшиеся оценкой качества перевода, способности переводчика передать оттенки мыслей автора. Часто переводчиков упрекали в неудовлетворенности стиля и некачественности самого перевода, обусловленной непониманием сути идей автора. Так, В.П. Преображенский заметил, что С.П. Нани, переводивший «Так говорил Заратустра» Ф.Ницше, «...должен был разобраться с идеями Ф. Ницше и познакомиться с правилами русской ли-

тературной речи» [220, с.41]. Г. Гордон, рецензируя «Новые идеи в философии», специально подчеркнул, что «...переведены статьи, вошедшие в сборник, неровно. Болонский доклад Бергсона «Философская интуиция»... прямо испорчен неуклюжим переводом... от изящного тонкого языка Бергсона не доносится к нам сквозь кору перевода ни одного отзвука» [72, с.375].

Требования, предъявляемые к переводчику, изложил Н.Д. Виноградов, представляя перевод работы Д. Юма «Исследования человеческого разума» С.И. Церетели. Чтобы перевод считался удовлетворительным, он должен соответствовать оригиналу, легко читаться и передавать стиль автора [63, с.733]. Переводчик должен аргументировать свой перевод наиболее важных терминов и стараться выбрать наиболее соответствующий русский эквивалент, причем буквальность следования обычным употреблением может быть пожертвована в пользу идейной точности, не должно делаться даже незначительных пропусков в тексте и тем более добавлений, которые могут изменить смысл.

Из вышеприведенного анализа очевидно, что философское сообщество на рубеже XIX-XX вв. уделяло достаточно большое внимание правилам оформления результатов философского творчества, оценивалась не только концепция произведения, но и его архитектоника. Вырабатывались специфические требования к основным профессиональным жанровым формам, причем была осознана и специфичность этих жанров, обусловленная самой природой философского знания. Требуется особое рассмотрение проблема ротации жанровых форм, предпочтения некоторых жанров в определенные исторические периоды, также как желательно изучить метаморфозы, происходившие с некоторыми жанрами и оценить их коррелятивность с изменениями в историко-культурной жизни России рубежа веков.

4.3. Жанровые предпочтения университетских философов

Дискурсивные и жанровые особенности философии В.С. Соловьева

Любопытно представить динамику жанровых предпочтений и коррелятивность им дискурсивных практик в творчестве В.С.Соловьева. В первый период до начала 80-х гг., пока он пытался войти в университетскую корпорацию, его творчество протекало преимущественно в рамках когнитивно-образовательной группы жанров. Магистерская диссертация «Кризис западной философии» (1874) выполнена с соблюдением необходимых для этого жанра – архитектоники, правил цитирования, хотя личная позиция декларирована слишком самостоятельно и ясно, что, в сущности, для этих диссертаций было не свойственно. Дискурсивная практика носила в большей степени научно-философский характер – сдержанная семантика и четкая аргументационная конструкция. Монография, имеющая задачей критику философских систем в историко-философском и аналитическом ключе, не оставляет места трактатному или философскому типу дискурса. Тем не менее в тексте встречаются следующие рассуждения: «Философия, как известное рассудительное (рефлектирующее) познание, есть всегда дело личного разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо играет роль более страдательную: действует род; такая же тут является безличная деятельность, как и в жизни пчелиного улья или муравейника. Несомненно, в самом деле, что основные элементы в жизни человечества – язык, мифология, первичные формы общества – все это в своем образовании совершенно независимо от сознательной воли отдельных лиц... В противоположность всему этому философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности и индивидуальности сознания» [245, с.5-6]. Очевидно, что доказательство в этом случае имеет

постулятивно-системный характер (базовые утверждения принимаются как самоочевидные и через систему столь же догматических, не по существу, а по форме утверждений делается умозаключение). Сравнения и определения коллективного и индивидуального состояния субъекта построены по принципу антитезы. Если в коллективном состоянии личность «играет роль страдательную», как «в жизни пчелиного улья или муравейника», то в индивидуальном личность пребывает «во всей ясности сознания». Все это признаки философского дискурсивного жанра.

В полемике вокруг диссертации и ответах В.В. Лесевичу, К.Д. Кавелину В.С. Соловьев практиковал философско-публицистический вариант дискурса. Именно из полемики с К.Д. Кавелиным выросли «Философские начала цельного знания» (1877). Эта работа была пробным вариантом изложения формировавшейся концепции всеединства и соответственно имела форму трактата и адекватную ей жанровую форму философского дискурса. В качестве образца присущего ей философского доказательства приведем открывающее работу рассуждение. Начинается оно с утверждения: цель всякой философии - это ответ на вопрос о цели существования человеческой жизни. На этот вопрос можно ответить, лишь имея в виду всеобщую цель человечества. Для того чтобы понять её, надо понять, что человечество имеет общую цель своего развития. Далее В.С. Соловьев вводит необходимое ему с точки зрения исторического телеологизма понятие развития: «...развитие есть такой род имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмыслица» [Там же, с.142]. После В.С. Соловьев приводит развернутое сравнение цели развития с целью плодоношения растения и вводит биологизаторскую аналогию между человечеством и организмом, человеком и частью организма. Следовательно, находится

связь между источниками природы человека (чувство, мышление, воля) и формами общечеловеческой жизни. Заявляя, что для человечества субъективные чувства, мысли и фантазии не могут являться целью, он делает вывод – общая цель для сферы чувства есть объективная красота, для сферы мышления – объективная истина, сферы воли – объективное благо. Таким образом, цель человеческого существования есть «...образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно совершается, когда он действительно сознает истинность этой идеи» [Там же, с.177]. Очевидно, что философское доказательство во время разворачивания пережило метаморфозу, превратившись из постулативно-системного в ценностно-системное, интенцированное религиозными убеждениями автора. Дискурс имеет типичную форму – цитирование осуществляется как ссылка на авторитет либо как апелляция к самоочевидному и давно высказанному мнению, а критика позитивизма и гегельянства носит не столько историко-аналитический, сколько концептуально-идеологический характер. Иносказательная изобразительность и выразительность слов, как и интонационно-синтаксическая выразительность речи, соответствует философскому типу дискурса.

Трактатную же форму имела монография, представленная к защите докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880). Дискурсивная манера в этой работе значительно сциентизированнее: выверена система концептуальных метафор (нет откровенных биологизаторских аналогий и переносов), мало сравнений и эпитетов. Но аргументационная

конструкция приобрела такую форму, о которой П.Н. Милюков позднее сказал так: «...догматически из нескольких богословско-метафизических аксиом с помощью диалектического метода, не допускающего никакой другой проверки, кроме формально-логической», автор доказывает с опытностью схоластического философа, сочетающего созерцательность с приемами «анагогического толкования священных текстов» [184, с.47]. Множество примеров, приводимых автором, имеют две функции – показать осведомленность автора и необходимость дополнения его знанием религиозным. Примеры подчеркивают религиозные интенции философствования В.С. Соловьева, который предуведомил изложение системы положительного всеединства цитатами из Евангелия: «Велика истина и превозмогает! Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все её порождения, но в раздоре своем стали врагами её, - она может сказать им с уверенностью: «Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много» [244, с.590].

Подобная манера философствовать противоречила утвердившимся в позитивистско-кантианском философском сообществе дискурсивным нормам. Это противоречие достигло апогея в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878-1881), бывших переработанными лекциями, читавшимися В.С. Соловьевым на Высших Женских курсах. Во время лекций В.С. Соловьев виделся слушателям скорее пророком, чем ординарным преподавателем философии. Сама форма лекций при достаточном научном обосновании выходила за рамки обычных лекций по философии религии, так как позиция лектора была далека от научной беспристрастности. Рассуждения

следующего типа уместны на церковной кафедре, а не на лекциях светского учебного заведения: «...воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человекобог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный» [248, с.202]. Аргументационная конструкция состоит из дедуктивного рассуждения, начинающегося ссылкой на самоочевидное положение в рамках религиозной традиции, в ходе которого использованы олицетворяющие метафоры и образы-символы.

Оставив преподавательскую карьеру и став свободным журналистом, писателем, специализировавшимся на религиозно-нравственной и гражданской тематике, В.С. Соловьев с 80-х по 90-е гг. концентрируется на этологической жанровой группе. Занимавшие его проблемы национальной и христианской политики, роли церкви в обществе и духовных основ жизни требовали от него умения в популярной форме донести до читателя их суть, что он виртуозно и делал в рамках философско-публицистической дискурсивной практики. Для работ этого периода свойственны – эмоционально-окрашенная лексика, пафосность (гражданская, нравственная и сатирическая), назидательность, обращение к читателю и совести оппонента, преобладание ценностно-селективных философских доказательств. В качестве примера этой дискурсивной практики приведу отрывок из «Русского национального идеала», в котором есть образные параллели, уничижительные сравнения и эмоционально снижающие обо-

роты, диктующие отрицательное отношение к позиции оппонентов: «Ревнителям русского народного идеала следовало бы возвыситься, по крайней мере, до той ступени нравственного разумения, которая свойственна русским бабам, говорящим «жалеть» вместо любить. Не покидая преждевременно этой ступени нравственного сознания, они поняли бы, может быть, и то, что настоящая любовь или жалость не может ограничиваться одним внутренним чувством, а должна непременно выражаться в делах, - в действительной помощи чужим страданиям. ...Но вот эта-та общая истина, при всей своей очевидности и простоте, и оказывается непостижимой для наших моралистов» [247, с.117].

В это же время В.С. Соловьев писал на темы философии искусства, эстетики и этики. В зависимости от литературной формы произведения использовался либо философско-публицистический дискурсивный жанр, если это были статьи, либо философский – если трактаты. Самый известный этический трактат этого периода – «Смысл любви» воплотил дидактическую манеру философствовать и назидательную, просвещающую пророчесственность стиля. В.С. Соловьев философствовал таким образом вполне осознанно, о чем писал А.Фету: «Я, впрочем, не только об угождении, но даже об убеждении людей давно оставил попечение. Довольно с меня свидетельствовать, как умею, об истине, в которую верю, и о лжи, которую вижу» [Там же, с.505]. Но тем не менее по самому содержанию эта работа - именно философский трактат, сочетающий как преимущественно философский тип дискурса, так и религиозно-философский, который проявляется в рассуждении о божественной любви. Сравним, в первом случае речь идет об отсутствии прямого соответствия между силой индивидуальной любви и значением потомства: «Рождение Христофора Колумба было, может быть, для мировой воли еще важнее, чем рождение Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви у

его родителей мы ничего не знаем, а знаем о его собственной страсти к донье Беатрисе Энрикэс, и хотя он имел от нее незаконнорожденного сына Диэго, но этот сын ничего великого не сделал, а написал только биографию своего отца, что мог бы исполнить и всякий другой» [Там же, с.131]. Во втором случае рассуждение о «вере любви», противостоящей животным и человеческим страстям: «Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие – терпение до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг» [Там же, с.171]. Видно, насколько разные семантические средства использовал В.С. Соловьев для представления этих идей.

В 90-е гг. творчество В.С. Соловьева вновь связано с когнитивно-образовательной группой жанров, при том, что он продолжает работать в этологической и персонологической жанровых группах, публикуя статьи на тему национальной политики и церкви, выпуская биографические эссе о жизни философов и философствовавших поэтов. Усиление в философском сообществе позиций «новых идеалистов», активизация деятельности Московского Психологического общества, возглавлявшегося его друзьями Н.Я. Гротом и Л.М. Лопатиным, привлекавших его к участию в заседаниях и политике, способствовали возвращению В.С. Соловьева к идее построения целостной философской системы. Реализуя эту идею, В.С. Соловьев пишет этический трактат «Оправдание добра» (1894) и гносеологический трактат «Первое начало теоретической философии» (1897-1899). Трактаты выполнены соответственно в жанре религиозно-философского и философского дискурсов. Интересно, что во время полемики по поводу концепции добра между В.С. Соловьевым и Б.Н. Чичериным, кроме темы достаточности и качества аргументации, возникла тема адекватности вы-

бранной В.С. Соловьевым дискурсивной практики. Б.Н. Чичерин заявил: «Теперь недостаточно построить систему, основанную на логической связи начал; надобно провести эти начала по всем явлениям, показать, что они подтверждаются фактами, а для этого необходимо осилить, по крайней мере в основных чертах, громадный фактический материал, добытый отдельными науками... Если философ, не будучи специалистом в этих науках, решается подвергнуть критике добытые ими результаты, он должен делать это, с одной стороны, на основании обстоятельного знакомства с предметом, с другой стороны, на основании весьма точно сформулированной и обоснованной точки зрения, дающей непоколебимое мерило для оценки явлений. К сожалению, именно в последнем отношении книга г.Соловьева представляет весьма существенные недостатки» [285, с.73]. Кроме того, он недоволен религиозно-философской аргументацией В.С. Соловьева: «...едва веришь своим глазам, читая превосходящие всякую меру софизмы. Когда говорят, что Провидение извлекает добро из зла, то имеют в виду такие человеческие поступки, которые не составляют закон природы, а напротив, являются уклонением от закона <в то время как В.С. Соловьев утверждает> закон физического размножения земных существ есть выражение воли Божьей. Если это зло, то это зло, установленное самим Богом. Объяснение г.Соловьева нельзя назвать иначе как кощунством» [Там же, с.80]. И, наконец, стиль дискурса В.С. Соловьева, по его мнению, неудовлетворителен – «смею думать, что такое легкое решение важнейших вопросов в нескольких строках, может быть уместно в журнальной статье, но для философского исследования этого мало» [Там же, с.82].

В ответе Б.Н. Чичерину В.С. Соловьев, признав своего оппонента превосходным ученым и профессором, замечает, что его позиция догматична, а такие черты характера как решительность и самоуверенность

привели к атрофированию критических способностей – «умения сомневаться в своих мыслях и понимать чужие... <для него> все действительные и возможные мысли делятся только на два безусловно-противоположных и неподвижных разряда: совпадающие с формулами и схемами г. Чичерина и поэтому одобряемые без всякого дальнейшего рассмотрения и несовпадающие и тем самым приговоренные к позорному осуждению, разнообразному по формам выражения, но всегда одинаковому по решительности и голословности» [246, с.89]. Выпад Б.Н. Чичерина насчет стиля он парирует уверением, что ценит некоторые журнальные статьи значительно больше, чем сухие и схематичные книги некоторых авторов.

Кроме участия в деятельности Московского психологического общества и сотрудничества с «Вопросами философии и психологии», переходу В.С. Соловьева к когнитивно-образовательной группе жанров способствовало его участие в философском разделе энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, для которого он написал серию историко-философских и информационно-аналитических статей о философских и религиозных понятиях, философах и их концепциях.

Его разочарование в утопическом проекте теократического государства и реализации идеи богочеловеческого единства силами человечества выразилось в этологической притче «Гайна прогресса» (1898) и эсхатологической повести «Три разговора» (1899), написанных в философско-художественном дискурсивном жанре. Это был новый для него опыт прозаического текста, хотя замысел написать художественно-философскую повесть в диалоговой форме у него родился более 25 лет назад во время пребывания в Лондоне. В.С. Соловьеву удалось передать атмосферу светской беседы, пересыпанную намеками, цитатами и каламбурами. Художественные образы Политика (С.Ю. Витте), Князя (Л.Н. Толстого), Генерала

получились яркими и узнаваемыми. Причем ему удалось передать искренность занимаемых ими позиций, что требовало от автора определенного воплощения в их образ.

Поэтические поиски В.С. Соловьева были чрезвычайно важной компонентой его творчества, о чем писали В.Л. Величко, З.Г. Минц, Э.Л. Радлов. Его лирика автопсихологична, так как в ней отразились его личные, интимные переживания, рефлексивные и философские озарения. Лирическая медитация В.С. Соловьева отличается видовым разнообразием. Важное место занимают стихи, относящиеся к лирике души, размышлениям о собственных переживаниях и внутреннем состоянии: «Какой тяжелый сон! В толпе немых видений, /Теснящихся и реющих кругом, /Напрасно я ищу той благодатной тени, /Что тронула меня своим крылом». Искренние, глубоко личные стихи составляют его лирику чувства: «Уходишь ты, и сердце в час разлуки /Уж не звучит желаньем и мольбой; /Утомлено годами долгой муки, /Ненужной лжи, отчаянья и скуки, /Оно сдалось и смолкло пред судьбой»; «Бедный друг, истомил тебя путь, /Темен взор, и венки твой измят. /Ты войди же ко мне отдохнуть. /Потускнел, дорогая, закат»; «Три дня тебя не видел, ангел милый, - /Три вечности томленья впереди! /Вселенная мне кажется могилой, /И гаснет жизнь в измученной груди». В описательной лирике В.С. Соловьева значительное место занимают реминисценции на поэзию Фета и Тютчева, хотя её неповторимость определяется значительно большей философичностью: «Вся ты закуталась шубой пушистой, /В сне безмятежном, затихнув лежишь. /Веет не смертью здесь воздух лучистый, /Эта прозрачная, белая тишь. /В невозмутимом покое глубоко, /Нет, не напрасно тебя я искал. /Образ твой тот же пред внутренним оком, /Фея – владычица сосен и скал».

Самое значительное место в его поэзии занимает лирика мысли, которую по тематике можно разделить на моралистическую, космологиче-

скую и рефлексивно-персонологическую. Философско-этологические стихи имеют провидческую пафосность: «О Русь! В предвиденье высококом /Ты мыслью гордой занята; /Каким же хочешь быть Востоком: /Востоком Ксеркса иль Христа?»; «Судьбою павшей Византии /Мы научиться не хотим, /И все твердят льстецы России: /Ты – третий Рим, ты – третий Рим. /Пусть так! Орудье Божьей кары /Запас еще не истощен. /Готовит новые удары /Рой пробудившихся племен». В стихах космологической тематики прослеживается интенцирующее влияние как платонических идей – «Милый друг, иль ты не видишь, /Что все видимое нами /Только отблеск, только тени /От незримого очами?», так и христианских образов и символов – «Великое не тщетно совершилось, /Недаром среди людей явился Бог; /К земле не даром небо преклонилося, /И распахнулся вечности чертог. /Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою, /Но светит он во тьме, где грань добра и зла. /Не властью внешнею, а правдою самою /Князь века осужден - и все его дела».

Лирику рефлексивно-персонологической тематики отличает сочетание иносказательности и образности с романтической пафосностью, когда речь идет об источнике, вдохновляющем его творчество, и юморе, когда автор представляет себя по отношению к этому началу. В поэме «Три свиданья», описывая обстоятельства египетской встречи с Софией, В.С. Соловьев прибегает к антитезе, представляя состояние до встречи и во время встречи, что выражено противопоставлением обыденной речи с пренебрежительно-насмешливой лексикой и возвышенной речи с романтизированной лексикой: «Шакал-то что! Вот холодно ужасно... /Должно быть, нуль, - а жарко было днем... /Сверкают звезды беспощадно ясно; /И блеск, и холод – во вражде со сном. /И долго я лежал в дремоте жуткой, /И вот повеяло: «Усни, мой бедный друг!» /И я уснул; когда ж проснулся чутко - /Дышали розами земля и неба круг. /И в пурпуре небесного блистанья

/Очами, полными лазурного огня, /Глядела ты, как первое сиянье /Всемирного и творческого дня» [248, с.376-413].

О смехе В.С. Соловьева и особенности личности в связи с его «двусмысленным смехом» писали М.С. Безобразова, В.Л. Величко, В.В. Розанов. Оттенки соловьевского смеха отразились в спектре многочисленных пародий, эпиграмм, шуточных поэм. Например, на тему пророка будущего: «Со стихиями надзвездными /Он в сношения вступал, /Проводил он дни над безднами /И в болотах ночевал. /А когда порой в селение /Он задумчиво входил, /Всех собак в недоумение /Образ дивный приводил» [247, с.14]. Пародия на символистов: «Призрак льдины огнедышащей /В ярком сумраке погас, /И стоит меня не слышащий /Гиацинтовый Пегас. /Мандрагоры имманентные /Зашуршали в камышах, /А шершаво-декадентные /Вирши в вянущих ушах». Эпиграммы на власть: «Благонмеренный /И грустный анекдот! /Какие мерины /Пасут теперь народ». Самопародии и шуточные эпитафии: «Владимир Соловьев /Лежит на месте этом. /Сперва был философ, /А ныне стал шкелетом. /Иным любезен был, /Он многим был и враг; /Но, без ума любив, /Сам ввергнулся в овраг. /Он душу потерял, /Не говоря о теле: /Её диавол взял, /Его ж собаки съели. /Прохожий! Научись из этого примера, /Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера» [178, с.210-212].

Жанровое многообразие литературного наследия В.С. Соловьева отражает как уникальность его творческих интересов, так и умение представить свои идеи в простой, доступной форме, вызывающей отклик в душе читателя и давая обильную пищу его разуму.

Жанровые предпочтения университетских философов

Интерес для исследований представляет не только концептуализация представителей университетской философии, но и механизм, закономерности развития философского сообщества. Само то, что к исследованию

творчества университетских философов подходят прежде всего с точки зрения их социального, профессионального статуса, бесспорно, верно, но это же может и приводить к некоторым абберациям. Так, например, возникает ожидание, что раз они были преподавателями университетов и Духовных Академий, переводчиками и комментаторами специализированной философской литературы, сотрудниками в философских журналах, то преимущественно они должны были результаты своего творчества представить в когнитивно-образовательной группе жанров – учебных пособиях, научно-философских статьях, комментариях, предисловиях, статьях для энциклопедий, монографиях. Несомненно, довольно значительная часть их идей представлена именно в этих жанрах, хотя и не вся, и, что самое главное, только в определенные моменты своей творческой эволюции они предпочитали эту группу жанров, в другое же время, если позволяли условия, работали в онтологической, персонологической и этологической группе жанров. В качестве доказательства рассмотрим жанровые предпочтения: от Московского университета – Л.М. Лопатина, от Петербургского университета – А.И. Введенского, Н.О. Лосского, от Харьковского – Ф.А. Зеленогорского.

Ни один из университетских философов такой творческой продуктивности и жанрового своеобразия, как В.С. Соловьев, не проявлял. Особенно сдержанным было поколение, занявшее кафедры в начале 80-х гг. XIX в. Так, Л.М. Лопатин и А.И. Введенский написали довольно мало. Если жизненные обстоятельства А.И. Введенского хотя бы отчасти объясняют причины этого молчания, то Л.М. Лопатин, хотя и занятый в редакции «Вопросы философии и психологии», писать не любил и если писал, то только рефераты для заседаний Московского психологического общества, которые затем переделывал в статьи. Здесь, вероятно, сказывалось противоречие установок – университетский профессор должен писать в

«строгих» жанрах, а читателей на них не находилось до конца 90-х гг., недаром с 1900 по 1914 гг. Л.М. Лопатин пишет больше и тематически разнообразнее, чем за предыдущие двадцать лет.

В творчестве Л.М. Лопатина можно выделить два периода: первый - до середины 90-х гг., который заключался в формировании основных положений концепции монистического спиритуализма и защите магистерской и докторской диссертаций, и второй – с середины 90-х гг. – деятельность в Московском Психологическом Обществе, участие в дискуссиях и жизни философского сообщества способствовали уточнению концепции и освоению персонологических жанров (юбилейные речи, некрологи, биографии). В первый период Л.М. Лопатин, естественно, концентрировался на когнитивно-образовательных жанрах – его монография «Положительные задачи философии», первая часть которой была защищена как магистерская диссертация, вторая - как докторская, оценивались современниками как образец научно-философской работы монографического жанра. Даже через двадцать лет магистерская монография считалась истинно научной работой: «Труд проф. Лопатина и ценен, главным образом, своим спокойно-философским отношением к проблемам философии. Можно соглашаться или не соглашаться со взглядами проф. Лопатина, можно считать или не считать их оригинальными, но одно остается совершенно несомненным – это их научная выдержанность» [313, с.288]. Основные положения своей концепции он представил в серии статей конца 80-х гг. и завершил своеобразным мини-трактатом «Спиритуализм как монистическая система философии» (1912). Ряд статей, переработанных из «речей», произносившихся по поводу торжественных событий, статьи-рецензии на диссертации и монографии также относились к когнитивно-образовательным жанрам и занимали существенное положение в его творчестве не только в первый, но и во второй период. Но действительно

предпочитаемой группой жанров во второй период была персонологическая. Дело не только в том, что, как редактор журнала и председатель Московского Психологического Общества, он должен был выступать с юбилейными докладами, некрологами и биографическими очерками, вероятнее, здесь концептуально влияла принимаемая им позиция этического персонологизма. Его действительно интересовал вопрос о связи философских идей личности с обстоятельствами жизни и творчества. Можно сказать, что у него был дар к жанру интеллектуальной биографии – так, статьи «Философское мирозерцание В.С. Соловьева» (1901), «Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание» (1906), «Личность и взгляды Л.И. Поливанова» (1909) написаны живым языком, представляют личность мыслителя и интеллектуальные интересы в историко-культурном контексте.

Жанровая динамика публикаций Л.М. Лопатина показательна не только в плане его личного становления, но она указывает и на изменение читательской среды, на которую стало возможно работать, оставаясь в рамках, задаваемых статусом университетского профессора, при этом реализуя свои собственные концептуальные и жанровые пристрастия.

Значительно меньше, чем Л.М. Лопатин, написал А.И. Введенский, который, с одной стороны, был перегружен аудиторными занятиями, с другой – позиция критицизма и опыт занятий в Гейдельбергском университете задавали определенный жанровый стереотип, в котором, в его понимании, мог реализоваться профессор – монография и научная философская статья. А.И. Введенский написал две монографии историко-философского содержания: первая – «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888), представленная как магистерская диссертация; вторая – «Философские очерки» (1901), дававшие анализ проблемы отношения веры к знанию в российской философии. Ак-

тивная преподавательская деятельность обусловила «привязанность» А.И. Введенского к когнитивно-образовательной группе жанров – литографируя свои лекции, он издал учебные пособия по логике, психологии, древней философии, с той же популяризаторской целью им были опубликованы в «Журнале Министерства народного просвещения», журнале «Образование» историко-философские статьи о Г. Лейбнице и М.И. Владиславлеве [45, 46]. Но изложение философской позиции требовало не жанра историко-философской статьи, а собственно философской статьи. А.И. Введенский считал отличие этих жанров принципиальным. Историко-философская статья предполагает научную нейтральность, выбор методологии представления философской концепции, соблюдение норм работы с текстом и правил цитирования и она репрезентативна в глазах философского сообщества, в то время как философская статья, представляющая изложение собственной, оригинальной философской концепции обосновывается умозрительными аксиомами, логически непротиворечивым или дедуктивным доказательством и ссылкой на мнение другого философа, то есть ссылкой на философский авторитет, что недостаточно, чтобы считаться репрезентативной. Критерий оригинальности не был значим для критических идеалистов в отличие от критерия научности, поэтому А.И. Введенский выбирает жанр историко-философской статьи на гносеологические темы, растворяя в них свое личное понимание кантовского критицизма и отвергая «спиритуалистическую» тематику [55, с.13], которая стала господствовать в 90-е гг. на страницах «Вопросов философии и психологии». Он изложил свою философскую концепцию и неприятие метафизического идеализма в концептуальных статьях начала 90-х гг. XIX в., выполненных в когнитивно-этологическом жанре, полагая, что критическая метафизика является моральным обоснованием веры и нравственности, а это выражается только в данной группе жанров, в которых

возможно выдержать правильную систему аргументации, предполагающую разделение веры и доказательства, что смешивают метафизические идеалисты в своих онтологических трактатах и статьях. По-видимому, и это расхождение понимания, в какой группе жанров предпочтительнее выполнять философское произведение обусловило относительную неактивность творческой позиции А.И. Введенского.

К этому же поколению преподавателей начала 80-х гг. относится Ф.А. Зеленогорский, «типичный» философ провинциальной части философского сообщества – учеба в Казанском университете, два года стажировки в Германии, защита магистерской и докторской диссертаций и профессорство в Харьковском университете. Он не создал действительно оригинальной философской системы, но активно работал над проблемами гносеологии и истории философии. В своей автобиографии Ф.А. Зеленогорский четко дифференцирует две группы жанров, в которых написаны его труды. Первый - когнитивно-образовательный, в нем выполнены монография, представленная к защите докторской диссертации, серия историко-философских статей, связанная с защитой положений, сформулированных в докторской диссертации и переработанных лекций по греческой философии [101, т.4]. Вторая группа жанров, в которой он работал с середины 90-х гг. XIX в. – персонологическая, как он об этом пишет: «...другие литературно-философские труды Зеленогорского не состоят в связи с предыдущими и вызваны внешними обстоятельствами. Такова его статья под заглавием «Философия Григория Саввича Сковороды»... другие статьи того же рода относятся к «Материалам для истории Харьковского университета» и «Биография Шада» [104, с.15]. В действительности не только необходимость стать историографом украинской философии побудила его к написанию статей в этом жанре, но и определенная концептуальная эволюция, вывод о которой можно извлечь из его речи 1893

г., в которой он, представляя философию Лейбница, говорит о её главном достоинстве – сфокусированности на «изучение человека как личности», а эту индивидуальную жизнь «всего удобнее изучать в общественном организме». Именно лейбницианская монадология способствовала развитию персонологических концепций и катализировала работу университетских философов в персонологической группе жанров, поэтому их историко-философские статьи больше напоминают биографические эссе, в которых обстоятельства биографии рассматривают как корреляты интеллектуальной эволюции. Принцип – без понимания личности невозможно полное понимание её философии – стал интенцирующим для вчувствовавшихся в лейбницианскую монадологию, и статьи Ф.А. Зеленогорского – подтверждение этому.

Об этом же свидетельствует жанровая эволюция Н.О. Лосского. Традиционно для университетского философа он начинает работать в группе когнитивно-образовательных жанров, опубликовав к защитах магистерской и докторской диссертаций монографии и статьи о волюнтаризме и мистическом эмпиризме [Лосский, 1902; 1903]. Известно, что он был приват-доцентом Санкт-Петербургского университета на кафедре А.И. Введенского, но принципиально расходился с ним по ряду концептуальных вопросов, особенно после оформления своей философии интуитивизма. Основные положения интуитивизма Н.О. Лосский сформулировал в монографии или, точнее, в гносеологическом трактате «Обоснование интуитивизма» (1905) – жанре, не вполне приемлемом для А.И. Введенского, но с сочувствием воспринимавшимся философами Московского университета. Н.О. Лосский активно участвовал в жизни философского сообщества – переводил, комментировал, рецензировал и писал историко-философские статьи, которые вполне укладывались в жанр историко-философской статьи, хотя включение интеллектуального портрета фило-

софа на фоне воспроизведения культурного контекста и роднило с жанром персонологическим – интеллектуально-биографического эссе [160, 161]. Развивая положения философии интуитивизма, Н.О. Лосский пишет метафизический трактат «Мир как органическое целое» (1915), в котором «задается целью возродить право метафизики на существование» и осмысливает идеи иерархического персонализма, эти задачи он продолжает реализовывать в онтолого-этическом трактате «Свобода воли» (1927). После изложения основных положений концепции иерархического персонализма, включавшей значительный лейбницианский момент, он отдает предпочтение персонологическим жанрам – об этом свидетельствуют литературно-биографические исследования, выполненные в духе «понимающего» истолкования [166].

Очевидно, что университетские философы стремились экспериментировать с жанрами, несмотря на довольно жесткие рамки, создававшиеся нормативными требованиями, предъявляемыми к результатам творчества профессионального философа и узким кругом читателей, способных интересоваться темами, обсуждавшимися в философском сообществе. Для них была характерна эволюция от «предписанных» когнитивно-образовательных жанров к этологическим и персонологическим жанрам.

В менее жестких нормативных рамках находились не преподававшие философские дисциплины в университете члены философского сообщества, что позволяло им реализовать свои философские интенции в большей вариативности жанровых форм и в соединении жанров различных групп. Так, С.Н. Булгаков, защитив в 1901 г. магистерскую диссертацию по политэкономии и став приват-доцентом Киевского университета, начав как легальный марксист, к 1904 г. фактически заканчивает эволюцию в сторону идеализма и христианского социализма. Он начинает с персонологической и этологической группы жанров. Литературно-философская

статья-лекция «Иван Карамазов» совмещает жанровую форму научной статьи и нравственной проповеди (1902), в жанре философской публицистики выполнена статья «Основные проблемы теории прогресса», вошедшая в сборник «Проблемы идеализма» (М., 1902) и задумывавшаяся как лекция, что очевидно из ее стилистики, также из лекции выросли литературно-философские эссе, интерпретирующие интеллектуальную мировоззренческую эволюцию и создающие своеобразный «портрет» личности (за которой видно целое поколение) таких значимых для интеллигенции персон, как А. Герцен, А. Чехов, Ф. Достоевский, Л. Фейербах, К. Маркс – «Душевная драма Герцена» («Вопросы философии и психологии», 1902, кн.64), «Чехов как мыслитель» («Новый путь», 1904, № 10), «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» («Вопросы жизни», 1905, №10-11), «Венец терновый (памяти Ф.М. Достоевского)» («Свобода и культура», 1905, №1), «Карл Маркс как религиозный тип» (Московский еженедельник, 1906, №22-25). Опыт описания интеллектуального портрета С.Н. Булгаков с 1905-1914 гг. переносит на целое поколение, стремясь создать своеобразный эмоционально-психологический портрет эволюционирующего умонастроения интеллигенции (и отчасти свой, потому что личностная компонента сильна в его произведениях), и выбирает соответствующие жанровые формы – «записки», «сообщения», «размышления». Его активная общественная жизнь в определенном слое интеллигенции позволяла чувствовать и переживать эти изменения – редакторство в «Новом пути» и «Вопросах жизни», участие в деятельности Думы, инициаторство в создании Петербургского Религиозного философского сообщества и выступление с рефератами и публичными лекциями от общества, все это выразилось в статьях, выполненных в этологической жанровой группе – «Без плана» («Вопросы жизни», 1904, 1905), «Героизм и подвижничество» («Вехи», 1909), «Народное хозяйство и религиозная личность» («Москов-

ский еженедельник», 1909, №23, 24), «Апокалиптика и социализм» («Русская мысль», 1910, VI-VII), «Размышления о национальности» («Вопросы философии и психологии», 1910, кн.103).

Сближаясь в идейном плане с группой метафизических идеалистов через Е.Н. Трубецкого, участвуя в работе книгоиздательства «Путь» и Московском Религиозно-философском обществе имени В.С. Соловьева, С.Н. Булгаков переходит к более крупным жанровым формам для выражения результатов своего интеллектуализирования – к защите докторской философско-экономической диссертации он выпускает монографию «Философия хозяйства» (1912). Эта монография является синтезом научного исследования и метафизического трактата: «Проблема хозяйства берется в настоящем исследовании сразу в тройкой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. И такой способ ее рассмотрения объясняется не прихотью автора – он подсказывается самим существом дела. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет «опыта», ставит проблемы науки, а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением «трансцендентального субъекта» - «бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю» [40, с.50]. На протяжении 1911-1917 гг. он писал метафизическо-эзотерический трактат «Свет не вечерний: созерцания и умозрения», который, по определению С.Н. Булгакова, есть «...род духовной биографии или исповеди, является обобщающим постижением, как бы итогом всего мною пройденного, столь ломанного и сложного – слишком сложного! – духовного пути» [39, с.6]. Конечно же, это не исповедь в собственном смысле слова, т.е. не формальный жанр исповеди или автобиографии, это результат интеллектуального становления религиозного философа, размышлявшего над проблемами природы религиозного сознания, божественной сущности, устройства мира, места человека в мире и его исто-

рии, и охватывающий его мировоззрение на этом этапе жизни. Своеобразным завершением его философского периода творчества стали написанные в жанре диалога и содержательно ориентированные на «Три разговора» В.С. Соловьева, современные диалоги «На пиру богов: pro и contra» (в сборнике «Из глубины», М., 1918) и «Две встречи (1898-1924). Из записной книжки» («Русская мысль», 1923-1924, №9-10), представляющие результат его духовного становления и философскую рефлексию по этому поводу, которая в данном случае может вполне рассматриваться как относящаяся к жанру автобиографии, после которой он закрывает «книгу» своей прошлой жизни, и начинается богословско-религиозный период, к которому относятся его ранние богословско-философские трактаты «Трагедия философии» и «Философия имени».

Представив жанровые предпочтения университетских философов и активных участников жизни философского сообщества в России рубежа веков, мы показали, что собственная концептуальная эволюция и историко-культурные обстоятельства биографии философов, мировоззренческая эволюция читателей изменяли устоявшиеся стереотипы и предписывающие требования относительно того, в каких жанрах должны реализоваться профессиональные философы.

Заключение

Таковы наиболее существенные характеристики философского сообщества в России рубежа XIX – XX веков, которые удалось представить в этой монографии. За рамками работы остались темы понятийного уровня дискурса университетских философов, не рассмотрена персонологическая проекция представленной типологизации субъектов философствования. Требуется дальнейшего изучения механизмов коммуникации философского сообщества и нормы, его регулирующие.

Перефразируя слова Г.Лейбница о пользе изучения открытий других и способов, которыми они сделаны, отмечу пользу изучения для современных философов нормативно-ценностной системы развитого философского сообщества, изучение правил и принципов, организующих "повседневную" жизнь профессионального философа в его креативном действии.

Судьба философии в российском университете в силу пристального контроля за ней власти была довольно трудной, но даже непродолжительные периоды либерализации позволили сформироваться философскому сообществу и выработать его членам кредо профессионального философа, осознающего свою синтезирующую культурную роль в университетской корпорации и просветительскую функцию в обществе.

Библиографический список

1. Абрамов А.И. Философия в духовных академиях //Вопросы философии. – 1997. - № 9. – С. 138-155.
2. Автономова Н.С. Возвращение к азам //Вопросы философии. – 1993. - № 3. – С. 17-22.
3. Автономова Н.С. Познание–общество–рациональность //Философские науки. – 1989. - № 7. – С. 60-62.
4. Акин Д.В. Семиологическое описание языка философии: Автореф. дис. ... кандидата философских наук. –Екатеринбург, 1993. –21 с.
5. Акулин В.Н. Философия всеединства от В.В.Соловьева к П.А.Флоренскому. –Новосибирск: Наука, 1990. – 158 с.
6. Алексеева Е.А. Рациональность и сознание. –Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 93 с.
7. Андрющенко М.Т. Познавательный статус веры: Автореф. дис. ... доктора философских наук. (09.00.01). –М., 1992. –50 с.
8. Анкин Д.В. Семиотическое исследование философии //Язык науки XXI века. –Уфа: Изд-во БашГУ, 1987. – С. 129-131.
9. Антонович М.А. Избранные философские сочинения. –М.: ОГИЗ, 1945. – 372 с.
10. Аржанухин В.В. Философское образование в России в XVII веке //Философские науки. –1987. - № 2. – С. 49-58.
11. Артемьева Т.В. Категории российской метафизики //Вече. –1995. –Вып.2. – С. 4-24.
12. Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII века. –СПб.: Алетейя, 1996. –320 с.
13. Артемьева Т.В. Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. – СПб.: СПб Центр Истории идей, 1999. – 182 с.
14. Аскольдов С. –Э.Л.Радлов «Вл.Соловьев: Жизнь и учение» //Критическое обозрение. –1913. – Кн.1. – С. 335-336.
15. Асмус В.Ф. Жан Жак Руссо //Историко-философские этюды. –М.: Мысль, 1984. – С. 83-139.
16. Бабушкин В.У. О природе философского знания. –М.: Наука, 1978. – 207 с.
17. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки. –М.: Наука, 1985. – 189 с.
18. Бажанов В.А. Метатеоретические исследования и рефлексивность научного знания //Вопросы философии. – 1985. – С. 122-125.
19. Бажанов В.А. Наука как самопознающая система. –Казань: Изд-во Каз.ун-та, 1991. –181 с.
20. Бажанов В.А. Прерванный полет: история «университетской» философии и логики в России. –М.: Изд-во МГУ, 1995. – 109 с.
21. Баранец Н.Г. Онтологические и гносеологические предпосылки и основания русского духовного ренессанса: Автореф. дис. ... кандидата философских наук (специальность 09.00.01). – Нижний Новгород, 1988. – 22 с.
22. Баранец Н.Г. Исторические типы философствования. –Ульяновск: Изд-во УлГПУ, 2000. – 39 с.

23. Баранец Н.Г. Тип философствования русских просветителей второй половины XVIII века //Философский век. Альманах 10: Российский философ как социокультурный тип. –СПб: СПб Центр Истории идей, 1999. – С. 20-37.
24. Бао А. –G. Runze. Ethik //Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн.12. – С. 65-72.
25. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. –М.: Прогресс, Универ, 1994. – 616 с.
26. Белкин П.Г., Емельянов Е.Н., Иванов М.А. Социальная психология научного коллектива. –М.: Наука, 1987. – С. 212.
27. Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей. –М.: Мысль, 1970. – 488 с.
28. Белый А. На рубеже двух столетий. Воспоминания: В 3-х кн. –М.: Худож.лит., 1989. - Кн.1. – 543 с.
29. Белый А. Начало века. –М.: Союзтеатр, 1990. – 496 с.
30. Бергсон А. Философская интуиция //Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – С. 1-28.
31. Бердяев Н. Философия творчества, культуры, искусства: В 2-х т. –М.: Искусство, 1994. – Т.2. – 510 с.
32. Библер В.С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. –М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
33. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. –М.: Наука, 1983. – 286 с.
34. Бройтман С.Н. Комментарии //Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. –М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 306-332.
35. Брутян Г.А. гипотезе Сепира-Уорфа //Вопросы философии. – 1969. - № 1. – С. 56-66.
36. Брутян Г.А. Очерки по анализу философского знания. –Ереван: Айастан, 1979. – 269 с.
37. Брутян Г.А. Аргументация //Вопросы философии. – 1982. - № 11. – С.43-52.
38. Брутян Г.А. Аргументация. –Ереван: АН Арм ССР, 1984. – 105 с.
39. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение. –М.: Республика, 1994. – 415 с.
40. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. –М.: Наука, 1993. – Т.1. – 608 с.
41. Бутру Э. Об отношении философии к науке //Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб: Образование, 1912. – С. 29-54.
42. Валла Л. Перекапывание всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии //Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. –М.: Наука, 1989. – 450 с.
43. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой. //Вопросы философии. – 1996. - № 5. – С. 90-109.
44. Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. –М.: Наука, 1985. – 160 с.
45. Введенский А.И. Учение Лейбница о материи и связи с монадологией //Журнал Министерства народного просвещения. – 1886. – Янв. – С. 1-40.

46. Введенский А.И. Научная деятельность М.И.Владиславлева //Журнал Министерства народного просвещения. – 1890. – Июнь. – С. 181-211.
47. Введенский А.И. «Бесконечность Анаксемандра» М.И.Карпинского. //Вопросы философии и психологии. – 1891. – Кн.9. – С. 98-108.
48. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления //Журнал Министерства народного просвещения. – 1892. – Май. – С. 73-112; -Июль. – С. 81-129.
49. Введенский А.И. Основатель системы трансцендентального монизма //Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн.14. – С. 1-28.
50. Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам //Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.18. – С. 120-149.
51. Введенский А.И. О видах веры и ее отношения к знанию //Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.20. – С. 158-203.
52. Введенский А.И. О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно русской //Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.20. – С. 125-157.
53. Введенский А.И. Судьбы философии в России //Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. - Свердловск: Изд-во Урал.ун-та, 1991. – С. 26-66.
54. Введенский А.И. Статьи по философии. –СПб: Изд-во СПб.ун-та, 1996. – 228 с.
55. Введенский А.И. Что такое философский критицизм? //Статьи по философии. –СПб: Изд-во СПб ун-та, 1996. – С. 13-21.
56. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. –Свердловск: Изд-во Урал.ун-та, 1991. – 592 с.
57. Введение в литературоведение. –М.: Высшая школа, 1976. – 422 с.
58. Вернадский В.И. Записка о выборе члена академии по отделу философских наук //Философские науки. –1988. - № 4. – С. 107-113.
59. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. –Л.: Худ.лит-ра, 1940. – 648 с.
60. Викторов В. Dr.Theodor Ziehen – Phychophysiolodische Er Kenntniz theorie. Iena. 1898. //Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.46. – С. 33-38.
61. Викторов Д. Памяти Н.Я.Грота, как профессора //Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.51. – С. 48-60.
62. Виндельбанд В. История философии. –Киев: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
63. Виноградов Н. –Д.Юм «Исследование человеческого разума» /Пер.С.И.Церетели //Вопросы философии и психологии. –1903. – Кн.69. – С.733-735.
64. Виноградов Н.Д. Краткий очерк деятельности Московского психологического общества //Вопросы философии и психологии. –1910. –Кн.103. – С. 249-262.
65. Витгенштейн Л. Философские работы: В 2ч. –М.: Гнозис, 1994. – Ч.1. –612с.
66. Вундт В. Введение в философию. –М.: Че Ро, Добросвет, 2001. – 256 с.
67. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – Т.1. –Спб: Наука, 1993. – 349с .
68. Герцен А.И. Былое и думы: В 4-х т. –М. –Л.: Гос.изд-во, 1931. – Т.1. – 536 с.

69. Гессен Г. –И.И.Лапшин «Проблема чужого Я» //Логос. – 1911. – Кн.1. – С. 228.
70. Гессен С.И. Письма к Э.Метнеру //Вестник Российской академии наук. – 1993. – Т.63. - № 6. – С. 526-529.
71. Гомпец Г. Задачи учения о мировоззрении //Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб: Образование, 1912. – С. 55-92.
72. Гордон Г. –Н.Д.Виноградов «Философия Давида Юма» //Логос. –1912-1913. – Кн.1,2. – С. 361-362.
73. Гордон Г. Новые идеи в философии //Логос. –1912-1913. –Кн.1,2. – С. 374-379.
74. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. –М.: Высшая школа,1980. – 368 с.
75. Готт В.С., Семенюк Э.П., Урсул А.Д. Категории современной науки. –М.: Мысль, 1984. – 268 с.
76. Готье Ю.В. Университет //Московский университет в воспоминаниях современников. –М.: Современник, 1989. – С. 554-574.
77. Гречко П.К. Философия в доказательстве и доказательство в философии //Вопросы философии. – 1988. - № 6. – С. 14-25.
78. Гречко П.К. Концептуальные модели истории. –М.: Логос, 1995. – 144 с.
79. Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина: К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. –М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 152 с.
80. Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии //Вопросы философии. –1994. - № 1. – С. 54-60.
81. Грот Н.Я. Еще о задачах журнала //Вопросы философии и психологии. – 1891. – Кн.6. – С. I-VI.
82. Грот Н.Я. – Л.Лопатин «Положительные задачи философии» //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.10. – С. 57-66.
83. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и наука о человеческом поведении в Советском Союзе. –М.: Политиздат, 1991. – 479 с.
84. Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия //Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 34-47.
85. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. –М.: Наука, 1982. –256 с.
86. Гуревич А.В. Философские исследования и очерки. –СПб: К-во «Труд», 1913. – 316 с.
87. Гурко Е.Н. «Философология» Давида Зильбермана //Философия не кончается. Из истории отечественной философии XXв. 1920-50-е гг.: В 2-х кн. – М.: РОССПЭН, 1998. – Кн.2. – С. 670-691.
88. Гусейнов А.А. Интервью //Вопросы философии.- 1998.-№ 3. - С. 133-162.
89. Гуссерль Э. Философия, как строгая наука //Логос. –1911. -№ 1. – С. 1-56.
90. Гуссерль Э. Картезианские размышления. –СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
91. Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. –М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
92. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? –М.: Алетейя, 1998. – 288 с.

93. Дильтей В. Типы мировоззрения //Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – С. 120-181.
94. Домбровский Б. Казимир Твардовский: жизнь и учение //Логос. –1999. - № 4. – С. 133-167.
95. Емельянов Б.В. О природе историко-философских источников //Философские науки. –1979. - № 6. – С. 87-94.
96. Ермичев А.А. К достоинству взгляда «со стороны» //Вопросы философии. – 1995. - № 2. – С. 76-80.
97. Ермичев А.А. Л.Б.Струве и русский духовный ренессанс //Вече. Альманах русской философии и культуры. –1995. – Вып.3. – С. 33-45.
98. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века //Богословие в культуре средневековья. –Киев: Путь к истине, 1992. – С. 5-48.
99. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. –М.: Магистр, 1996. – 352 с.
100. Зальский В.Ф. К столетию Импер. Казанского университета (1804-1904) //Журнал Министерства Народного Просвещения. –1907. – Кн.11. –СПб. – 1903. – С. 41-130.
101. Зеленогорский Ф.А. Из истории и теории методов исследования и доказательства //Записки Имп. Харьковского ун-та. –1876. – Т.4. – С. 1-48.
102. Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. //Записки Имп. Харьковского ун-та. –1882. – Т.3. – С. 1-66.
103. Зеленогорский Ф.А. Ответ проф.Троицкому //Записки Имп. Харьковского ун-та. –1879. – Т.4. – С. 1-13.
104. Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. –М.: РОС-СПЭН, 1998. – 320 с.
105. Зенгер Г. П.Лейкфельд «Различные направления в логике и основные задачи этой науки» //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.7. – С. 68-71.
106. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность //Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 76-105.
107. Злобин Н.С. Субъектные основания становления науки //Постижение культуры. Ежегодник. –Вып.5-6. –М.: РИК, 1996. – С. 57-80.
108. Золотухина-Аболина Е.В. Понятие философской рефлексии //Философские науки.. –1979. - № 6. – С. 59-67.
109. Ивановский В.Н. Безобразова М.В. Философские этюды //Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.14. – С. 88-90.
110. Ивановский В.Н. К характеристике М.М.Троицкого //Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.52. – С. 183-213.
111. Ивановский В.Н. Введение в философию. –Казань: Лито-типография И.Н.Харитонова, 1907. – 165 с.
112. Иванцов Н.А. Ответ проф.А.А.Козлову //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.6. – С. 54-59.
113. Иванцов Н.А. К вопросу о происхождении и характере математических истин (по поводу книги Л.Лопатина) //Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн.13. – С. 69-75.

114. Ивановский В.Н. Очерк жизни и деятельности Н.Я.Грота //Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.51. – С. 1-47.
115. Ивин А.А. Аргументация. //Логический словарь. Дефорте. –М.: Мысль, 1994. – С. 20-21.
116. Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи //Вехи. –М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 185-209.
117. История методологии социального познания. Конец XIX – начало XX века. –М.: ИФ РАН, 2001. – 247 с.
118. Каган М.С. Философия как мировоззрение //Вопросы философии. –1997. - № 9. – С. 36-45.
119. Каленов П.А. Вера и знание //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.18. – С. 97-115.
120. Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса //Вопросы философии. –1995. - № 2. – С. 61-67.
121. Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки. –М.: Прогресс, 1971. – 389 с.
122. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. –СПб.: РХГИ., 1998. – 408 с.
123. Касавин И.Т. Оксфордский философ – 1991: a case-studies //Вопросы философии. –1992. - № 8. – С. 173-183.
124. Кассирер Э. Познание и деятельность: понятие о субстанции и понятие о функции. –СПб.: Шиповник, 1912. – 453 с.
125. К-нь С. –Э.Л.Радлов «Вл.Соловьев: Жизнь и учение». –Логос. - 1913. – Кн.3, 4. – С. 355-358.
126. Кистяковский В. В защиту научно-философского идеализма //Вопросы философии и психологии. –1907. - Кн.86. – С. 57-109.
127. Козлов А.А. Новейшее исследование о Платоне //Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.11. – С. 48-59.
128. Козлов А.А. –Андреевский И.С. Генезис науки, ее принцип и методы //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.7. – С. 56-62.
129. Козлов А.А. Французский позитивизм //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.19. – С. 55-93.
130. Козлова М.С. Философия и язык. –М.: Мысль, 1972. – 254 с.
131. Козлова М.С. Витгенштейн: Новый образ философии //Вопросы философии. –2001. - № 7. – С. 25-32.
132. Колеров М.А. Новые материалы к истории Братства св.Софии (1918-1925) //Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 127-133.
133. Колесов В.В. Научная школа и школа науки //Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер.2. –1994. –Вып.1. - № 2. – С. 37-48.
134. Колубовский Я. Материалы для истории в России. В.В.Лесевич //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.8. – С. 122-160.
135. Конев В.А. Онтология культуры. –Самара: Изд-во Сам.ун-та, 1998. – 195 с.
136. Кочергин А.Н., Семенов Е.В., Семенова Н.Н. Наука как вид духовного производства. –Новосибирск: Наука, 1981. – 136 с.

137. Коцюба В.И. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта //Вопросы философии. –1997. - № 11. – С. 163-174.
138. Кудрявцев В. Начальные основания философии. –М.: Тип.В.М.Волчанинова, 1890. – 186 с.
139. Кузнецова Н.И. Социокультурные проблемы формирования науки в России (XVIII- середина XIX вв.). –М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 176 с.
140. Кулик С.П. К проблеме архетипа восточнославянской культуры //Культура и цивилизация: В 2 ч. –Екатеринбург, 2001. – Ч.2. – С. 67-69.
141. Культура, человек и картина мира. –М.: Наука, 1987. – 349 с.
142. Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Основания научного знания: рефлексия и рациональность //Вопросы философии. –1986. - № 5. – С. 49-61.
143. Кун Т. Структура научных революций. –М.: Прогресс, 1975. – 288 с.
144. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. –М.: Гнозис, 1995. – 103 с.
145. Лакан Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). –М.: Гнозис, 1998. – 432 с.
146. Ланге Н. Реферат на Hugo Munsterberg. Beitrage zur experimentellen Psychologie //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.6. – С. 24-29.
147. Лапшин И.Н. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. –М.: Республика, 1999. – 399 с.
148. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. –М.: Наука, 1980. – 360 с.
149. Лекторский В.А. Научное познание как феномен культуры //Культура, человек и картина мира. –М.: Наука, 1987. – С. 28-36.
150. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. –М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
151. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма //Под знаменем марксизма. –1922. - № 3. – С. 5-12.
152. Лопатин Л.М. Новый психофизиологический закон г.Введенского //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.19. – С. 60-81.
153. Лопатин Л. Положительные задачи философии. М.: Тип. Э.Лисенера и Ю.Романова, 1891. – 391 с.
154. Лопатин Л.М. Спиритуализм как монистическая система философии //Вопросы философии и психологии. –1912. – Кн.115. – С. 435-471.
155. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. –М.: Academia, 1995. – 328 с.
156. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. –М.: Молодая гвардия, 1993. – 383 с.
157. Лосский Н.О. Введение в философию. Ч.1. Введение в теорию знания. – СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1911. – 275 с.
158. Лосский Н.О. Ответ С.И.Поварнину на критику интуитивизма. –СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1911. – 41 с.
159. Лосский Н.О. Предисловие //Новые идеи в философии. Сб.1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – 183 с.
160. Лосский Н.О. Имманентная философия Ф.Шуппе //Новые идеи в философии. –1913. –Сб.3. – С. 1-39.

161. Лосский Н.О. Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику //Вопросы философии и психологии. –1913. – Кн.118. – С. 224-235.
162. Лосский Н.О. Мир как органическое целое //Вопросы философии и психологии. –1915. –Кн.II (127). – С. 99-152.
163. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь //Вопросы философии. –1991. - № 11. – С. 116-190.
164. Лосский Н.О. История русской философии. –М.: Высшая школа, 1991. – 559 с.
165. Лосский Н.О. Философия в университете (к вопросу об уставе) //Вестник Моск.ун-та. – Сер.7. –1993. - № 4. – С. 67-69.
166. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. –М.: Республика, 1994. – 432 с.
167. Ляткер Я.А. Декарт. –М.: Мысль, 1975. – 198 с.
168. Макаров М.Г. Развитие понятий и предмета философии в истории её учений. –Л.: Наука, 1982. – 272 с.
169. Мальком Н. Мур и обыденный язык //Аналитическая философия: избранные тексты. –М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 84-99.
170. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. –М.: Высшая школа, 1968. – 191 с.
171. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии //Философия в современном мире: философия и наука. –М.: Наука, 1972. – С. 28-94.
172. Мамардашвили М.К. Стрела познания. –М.: Школа «Языки рус.культуры», 1997. – 304 с.
173. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. –М.: Мысль, 1979. – 431 с.
174. Малышева М.А. История философии и история литературы: проблемы взаимодействия //Философские науки. –1984. - № 4. – С. 71-79.
175. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. –М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
176. Мелиоранский Б.М. Иисус Христос //Христианство. Энциклопедический словарь. –М.: БРЭ, 1993. – Т.1. – С. 589-595.
177. Мельвиль Ю.К. Аргументация в философии //Философские науки. –1985. - № 4. – С. 83-89.
178. Мелочи жизни. Русская сатира и юмор второй половины XIX - начала XX в. –М.: Худож.лит., 1988. – 415 с.
179. Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. –М.: РОССПЭН, 1999. – 310 с.
180. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М.: РОССПЭН, 1997. – 240 с.
181. Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации //Вопросы философии. –1999. - № 11. – С. 3-12.
182. Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов //Вопросы философии. –2001. - № 4. – С. 70-83.
183. Милославский П. Основания философии как специальной науки. –Казань: Тип.Имп.ун-та, 1883. – 446 с.

184. Милюков П.Н. Разложение славянофильства //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.18. – С. 46-96.
185. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. –М.: Прогресс, 1994. – Т.2. Ч.1. – 416 с.
186. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. –В 3-х т. –М.: Прогресс, 1994. – Т.2. Ч.2. – 496 с.
187. Морев И. В.Кудрявцев «Из чтений по космологии» //Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.8. – С. 76.
188. Москвина Р.Р. «Смешанные» жанры словесности как эмпирия философствования //Вопросы философии. –1982. - № 11. – С. 101-108.
189. Московское психологическое общество //Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.37. – С. 361-388.
190. Нахов И.М. Киническая литература. –М.: Наука, 1981. – 303 с.
191. Московский университет в воспоминаниях современников. –М.: Современник, 1986. – 735 с.
192. Мошкова М.Г. Социальная психология и проблема управления наукой //Вестник Московского ун-та. – Сер.7. –1996. - № 2. – С. 49-66.
193. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. –М.: Высшая школа, 1974. – 379 с.
194. Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры //Благо и истина. – М.: РАН ИФ, 1998. – С. 96-158.
195. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. –СПб.: РХГИ, 2000. – 344 с.
196. Носов А.А. «Мы здесь основали Философское Общество» (к истории философских обществ в России) //Вопросы философии. –1991. -№ 1. –С.172-183.
197. Огурцов А.П. Образы науки в буржуазном общественном сознании //Философия в современном мире: философия и наука. –М.: Наука, 1972. – С.339-383.
198. Огурцов А.П. Дисциплинарное знание и научные коммуникации //Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1979. –М.: Наука, 1980. – С. 299-324.
199. Огурцов А.П. История естествознания, идеалы научности и ценности культуры //Наука и культура. –М.: Наука, 1984. – С. 160-187.
200. Ойзерман Т.И. Философия как единство научного и вненаучного познания //Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 35-45.
201. О преподавании философии (круглый стол) //Вопросы философии. –1997. - № 9. – С. 3-35.
202. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. –М.: МГИК, 1994. – 214 с.
203. От Московского психологического общества. Дополнительный протокол прений по поводу реферата Н.В.Бугаева (заседание 7 ноября 1892г.) //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.17. – С. 105-109.
204. Павлов А.Т. Философия в Московском университете //Русская философия: Словарь. –М.: Республика, 1995. – С. 541-545.

205. Парсонс Т., Сторер Н. Научная дисциплина и дифференциация науки //Научная деятельность: структура и институты. –М.: Прогресс, 1980. – С.27-55.
206. Патнем Х. Философы и человеческое понимание //Современная философия науки. –М.: Логос, 1996. – С. 221-245.
207. Пашкова А.А. Философская мысль в Киевском университете в дооктябрьский период //Философские науки. –1984. - № 5. – С. 101-108.
208. Перельман Х., Олбрехт-Тытека Л. Из кн. «Новая риторика: трактат об аргументации» //Язык и моделирование социального взаимодействия. –М.: Прогресс, 1987. – С. 207-264.
209. Перминов В.Я. Философия как метод //Вест.Моск.ун-та. - Сер.7. –1997. -№ 5. – С. 3-25.
210. Переписка П.А.Флоренского и В.А.Кожевникова //Вопросы философии. – 1991. - № 6. – С. 92-151.
211. Петров М.К. Язык, знак, культура. –М.: Наука, 1991. – 328 с.
212. Печурина О.А. Философия в духовных академиях //Начала. –1993. - № 3. – С. 109-116.
213. Пигров К.С. Сдвиг в отечественной социальной философии в 80-90-х годах: смена философского порядка //Вече. –1997. – Вып.9. – С. 182-189.
214. Письма П.А.Флоренского А.В.Ветухову //Вопросы философии. –1995. - № 12. – С. 128-132.
215. Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. –М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 862 с.
216. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. – М.: Госполитиздат, 1949. – 335 с.
217. Подорога В.А. Выражение и смысл. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. С.Киркегор, Ф.Ницше, М.Хайдеггер. –М., 1991. – 25 с.
218. Подорога В.А. Философское произведение как событие //Вопросы философии. –1993. - № 3. – С. 9-11.
219. Поспелов Г.Н. Теория литературы. –М.: Высшая школа, 1978. – 351 с.
220. Преображенский В.: Фр.Ницше Так говорил Заратустра /Пер.С.П.Нани. СПб. 1899 //Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.46. –С. 40-41.
221. Продан И.С. Ответ на рецензию Б.В.Яковенко о книге «Познание и его объекты» //Вопросы философии и психологии. –1914. – Кн.121. – С. 169-212.
222. Пустарников В.Ф. Университетская философия //Философия Фихте в России. –СПб., 2000. – С. 158-180.
223. Радлов Э.Л. Очерк историографии истории философии //Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.49. – С. 359-378.
224. Ракитов А.И. Рациональность и теоретическое познание //Вопросы философии. –1982. - № 11. – С. 68-81.
225. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. –М.: Academia, 1995. – 160 с.
226. Розов М.А. Знание как объект исследования. Воспоминания о работе Новосибирского семинара //Вопросы философии. –1991. - № 1. – С. 89-109.

227. Рорти Р. Философия и зеркало природы. –Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
228. Рузавин Г.И. Научная теория. Логико-методологический анализ. –М.: Мысль, 1978. – 244 с.
229. Рузавин Г.И. Диалектика, логика и теория аргументации //Философские науки. –1992. - № 1. – С. 39-49.
230. Рузавин Г.И. Методологические проблемы аргументации //Вопросы философии. –1994. - № 12. – С. 107-114.
231. Русская философия: философия как специальность в России. –Вып.1. –М.: ПИК ВИНТИ, 1992. – 304 с.
232. Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы //Вопросы философии. –1993. - № 7. – С. 147-164.
233. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. –Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 672 с.
234. Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы //Вопросы философии. – 1994. - № 5. – С. 64-74.
235. Сарабьянов В.Н. Назревший вопрос //На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. –М.: Политиздат,1990. –С. 259-275.
236. Смирнова Н.М.. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы вы современном социальном познании). –М.: ИФ РАН, 1997. – 222 с.
237. Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений по логике. –Харьков: Тип.А.Дарре, 1901. – 208 с.
238. Соболева Е.В. Организация науки в пореформенной России. –Л.: Наука, 1983. – 420 с.
239. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. –М.: Логос, 1996. – 400 с.
240. Соколов В.В. Средневековая философия. –М.: Высшая школа, 1979. – 400 с.
241. Соколов В.В. Философия в исторической перспективе //Вопросы философии. –1995. - № 2. – С. 134-147.
242. Соколов П.П. К вопросу о задачах и методах психологии //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.16. – С. 39-55.
243. Соловьев В.С. Замечания на статью проф.К.Ф.Шершеневича //Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.38. – С. 475-484.
244. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. –М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 892 с.
245. Соловьев В.С.. Сочинения: В 2-х т. –М.: Мысль, 1988. – Т.2. – 822 с.
246. Соловьев В.С. Мнимая критика (ответ Б.Н.Чичерину) //Философские науки. –1990. - № 2. – С. 88-103.
247. Соловьев В.С. Смысл любви. –М.: Современник, 1991. – 525 с.
248. Соловьев В.С. Вера, разум и опыт //Вопросы философии. –1994. - № 1. –С. 113-128.
249. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. –СПб.: Худ.лит-ра, 1994. –528с.

250. Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. –М.: Прометей, 1993. – 200 с.
251. Сорина Г.В. Философская позиция Карла Поппера в контексте проблемы психологизма и антипсихологизма в культуре //Вопросы философии. – 1995. - № 10. – С. 57-66.
252. Сперанский В.Н. Общественная роль философии. –СПб.: Изд-во Шиповник, 1913. – 146 с.
253. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. –М., 1994. – 274 с.
254. Степин В.С. По «гамбургскому счету» //Вопросы философии. –1995. - № 2. – С. 81-94.
255. Степин В.С. Философская мысль в динамике культуры //Философия и культура. –Самара: Изд-во Самар.ун-та. –1997. – С. 19-35.
256. Степун Ф. –Н.Бердяев «Философия свободы». //Логос, 1911. – Кн.1. – С.231-232.
257. Степун Ф. –С.А.Аскольдов «А.А.Козлов» //Логос. 1912-1913. – Кн.1, 2. –С. 370-373.
258. Степун Ф. –В.Эрн «Русские мыслители. Г.С.Сковорода» //Логос. 1913. – Кн.3, 4. – С. 353-354.
259. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся: В 2-х т. –London: Overseas Publications Interchang Ltd. –1956. – Т.1. – 396 с.
260. Струве Г.Е. Способности и развитие философствующего ума //Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.38. – С. 415-444.
261. Структура и развитие науки. –М.: Прогресс, 1978. – 487 с.
262. Трубецкой С.Н. К вопросу о признаках сознания (Александр Введенский «О пределах и признаках одушевления». Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики) //Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.16. – С. 97-100.
263. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии //Вестник Моск.ун-та. – Сер.7. –1995. - № 5. – С. 6-22.
264. Теория и практика аргументации. –М.: ИНФАН, 2001. – 184 с.
265. Троцкий Л.Д. Письмо в редакцию журнала «Под знаменем марксизма» //Под знаменем марксизма. –1922. - № 1-2. – С. 5-7.
266. Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. –М.: Аспект Пресс, 2002. – 334 с.
267. Т-иуА (Лесевич В.В.) Философская ипохондрия //Отечественные записки. –1883. – Кн.12. – С. 192-212.
268. Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. –М.: Наука, 1975. – 319 с.
269. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. –М.: Политиздат, 1989. – 270 с.
270. Филатов В.П. Этнос науки //Современная западная философия. Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – 397 с.
271. Философия. Методология. Наука. –М.: Наука, 1972. – 235 с.
272. Философия Фихте в России /Отв.ред В.Ф.Пустарников. –СПб.: РХГИ, 2000. – 368 с.

273. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. –М.: Дом интел.книги., 1999. – 220 с.
274. Флоренский П.А. Столпы и утверждение истины (1914) //Соб.соч.: В 2-х т. –М.: Правда, 1990. – Т.1. – 490 с.
275. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии //Философские науки. –1990. - № 5. – С. 81-91.
276. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. –Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992 с.
277. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. –М.: Республика, 1993. – 447 с.
278. Харитонов В.В. Возможность произведения: к поэтике философского текста. Автореф. дис. ... кандидата философских наук. –Екатеринбург, 1997. – 20 с.
279. Хвостова К.В., Финн В.К. Гносеологические и логические проблемы исторической науки. –М.: Наука, 1995. – 176 с.
280. Чанышев А.Н. Начало философии. –М.: Изд-во МГУ, 1982. – 184 с.
281. Челпанов Г. Введение в философию. –Москва-Харьков: Тип. Кушнерева, 1918. – 530 с.
282. Челпанов Е.И.: Казанский А. Учение Аристотеля о значении опыта при познании //Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.12. – С. 55-62.
283. Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки //Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.13. – С.1-29.
284. Чичерин Б.Н. О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева //Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.39. – С. 586-701.
285. Чичерин Б.Н. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева //Философские науки. –1989. - № 9. – С. 73-84.
286. Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г.Соловьева //Философские науки. –1990. - № 4. – С. 69-73.
287. Чичерин Б.Н. Наука и религия. –М.: Республика, 1999. – 436 с.
288. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. –М.: Наука, 1993. – Т.1. – 668 с.
289. Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. –М.: Наука, 1993. – Т.2. – 560 с.
290. Шестов Л. Письма Г.Г.Шпету //Г.Г.Шпет Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. –Томск, 1999. – С. 212-230.
291. Шлик М. Поворот в философии. //Аналитическая философия. –М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 28-49.
292. Шопенгауэр А. Об университетской философии //Эпоха. Философский вестник. –1991. - № 0. – С. 60-76.
293. Шохин В.К. Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский, как реформатор преподавания философии //Вопросы философии. –2000. - № 9. – С. 93-101.
294. Шпет Г.Г. -Проф. Челпанов «Мозг и душа» //Вопросы философии и психологии. –1903. – Кн.70. – С.877-882.
295. Шпет Г.Г. –А.Роджерс «Краткое введение в историю новой философии» //Вопросы философии и психологии. –1903. –Кн.69. – С. 728-732.

296. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича //Юркевич П.Д. Философские произведения. –М.: Правда, 1990. – С. 578-638.
297. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии //Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки развития русской философии /Сост. Б.В.Емельянов, К.Н.Любутин. –Свердловск: Изд-во Урал.ун-та, 1991. – С. 217-578.
298. Шпигель-Резинг И. Стратегия дисциплины по поддержанию статуса //Научная деятельность: структура и институты. –М.: Прогресс, 1980. – С.107-158.
299. Шулятиков В. Восстановление и разрушение эстетики //очерки реалистического мировоззрения. –СПб.: Монтвида, 1905. – С. 575-643.
300. Щукин В.Г. Культурный мир русского западника //Вопросы философии.-1992.-№ 5.-с.74-86.
301. Эббинггауз Г. Психология //Философия в систематическом изложении. – СПб.: Тип. Общественная польза, 1909. – С. 179-257.
302. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. –СПб.: Наука, Петрополис, 1998. – 432 с.
303. Юдин Б.Г. Научное знание как культурный объект //Наука и культура. – М.: Наука, 1984. – С. 82-96.
304. Юдин Л. Некоторые итоги философской дискуссии //Правда. –1930. –18 октября.
305. Юдин Э.Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема //Философия в современном мире. –М.: Наука, 1972. – С. 146-179.
306. Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. – М.: Наука, 1978. – 296 с.
307. Юркевич П.Д. Философские произведения. –М.: Правда, 1990. – 670 с.
308. Юшкевич П. Новые веяния. –СПб.: Прометей, 1911. – 209 с.
309. Яковенко Б. –Проф.В.С.Серебренников «Лейбниц и его учение о душе человека» //Логос. –1911. – Кн.1. – С. 223-225.
310. Яковенко Б. Что такое философия //Логос. -1911-1912. – Кн. 2, 3. – С. 27-103.
311. Яковенко Б. –В.Эрн «Борьба за Логос» //Логос. -1911-1912. – Кн.2, 3. – С. 296-299.
312. Яковенко Б. –А.Н.Введенский «Логика как часть теории познания». //Логос. -1912-1913. – Кн.1, 2. – С. 383-387.
313. Яковенко Б. -Л.М.Лопатин «Положительные задачи философии» //Логос. -1912-1913. – Кн.2, 3. – С. 288-290.
314. Яковенко Б. –Н.Лосский «Введение в философию» //Логос. -1912-1913. – Кн.2, 3. – С.299.
315. Яковенко Б. –С.Булгаков «Философия хозяйства» //Логос. -1912-1913. – Кн.1, 2. – С. 397-399.
316. Яковенко Б. –Константин Сотонин «Словарь терминов Канта (к трем критикам)» //Логос. -1913. – Кн.3, 4. – С. 359-360.
317. Яковенко Б. Философская система Ж.Ройса //Новые идеи в философии. – Сборник 17. –СПб.: Образование, 1914. – С. 81-135.

318. Ярошевский М.Г. Социальные и психологические координаты научного творчества //Вопросы философии. –1995. - № 12. – С. 118-127.
319. Ясперс К. Философская вера //Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 420-508.
320. Яхот И. Подавление философии в СССР (20-30-е годы) //Вопросы философии. –1991. - № 9. – С. 44-68.
321. Яхот И. Подавление философии в СССР (20-30-е годы) //Вопросы философии. –1991. - № 10. – С. 72-138.
322. Bealer G. On the possibility of philosophical knowledge //Philosophical Perspectives, 10. –Methaphysics. –1996. -Oxford. – P. 1-33.
323. Cornman J.W., Lehrer K. Philosophical problems and arguments: an introduction. –New York: Macmillan Publishing Co, Inc.; London: Collier Macmillan Publishers, 1974. – 554 p.
324. Definitions and definability: Philosophical perspectives. –Kluwer acad.publ. – cop.1991. – 323 p.
325. Grice P. Reply to Richards //Philosophical Grounds of Rationality: intentions, categories, ends. –Oxford: Clearndon press, 1988. – P. 45-106.
326. Katz S.T. Models, modeling and mystical training //Religion, Leiden, 1982. Vol.12, № 3. - P. 247-275.
327. Kemeny J.G. A Philosopher looks at science. –New York: D.van Nostrand company, inc, 1964. – 273 p.
328. Klawonn E. The ontological concept of consciosness //Danish year-book of philosophy. –Mussum tuscuknum press. –vol.33. –1998. – P. 55-69.
329. Knowledge representution and defeasible reasonibg. –Kluwer acad publ. Cop.-1990. –XX. – 423 p.
330. Kruger Lorenz Why do we study the history of philosophy? //Philosophy in history. –Cambride: Cambridge university press, 1985. – P. 77-101.
331. Machoney M.J. Psychology of the scientist: an evaluative revio //Social studies of science. 1979. Vol.9. № 3. - P.349-375.
332. Macintyre A. The relationship of philosophy: to its past //Philosophy in history. –Cambride: Camdridge university press, 1985. – P. 31-48.
333. Matcher W.S. Logic and logos: essays on science, religion and philosophy. – Oxford: George Ronald, 1990. – 147 p.
334. Pinchin Calvin. Issues in philosophy. –Savage, Margland: Barnes and Noble Books, 1990. – 366 p.
335. Popper K.R. Knowledge and the body-mind problem.: Indefence of interaction. –London and Ntw York: Rovtledge. –1996. – 158 p.
336. Richeordson J. Existential epistemology. A Heideggerian critigve of the cartesian project. –Oxford.: Clerendon press, 1986. – 210 p.
337. Runkle G. Theory and practice: an intoduction to philosophy. –New York: Holt, Rinehart and Winston, 1985. – 608 p.
338. Taylor C. Philosophy and its history //Philosophy in history. –Cambride: Cambridge university press, 1985. – P. 17-31.

339. Thomas V. Morris. *Defining the Divine //Definitions and Definability: philosophical perspectives.* –Dordrecht/Boston/London. –Kluwer Academic publishers. –vol. 216. –1991. – P. 269-283.
340. Truitt W.H. *Neo-pragmatism and the new aesthetic: The second death of philosophy //Boston studies in the philosophy of science.* –Dordrecht ets., 1995. – vol.165: Science, mind, and avt. – P. 19-28.
341. Turbayne C.M. *The Myth of Metaphor.* New Haven; London, 1962.
342. Unger P. *Philosophical Relativity.* –Minneapolis: University of Minnesota press, 1984. – P. 132.
343. Wallgren Thomas. *The Challenge of Philosophy. Beyond Contemplation and Critical Theory.* –Helsinki: S.n. –1996. – P. 222.
344. Schneewind J.B. *The Divine Corparation and the history of ethics //Philosophy in history.* –Cambride: Cambridge university press, 1985. – P. 173-191.
345. Schneider V.J. *The situation of philosophy, the culture of the philosophers: Philosophy in the new Germany //Social research.* –N.Y. –1997. –Vol.64, № 2. –P. 281-299.
346. Schutz A. *The problem of social reality //Collected papers.* –Vols.1. –The Hague, 1962. – P. 3-15.
347. Sovlie Ch. *Anatomic du gout philosophique //Actes de la recherche en sciences sociales.* –P.1995. -№ 109. – P. 3-28.
348. Zweerde Evert. *Reflections on philosophical culture //Metaphilosophy.* –1997. - № 4. – P. 31-54.

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Архитектоника философского сообщества	5
1.1. Формы организации философского сообщества	5
1.2. Статус философии как университетской дисциплины	32
Глава II. Социальная и когнитивная идентификация философа	58
2.1. Типы субъектов философской деятельности	58
2.2. Состав философского сообщества в России рубежа XIX-XX веков	79
2.3. Развитие философской рефлексии и формирование Я-концепции философа	95
Глава III. Нормативно-ценностная система философского сообщества	134
3.1. Способы аргументации и ведения дискуссии	134
3.2. Оценка результатов креативности в философском сообществе	165
Глава IV. Дискурсивные и жанровые особенности креативности в философском сообществе	204
4.1. Виды дискурсивных практик в философии	204
4.2. Жанровые формы и группы философской литературы	236
4.3. Жанровые предпочтения университетских философов	261
Заключение	283
Библиографический список	284