

Баранец Н.Г.

Философское сообщество

в России:

историко-методологические очерки

Ульяновск – 2007

ББК 87.3

Б 24

*Исследование и издание поддерживалось
грантом Президента Российской Федерации
МД – 963.2007.6*

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор В.А. Бажанов

Доктор философских наук, профессор А.А. Тихонов

Б 24

Баранец Н.Г.

Философское сообщество в России: историко-методологические очерки.-
Ульяновск: Вектор-С, 2007. – 220 с.

ISBN – 978-5-91308-037-0

В монографии рассматриваются проблемы изучения философской традиции, нормативно-ценностных аспектов жизни философского сообщества и дискурсивных особенностей креативности преподавателей философии. Исследование основано на анализе документальных материалов их архивов библиотек Санкт-Петербурга, Москвы, Ульяновска. Книга представляет интерес для историков философской мысли, философов и читателей, интересующихся историей русской философии.

ISBN – 978-5-91308-037-0

© Баранец Н.Г., текст, 2007

Введение

Осмысление философско-методологических оснований философской деятельности и эволюции философского сообщества привело к появлению в последние десятилетия работ, посвященных философии как истории идей и реконструкции концептуальной и социальной истории университетской философии России.

Проблема заключается в том, что анализ философского сообщества сегодня сводится преимущественно к изучению обстоятельств жизни философов и их идей. Но надо иметь в виду, что творчество этих мыслителей, для которых производство и трансляция философского знания является профессией, во многом определяется принадлежностью к социо-когнитивной группе и разделяемой в ней нормативно-ценностной системой, познавательными установками и социально-психологическими стереотипами. Это делает своевременным системный поиск методологических оснований для изучения философского сообщества как целостного явления, его структуры, нормативно-ценностной системы, определяющей креативность его членов и специфики дискурсивных практик в нем.

Монография представляет собой серию очерков, посвященных проблемам исследования философской традиции и философского сообщества, описанию методологических стратегий в изучении нормативно-ценностной системы и дискурсивных практик. В первом и втором очерках «О методологии исследования философской традиции» и «Социально-культурный контекст философствования и понятия для его представления», анализируется когнитивный, социологический, семиотический подходы в отечественных исследованиях, освещается используемая современными исследователями система понятий, с помощью которых представляется влияние социо-культурных условий на процесс философствования. Во втором очерке «Способы изучения нормативно-ценностной системы» представляется стратегия исследования тех требо-

ваний, которые предъявляются членами философского сообщества к творчеству в содержательном аспекте (репрезентативность, качество аргументации, последовательность концепции) и формальном аспекте (композиционные особенности текста, стилистика). В третьем очерке «Дискурсивные особенности творчества в философском сообществе» показано как стоит осуществлять изучение понятийно-категориальных особенностей философствования и специфику дискурсивных практик в сформировавшемся философском сообществе, как типологизировать жанровые группы философских произведений и выявлять предпочитаемые университетскими философами жанры.

Подходы и технологии исследования, надеюсь, будут особенно полезны для начинающих исследователей философской традиции.

О методологии исследования философской традиции

Целью этого очерка является описание методологических стратегий к представлению философской традиции, которые сформировались в отечественном философском сообществе в 70-90 - е годы прошлого века. С определенной степенью условности, можно говорить о когнитивном, социологическом, семиотическом подходах.

В очерке будет показано, что когнитивный подход предполагает концентрацию внимания исследователей на категориях, идеях, проблемах, концепциях в их взаимодействии, эволюции и метаморфозах (в рамках этого подхода выполнены ряд исследований Р.Г. Апресяна, М.А. Барга, А.Л. Доброхотова, А.А. Ермичева, М.Г. Макарова, К.Н. Любутина, С.С. Неретиной, А.Н. Чанышева).

Социологический подход акцентирует внимание на социально-экономических детерминантах философствования и на способах воздействия философии на общество (реализован подход в исследованиях В.Н. Акулина, А.Х. Горфункеля, Л.М. Баткина, В.В. Соколова).

Семиотический анализ философской традиции, связанный с рассмотрением её как коммуникативно-знаковой системы, осуществлялся по двум направлениям. Первое концентрировалось на внешних условиях философской коммуникации: на изучении социальных механизмов трансляции философского знания (И.Т. Касавин, И.П. Меркулов, А.П. Огурцов). Второе направление представляет внутренние аспекты философской коммуникации, изучает синтаксис философского текста и семиозис философской традиции (Д.В. Анкин, В.А. Подорога, В.В. Харитонов).

Дискуссия о предмете и сущности философского знания, о том в каком именно виде является философское знание, каковы способы его бытия в культуре, пожалуй, будет завершена только с исчезновением самой философии. Очевидно, что рефлексия по поводу концептуального поля, структуры и функций философии, того в какие формы может облекаться философская мысль на определенном историческом этапе своего развития является усло-

вием саморазвития философии, так как в ее процессе осуществляется идентификация субъектов философствования в пространстве философской культуры.

Именно поэтому маловероятна дисциплинаризация метафилософии. Любое метафилософское рассуждение определяется концептуальной позицией автора и является значимым в контексте его философствования, так как эксплицирует личностную интерпретацию образа философии и является результатом его собственного процесса идентификации. Среди аргументов, обосновывающих невозможность метафилософии, чаще всего упоминается то что: метафизика как метатеория для философии по аналогии с метаматематикой, металогикой, метаэтикой невозможна хотя бы в силу того, что нет единого мнения признавать ли философию научной теорией, а так как ей имманентно присуща мировоззренческая функция и в философском знании настолько переплетены содержательные, формальные и формализованные пласты, что вряд ли возможно представить это знание в виде исчисления, формализованной системы [Брутян, 1985, Ager, 1973, Zweerde, 1997, Matcher, 1990, Runkle, 1985]. Но с другой стороны, практика философствования доказывает интенциональность методологических проблем, направленных на разработку некоторого «эталонного» образа философии, на выяснение критериев самой возможности правильного, доказательного философского рассуждения и критику конкретных учений, концепций, идей. Эти проблемы выходят за рамки истории философии и вполне понятны попытки определить их концептуальную принадлежность. В англо-американской аналитической традиции принято разделение на две дисциплины – историю философии и историю идей [Kruger, Macintyre, Taylor, Schnewind, 1985]. История идеи имеет дело с конкретно-историческими условиями формирования системы идей. Поэтому ее не считают собственно философской дисциплиной, так как в концептуальном отношении она уступает истории философии, которая «... является не столько исторической, сколько общетеоретической философской дисциплиной» [Грязнов А.Ф., 1996].

История философии, с точки зрения аналитиков, должна быть освобождена от рассмотрения конкретных деталей и культурно-исторического фона, влиявшего на генезис философской концепции. Предметом ее анализа являются логические основания концепций и способы их обоснования. В конти-

ментальной структуралистской традиции подобного деления дисциплин не принимают, так как не разделяют аналитическую недооценку культурно-исторического контекста, поэтому дифференцируют «историю истории философии» и «философию истории философии» [Gueroult, 1979], что отражается в предпочтении в первом случае историко-философской интерпретации, а во втором – философской интерпретации [Микешина, 1999].

Имея в виду существующие понимания предметов «истории философии», «истории идей», «истории истории философии», «философии истории философии» проводимое исследование в данной работе уместно отнести к «философоведению» объектом изучения которого является не историческая реальность философии – конкретные ситуации, процессы в философии и то как их воспринимают исследователи, не вписывание философов, их произведений в контекст работ других авторов и интерпретаций, а философия как когнитивный, социо-культурный, коммуникативный феномен. В спектр рассматриваемых философованием или социологией философского знания проблем входит: выявление системных логико-методологических оснований философии, механизмов деятельности философского сообщества, коммуникационных стратегий, идеалов и норм философского этоса, способов бытия философского знания в культуре. Базовой темой, связывающей вышеперечисленные проблемы, является тема философской саморефлексии, соответственно, возможных интерпретаций истории философии.

Исследование философского процесса может осуществляться на основании нескольких методологических программ. Представим их, не столько с точки зрения их исторической преемственности и конкуренции, сколько с позиции выявления их возможностей при воспроизводстве, специфики и движения философской мысли на определенном историческом этапе.

Когнитивная интерпретация истории философии

В качестве единицы анализа при когнитивной интерпретации истории философии могут быть взяты: категории, идеи, проблемы, концепции – взаимодействие между которыми представляется либо как развертывание в противоборстве философских направлений, либо как преемственное развитие их во взаимодействующих философских школах.

При рассмотрении истории философии как смены и борьбы концепций: единицей анализа исторического материала может являться философская концепция (система философских идей, базирующаяся на определенных логико-методологических принципах, описывающая некоторую реальность и средства ее познания). Исторически первыми историки философии выделили, прежде всего, *диахронические отношения между философскими концепциями*, то есть ими обращено внимание было на смену и рост теоретических систем в развитии философии. Прогресс философского знания виделся в тенденции к формированию единой обобщающей философской системы, преодолевающей существующее множество концепций.

Плюрализм философских учений расценивался как показатель неспособности достигнуть единства на основании предлагавшихся учений, а спасение статуса философии виделось в создании «правильной» философской системы. И. Кант последовательно обосновывал несостоятельность философского плюрализма. Он признавал некоторые заслуги за своими предшественниками, но их теоретизирование называл не философией, а философствованием, полагая лишь собственную критическую философию единственно возможной. Даже признавая историческую обусловленность и естественность плюрализма философских учений Г. Гегель, тем не менее, претендовал на создание «истинной», «последней» философии: «Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии – возможности философии – а что, наоборот, такое многообразие было и есть, безусловно, необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой» [Гегель, 1993. Т.1, с. 84].

И в XX веке желание создать «правильную» философию или хотя бы выбрать единственный путь, по которому ей следует идти, присутствует у мыслителей, разделявших когнитивный подход в анализе истории философии: «Я убежден, что мы сейчас переживаем решающий поворот в философии, и наше мнение о том, что бесплодному конфликту систем пришел конец, можно оправдать вполне объективными соображениями. Уже сейчас мы обладаем методами, которые делают такие конфликты в принципе ненужными, и следует лишь решительным образом их применить» [Шлик, 1993, с.29].

Кумулятивистская трактовка развития философии является заданной в контексте рассмотрения истории философии как борьбы концепций. Признается, что философская концепция в большей или меньшей степени включает часть идей и принципов, предшествующих философских систем, и существует возможность свертывания ряда концепций в одну, обобщенную. Проиллюстрируем это положение цитатой из гегелевских «Лекций по истории философии»: «...вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a priori, ... каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого» [Гегель, 1993. Т.1, с. 98].

Позднее к концу XIX века с кризисом унитаристской идеологии в рамках когнитивного анализа истории философии реализуется рассмотрение истории философии как истории идей и понятий. В отличие от анализа временного развертывания концепций: во-первых, здесь иная исходная единица анализа, во-вторых, иные принципы отбора и критерии анализа исторического материала. В этом случае внимание обращается не на изменяющееся содержание философского поиска, а на инвариантные структуры мысли. Так В. Виндельбанд в своей «Истории философии» аргументировал свою методологическую позицию: «Главное значение... я придаю развитию того, что в философском отношении является важнейшим: истории проблем и понятий... Если же при этом древней философии – посвящена сравнительно значительная часть целого, то это обуславливается убеждением, что для исторического понимания нашего интеллектуального бытия разработка понятий, которые греческий дух извлек из природы и человеческой жизни, важнее всего того, что было выдвинуто – за исключением кантовской философии – с тех пор» [Виндельбанд, 1997. с. 9]. Сам В. Виндельбанд выделял три возможные «разъяснения» фактического содержания истории философии: прагматический (вся история философии рассматривается как подготовка к собственной философской системе – Гегель, Герbart), культурно-исторический (философские системы представляют самосознание эпохи – К. Фишер, Виндельбанд), психологический (философские концепции есть результат индивидуального творчества отдельных личностей – Льюис). При

анализе истории философских учений необходимо учитывать их прагматический, культурно-исторический и психологический генезис – это позволит выделить релевантные структуры философской мысли: «Предмет истории философии составляют те комплексы понятий, которые надолго послужили живыми формами мышления и нормами суждения и в которых нашла себе рельефное выражение имманентная внутренняя структура человеческого духа» [Виндельбанд, 1997, с.25].

В «Истории философии» В. Виндельбанд уделяет внимание анализу культурной ситуации, вернее, пытается рассмотреть ведущие тенденции в интеллектуальной жизни эпохи и влияние их на философов. Поэтому можно предположить, что в рамках его исследования появляется абрис когнитивно-культурологического подхода, но исследования неокантианцев и феноменологов в большей степени относятся к когнитивной трактовке философского процесса, хотя они и способствовали формированию как социологической так и когнитивно-культурологической интерпретации истории философии.

Социологическая интерпретация истории философии.

Социологическая интерпретация истории философии имела новые задачи – раскрыть способы влияния философии на общество, социальные и политические институты, а также проследить какое значение имеют экономико-социальные факторы в организации философского труда, как действует система коммуникации в философском сообществе и выявить функции философии в определенный исторический период.

Установка рассматривать философское знание – как знание общественное, направленное на преобразование общества, созданное индивидом, принадлежащим к определенной социальной группе, была задана К. Марксом и определила исследования не только отечественных ученых до 80-х гг. XX в., но и западных неомарксистов. В «Немецкой идеологии» суммированы претензии к исследователям философии: «... <они> видят в зарубежной коммунистической литературе не выражение и продукт определенного действительного движения, а чисто теоретические сочинения, которые – совершенно так же, как они представляют себе возникновение немецких философских систем, - возникли из «чистой мысли». Они не задумываются над тем, что в основе этих сочинений, даже когда они выступают с проповедью

систем, лежат практические потребности, лежит совокупность условий жизни определенного класса в определенных странах» [Маркс, Энгельс, 1988, с.429]. Г.В. Плеханов уточнял: «Чтобы понять историю человечества, т.е. в данном случае историю мнений, с одной стороны, и историю тех общественных отношений, через которые оно прошло в своем развитии, с другой, - надо возвыситься над точкой зрения взаимодействия, надо открыть, если это возможно, тот фактор, который определяет собою и развитие общественной среды и развитие мнений» [Плеханов, 1949, с.21].

Действительно, научное, а не идеологическое применение марксистской установки в анализе историко-философского процесса в отечественных исследованиях наблюдается с 60-х гг. (в работах В.Ф. Асмуса, А.С. Богомолова, Т.И. Ойзермана и др.). Так, например, А.Ф. Асмус представляя философию Ж.Ж. Руссо (в 1962г.) начинает с перечисления социальных детерминации определявших его мировоззрение, что было нормой для исследований истории мысли - «Эпоха Руссо – время, когда буржуазия выступает еще как «третье сословие», таящее в себе все оппозиционные силы нации... Руссо участник этой общей борьбы. В нем можно и должно – видеть то, в чем его идеи и борьба, которую он вел, совпадали с идеями и с борьбой какую вело против «старого порядка» все французское Просвещение в целом... Однако, участвуя в этой общей, всем просветителям борьбе, Руссо ведет ее с позиций, на которых рядом с ним никогда не стояли ни Вольтер, ни Дидро, ни Гольбах... Просветители вели свою пропаганду в парижских салонах и кружках, близких ко двору... находились во власти ряда предрассудков знатного круга... Руссо выходит за пределы узкого буржуазно-эгоистического воззрения отдельных просветителей» [Асмус, 1984, с.88-90]. Надо отметить, что даже в 60-е гг. в работах столь крупных исследователей как В.Ф. Асмус, присутствовал как это видно социологический редукционизм.

Осмысливая свои взгляды в свете развития современных историко-философских исследований Т.И. Ойзерман отмечает: «Я прихожу к выводу, который существенно отличается от тех воззрений, которые я, как и другие философы-марксисты, неоднократно излагал, обосновывал в моих прежних работах. Наряду с философскими учениями, теоретически обогащающими достижения наук и общественной практики, будут, по-видимому, всегда

существовать и философские учения, не ориентированные на результаты научных исследований, но отражающие многообразие интересов, потребностей культур разных народов, социальных групп» [Ойзерман, 1999, с.45].

Новый импульс в развитии социологического подхода в советской философии дало науковедение, философия науки. Над историей философии и историей науки работали в 70-е гг. М.К. Мамардашвили, В.А. Лекторский, А.П. Огурцова, Э.Ю. Соловьева, В.С. Швырева, Э.Г. Юдин, Н.С. Юлина – они представляли уже не социальный, а социокогнитивный подход, целью которого становится не просто выявление социального фактора в истории философии и социальной институализации, а в целом учет влияния социально-политических институтов на организацию философской деятельности и способы распространения философских знаний, на смысловые ориентиры философов, структуру и организацию когнитивного материала. Исследователи этого поколения ставили своей целью избежать вульгарно-социологического сведения многообразных причин динамики истории философии к социально-экономическим изменениям. Для этого они предприняли попытку проанализировать социальные структуры духовного производства, роль знания и индивидуальной сознательности в объективных общественных отношениях» исторической эпохи. «Структура духовного производства обнаруживает себя... двояким образом: с одной стороны, в качестве особых социальных образований и отношений (типичные для данного общества формы разделения, обособления умственного и физического труда, экономическое положение и социальный статус интеллигенции, институты, в которых организуется духовная деятельность, формы трансляции знания и культуры в обществе и т.д.; с другой стороны, в качестве особой организации субъективности самого агента духовного производства. Речь идет о переживании индивидом... своего объективного социального положения, своей «роли мыслящего»... Представление это кристаллизуется с помощью философских категорий, разработанность которых является уже результатом развития философии как особой формы знания» [Мамардашвили, Соловьев, Швырев, 1972, с.33].

Именно анализ изменений основных механизмов философской деятельности как естественноисторического процесса, выделение структуры духовного производства в качестве посредующего звена между историей мышле-

ния и историей общества позволяют, на их взгляд, определить влияние общества на закономерности духовных образований.

При *социокогнитивистской интерпретации историко-философского процесса* единицей анализа становится философская школа, репрезентирующая связь социального и когнитивного параметров философского процесса, так как она обеспечивает стабильность и изменчивость дисциплинарного массива знаний, подготовку кадров, способствует развитию философских изысканий в одном направлении [см. работы Васильевой, 1985; Грязнова Б.С., 1982; Мамардашвили, 1968; Юлиной, 1978].

Социологическая интерпретация истории философии в западных исследованиях развивалась в большей степени в контексте социологии знания. В социологии знания сформировалось несколько исследовательских программ – часть из которых использовалась при анализе истории мышления. Во-первых, марксистская – анализировала детерминации общественного сознания, функции идеологии в социальных движениях, ее связь с идеалами социальных движений, также влияние социальных проблем и противоречий на историю мышления - например, исследования Э. Фромма, основанные на фрейд-марксистской методологии. Изучая эпоху реформации он выделяет психологические и социальные причины, влияющие на социальные группы, их представители, становясь лидерами, формируют концепции, идеологические конструкции, которые у представителей разных классов вызывает разные программы поведения: «...в целом для нового капиталиста преобладающим был позитивный аспект свободы, и это нашло выражение в той культуре, которая расцвела на почве новой аристократии – в культуре Возрождения. В его искусстве и философии отражен новый дух человеческого достоинства, воли, могущества, хотя достаточно часто и дух отчаяния и скептицизма. В богословских доктринах католической церкви в позднем средневековье мы находим то же акцентирование индивидуальной воли, индивидуальной деятельности... Однако нас больше интересует реакция среднего класса. Растущий капитализм, хотя и способствовал развитию его независимости, в основном представлял для этого класса угрозу... В протестантстве нашли свое выражение эти чувства собственной ничтожности и негодования...» [Фромм, 1995, с.91-92]. Во-вторых, неокантианско-феноменологическая и неогегельянская методологические программы. При-

нимавшие их исходили из марксистского положения о зависимости общественного сознания от общественного бытия, так как в одной эпохе могут существовать различные исторически сложившиеся расстановки социально-классовых сил, что обуславливает существование различных «стилей мышления», а также признавали наличие трансцендентальных основ знания и то что «частный мир» есть изначально интересубъективный мир культуры – «он интересубъективен, потому что мы живем в нем среди других людей, связанные с ними общим влиянием и работой, понимаемые «другими и существующие благодаря их пониманию» [Schlitz, 1962, с.12]. Кроме того, К. Манхейм говорил еще об экзистенциальной обусловленности мышления, то есть «процесс познания de facto развивается отнюдь не по «имманентным законам», отнюдь не в соответствии с «природой вещей»..., но возникновение и формирование мышления определяют в решающих пунктах внетеоретические факторы, именуемые «факторами бытия»... они проникают в содержание и форму идей и решающим образом определяют формулирование, объем и интенсивность нашего опыта и наблюдения» [Манхейм, 1994, с.223]. Он выявил корреляции между стилями мышления и их общественным фоном – «... главным показателем связи между существованием и судьбой общественных групп, с одной стороны, и определенными стилями мышления – с другой, служит то обстоятельство, что неожиданный крах определенного стиля мышления, как правило, совпадает с неожиданным крахом группы – носителя этого стиля [Там же, с.575]. Поэтому чтобы изучить ту или иную философию, идеологи. Необходимо выявить ту социальную группу продуктом чьего образа жизни и стиля мышления они стали.

К. Манхейм представляет философию консерватизма, порожденную прусским дворянством и бюрократией, выступавшей оппозиционно философии французского просвещения, породившего революцию: «Консерваторы заменили Разум такими понятиями как История, Жизнь и Нация. Таким образом, возникла философская проблема, доминировавшая в течение всей эпохи. В абстрактной формулировке такие философские взгляды сосредоточены на старых проблемах «мысли» и «бытия», но их можно трактовать и как конкретные дискуссии, то есть в свете мощного опыта французской революции. Если рассуждать социологически, большинство философских школ, ставящих «мышление» прежде «бытия», имеет корни либо в буржуазно-

революционной, либо в бюрократической психике, в то время как большинство школ, ставящих «бытие» прежде «мышления», происходит из идеологического противодействия романтизма, особенно из опыта, связанного с контрреволюцией [Там же, с. 615].

Когнитивно-культурологический подход к истории философии

В рамках социологического подхода была выявлена постоянная соотнесенность знания и социальной структуры, но социологии философии, как отдельной отрасли, исследующей соотношение философского знания и философии как социального института с социальной структурой, обусловленностью познавательных форм, характерных для философии, социокультурными условиями, типами поведения философов в различных социальных системах – фактически нет и эти проблемы не рассматривались, а если их касались то в рамках социологии науки. Тем не менее, в конце 80-х - 90-е гг. XX в. В отечественной философии, трансформируя разнообразные методологические программы как континентальной, так и островной традиций (Л. Флек, Д. Бернал, Р. Мертон, С. Коул, П. Бергер, Т. Лукман – с одной стороны, и Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида – с другой), формируется когнитивно-культурологический подход к истории философии на основании которого вырисовывается «когнитивная социология философии». Представители ее пытаются социологически объяснить не только нормы философии как социального института и формы поведения философов, но и содержание философского знания в зависимости от культурных ресурсов.

Изменение исследовательской установки проявляется в том, что предметом изучения делаются уже не отдельные философские школы, не отдельные философские системы, а процесс философского познания в его социокультурной обусловленности и целостной организации (то есть выявляется организация когнитивного материала в исторически конкретное явление, способности социальной организации философского сообщества в их исторической конкретности, возможности прочтения философских текстов, которые осуществляются в культурном контексте эпохи читающего, имеющего в виду и историческую обстановку в которой философский текст был создан). При таком подходе к истории философии – рассмотрении ее как целостного исторического явления, выявляется корреляция организации когнитивного мате-

риала с другими областями культурного творчества, в смысловом единстве культуры на определенном этапе ее развития. Это взаимодействие, как и саму философскую традицию, представляют в нескольких линиях анализа: семиотической, когнитивно-коммуникативной, социо-когнитивной, коммуникативно-культурной.

Семиотический анализ философской традиции связан с рассмотрением ее как коммуникативно-знаковой системы, в которой выделяют знаковую и смысловую стороны. Раскрывая специфичность философского языка, норм и образцов, ценностно-нормативной структуры философии на определенном историческом этапе, выявляется существующая языковая моделирующая, семиотическая система, объединяющая участников философской деятельности. Язык философии может существовать, только став языком общения философов, определяя технику и закономерности их философствования.

Кстати, для занятых исследованием свойств языка философии очевидна та терминологическая условность которая подразумевается в понятиях «язык науки» и «язык философии», т.е. под языком философии подразумевается ни что иное как система понятий, заимствованная из повседневной жизни, искусства и науки, которые рассматриваются как «экспликанды посредством экспликации превращаемые в экспликанты» и в разных философских системах по-своему применяемые [Брутян, 1979, с.95]. Поэтому особое значение приобретает уточнение понимания, в каком значении в разных философских учениях употребляются философские понятия, так как тем самым мы не только стремимся к правильной интерпретации содержания философского учения, но и выявляем идентификационный механизм, определяющий коммуникационные процессы в философском сообществе.

Семиотический подход в анализе философской традиции может осуществляться в двух направлениях: первое – рассматривает внешние факторы, определяющие динамику развития форм коммуникации, наращивание типов языка; второе – описывает синтаксис философского текста в связи с его структурными и логическими особенностями, архитектурой и языковыми уровнями, а также семиозис философской традиции, выявляя как преобразуется семантика философских понятий посредством изменения связей между означаемыми и означающими во всей знаковой системе. Первое направление семиотического подхода разрабатывалось в исследованиях А.П. Огурцова.

Анализируя трансформации механизмов социальной трансляции знания, в том числе философского, упоминает о ключевых изменениях, отразившихся в сократических диалогах Платона: «... здесь важную роль играют специфические способы коммуникации участников диалога, в частности отношения партнерства, облаченное в так называемую сократическую форму. Учитель не допускает иерархии между собой и учеником, с самого начала провозглашая: «Он знает, что он ничего не знает...», существенны модальности высказываний (побуждение, вопрос, повествование) и учителя, и ученика, в которых осуществляется сам процесс коммуникации, происходит наращивание систем высказываний и обретение нового, уже intersubjectивного опыта. В переломный момент жизни Платона происходят существенные метаморфозы и в системе преподавания, и в способах трансляции знания, и в его организации. Начинается процесс, который можно назвать социальной институализацией образования, - основывается Академия, что с самого начала связано с объединением речевого сообщества в один общий коллектив с помощью записи («репродукции») сообщения» [Огурцов, 1980, с.307-308]. В своем исследовании А.П. Огурцов отмечает, что выбор формы философского произведения, аргументации и метафорического ряда в философских трактатах, зависит от институализации образования, возникновения регламентации социальных ролей учителя и ученика, ритуализации речевого общения, изменения ценностных установок субъекта философствования, от степени кодифицированности норм и образцов философского творчества.

Второе направление в семиотическом подходе стало разрабатываться сравнительно недавно в 90-е гг. – в рамках него выполнено исследование Д.В. Акина, описавшего семиотическую модель теоретической философии Канта: «...в которой язык «разума» выступает семиотическим эквивалентом (идеализацией) философии рационализма и метаязыком по отношению к языку «рассудка», являющемуся основой теоретического познания и идеализацией принципов эмпиризма. Метаязыковый уровень ее синхронической структуры определяется семантикой идей разума и синтактикой умозаключения, а семантика категорий рассудка и синтактика суждения отвечают ее языковой основе, т.е. языку – объекту теоретической саморефлексии Канта» [Акин, 1993, с.16]. Автора интересует как философская рефлексия (метаязыковое описание) приводит к созданию правил и норм аргументации и какие

факторы влияют на нее. Исследуя функционирование языка философии, с точки зрения его употребления, он обращает внимание на способы его интерпретации, особенности и меру присутствия авторского «Я» в философском дискурсе, на предполагаемого адресата и ситуацию речевого (текстового) общения, на пресуппозиции.

Несколько иной аспект в философской традиции рассматривается в *когнитивно-коммуникативном подходе* – ориентированном на выявление механизмов формирования коммуникативно-познавательных структур. Так, в работе И.П. Меркулова «Когнитивная эволюция» (М., 1999) выделены два когнитивных типа: знаково-символический и пространственно-образный, взаимодействие и смена которых на его взгляд определили когнитивную эволюцию европейца от античности до Нового времени. Он полагает, что научную революцию XVI-XVII вв. следует представлять в контексте длительно протекавшей смены «преимущественно образного мировосприятия мышлением знаково-символическим» – это отразилось в философии в «стремлении создать индуктивную логику и обосновать правомерность индуктивного вывода, сформулировать какие-то алгоритмические правила конструирования научных теорий (методы Ф. Бэкона, Р. Декарта, Д. Милля), <в> апелляции к разного рода экстралогическим средствам доказательства (картезианской интеллектуальной интуиции, кантовским синтетическим априорным принципам и т.п.) – вот далеко не полный перечень дальнейших попыток классической философской методологии разработать безошибочный метод познания» [Меркулов, 1999, с.289]. Надо сказать, что при таком подходе предполагается анализ длительных периодов в истории развития мышления, но он не продуктивен при анализе конкретных философских субъектов, представляющих философские школы и направления в определенный период. Хотя для создания целостного представления о детерминациях стиля мышления философствующего субъекта целесообразно знать к какому когнитивному типу он относится (т.к. когнитивный стиль – это процессуальная характеристика интеллектуальной деятельности, определяющая способ получения интеллектуального продукта).

Кроме того, необходимо учитывать какой из типов социальности является определяющим для философствующего субъекта – социо-когнитивная линия анализа ориентирована на уточнение этого. И.Т. Касавин полагает, что на

субъекта творчества влияют три типа социальности: внешняя социальность – представляет в форме исторически определенного предпосылочного знания образа объекта в его отношении к человеку – т.е. философская картина мира; внутренняя социальность – содержит формы познавательного общения, присущие той конкретно-исторической общности, относительно которой самоопределяется субъект – интересующий набор методов, норм и идеалов философского сообщества; открытая социальность – сфера общения индивидуально-рефлексивного в котором субъект коммуницирует со всем доступным многообразием философской культуры.

Разделяя мнение, что «каждая текстовая эпоха» характеризуется специфическим социальным типом интеллектуального творческого индивидуума тем не менее он подчеркивает – «... легитимация интеллектуального поля оказывается в значительной мере плодом социальности иного, внутреннего типа» [Касавин, 1998, с.332]. Это объясняет, на его взгляд, то что в одну историческую эпоху сосуществуют философы, ориентирующиеся на диаметрально противоположные социальные модели поведения: «Возрождение сформулировало дихотомию «ученый – джентльмен». Место первого в монастыре, колледже, лаборатории, обсерватории, саду; активный гражданин ассоциировался, напротив, со двором, рынком, театром, игорным домом, таверной. Забавно, что Ф. Бэкон, создавший идею социализированного ученого и внесший самый главный вклад именно в пропаганду и популяризацию научного стиля мышления, в то же время критиковал «идолов рынка и театра» [Там же, с.333]. И.Т. Касавин настаивает, что только воссоздав социокультурный контекст «индивидуальной культурной лаборатории» философа, возможно судить о структуре и содержании его творческого процесса, об отношениях автора и социума, о степени оригинальности его идей.

Коммуникативно-культурный анализ объединяет вышеобозначенные достоинства семиотического, когнитивно-коммуникативного, социокогнитивного способа рассмотрения философской традиции. Предметом осмысления выбирается философское произведение, которое есть, во-первых, результат творчества философствующего субъекта, носителя определенной социально-культурной роли и когнитивного стиля, живущего в «двойном времени» – «времени своем личном» или «времени мысли» и историческом времени; во-вторых, оно есть коммуникативная стратегия, нашедшая некото-

рую внешнюю форму – композицию, нацеленная на ориентацию читателя в пространстве произведения. «Основной акцент в предполагаемой реконструкции падает ... на то, как эти философы выражали мыслимое, или на какие коммуникативные ценности они ориентировались при создании своих философских произведений. При этом подходе философское произведение утрачивает известный нейтралитет по отношению к мысли и приобретает качества коммуникативной формы, без которой сама мысль не может состояться» [Подорога, 1991, с.8]. Действительно, при подобном рассмотрении в сферу анализа попадают ранее не учитываемые факторы: существующее различие между чтением – письмом, формирующим пространство восприятия текста и философским пониманием (как мышлением в понятиях) – это позволяет выявить динамику философской мысли; роль телесных, психомоторных образов в функционировании философских языков, задающих коммуникативную стратегию, определяющую не только текстовое пространство, но и позицию читателя и процессы чтения-письма.

Определяющей установкой в коммуникативно-культурном анализе следует полагать признание того, что «... порождение текста, равно как и его восприятие преобразует Я пишущего и читающего» [Харитонов, 1997, с.15]. Целью исследователей его применяющих выявить различие между гетерогенным топосами философского текста, что осуществляется через представление его видов: терминов, концептов, скрипт. Эксплицируя терминологическую сетку философского текста мы получаем возможность определить насколько переструктурирован язык и что из себя представляет территория субъективности пишущего и читающего этот текст. Выявляя ситуацию введения термина, соответствие целей и результатов его введения, этимологию – устанавливаем корреляцию интеллектуальной эволюции коллективного субъекта и индивидуального. Уточняя выбранный философствующим сознанием «род философского текста» тем самым определяем концепт, форму в которую воплотилась концепция автора. Желая наиболее отчетливо представить личную позицию автора, так как он сам желал ее продемонстрировать читателю, следует выявить скрипт философского текста. Скрипт опосредован контекстом жизни автора, отражает его понимание норм и принципов организации философского текста, обращенного к социально и культурно детерминированному читателю.

Важным компонентом коммуникативно-культурного анализа считают анализ уровней историчности философского текста и отношений философа к самой философии и философскому преданию. Можно выделить три модуса историчности философского текста: «нулевой уровень» - имманентный уровень его производимости или уровень личной историчности сознания философа-автора; «первый модус» определяет контекстуальную текстуальность философского текста – выбирая инструментарий, тематику, приемы аргументации, риторические и метафорические приемы автор демонстрирует связанность с философским преданием; «второй модус» историчности обнаруживает связь текста с миром, который историчен и видоизменяем, то есть изменяемы историко-культурные условия, в которых находится «читающий».

В рамках подобного исследования новые аспекты открываются в выявлении отношения философии к философскому преданию, отмечается существующая дифференциация отношения философа к самой философии, к ее предмету и функциям, ее статусу и характеру модусов философского пойнэсиса, и к самому призванию философа. Выявленные изменения отношения в характере философствования, в отношении к философской традиции и пониманию образа философии отразились в разработке проблемы определения ситуации философского сознания как классического, неклассического, постнеклассического философствования.

Очертив существующее многообразие подходов к рассмотрению философской традиции и некоторые их преимущества, целесообразно отметить понятийно-методологические особенности когнитивно-культурологического подхода, это и будет предметом следующего очерка

Социо-культурный контекст философствования и понятия для его представления

Для исследователя очевидна необходимость учитывать социально-культурный контекст, в котором появляются философские концепции. Для того, что бы представить социокультурный контекст исследователи исполь-

зуют систему понятий, часто вводя свои понятия, которые им представляются наиболее приемлемыми. В этом очерке освещается используемая современными исследователями система понятий, с помощью которых представляется влияние социо-культурных условий на процесс философствования.

Творчество философствующего субъекта, как носителя философской традиции, регулируется внешним типом социальности (по терминологии И.Т. Касавина). Ее воздействие исследователи выявляли посредством таких понятий как стиль мышления, логико-культурные доминанты, познавательные модели, тип рациональности.

Из работ культурологов (Л.М. Баткина, А.Я. Гуревича, В.Л. Рабиновича) и науковедов (Ю.В. Сачкова, В.С. Степина) идея стилевой системы культуры переходит в исследования историков философии, которые рассматривают стиль мышления профессиональной группы (научного и философского общества) как сочетание познавательных стереотипов и приоритетных ценностей интеллектуальной деятельности. Стиль мышления определяется идеальным образом своей «профессиональной» деятельности и выполняет регулирующую функцию, задавая единообразный способ репрезентации мира его понимания и объяснения.

Для выявления условий трансляции идей из одного пласта культуры в другой, из одной научной дисциплины в другую Г.В. Сорина ввела понятие «логико-культурная доминанта» (определенный тип рассуждения, совокупность логических и методологических установок и ценностных ориентаций).

Познавательные модели, как инвариантные структуры, по отношению к познавательной деятельности субъекта являются для нее регулирующим началом. В представлении познавательных моделей единства среди исследователей нет. Структуралистский анализ редуцирует их толкование к инвариантным структурам в системе знания (М. Фуко). Отечественные эпистемологи (А.П. Огурцов, М.К. Петров) рассматривают познавательную модель, с одной стороны, как инвариантные структуры по отношению к динамике эмпирического и теоретического знания, с другой, как изменчивые образования по отношению к более стабильным образованиям культуры.

В контексте дискуссии западных эпистемологов по проблемам рациональности (Р. Карнапа, С. Тулмина, У. Ньютон-Смит, Г. Ленка, Х. Патнема) отечественные эпистемологи эволюционировали от нормативного подхода к

деятельностному, а с 90-х гг. - к социо-культурной интерпретации последнего, предполагающей, что рациональность есть социальное отношение, которое может быть рассмотрено в различных формах и способах мышления, общения и деятельности. В качестве сообществ, обладающих рациональностью, исследовались профессиональные, этнические, религиозные группы. Основательнее всего изучен феномен научной рациональности в её эволюции от классической к постнеклассической В.С. Степиным, В.С. Черняком, В.С. Швыревым, В.Н. Порусом. Рефлексию по поводу рациональности в философском сообществе целесообразно отличать от философской рациональности, внутренне определяющей способ теоретизирования её носителей.

Влияние внешнего типа социальности (по терминологии И.Т. Касавина), состоящего из форм познавательного общения, продуцированного той познавательной общностью, к которой относится философствующий субъект, раскрывается с помощью таких понятий как философский архетип, философская парадигма, тип философии, тип философствования.

К середине 90-х гг. XX века среди исследователей истории философии возобладали сторонники нормативистского истолкования философской традиции, стоящие на позициях культурного номинализма (И.Т. Касавин, А.Ф. Замалеев, Л.В. Поляков). Под философской традицией понимается историко-социальная форма, нормативно регулирующая философствование, обеспечивающая интерсубъективное понимание и формы трансляции опыта.

Ряд исследователей вводят понятие «философская парадигма», имея в виду модель философского мышления, состоящую из набора правил, постановки и решения философских проблем.

С учетом представления динамики естественно-научного знания, когда дифференцируется классическая, неклассическая и постнеклассическая наука (в работах В.С. Степина, В.В. Ильина), и динамики гуманитарного знания, в котором выделяют классический и постклассический этапы (в исследованиях Н.М. Смирновой, И.В. Левитской), сопоставив с позицией В.А. Лекторского, М.К. Мамардашвили, В.А. Подороги, Э.Ю. Соловьева, В.С. Швырева, выделивших этап классической и неклассической философии, мы увидим, что содержательно эти понятия характеризуют довольно небольшой период в развитии западноевропейской философии с XVII по XX век и не подходят для оценки более ранних периодов и иных философских традиций. С XVII до

середины XX века время классической философии, а во второй половине XX века оформляется абрис неклассической (постмодернистской) философии. Критерием, определяющим это разделение является отношение представителей этих философий к рациональности. Если классическую философию характеризует системность и онтологический фундаментализм, гносеологический нормативизм, субъектоцентризм, этический унификационизм и прогрессизм, то неклассическую философию отличает онтологический плюрализм, отказ от нормативизма и субъектоцентризма, этический релятивизм, антипрогрессизм.

Когнитивно-культурологический подход ориентирован на рассмотрение процессуальности философской деятельности не только в сознании философствующего, но и во время коммуникативного опыта, возникающего между оформленным результатом его мыслей (зафиксированном в тексте) и сознанием читающего. Несомненно, столь широко понимаемая задача не вполне реализуемая из-за очевидных сложностей – проблематично восстановить, реконструировать динамику становления философской мысли по имеющемуся оформленному результату (философскому тексту, выполненному в определенном жанре), что осложняется необходимостью рефлексировать по поводу собственного прочтения данного текста, обусловленного не только историко-культурным контекстом, но и собственной интеллектуальной, исследовательской эволюцией. Фактически, исследователь оказывается перед необходимостью совместить, с одной стороны, историко-философскую или традиционную интерпретацию, заключающуюся в истолковании значений и смыслов текста, включенного в историко-культурный контекст, с другой стороны, с философской интерпретацией, предполагающей «вписывание» текста в контекст других работ автора и соотносением его с идеями других авторов и собственным пониманием, теоретическим развитием идей в ней представленных, что есть по М. Хайдеггеру «философствование в истории философии» или «со-мышление».

*Понятия, характеризующие
внешние социо-культурные условия
философской традиции*

Сложно точно сказать, когда понятие «стиль мышления» из удобной метафоры превратилось в эвристически значимое понятие в отечественных историко-философских исследованиях.

В западноевропейской истории идей понятие стиля мышления разрабатывалось в социологии знания, в частности К. Манхеймом, который в своем исследовании «Консервативная мысль» исходил из тезиса: «... что человеческая мысль развивается «стилями» и что различные школы мышления можно различать благодаря различным способам использования отдельных образцов и категорий мышления» [Манхейм, 1994, с.573]. Программа анализа стиля мышления в его понимании включала рассмотрение общественного фона, то есть взаимоотношение между стилем мышления и его общественным носителем, а также выявление внутреннего единства стиля мышления, для этого предполагалось провести анализ значений понятий, использовавшихся мыслителями из разных социальных групп, существовавших в определенную эпоху и выявить основополагающий мотив: воплощенный в типичных для данного стиля документах и высказываниях К. Манхейм полагал, что «всякая философия несет в себе определенный образец поведения и подход к миру... представляет собой не более чем глубокую разработку определенного типа действия. Понять философию означает понять природу действия, лежащего в его основе. Это «действие», о котором идет речь, представляет собой специальный, свойственный каждой группе способ постижения социальной действительности» [Там же, с.582].

Работы Л. Баткина, А. Гуревича, В. Рабиновича 70-х гг., выполненные в контексте социологии знания, посвященные анализу «стиля мышления», «стиля жизни» культурных групп определенных эпох, воспринимались как исследования по истории культуры и какого-либо значимого влияния на исследования по истории философии не имели. Так же как не имела вначале влияния дискуссия конца 60-70-х гг. о «стиле научного мышления», происходившая среди отечественных науковедов. Стиль научного мышления Л.А. Микешина, Ю.В. Сачков определяли как одну из гносеологических детерминант научного мышления, нормативно регулирующую и стабилизирующую его. Так как исходили из того, что стилеобразование обусловлено механизмами внутринаучного развития – сменой эталонных парадигм, подобное теоретико-методологическое толкование стиля мышления, естественно, не мог-

ло заинтересовать исследователей истории философии. Расширение содержания понятия стиль мышления в науковедческой дискуссии произошло в 80-е гг. с утверждением представления о науке как феномене культуры под воздействием концепции постпозитивистов и программ когнитивной социологии науки. Предположим, что если научная традиция есть коллективный опыт, передаваемый от ученого к ученикам, процесс духовной деятельности, осуществляемый по определенным каналам, то стиль выражает результат устоявшихся канонов мышления, которых придерживаются представители данной традиции. Основная его функция выражать ориентацию научного сознания «... на выполнение научно-познавательной деятельности..., обеспечивать организацию внешних социально-культурных структур с внутринаучными. Стиль – структурное образование, обеспечивающее ценностную связь научного познания с другими сферами деятельности, с культурным целым» [Устюгова, 1984, с.127].

Появляются исследования, акцентирующие внимание на мировоззренческой направленности стиля мышления, так как в силу его принадлежности субъекту познания мировоззренческий момент не просто опирается на принятую «картину мира», он непосредственно связан с общим «мировоззренческим климатом», типом мышления эпохи, с ее социальными и этическими запросами и, следовательно, стиль научного мышления задает представление о нормах и идеалах исследования, ценностно-оценочные критерии научной деятельности [Карпинская, 1980]. В связи с этим возникла необходимость дифференцировать аспекты стиля научного мышления.

Так стиль научного мышления в когнитивно-методологическом аспекте предстает, прежде всего, как система «регулятивных средств», используемых наукой в данный исторический период: инвариантное ядро составляют по В.С. Степину «основания научного исследования» (научная картина мира, идеалы и нормы познавательной деятельности, философские идеи и принципы, на основании которых обосновываются принятые в науке картины мира и эксплицируются идеалы познания), методы и методологические принципы и установки и образцы научной деятельности [Степин, 1981]. Конструирование стиля из множества регулятивов осуществляется предпочтением набора стилеобразующих элементов, поэтому в литературе предлагались следующие варианты типологизации: античный, классический и новый стиль по М. Бор-

ну, натурфилософский, эмпирический и теоретические стили по В.Т. Салосину, софистический, схоластический, метафизический и диалектический по А.А. Ивину, классический, неклассический и постнеклассический по В.В. Ильину.

Представление стиля научного мышления только в когнитивно-методологическом плане исключает конкретного субъекта научной деятельности, хотя при оформлении стиля немаловажное значение имеет его личностные качества и психологические характеристики. Хрестоматийный пример, что религиозное чувство единства мироздания, коренящееся в унитаризме И. Ньютона было подоплекой его уверенности «в программе физико-математического конструирования картины мира с однородным бесконечным и абсолютным пространством, с материальным единообразием и силой тяготения, связующей это единообразие в нерасторжимое единство» [Порус, 1987, с.43]. Выделяют несколько стилеобразующих форм личностно-психологических детерминаций: по степени «инерции мышления» при решении конкретных задач, по сложности познавательных структур субъекта, по психологической дифференциации (преобладании аналитических или синтетических элементов в когнитивной деятельности), по понятийной дифференциации, по индивидуальным различиям в процессе схематизации, по объему и избирательности внимания. Личностно-психологические факторы определяют ассимиляцию мышлением ученого регулятивов научного познания, которые становятся стилем «... тогда, когда методологические и концептуальные его элементы органически сращиваются с психологическими, трансформируются в рациональную веру, убеждение, установки, совпадает с когнитивной мотивацией познавательных актов, образуют «призму», сквозь которую ученый видит мир, способ, каким он относится к миру» [Там же, с.43-44]. Причем, взаимодействие когнитивно-методологических и личностно-психологических компонентов стиля научного мышления является одним из источников внутренних противоречий стиля, обеспечивающих его трансформации.

Рассмотрение стиля научного мышления в социологическом аспекте предполагает выявление условий нормативизации, стереотипизации когнитивно-методологических элементов стиля (форм общения, принятых в научном коллективе, мотивации научной деятельности, предрассудки, моральные

установки). Социологические факторы влияют на личностно-психологические компоненты стиля: нравственный климат в коллективе, виды научной коммуникации, мотивация научной деятельности. Над проблемой социологической нагруженности научных регулятивов (картины мира, парадигмы, норм доказательства и объяснения) в 80-е гг. работал Б.Г. Юдин [Юдин Б.Г., 1982]. Он подчеркивал, что детерминантами стиля научного мышления выступают социальные факторы в спектре от социологической структуры научных коллективов до социальной структуры общества в целом.

Результатом дискуссии о когнитивно-методологическом, социологическом и психологическом аспектах научного мышления было мнение, что «... тип научного мышления, складывающийся в культуре некоторой исторической эпохи, всегда скоррелирован с характером общения и деятельности людей данной эпохи, обусловлен контекстом ее культуры» [Степин, 1982, с.167]. Таким образом, стиль научного мышления был признан культурным феноменом, а это поставило исследователей перед проблемой корреляции стиля культуры, стиля мышления и стиля научного мышления, с одной стороны, и с другой, перед проблемой влияния научного стиля мышления на сознание интеллектуальной элиты, что отражается в философии, с того времени, когда наука становится значимым фактором культурной жизни. Несмотря на то, что основное внимание по-прежнему было сосредоточено на эпистемологической проблематике, тем не менее, были затронуты важные историко-философские вопросы, в частности, о соотношении научного стиля мышления и философского стиля мышления.

Логика рассуждений по этим проблемам выглядит следующим образом. Человек как психическая, духовная, историко-культурная, коммуникативная целостность репрезентирован в формах культуры, структурах сознания и таких продуктах духовного творчества как искусство, религия, наука, философия. В каждой исторической эпохе сосуществуют взаимодействуя микромиры культуры и их историко-культурное единство отражает понятия стиль мышления и стиль культуры, так как в них отмечены системы смысловых форм, составляющие «ценностно-смысловые структуры сознания», присущие как бессознательному так и рефлексивному уровню сознания субъекта культуры. Стилевое развитие культуры следует рассматривать в двух аспектах самоиндификации субъекта культуры – мировоззренческом и коммуникатив-

ном [Устюгова, 1984; Устюгова, 1998]. В мировоззренческом аспекте представлены ценностно-ориентационные структуры культуры – картина мира или модель мира, частными интерпретациями которой являются – художественная, религиозная, научная и философская картины мира. В коммуникативном аспекте – стиль представляет тип стилевой самоидентификации и репрезентирует образы культуры в историческом развитии, которые направлены на «прочтение» другими субъектами культуры.

Каждая культура представлена стилевой системой, ядро, которой составляет общая для всех культурных субъектов модель самоидентификации. Исторически стилевые системы можно типологизировать следующим образом. Тип «скрытой субъективности» (от античности до Нового времени; характерно то, что субъект культуры идентифицирует себя через соотнесение с надличностными принципами Объективного и Абсолютного) в элитарной культуре, в частности, эксплицируется в стиле мышления «классической» науки и философии. Отличающие его концептуальные принципы присущи как науке так и философии [Ильин, 1993; Лекторский, 1999]: фундаментализм (допущение предельных унитарных основоположений знания), финализм (направленность на неопровержимую систему знания, фиксирующую истину в завершенном виде), трансцендентализм (признает прозрачность актов сознания для познающего субъекта и аналогичность мышления познающих субъектов), имперсональность (субъективная нейтральность знания), наивный реализм (установка на зеркально-непосредственное соответствие знания и действительности).

Второй тип самоидентификации – «открытая субъектность» (к. XIX – сер. XX вв.; субъект культуры направлен сам на себя как на воплощение, с одной стороны, «коллективной надличностной субъективности», с другой, «уникальной, личностной экзистенции») проявляется в неклассическом способе теоретизирования и философствования. Исходными стилеобразующими слагаемыми неклассического стиля мышления считаются: полифундаментализм, релятивизм (признание изменчивости свойств действительности исключило претензию на получение единственной истины), феноменологизм (представление о непрозрачности субъективного и конструировании действительности из «субъективной спонтанности»), персоноцентризм (ценностная нагруженность знания, обусловленная активностью познающего индивида).

Третья модель самоиндетификации – «интерсубъективная» (вторая половина XX в. – конец XX в.; отрицается Абсолют как объективного, так и субъективного свойства, самоиндетификация состоит в поиске индивидуальности в межсубъектных отношениях) воплощается в так называемом неопостклассическом мышлении. Контуры этого стиля мышления задаются: онтологическим плюрализмом и релятивизмом, пост-критицизмом (установка на доверие к коллективно выработанным знаниям в данном контексте), отказом от фундаментализма (изменчивость познавательных норм делает невозможными жесткие нормативные предписания развивающемуся познанию, что переориентирует исследователей на изучение реально используемых в процессе коллективной познавательной деятельности норм, различных в разных сферах познания и историко-культурные эпохи; отказом от субъектоцентризма (субъективность рассматривается как продукт межсубъективной деятельности в культурно-исторической обусловленности).

Стилевая система культуры включает социально-исторически детерминированную корреляцию индивидуальных, групповых, общекультурных стилей. Стилевая картина имеет как горизонтальную ось, репрезентированную в сферах культуры от мифологической до научной, так и вертикальную ось, представленную с различной полнотой в сферах культуры (выделяют «порождающий» или «прафеноменный» слой стиля, национально-культурный и национально-стадиальный слой, уровень стиля какого-либо течения или направления, индивидуальный стиль художника, писателя, ученого, философа). Таким образом, когда исследователь говорит о стиле мышления философа или ученого определенного направления или парадигмы тем самым он вписывает философскую традицию в культурный контекст, так как стиль культуры детерминирует групповые (профессиональные) стили мышления и у него появляется возможность проследить уровни стилеобразования: уровень отношения общества к науке и философии, вытекающий из общесоциальных потребностей и интересов; уровень, обусловленный групповыми научными интересами ученого и философа. В свою очередь это делает возможным выявить корреляцию стилей культурно-исторического, группового и индивидуального масштабов.

В условиях ценностного плюрализма характерного для Новоевропейской культуры сложился стилевой полихроматизм, что затрудняет выявление ин-

вариантных оснований стилей изучаемого периода, так как в каждой из сфер культурной деятельности вырабатываются специфические формы «культивирования ценностной ориентации субъекта». Там где опредмечивание ценностной позиции имплицитно самой деятельности мотивация стилеобразования, в большей степени осознана, так стиль художественного произведения есть содержательная форма и предмет оценки результатов деятельности. Но в таких сферах культуры как наука и философия (в отношении философии в меньшей степени), требующих имперсональности и объективности, ценностное самоопределение субъекта проявляется в способах осуществления самого процесса деятельности, а стилевые критерии не учитываются при оценке результата, они значимы лишь для членов профессионального сообщества и эпистемологов.

Фактором, детерминирующим стилеобразование, является стиль мышления профессиональной группы, который рассматривается как соответствующая эпохе, многослойная вариативная структура мышления, характеризующаяся своеобразным сочетанием общепризнанных стереотипов в интеллектуальной деятельности и приоритетных ценностей, через свои базовые установки выполняет регулятивную функцию, обуславливая развитие науки и философии, так как задает относительно единый способ репрезентации мира его понимания и объяснения. Стиль мышления профессиональной группы (научного и философского сообщества) включает и задает соответствующий идеальный образ своей деятельности (образ науки и образ философии), в котором отражены представления о возможностях и роли данного вида познавательной деятельности в освоении мира, о характере и целях ее, роли в жизни общества, об идеалах объяснения и моделях представления изучаемого. Стиль мышления обеспечивает репрезентативность познавательной деятельности и изменяется только с трансформацией оснований культуры его породившей. Стилевые изменения в сферах культуры происходят не синхронно и могут ускорять или замедлять процессы стилеобразования: так философские стили могут возникать даже тогда, когда новые ценностные тенденции в культуре еще мало осознанны, а стиль научного мышления, наоборот, наименее подвержен изменениям и неосознанным, иррациональным веяниям. В то же время следует учитывать, что субъект научного и философского познания, вместе с тем есть социальный субъект, подверженный воздействию

ценностных представлений своего времени (этических, художественно-эстетических, идеологических, религиозных, нашедших стиливое оформление в других сферах культуры), поэтому в его стиле мышления могут происходить изменения, вызванные не столько теоретическими идеями, сколько внешними корреляциями.

Классический пример подобной ситуации – Ньютон, «... который по своим философско-онтологическим убеждениям принадлежал к господствующей системе религиозного сознания, а по стилю своего мышления оказался человеком нарождавшейся культуры нового времени, впитав такие уже завоевавшие признание идеалы, как эмпиризм, утилитаризм, новые представления о роли человеческого разума в освоении мира» [Устюгова, 1984, с.135]. Не менее яркий пример связан с созданием Коперником гелиоцентрической системы планетных движений, которая разрушила иерархическое представление о строении космоса и приравнивала статус Земли в онтологическом и аксиологическом аспектах к статусу других планет. Если преобладающей тенденцией Средневековья было понятие иерархии, которое в концентрированном виде выражало сущность феодализма – его социально-политическое и мировоззренческое содержание, то антиподом этому понятию явилось понятие равенства, которое трансформировалось в политические, религиозные, а также научные убеждения эпохи Реформации. Поэтому «... совсем неслучайным является то, что разработка Коперником гелиоцентрического учения и пик реформационного движения хронологически в точности совпадают. Но дело не в простом хронологическом совпадении, которое могло быть и случайным, а в идентичности мировоззренческих устремлений этих двух великих событий» [Черняк, 1998, с.229].

Исследователи подчеркивали, что сам ученый и философ, как правило, не осознает ценностные мотивы своего выбора, совершаемого интуитивно, как и его отношение к другим стилям выражается оценочно в понятиях «нравится» и «не нравится», в форме одобрения или осуждения. Стиливые предпочтения отражают «неформальные» связи данного сообщества, объединенного определенным стилем мышления и выражают профессионально-групповые установки и интеллектуальные традиции.

Не совсем проясненный остается вопрос о классификации стилей мышления, о предпочтительном критерии, на основании которого была бы проведе-

на типологизация и выделены этапы интеллектуальной традиции, отражающие эволюцию структур мышления культурных субъектов, занятых философской и научной деятельностью. Если рассматриваются соответствующие культурно-историческим эпохам стили мышления европейской интеллектуальной элиты, то типологизация может быть осуществлена на основании выделения моделей «представления мира и человека» [Лапицкий, Майор, 1986].

Онтологически-космологический стиль мышления античности отличается эстетическим восприятием мира как гармоничного разумно организованного космоса (метод познания, логическое обоснование и теоретизирование, олицетворение интеллектуальной традиции – «профессиональный» мудрец), магико-символический стиль мышления средневековья характеризуется этико-праксеологическим восприятием мира как иерархической «лестницы бытия» (метод познания – интерпретации и символизации; формируется коллегиальность профессиональной научной деятельности).

Гуманистический стиль мышления эпохи Возрождения определяется эстетически-магическим отношением к миру (трактуемым в антропопантеистическом духе, метод познания – интерпретации, идеальный образ носителя интеллектуальной традиции – интеллигент-гуманист в «республике ученых»).

Механистический стиль мышления нового времени задается метафизически – детерминистическое понимание мира и механизмов его развития (предпочтение отдается эмпирическим, механико-математическим методам получения знания, социальный носитель научного знания – ученый – преподаватель университета). В виду усложнения способов производства теоретического знания в Новоевропейском стиле мышления эксплицируют созерцательно логический и аналитико-эмпирический стили мышления или элементаристско-детерминистский и вероятностный стили мышления.

Возможны и другие варианты типологизации стилей мышления, в зависимости от того предпочтительнее ли в данном исследовании акцентировать внимание на диахроническом или синхроническом аспектах существования интеллектуального сообщества. Диахроническое представление (исторический план) стиля мышления позволяет установить динамику духовной жизни, проследить темпы развития, характер преемственности, смену направлений и школ в философии (это вышеприведенный пример). Синхроническое

представление (структурный план) выявляет соотношение стилевых образований в философской культуре одной эпохи, позволяет уточнить роль каждого и понять из чего складывается присущий данному времени стиль как духовная целостность (во второй половине XX века интеллектуальное ядро философской культуры определялось тенденциями сциентизма и антисциентизма и реализовалось в разнообразных стилевых формах).

Итак, очевидна эвристическая ценность введенного в исследовательскую практику, как общего понятия стиль мышления, с его помощью философская традиция вписывается в культурный контекст, так и понятия стиль философского мышления, рассматривая который в когнитивно-методологическом, личностно-психологическом и социологическом аспектах, возможно будет установить степень детерминирующего воздействия философской культуры на конкретную личность философствующего субъекта.

Логико-культурные доминанты

Еще один вариант, позволяющий выявлять условия, формирующие философскую традицию, влияние на нее культурного контекста и «условия трансляции идей» из одного «культурного пласта» в другой – это анализ логико-культурных доминант (ЛКД). Г.В. Сорина полагает, что концепция ЛКД базируется на предположении о том, что внутри замкнутых в себе миров отдельных систем культур можно выделить и реконструировать такие миры, которые проходят сквозь разные пласты культуры, сквозь разные эпохи [Сорина, 1995, с.57].

Концепция ЛКД, судя по всему, вырастает с одной стороны, из постпозитивистских поисков, представляющих науку как культурное явление, в частности, из идеи куновской парадигмы. С другой стороны, в собственно отечественную эпистемологию, понятие доминанты познавательной деятельности вводит С.П. Чернозуб для выделения качественных характеристик познавательной деятельности (доминанта познавательной деятельности связывалась с проблемой отношения человека к миру и функцию ее выполняла система отношений между субъектом и объектом познания, т.е. по существу не дифференцировалась мировоззренческая и познавательная доминанты).

ЛКД трактуется как более широкий культурный феномен, по отношению к позитивистским «исследовательским программам» и «парадигмам», и бо-

лее определенный, чем марксистские «мировоззренческая и познавательная доминанта». Если предшествовавшие постпозитивистские концептуальные средства отражали «региональные, хронологически» определенные области науки, а точнее естественно-научных дисциплин, то ЛКД направлена на «анализ межнаучных отношений на выявление условий трансляции идей из науки в науку, из одного пласта культуры в другой» [Там же, с.58].

ЛКД – целостное образование, характеризующееся определенным типом рассуждения, совокупностью гносеологических и методологических установок, ценностных ориентаций. ЛКД формируется, по Г.В. Сориной, в какой-то конкретной теоретической сфере и со временем переходит в качестве метахарактеристики на другие области культуры. Функции ЛКД могут выполнять философско-методологические концепции, например позитивизм, редукционизм, прагматизм, психологизм и антипсихологизм [Сорина, 1993]. Признать ЛКД как существующую в культуре, можно только в том случае, если зафиксированная в каком-то пласте культуры, проблема, характеризующая интеллектуальные особенности этого пласта культуры, может быть выделена и в других сферах, пластах культуры исследуемой эпохи. Например, появившиеся в конце XIX-начале XX века в качестве конкурировавших ЛКД психологизм и антипсихологизм, как проблема, сформировавшаяся в логике, тем не менее, определяла диверсификационные процессы в философской культуре весь XX век. Спор о предпочтении психологистской или антипсихологистской познавательной доминанты внутренне присутствует в гуссерлевской феноменологии, фреговской концепции логики, семиотике, аналитической философии и неопозитивистских исследованиях науки, бахтинской теории искусства (полифонии и диалогизме), социальной философии К. Поппера.

Психологизм как ЛКД характеризуется следующим типом рассуждений: любая наука и философия строится на фундаменте психологии, образцом методологической стратегии выступает психологически истолкованная логика, субъективизирующая и натурализирующая процесс познания (т.е. научное знание трактуется как результат деятельности познающего субъекта, а наука рассматривается исключительно как эмпирическая деятельность), познавательный процесс описывается с использованием понятий ассоциативной психологии, поэтому в центре философского анализа находятся непосредственно

данные феномены сознания личности или ее психологический мир, отсюда распространение метода биографического анализа, так как роль субъекта в науке, философии и культуре признается решающей («методология индивидуализма»). Антипсихологизм в свою очередь характеризуется иным типом рассуждений: содержание ни одной науки, включая саму психологию, не может быть объяснено и обосновано в психологических терминах, причем, научное и философское теоретизирование не просто недопустимо сводить к особенностям познающего субъекта, а самого субъекта должно «вывести за рамки науки») структуры познания, понимания в науке связываются с объективным характером мышления), сам познавательный процесс описывается с помощью объективных категорий – логических и семиотических, поэтому задачей лингвистической философии становится создание механизма «очищения» теоретического (прежде всего, научно) языка от неопределенности и многозначности. Эти ЛКД не только определили направление споров в философской культуре, но влияли на такие науки как литературоведение, лингвистика, история, а также на дискуссии в искусстве [см. Сорина, 1993].

Само по себе понятие ЛКД имеет значительно меньшее распространение, чем понятия стиль мышления и «познавательная модель», «тип рациональности», хотя оно является своеобразным логически необходимым связующим звеном между ними.

Познавательные модели

Представление о познавательных моделях как инвариантных структурах, образующих основу взаимодействия наук на определенном этапе интеллектуального развития общества, входит в отечественную когнитивную социологию знания так же в связи с эпистемологической дискуссией в 70 - 80-х гг. XX в., сфокусированной на логико-методологическом анализе знания. Итог дискуссии выглядит следующим образом – раскрывая познавательную модель, мы, с одной стороны, выявляем инвариантную структуру по отношению к динамике эмпирического и теоретического знания, и, изменчивую по отношению к более «... стабильным структурам, которые образуют фундамент развития культуры на том или ином этапе ее развития» [Карпинская, Лисевич, Огурцов, 1995. – с.246]. Познавательные модели, по мнению этих эпистемологов, не просто стабильные образования, которые выявляются в философско-

методологической рефлексии после того как наука или философия осуществила переход на следующий уровень развития, так сказать «задним числом», они являются определенными схемами, формирующими взаимодействие между теоретизирующими субъектами на той или иной стадии развития науки и философии.

Познавательные модели, во-первых, представляют схему деятельности исследователя (схему объяснения, понимания изложения знания). Во-вторых, инвариантные структуры репрезентируют в знаково-символической, знаково-модельной форме идеальные объекты и абстракции, переводя их на наглядно-схематический уровень. В-третьих, познавательные модели, будучи образами-схемами реально-исторического взаимодействия и динамики знания, эксплицируют фундаментальные аналогии и репрезентируют в специфических для теоретического знания формах - наглядности. В-четвертых, познавательные модели выступают как «некоторые операторы, которые «накладываются» учеными на все многообразие науки», то есть моделируют мир науки, задают целостно-системное отношение к знанию. В-пятых, эти инвариантные структуры являются своеобразными «порождающими моделями», так как задают общепризнанные образцы как «видения» системы знания, так и решения теоретических проблем (то есть ими выполняется парадигматическая функция, задающая способы постановки проблем, средства анализа и способы вычленения исходных аналитических единиц не только для представителей одной дисциплины, но для всего научного и философского сообщества). Есть тенденция редуцировать познавательные модели к идеалу знания, вернее, представлять их конкретной формой реализации научных идеалов того или иного периода в истории культуры. Известно, что между ценностями культуры и исследовательскими программами выделяется пласт идеалов науки, определяющий ее различные сегменты – доказательность, объяснительность изложение и т.д. Именно анализируя изменения этих образцов можно оценить динамику научного знания. «Познавательные модели взаимодействия и развития науки выступают как механизм реализации идеалов науки, как нормативные реализации, актуализирующие собой то, что в потенции существует в системе идеалов науки. В свою очередь и идеалы науки могут быть рассмотрены как нормативные реализации системы идеалов культуры» [Там же, с.250].

Можно представить следующую классификацию функций познавательных моделей. По отношению к познавательной деятельности познавательные модели выступают как регулирующие и интегрирующие, задают целостное представление о структуре знания и месте той дисциплины, в которой работает исследователь, определяют образцы познавательной деятельности. По отношению к научному и философскому сообществам познавательные модели выступают в функции парадигмы, формируют образцы и правила решения проблем, детерминируют методологические предпочтения. По отношению к растущему эмпирическому и теоретическому знанию познавательные модели представляют собой инвариантные структуры, стабилизирующие поляризирующиеся системы знания в единое целое. По отношению к ценностям и идеалам культуры познавательные модели являются нормативными реализациями потенциальных возможностей, заложенных в системе культуры. Следует еще раз отметить, что по сравнению «со временем жизни» культурных ценностей познавательные модели изменчивы, а по отношению к научным и философским теориям инвариантны.

Когда познавательная модель возникает, она реализует исключительно онтологическую функцию, являясь способом определения предметной области исследования. По мере ее признания возникает проблема методологической репрезентации и доказательства ее когнитивной адекватности.

В западноевропейских исследованиях в области когнитивной социологии знания эксплицировались несколько линий анализа познавательных моделей по их роли в знании. Структуралистский анализ нацелен на выявление инвариантных структур в системе знания. Наиболее четко эта методологическая программа реализована в концепции «эпистем» М. Фуко в его книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук», объединившего приемы лингвистического анализа в области истории и собственно структурный анализ. По существу, в этой книге была реализована попытка построения нового варианта – структуралистской философии знания, базирующейся на специфической понятийной системе: «исторические априори», «архив», «дискурс», «эпистема». Основные идеи книги критиковались эпистемологами, в частности, возможность экспликации самой эпистемы как общего пространства знания, способа фиксации «бытия порядка», отношения между «словами» и «вещами». На основе которой строятся свойственные той или иной эпохе ко-

ды восприятия, практики, познания неосознаваемые культурными деятелями этого времени – тем не менее, многие понятийно-методологические компоненты используются в современных исследованиях. Так востребовано его понимание «дискурса», которое Фуко трактовал не как процедуры рационально-логического доказательства, а как целостную структуру речевой деятельности, причем, своеобразие всей дискурсивной практики того или иного этапа истории культуры отражено в понятии «архив». Такие дефиниции позволяют выявить при исследовании уровень - дискурса, т.е. речевой деятельности и уровень, горизонт-архива, т.е. тех значений, которые существуют в этой деятельности и интенцируют возможные формы дискурса. Философская археология М. Фуко в отечественных исследованиях обрела форму исторической культурологии или культурной семиотики, актуализировавших стремление выявить исторические априори культуры, редуцированные к семиотическому акту, объективированному в символических системах. Хотя у М. Фуко фокус исследования был сосредоточен на выявлении эпистем и выяснении «... исходя из чего стали возможны познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание; на основе какого исторического *apriori* и в стихии какой позитивности идеи могли появиться, науки – сложиться, опыт – получить отражение в философских системах, рациональности – сформироваться... нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их - рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают...то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие возможные формы эмпирического познания» [Фуко, 1994, с.34].

Известно, что М. Фуко вычленил в европейской культуре Нового времени ренессансную (XVI век), классическую (XVII-XVIII века) и современную (н. XIX-XX века) эпистемы. В ренессансной эпистеме задается когнитивная установка на признание сопричастности языка миру и мира языку, на установление сходств между словами языка и вещами мира, т.е. слова и вещи рассматриваются как единый текст, который является частью мира природы и может изучаться как природное существо. Классическая эпистема моделируется принципом опосредования мыслительными представлениями слов и

вещей. Главной задачей классического мышления она определяет построение всеобщей науки о порядке в языковой форме «всеобщей грамматики», а определяющими установками классического мышления являются «линейный эволюционизм» и метафизичность. Конец классической эпистемы означает появление новых объектов познания – это жизнь, труд, язык, которые являются онтологическими связями вещей и слов, «... если в классической эпистеме основным способом бытия предметов познания было просто пространство, в котором упорядочивались тождества и различия, то в современной эпистеме эту роль выполняет время, т.е. основным способом бытия предметов познания становится история» [Автономова, 1994, с.15]. В философии конец классической эпистемы определил Кант, ограничив область рационального мышления и обозначив возможность новых метафизик. Европейское познание с начала XIX в. задается формулой «критика – метафизика объекта – позитивизм». Область действия мышления – интерпретация и формализация (предел интерпретации – бессознательное, невыразимое ни в каком языке, предел формализации – формы чистого мышления, лишенного языковой оболочки).

М. Фуко, предлагая концепцию эпистемы, представил способ анализа языка в культуре, означающего и соотносящего слова и вещи и задающего когнитивные механизмы культурного субъекта и его дискурсивную практику. В современных исследованиях концепция эпистемы свелась к обозначению через нее мыслительного своеобразия познавательных установок культурной эпохи.

Другая линия анализа познавательных моделей восходит от марбургских неокантианцев к феноменологической герменевтике. Э. Кассирер в философии символических форм представил метафорическое мышление как исторически первичную форму символизации. В начале XX в. эта идея – базисной роли метафоры в познании для феноменолого-герменевтических школ становится ведущей: метафора определяется как «... та духовная глубина языка, в которую воображением помещаются объекты внешнего мира и которая задает способы расчленения мира, горизонт его постижения» [Карпинская, Лисевич, Огурцов, 1995, с.261]. Грамматические, лингвистические, психологические, социально-психологические теории метафоры анализируют ее семантический, когнитивный, культурно-когнитивный аспекты. Возни-

кает тенденция свести все понятийное мышление к процессу метафоризации. Если С. Пеппер говорит о возможности базисными метафорами охватить в виде развернутой системы категорий часть реальности, то М. Корман, Д. Лакорф идут дальше заявляя, что «... наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути, наше мышление, повседневный опыт и поведение в значительной степени обуславливаются метафорой» [Там же, с.262].

В научном и философском знании роль метафоры представляют в качестве познавательной модели. Разработкой этой темы занимался в 70 - 80-е гг. П. Рикер, полагавший, что «... метафору можно считать моделью изменения нашего способа смотреть на вещи, способа воспринимать мир». Логика его рассуждений выглядит следующим образом: метафора есть работа с языком, состоящая в присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. Прежде чем стать девиантным наименованием, метафора представляет собой необычную предикацию, нарушающую семантическое пространство фразы в том виде, в котором оно образовано вошедшими в лексику обозначениями, наличными терминами.

Следовательно, метафора главным образом определяется как необычное атрибутирование, возникающее, когда мы воспринимаем сквозь новое семантическое пространство и некоторым образом под ним сопротивление слов в их обычном употреблении. Семантическая инновационность метафоры проявляется в ее способности организовывать не только уровень дискурса – фразы, но и дискурса – последовательности: «... в языке возникает нечто новое – еще не сказанное, не выраженное: здесь живая метафора, т.е. новое пространство предикации, там – сочиненная интрига... Но и там, и там становится различимой и приобретает делающие ее доступной анализу контуры человеческая способность к творчеству ... инновация производится в языковой среде и от части обнаруживает, чем может быть воображение, творящее по определенным правилам» [Рикер, 1995, с.72-73]. В созданной ситуации «вымысла» происходит «переделывание» перемоделирование реальности в той мере «... в какой текст интенционально намечает горизонт новой реальности... этот мир текста и вторгается в мир действия, чтобы изменить его конфигурацию или, если угодно, чтобы осуществить его трансфигурацию» [Там же, с.76]. В развиваемой им новой герменевтической онтологии рас-

смаатриваются онтологические значения референциальных претензий метафорических выражений и последующих из этого онтологических побуждений и гносеологических реализаций, проявляющихся в возможности «вновь - описать» и «вновь - представить» (refigurer) реальность.

Когнитивные функции метафоры в научном знании как эвристические модели или образы весьма подробно анализировались англо-американскими эпистемологами в 70 - 80-х гг. (М. Блэк, И.-А. Ричардс, М. Джонсон). Исследовались такие проблемы: как при открытии какого-то нового феномена ученый вынужден прибегать к метафоре для его описания; как возникает концептуальная метафора, характерная для научного дискурса, и что из себя представляет мыслительная операция, лежащая в основе метафорического наименования. Было выявлено, что значение концептуальной метафоры формируется на основе взаимодействия двух компонентов – обозначаемого и образного средства: «... обозначаемое метафоры задает ее направление в зависимости от представления говорящего об объекте и коммуникативного намерения; вспомогательный компонент выбирается среди ряда возможных и зависит от того языкового понятия, которое он выражает и которое согласуется с намерением говорящего – обозначить определенную грань непредметного объекта» [Опарина, 1988, с.77].

Необходимость концептуальной метафоры в языке науки задается тем, что усложняющиеся объекты исследования требуют определенных языковых средств выражения и описания. Поэтому концептуальная метафора отражает определенную гипотезу и является частью индивидуального языка исследователя, при верифицируемости и эвристической полезности она может быть принята научным сообществом, расширять и гибко видоизменять свой интенционал, приспособляясь к новому знанию. Концептуальная метафора способна не только заполнять смысловые и языковые лакуны, но и создавать, моделировать их. Именно в этом аспекте Г. Лакофф и М. Джонсон анализировали системы метафорических терминов, задающих целые направления научных исследований и мировосприятие лингвокультурных общностей. Метафора, по мнению этих исследователей, структурирует наше сознание, так как заставляет понимать то или иное явление согласно определенной схеме. Каким будет представление предмета, осмысливаемого в рамках метафорической структуры, зависит от языково-культурной практики.

Метафора задает определенный «ракурс зрения» как резюмирует С.А. Штырков: «Объект изучения приобретает некую априорную определенность свойств, и исследовательская работа направляется на подтверждения наличия этих свойств. Глубинная метафора лишена внешних признаков, характеризующих ее как гипотетическое допущение. Ученые, чье понимание предмета структурировано подобной конституциональной схемой считают, что они описывают объективное положение дел [Штырков, 1998, с.307].

Почему собственно всю дискуссию вокруг метафоры в дискурсе можно отнести к дискуссии о познавательных моделях, или что позволяет полагать, что концептуальная метафора соотносится с познавательной моделью? Прежде всего, это те функции, которые она выполняет в научном дискурсе: концептуализирующая функция, включающая интерпретационный механизм, объясняющая функция, моделирующая функция, так как метафора задает стратегию когнитивной практики. «Концептуализирование посредством какой-либо метафоры определяет не только ход рассуждений, но и отбор фактов, считающихся релевантными для познания предмета, а также их группировку и классификацию» [Turbayne, 1962, с.27].

Биография концептуальной метафоры как описательной модели в истории науки, по К. Тербейну выглядит следующим образом. Первоначально то или иное слово используется «неправильно», разрушая существующую конвенцию, что вызывает «протест» научного сообщества, но если эта метафора имеет эвристический потенциал ее принимают. Когда метафора перестает восприниматься как нечто вызывающее – начинается «нормальная жизнь» метафоры, то есть она еще осознается как метафора, но с ее помощью вносится ясность в ранее неразрешаемый вопрос. Затем наступает «смерть» метафоры – модели сливается с моделируемым объектом. Их единство воспринимается как естественное, то есть исчерпывается эвристический потенциал данного концепта.

Отечественные эпистемологи А.П. Огурцов, М.К. Петров не склонные в отличие от ряда западных эпистемологов редуцировать познавательную модель к метафоре, так как это разные когнитивные образования, разные по своему содержанию и по своим функциям. С одной стороны, метафора и познавательная модель схожи тем, что механизм их существования есть уподобление и перенос одного значения другому значению. С другой стороны,

различие между ними состоит в том, что они представляют разные уровни познания. Метафора, как и отмечали М. Блэк, К. Тербейни, характеризует особенности индивидуального знания, стилевые особенности языкового выражения мысли автора. Познавательная модель эксплицирует инвариантные структуры, отличающие мир объективных смыслов или объективно-идеальных структур знания. Как полагает А.П. Огурцов, познавательные модели являются инвариантными принципами, лежащими в основе совокупности метафор и объединяющими их, а метафоры являются способом выражения, фиксации и репрезентации опосредующих их познавательных моделей.

Если метафора выражается в языке и дискурсе, то познавательная модель определяет в целом систему культуры символических объективаций исторического периода. Только в силу изначальной сфокусированности структурализма на лингвистических аспектах исследуемых культур и когнитивных практик происходит отождествление форм объективации знания с объективацией в актах речи и как результат рассмотренное выше отождествление метафоры с познавательной моделью.

Не возражая в принципе против подобной исследовательской позиции, тем не менее, подчеркну выигрышность исследовательского подхода отечественных эпистемологов: изучение метафоры всегда связано с анализом конкретных текстов, стиливых фигур автора, в то время как познавательная модель предполагает обращение к более широкой сфере культурной объективации знания, предваряющейся историко-философским анализом совокупности метафорических средств, использовавшихся интеллектуалами в этот исторический период. Таким образом, в основе познавательной модели следует эксплицировать базисную метафору. Например, в античности для биоморфной познавательной модели базисной метафорой была метафора Космоса – организма («Живого Космоса»), для био-социоморфной познавательной модели средних веков и Возрождения – соответственно метафоры «Книги Природы» и «Макрантропа», для механистически-социоморфной познавательной модели нового времени – метафора «Вселенной – механизма», а позднее «Вселенной – машины» (подробнее о классификации познавательных моделей в работе Петрова [М., 1991], о механизмах воздействия базисных метафор на познающего субъекта в работе Злобина Н.С. [М., 1996], об эволюции познавательных моделей в области исторического сознания у Барга М.А. [М.,

1987], о базовых метафорах в естественно-научном знании отчасти в работах Кузнецова Б.Г. [М., 1974] и Огурцова [М., 1984]). При всей условности выделения подобных познавательных моделей и некоторой неопределенности их статуса – считать ли их онтологические присущими сознанию познающих субъектов инвариантные структуры, моделирующие познавательную деятельность или же представлять их методологическим приемом, с помощью которого реконструируется интеллектуальное развитие (думается, целесообразнее иметь в виду эти два аспекта одновременно) – существует явная эвристическая полезность применения их в исследованиях в сфере истории идеи.

Рациональность

В контексте проблемы реконструкции интеллектуальной традиции дебатировалась тема рациональности. Появившись в рамках эпистемологии как собственно проблема научной рациональности, она в конце 60 - 80-е гг. обсуждалась как проблема «научной рациональности» – постпозитивистами, в аналитической философии и проблема «рациональности как таковой» – неорационалистами и французскими структуралистами.

Представители аналитической и постпозитивистской философии строили свои рассуждения о рациональности полагая, что она есть отличительное свойство науки как формы познания. В этом проявляется наследованная от классической философии субстанционалистская установка: «Рациональность – это разумность, соответствие, имеющее две ипостаси: опора на разум и доступность разумному, интеллигибельному пониманию. Классическая философия видела в науке осуществление идеалов разума. Наука была образцом рациональности, благодаря своей укорененности в общих истинах - будь то самоочевидные истины, или трансцендентальные основоположения, или «истины факта» [Современная философия науки. 1996, с.200]. Но, с другой стороны, изучение истории науки, ее структуры, языка и проблемы истинности научного значения приводят к разработке таких моделей научной рациональности, которые значительно расширяют концепцию рациональности: индуктивистская Р. Карнапа, эволюционистская С. Тулмина, сетчатая Л. Лаудана, реалистическая У. Ньютон-Смит. В этих моделях отрабатывается нормативистское понимание рациональности, представления о ней эволюционируют

от универсализации научной рациональности до ее плюралистического истолкования.

Вектор изменений выглядит следующим образом. Первоначально рациональность понималась как замкнутая, самодостаточная система правил, критериев и эталонов, являющихся общезначимыми и имеющими одинаковый смысл для всех членов научного сообщества. Как отметил А.И. Ракитов «... общезначимость и самодостаточность означают, что члены таких коллективов одинаково понимают и используют данные правила, критерии и эталоны и не нуждаются в каких-либо дополнительных установках и правилах для выполнения данной деятельности» [Ракитов, 1982, с.57-58]. Эта тенденция к универсализации научной рациональности строилась на определенных ценностных и метафизических допущениях: на неопозитивистской теории «единой науки», критиковавшейся Дж. Агасси и мертоновской идее исторической инвариантности научного этоса, критиковавшейся всеми представителями когнитивной социологии знания. Преодолевая прежние установки постпозитивистское-аналитическое направление философов в лице Р. Коэна и Дж. Агасси приходит к заключению, что западную науку следует рассматривать как «... один из феноменов среди множества других, только как одного из элементов внутри некоторой совокупности, которую мы называем способы взаимодействия с природой» (ways with Nature) и которая, возможно, включает в себя науки всех видов, т.е. все науки» [цит. по: Юлина, 1978, с.271]. Признание этого утверждения, естественно, привело к отказу от отождествления «научной рациональности» с рациональностью «как таковой».

К. Хюбнер полагает различать четыре вида рациональности: логическую, эмпирическую, оперативную и нормативную. Рациональность есть нечто формальное, так как она относится только к уже положенному содержанию (содержанию науки, философии, мифа). Форма ее инвариантна: «... семантически – как тождественное фиксирование правил определенного смыслового содержания, (в чем бы оно не состояло), эмпирически – как применение всегда одинаковых правил объяснения (к чему бы они не относились), логически оперативно – как применение расчета (как бы его не истолковывать), нормативно – как сведение целей и норм к другим целям и нормам (какое бы содержание в них не вкладывалось)» [Цит. по: Гайденок, 1991, с.9]. К. Хюбнер классифицируя виды рациональности, обобщая единичные случаи, пыта-

ется в обобщении указать на то, что делает рациональность intersубъективным и функциональным. Г. Ленк в статье «Типы и семантика рациональности» уклоняется от выявления какой-либо однозначной определенности, перечисляя множество значений, дефиниций рациональности: «... рациональность как логическое следование аргумента из принятых посылок..., как формально – научная доказуемость, синтетически интегративная рациональность в смысле кантовской архитектоники разума как разумная координация и комбинация отдельных знаний в некую систематическую общую связь..., ... как развитие рациональной экспликации понятий, ... как рациональная реконструкция, как идеально-типическая разработка критериев суждения..., целерациональность или инструментальная рациональность в смысле минимизации затрат или оптимизации результатов при данных, не подлежащих обсуждению целям...» [Там же, с. 9-10]. Следовательно, выбор того, что есть определение для дефиниции рациональности зависит от исследователя и предмета им изучаемого. Еще более последователен в плюрализации или точнее релятивизации Х. Патнем: «Подлинная мораль, которая извлекается, состоит не в том, что нет ничего верного или неверного, рационального или иррационального, истинного или ложного и т.д., а в том, что нет нейтральной позиции, внешней преимущественной точки наблюдения, с которой мы могли бы судить, что верно, а что неверно, что рационально, а что иррационально... каждый из нас находится в камере своей личной концепции рациональности...» [Патнем, 1996, с.242]. Рациональность тем самым есть не более чем регулятивная идея, имеющая историческую или культурно обусловленную природу.

В несколько ином контексте обсуждалась проблема рациональности структуралистами, принимавших идеи социологии знания и антропологии о равноценности способов познания и их историко-культурной обусловленности. В большей степени они сосредоточились на вопросе соотношения традиции и рациональности, причем, сама рациональность определялась как системообразующая характеристика типа культуры, задающая способы познания и объяснения мира, семантические культурные порядки. В связи с тем, что методологическим императивом для структуралистов было опытное изучение культуры как системы символов, кумулятивного порождения разума – они ориентировались на «прикладные» исследования различных областей

социально-культурной действительности как примитивных обществ так и современных. «При этом в качестве исходного допущения принимается представление об инвариантности во времени психических принципов, составляющих основу трансформации внешних стимулов и внутрииндивидуальных импульсов в устойчивые символические формы, пригодные для обмена в процессах социального взаимодействия... физический мир, в котором живет человек, обеспечивает «сырье», перерабатываемое универсальными психическими трансформационными механизмами во внешне различные, но принципиально структурно сходные объекты (артефакты)» [Орлова, 1994, с.65]. То каким образом структурируются восприятия, как они преобразуются во внутренние концепты и символические формы, а те в свою очередь организуются в определенный символический порядок, как раз задается тем типом рациональности, который отличает культурную и ментальную жизнь людей данного общества. Всякий продукт культуры и любая коммуникативная связь опосредованы разумом, то есть несут «отпечаток» рационального оперирования с ними и по их поводу – следовательно, структурный анализ нацелен на обнаружение механизмов «социологии».

Например, К. Леви-Строс в работе «Неприрученная мысль» доказывает ложность антиномии между логической (современным мышлением европейца) и прелогической (первобытное мифо-магическое мышление туземцев) ментальностью: «Неприрученное мышление является логическим в том же смысле и таким же образом, как и наше: каким выступает наше, когда применяется к познанию универсума, в котором оно признает одновременно и физические, и семантические качества... это мышление действует на путях рассудка, а не аффективности, с помощью различий и оппозиций, а не через смешение и сопричастие» [Леви-Строс, 1994, с.325]. Представляя систему «... здравых методов для включения – в двойном аспекте: логической случайности и эмоциональной турбулентности – иррационального в рациональное» [Там же, с.306] он реконструирует рациональность первобытного человека как синтетически интегративную рациональность или архитектонику разума (разумную координацию и комбинацию отдельных знаний в некую систему). Таким образом, структуралисты приходят к заключению, что отличие между «традиционным» и «рационально-рефлексивным» мышлением существует, но рациональность является частью традиционной структуры: куль-

турного порядка, традиционного общества по К. Леви-Стросу, эпистемологии по М. Фуко, «глубинного письма» по Р. Барту.

Влияние этих дискуссий на отечественных эпистемологов в 70 - 80-х гг. было весьма своеобразным: во-первых, большое значение имели работы постпозитивистских-аналитических философов, занимавшихся анализом научной рациональности, признав итог их рассуждений о том, что рациональность есть не всегда рациональность научная, тем не менее, сосредоточили свои исследовательские усилия на анализе «рационально-рефлексивного» мышления, то есть собственно философско-научного или научного. Во-вторых, пребывая в рамках марксистской парадигмы, они не могли воспринимать тот релятивизм концепций истины, который породило релятивистское понимание рациональности, и поэтому выводы неорационалистов (М. Патнема, Г. Ленка) чаще всего не принимались во внимание. В-третьих, структуралистская идея об эволюции познания и социокультурном фоне не противоречила установке марксистской философии о социальных факторах, детерминирующих общественное сознание и поэтому трансформировалась в разработку проблемы эволюции науки и соответствию исторических типов научной рациональности. Тема научной рациональности рассматривалась в контексте истории науки и формирования познавательных моделей, эволюции научной картины мира. Несмотря на полемику между Ленинградскими, Московскими и Киевскими школами эпистемологов в целом логика их рассуждений выглядит следующим образом (думается, целесообразно кратко представить то, как им виделась типологизация рациональностей, потому что именно по аналогии чаще всего типологизируется философская рациональность).

Своего рода квинтэссенцией отечественного теоретизирования по поводу феномена рациональности была статья А.И. Ракитова «Рациональность и теоретическое познание», в которой он четко выделяет зарубежные влияния: концепция рациональности М. Вебера, фальсификационизм К. Поппера, логический нормативизм С. Тулмина. Рациональность, по его мнению, следует рассматривать не как абстрактно-логический, но как социально-культурный, развивающийся, структурно сложенный феномен. В концепции рациональности должны быть учтены следующие требования: она должна быть применима к различным формам и способам мышления (этого оказалось достигнуть

труднее всего); она должна отражать и оценивать существовавшие и существующие формы социальной организации. Концепция рациональности заключается в следующем: «... рациональность понимается как система замкнутых и самодостаточных правил, норм и эталонов, принятых и общезначимых в рамках данного социума для достижения социально осмысленных целей» [Ракитов, 1982, с.69]. В качестве сообществ, обладающих рациональностью могут выступать профессиональные, этнические, религиозные группы, поэтому в обществе существует целый набор несходных, амбивалентных рациональностей. В процессе самоутверждения различные сообщества приходят к признанию своей рациональности в качестве единственно возможной. Но в связи с тем, что отечественная эпистемология была сосредоточена на анализе научного знания, естественно, объектом изучения была научная рациональность.

Исходя из того, что наука прошла три стадии развития в соответствии с ними В.С. Степин выделяет три исторических типа рациональности: «Классический тип, центрирующий внимание на объекте, элиминирующий все, что относится к субъекту, средствам его деятельности; неклассический тип учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности» постнеклассический тип учитывает соотношенность получаемых знаний так же с ценностно-целевыми структурами» [Степин, 1996, с.304-305]. Основанием для этой типологизации научной рациональности является глубина рефлексии по отношению к самой научной деятельности. В то же время, В.И. Липский выделяет три типа рациональности: основанием для типологизации является парадигмы в их понимании – рациональность как соответствие неким универсальным структурам разума (структурная рациональность – сложилась в античную эпоху и доминировала до середины XIX в.): рациональность как соответствие универсальным принципам единой нормативной методологии (операциональная рациональность – формировалась в к. XVII- н. XVIII вв., стала определяющей с сер. XIX по сер. XX в.); рациональность как функциональное соответствие определенной социокультурной системе (функциональная рациональность существует с сер. XX в.) [Липский, 1997, с.124-125].

Очевидно, что В.С. Степин и В.И. Липский представляют одни и те же феномены, но по разному их именуя в контексте своих исследований. Дело в

том, что анализ того как те или иные реальные особенности науки (сама научная деятельность и ее результаты) и когнитивные установки ее представителей развивались, они осуществили с позиций собственной рефлексии; рациональности не отражая «исторической дистанции» и отличия идеального и конкретного типов – того как соотносятся, собственно, представления носителей определенного типа рациональности с тем идеальным типом, который представляет исследователь. Возможность этого сопоставления открывается, если учесть, как реально отражалась в рамках тех или иных философско-методологических концепций непосредственная научная деятельность и ее результаты.

В.С. Черняк предлагает под типом научной рациональности понимать определенную форму и степень соответствия той или иной философско-эпистемологической идеологии реальной исторической ситуации в науке [Черняк, 1994, с.38]. Так, по его мнению, в античности формируется не один тип рациональности, а два – формальная логика элеатов и диалектическая логика Гераклита.

Возникновение рационального сознания представляется пограничным событием в истории культуры: «... рациональность формируется как специфический тип ориентации в мире, связанный с определенными способами работы с его познавательными моделями. И этот способ работы реализуется, прежде всего, в античной философии в социокультурном контексте, порождаемом полисной демократией» [Швырев, 1995, с.21]. Эта идея о том, что философия как критико-рефлексивная деятельность сознания дифференцируется из мифологического сознания, а научная рациональность как таковая появляется в Новое время, с оформлением науки как самостоятельной познавательной формы разделяется не всеми эпистемологами, видящими в ней отголоски прежней установки о том, что из философии дифференцируются науки. Тем не менее, В.С. Швырев утверждает, что в период античности была именно философская рациональность, отличающаяся «предметной направленностью» и являющаяся средством духовного совершенствования человека в выработке им исходных «смыслоразличительных» ориентиров. В период Нового времени практика рационально-познавательной деятельности и образ рациональности трансформировался в связи с развитием науки и формированием механистической картины мира. Физиалистский детерминизм

разрушает присущую традиционной философской рациональности корреляцию между установками на объективное постижение мира, как он существует сам по себе, и выработку смысложизненных ориентиров человеческого поведения. Научная рациональность ориентирована на выявление детерминистических природных связей, что задает ракурс рассмотрения человека как природного тела среди других природных тел.

Этот тип научной рациональности реализован в философско-эпистемологической идеологии Декарта и Канта. Причем, в кантианстве «... с наибольшей четкостью была проработана эта несовместимость вещно-объектной механистической научной рациональности и представления о человеке как самоопределяющемся субъекте, что привело к представлению об особом, отличающемся от конкретно-научной рациональности типе философской рациональности. Эта философская рациональность выступает как критическая рефлексия, которая не строит своего идеального артикулируемого сознанием объекта, как это делает специальная наука (тезис о невозможности метафизики как науки), а осмысливает возможные исходные посылы взаимоотношения человека и мира, выступая в этой функции как «открытая» рациональность» [Там же, с.25]. Таким образом, В.С. Швырев дифференцирует философскую рациональность как тип «открытой» рациональности от научной рациональности как «закрытого» типа рациональности.

По-существу, В.С. Швырев также представляет идеальные типы научной и философской рациональности, которые дифференцирует, как уже отмечалось, по способам работы с концептуальными конструкциями рационального сознания. Черты «закрытой рациональности» обусловлены движением в некоторой заданной концептуальной системе (теории, концепции, гипотезы, парадигмы), от чего возникает «закрытость» концептуального пространства и исходные положения его не подлежат критическому анализу. Научная рациональность конструирует научную деятельность в фиксированных концептуальных нормах, смыслах и «выступает как идеальный план практики, ее программа». Конструктивный творческий момент «закрытой» рациональности заключается не в целеположении, а в отыскании наиболее эффективного пути и средств достижения цели. Черты «открытой» рациональности задаются ее способностью выходить за пределы системы исходных познавательных ко-

ординат или концептуальных ориентиров, так как она допускает критическую рефлексию базисной парадигмы.

Концепции рациональности

Несмотря на то что предложенное разделение научной и философской рациональности имеет характер идеальной типизации, тем не менее, они способствовали появлению исследований, изучающих эволюцию концепции рациональности в философии [Воробьева, 1993].

В силу того, что дифференциация науки и философии как самостоятельных форм знания с осознанием различия их предмета и, отчасти, методологии начинается с XVII в.. До этого времени нецелесообразно выделять научную и философскую рациональность и пытаться выявить отличия концепции рациональности. Последовательное теоретизирование по поводу рациональности начинается с Р. Декарта.

Из предпосылок, формировавших понимание концепции рациональности в исследовании Н.П. Воробьевой упоминаются: во-первых, мировоззренческая установка понимать разум как ценность; во-вторых, выделения в разуме функции обоснования знания; в-третьих, гносеологизация разума. Это представление о разуме формируется в течение XIV - XVII вв., так эпоха Возрождения, с одной стороны, задает оптимистическую уверенность в силах естественного разума, с другой – пытается представить первопричины, основы разумности. В период Реформации разум получает ценностное измерение, становясь гарантом истинной веры, а правильное мышление рассматривалось как основание нравственности. По мере эмансипации науки Нового времени от религиозной науки не только задается новая целевая установка – наука теперь средство господства человека над природой, но и оформляется ролевая функция философии по отношению к науке – обосновывать научное знание. Кроме того, в период научной революции утверждается редуцирование всей умственной деятельности к познавательной функции. В XVII-XVIII вв. формируется *рациональность как рефлексивно-логическое обоснование знания* – осмысление ее представлено в философии Р. Декарта, И. Фихте, Г. Лейбница, раскрывших общие черты классического типа мышления в философии: установка на познаваемости мира; сведение рефлексии познающего абстрактного

(лишенного индивидуальности) субъекта к рефлексии относительной логики развития понятий; логический подход к мышлению выявляет сложившиеся формы изложения результатов познания и представляет мышление как структурно-системный феномен.

Неклассической философии, определяемой «современным или функционально-целостным» типом мышления, соответствует *рациональность как смыслообразование и формообразование*. Концептуальные факторы, способствовавшие переходу к новому пониманию рациональности, накапливались с XIX в.: это кантовское положение о конструирующей способности воображения субъекта и идеальной сущности результата познания; гегелевское представление историчности разума; неокантианский оценочно-ценностный подход к символической по своей сущности познавательной деятельности; гуссерлевская феноменологическая редукция или сведение сознания к области чистого сознания и миру смыслов, конструкторов допредикативного опыта. Собственно, неклассическую концепцию рациональности, по Н.П. Воробьевой, формулирует Э. Гуссерль, исходящий из положения о становлении смысла в акте сознания и представлявшего функцию философии в описании форм конститутивной активности трансцендентального субъекта («В познавательном процессе непрерывный поток опыта расчленяется на отдельные устойчивые образования – феномены. В изначальном потоке это лишь «предметы в возможности». Действительные трансцендентальные предметы появляются в результате специфического синтеза, осуществляемого сознанием в ходе восприятия. Конструирование предмета – это опредмечивание восприятия, наделение его смыслом» [Смирнова, 1997, с.47]).

Трансцендентальная теория восприятия реконструирует механизм «познавательного процесса», а точнее момент органической целостности коррелятов «сознающее-сознаваемое», постоянно трансформирующих друг друга в каждом акте сознания, в процессе обретения нового опыта. Одна из задач феноменологии, т.е. по-новому представленной философии, определяется как исследование механизмов подобной трансформации на различных уровнях человеческого сознания от обыденного до научного. Сама работа по систематическому прояснению познавательных способностей человека, по Э. Гуссерлю, является высшей мыслительной формой рациональности. По существу, рациональность в феноменологической философии сводится к

проявлению в трансцендентально-феноменологической (эйдической) редукции. Отличительными признаками рациональности, представляемой в феноменологическом направлении – феноменологичность, процессуальность, функциональность ее природы, эксплицирующаяся в таких свойствах как неопределенность, ситуативность, телеологичность, диалогичность, связь с поступком.

Так, в исследовании Н.П. Воробьевой, была сделана попытка реализовать, декларированную И.Т. Касавиным, методологическую установку на представление рациональности не как некоторого культурного феномена, а как выражение отношения к нему с точки зрения некоторого сообщества. Подобный подход правомерен, как это было выше отмечено, в том случае если имела место рефлексия по поводу рациональности, но не применим или во всяком случае недостаточен, если концептуализаций по ее представлению не было или оно было в латентной форме.

К концу 90-х гг. И.П. Касавин уточнил свою позицию относительно рациональности, так что она стала несколько отличаться от той что детерминировала исследование Н.П. Воробьевой. В статье «О социальном содержании понятия «рациональность» (1985) И.Т. Касавин исходил в своих рассуждениях из следующих соображений, что основные группы признаков, обычно приписываемые рациональности (эпистемические – доказательность, логичность, истинность; деятельностные – целесообразность, экономичность), являются производными общего основания, то есть «рациональность всякой деятельности состоит в ее способности наиболее эффективно и с наименьшей затратой сил удовлетворять некоторую социальную потребность» [Касавин, 1985, с.64]. Рациональность не существует как некоторый объективный предмет, она диспозиционная и ее роль исполняют определенные социальные отношения. Типологизация рациональности может осуществляться по следующим основаниям: по способу освоения действительности (практическая, духовно-практическая, теоретическая рациональность); по типу субъекта (общесоциальная, групповая, индивидуальная); по степени рационализации (формальная, содержательная, сущностная рациональность), по типу деятельности в рамках каждого из способов освоения действительности (исследование, художественное творчество, воспитание).

По существу, И.Т. Касавин, пытаясь преодолеть слабости нормативистского и деятельностного подходов к представлению рациональности, формулирует нечто суммарное «рациональность как социальное отношение» коллективного субъекта познания или сообщества. Но до 90-х гг. эта идея латентно присутствует в его работах, так как он концентрировался на изучении методологического и эвристического значения понятия рациональность в исследованиях интеллектуальной традиции. В 90-е годы, развивая неклассический подход к теории познания, И.Т. Касавин акцентирует внимание на изучении проявления рациональности в социально-когнитивно-культурном контексте и в свою очередь влияние этого контекста на формирование «индивидуальной» – личной рациональности или «индивидуальной культурной лаборатории».

Рациональность является формой человеческой деятельности и общения, степень развития и актуализации которой зависит от конкретных исторических условий. Рациональные структуры обеспечивают intersubjectивное понимание, трансляцию опыта и известные социокультурные ограничения, в этом отношении они мало чем отличаются от традиционных структур. Если традиция обеспечивает ретроспективный тип опыта и потребление знания, то рациональность – со стандартным типом опыта и обоснованием знания. Кстати, для И.Т. Касавина важно соотношение традиционного и рационального как типов когнитивных контекстов, возникших из разных образов человека, его опыта и образа жизни. В традиционном обществе, в котором порядок составляет высшую цель и ценность, впервые начинает прогрессировать внутренняя структурированность и упорядоченность, что побуждает разрабатывать все более детальные предписания для познания, деятельности и общения – что приводит к формированию рациональности, в то время как для миграционных обществ главным является сохранение собственной автономности, т.е. они предпочитают традицию как способ сохранения и воспроизводства знания. «Оседлое общество, не до конца забывшее свои миграционные истоки – вот единственное социальное пространство, на котором мог состояться плодотворный диалог между традиционными и рациональными ценностями... Восприятие чужих стандартов образовывало, тем самым, традиционный вектор развития цивилизации, а распространение своих стандартов – рациональный вектор» [Там же, с. 206-207].

Таким образом, традиция и рациональность есть формы социального производства знания, расходящиеся в разные исторические эпохи в отношениях конфликта и дополнения, что определяет структуру индивидуальной культурной лаборатории (ИКЛ). На ИКЛ влияют три типа социальности познания. Внешняя социальность – исторически определенное предпосылочное знание (картина мира); внутренняя социальность – формы познавательного общения, присущие той конкретной общности, к которой относится субъект (в том числе рациональность), открытая социальность – формы индивидуально-рефлексивной коммуникации субъекта.

Как следует из вышеизложенного, И.Т. Касавин предлагает, в рамках социально-культурного подхода к познанию, способ преодолеть разрыв между коллективностью и индивидуальностью творчества – истолковывая «традицию» и «рациональность» как особые «когнитивные контексты» и «формы социального производства знания». Но тема типологизации рациональности в таких способах мышления как научное, философское религиозное его не занимает.

Другой вариант возможного соединения нормативистского и деятельностного подходов намечен был в работах М.К. Мамардашвили и Э.Ю. Соловьева. «Деятельностная теория познания возможна, но лишь при условии, что она описывает и формулирует не нормы, в которых должен выполняться познавательный акт..., а являться органической, в том смысле, что выявляет и описывает образования, имеющие собственную, естественную жизнь, продуктом которой являются наши мнения [Мамардашвили, 1992, с.7]. Этими образованиями являются «техносы» – особые динамические структуры человеческого сознания и мышления, с одной стороны - являющиеся «продуктом» практической и социально-культурной деятельности, а с другой – это «порождающие формы или структуры» по отношению к содержанию и процессам познавательной и практической деятельности человека. Отсюда следует, что рациональность изначально присуща как предметно-практической, так и социально-культурной деятельности.

В связи с тем, что философия есть не только знание, но еще и «непосредственное воплощение общей структуры сознания и самосознания известной исторической эпохи, выражение возможного для нее типа личности, персональности, представленных через сам способ мышления» [Мамардашвили,

1972, с.55]. Поэтому изменение структур самосознания, рациональности зависит не только от перестройки познавательной ситуации в философии, но и от изменения общественной формы духовной деятельности. Для регистрации этих изменений М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев предложили проанализировать изменение структур духовного производства и соответствующих им способов мышления.

Если понятие способ мышления часто используется как в отечественных, так и зарубежных исследованиях, хотя и не отличается содержательной устойчивостью, то понятие структуры духовного производства в большей степени имеет авторизированный характер. Структуры духовного производства проявляются в особых социальных образованиях и отношениях (способах организации духовной деятельности, формах трансляции знания и культуры в обществе), а также в особой организации субъективности самого агента духовного (то есть осознание индивидом своего социального статуса, своей «роли мыслящего»).

Философская рациональность

Проблема типологизации философской рациональности рассматривалась в работах А.В. Смирнова, Т.В. Артемьевой, А.Ф. Замалеева.

Истолковывая рациональность как некоторое отношение с позиции определенного сообщества и как структурирующее начало в сознании коллективного субъекта познания, но уже в контексте сравнительного исследования в области истории философии А.В. Смирнов выясняет соизмеримость оснований рациональности в разных философских традициях [Смирнов, 1999]. Каким образом выстраивают осмысление мира культуры, и какова процедура формирования смыслов – смыслов в каждой культуре, соответственно, совместимы ли созданные в них смыслы и смысловые конструкции? Сравнивая зеноновские апории и истолкование их в учении раннего калама (мутакаллимов) он приходит к выводу, что используя такие понятия как «время», «движение», «покой» в этих философских традициях их не просто наполняют различным содержанием – сама процедура выстраивания смысла в этих двух случаях различная.

«Процедуры формирования смысла формулируются иначе как предельные основания рациональности – точнее, формулировка последних зависит от принятых в данной культуре процедур формирования смысла. Предельные основания рациональности, определяющие *arctoi*, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно..., зависят от принятых процедур формирования смысла» [Смирнов, 1999, с.188]. В связи с тем, что процедуры полагания смысла не едины для всех культур, хотя предмет один и тот же – универсум, сама процедура выговаривания смыслов различна. Это необходимо иметь в виду при сравнительных исследованиях философской традиции. Потому что может иметь место ситуация не прямого отрицания какого-то способа смыслополагания, а применение параллельного сосуществования, причем, признавая факт иной рациональности тем представляя ее нерелевантной относительно себя.

По существу, А.В. Смирнов представляет рациональность как имплицитно нормативизирующую способ теоретизирования в свою очередь заданную принятыми в данной культуре процедурами формирования смысла самоочевидными, даже если они не были предметом рефлексии, для ее представителей, в силу разделения ими данного парадигмального этапа в русле единой философской традиции.

Один из способов типологизации философской рациональности предложен Т.В. Артемьевой, занимающейся исследованием русской философии XVIII в. в русле «истории идей». Она полагает, что изучая исторические типы рациональности необходимо «связывать с ними исторические типы философской рефлексии». В свою очередь чтобы подойти к этому следует «спуститься» на уровень того «мыслительного материала», который, с одной стороны, является продуктом теоретического обобщения и анализа действительности, а с другой, требует определенных усилий для того, чтобы из компонентов уже сложившихся в нем, построить философские системы. По существу, это означает воспроизведение особенностей мышления эпохи через такие, например, «тексты русской культуры» как – образ жизни дворянской усадьбы, систему «костюмных символов», отмечающих общественные перемены, грамматико-орфографическую символику, утопизм, масонство, «вольтерьянство», научные теории.

Т.В. Артемьева полагает, что российскому менталитету свойственно «метафорическое» мышление, требующее особого типа понимания, то есть знания реалий чтения «между строк», анализа текстологических символов. Синкретичность общественного сознания и традиционное для русской культуры представление философии не столько как понятийно-логического осмысления бытия, а скорее как умение выразить в художественно-пластической форме наиболее важные для человека проблемы его существования – определил особый вид рациональности, в основе которого не силлогистика, задающая процедуру формирования смысла, а аллегореза и символический параллелизм.

Кстати, эту особенность организации мышления в русской традиции отметил еще А.Ф. Замалеев: «Основа аллегорического метода – аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности же установлением ее управляется логика, ассоциативное мышление. В отличие от силлогистического рассуждения по принципу: «если... то», аллегорическое рассуждение в основу кладет формулу: «как... так». Поэтому оно в большей мере привязано к исходному тезису» [Замалеев, 1987, с. 139-140]. Собственно Т.В. Артемьева в работе «История метафизики в России XVIII века» выявляет следующие исторические типы рациональности в философской традиции: классическая рациональность – в основе силлогистическое рассуждение; аллегорическая рациональность – базируется на аллегорическом рассуждении; метафорическая рациональность – определяемая метафорически – диалектическим способом рассуждения.

Полагаю, что в западноевропейской философии базисной на протяжении всей ее истории, оставалась и преимущественно остается классическая рациональность (только в философии постмодерна появляется абрис неклассической рациональности – иррационализированной рациональности), которая образует «гибридные» формы в разные исторические периоды с аллегорической, символической, метафорической и диалектической рациональностями. Базовые требования этой классической рациональности сводятся к культуре дефиниций, приоритетности дедуктивного вывода, требованию непротиворечивости и последовательности рассуждения, структурированию смысла, системной форме представления знания. В западноевропейское средневековье философская традиция задавалась силлогистско (классической) – символиче-

ской рациональностью, то есть ограничивался закон исключенного третьего, так как признавалась иерархия истин и действия аргумента «необходимо допустить». В период просвещения философская мысль детерминировалась классически-аллегорической (метафорической) рациональностью, силлогистические рассуждения дополнялись аллегорическими (формула «как...так»), то есть рассуждением по аналогии и контекстуальной аргументацией (в данном случае, ссылкой на авторитет единомышленников).

В XIX веке ряд философских школ пытались совместить классическую рациональность с диалектическим методом, что предполагало некоторое ограничение закона противоречия в пользу диалектического закона тождества противоположностей: «Если два различных определения (способа бытия) мы обозначим как а и в, а под А будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что А включает в себе и а и в... если даже под а и в разуметь определения, друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключających друг друга признака не утверждались об одном субъекте в одном и том же отношении, но ничего не препятствует А быть а в известном отношении и быть не а, или в, с, d и т.д., в другом отношении» [Соловьев В.С., 1901, т. II, с.300]. Причем, в рамках классически-диалектической рациональности также возможны были модификации типов диалектических рассуждений: мистическая диалектика (Вл. Соловьев), антиномическая диалектика (П. Флоренский). Диалектическая рациональность может задаваться либо аналитико-регрессивным методом, устанавливающим иерархию опосредований в континууме «единичность – всеобщность», либо синтетико-прогрессивным методом, воспроизводящим процесс «универсализации единичности» и прогнозирующий направление развития. Естественно, возможны и другие основания для дифференциации типов диалектики, задающей основания рациональности.

Таким образом, философская рациональность как внутренне нормативизирующий способ теоретизирования, социо-культурно заданный процедурами формирования смысла в Западноевропейской традиции по преимуществу классического типа в разные исторические периоды представленная классически-символистической, классически-аллегорической (метафизической), классически-диалектической формами, и, лишь отчасти в последней четверти

XX в. появляются контуры неклассической (постмодернистской) рациональности. Собственно философскую рациональность следует отличать от рефлексии по поводу рациональности или от концепции рациональности в философии, того как философское сообщество относится к феномену рациональности: классическое представление рациональности видит в ней рефлексивно-логическое обоснование знания (XVII-XIX вв.), неклассическое представление как смыслообразования и формообразования задается гуссерлевской феноменологией и характерно для философии XX в. (за исключением марксистских течений).

В контексте исследования будет обращено внимание на то, что в XIX-XX вв. тема осмысления предельных оснований рациональности в которых работали философы иногда становилась предметом анализа, в частности, такие представители нового идеализма как Вл. Соловьев, Н. Лосский, С. Франк, Г. Шпет, Б. Яковенко часть своих работ, связанных с гносеологической проблематикой, посвятили уточнению пределов рациональности [Соловьев, 1897; Лосский, 1911; Флоренский, 1914; Франк, 1915; Шпет, 1914; Яковенко, 1913]. И некоторые современные исследователи пытаются осмыслить, как представлялась рациональность новыми идеалистами и какие стратегии интерпретации рациональности наметились в начале XX века [Маркова, 1999].

Собственно уже сделан переход к представлению понятий, в которых характеризуют внутренние условия философской традиции, так как от общего представления рациональности перешли к типологизации философской рациональности они взаимосвязаны и социокультурные условия детерминируют внутренние обстоятельства в которых философская мысль развивается.

Понятия, характеризующие внутренние условия философской традиции

Философская традиция

В словарь современных исследователей истории философии входит ряд понятий, не имеющих содержательной стабильности. Одно из них – «философская традиция», эвристическая значимость которого раскрывается в контексте когнитивно-культурологического подхода. Под философской традицией может пони-

маться в целом историко-философский процесс, поэтому эти понятия используются как синонимы, но в тоже время существует практика говорить о философской традиции, если акцентируется внимание на культурной национальной специфичности философии. Так, примером представления национальной философской традиции может являться следующее рассуждение: философская традиция, как и вся национальная культура, сочетает в себе неспецифические черты (присущие и другим народам) и особые, неповторимые – форма, свойства (характерные именно для данного народа), поэтому в национальной философской традиции аккумулируется доминирующий аксиологический ряд национальной культуры, репрезентированный не только «... содержанием, стилем и языком учений, но и образом жизни философа, способом изучения и распространения философских идей, местом и значением их в обществе» [Рахманкулова, 2001, с.21]. Дискуссия о содержательном наполнении понятий познавательная традиция и философская традиция проходила в отечественной философии в два этапа: в 80-е годы темой была познавательная традиция, а в начале 90-х г. русская философская традиция.

Если резюмировать их итоги – они выглядят следующим образом. Традиция рассматривается, с одной стороны, как способ аккумуляции и трансляции коллективного опыта, выраженного в социальных стереотипах – субстанционалистский подход. С другой, как форма неявного и явного знания, существующего только в процессе непосредственного общения между людьми и моделирующего это общение – нормативистский подход.

Идеалы, схемы и нормы познавательной деятельности представляют «результат объективации в традицию структур индивидуального познания и в тоже время как продукт интериоризации в сознании познающего субъекта опредмеченной познавательной культуры» [Касавин, 1985, с.53]. Структура познавательной традиции включает – ядро познавательной традиции или внутреннюю социальность познания, основание познавательной традиции (цепь детерминационных отношений между сферами общественной жизни, в которых накапливается познавательный опыт) и «фактуру» познавательной традиции или контекст, в котором происходит общение познающих субъектов. И.Т.Касавин как сторонник нормативистского подхода настаивал на разведении понятий «направление», «течение», «школа», «парадигма» и понятия «познавательная традиция», на том основании, что они являются понятиями

рефлексивными и в целом не связаны с действительными параметрами познания и лишь частично выражают некоторые аспекты традиции. В познавательной традиции фиксируются способы освоения объекта или познавательные структуры, но не знание об исследуемом. «Традиция в силу этого имеет псевдопредметный характер: она отражает не исследуемую реальность, но специфическую социальную реальность – формы и способы познавательной деятельности. Анализ познавательных традиций призван показать не внешнюю форму знания, но то как оно возможно с точки зрения его социальных условий и внутренней социальной природы» [Там же, с.55].

Идея представить познавательную традицию как социальную форму нормативно-регулирующую когнитивную деятельность нашла особенно много сторонников среди эпистемологов: «... традиции управляют не только непосредственным ходом научного исследования. Не в меньшей степени они определяют характер наших задач и форму фиксации полученных результатов, т.е. принципы организации и систематизации Знания» [Розов, 1996, с.105]. Познавательная традиция обеспечивает intersubъективное понимание, трансляцию опыта, определенные социокультурные ограничения. Будучи способом организации когнитивной деятельности, она основывается на исторически закреплённом опыте сообщества исследователей.

Своеобразным аспектом продолжения этого обсуждения познавательной традиции стал по существу частный случай этой традиции – философская традиция и определения легитимности признания за ней национальной специфичности.

К середине 90-х гг. дискуссия между сторонниками культурного универсализма и культурного номинализма достигла пика. Предметом спора был вопрос о национальном своеобразии русской философии. Сторонники универсалистского подхода (А.И. Володин, З.А. Каменский, В.В. Смирнова) апелировали к господствующей в отечественной истории философии с 60-х годов гегелевско-марксистской парадигме. Она представляла философию как единый мировой феномен, поэтому эти исследователи отрицали принципиальное отличие русской философии от западной.

В отличие от них сторонники культурно-типологического подхода М.Н. Громов, А.Ф. Замалеев, Л.В. Поляков, вспоминая данилевско-шпенглеровский взгляд на историю мысли, утверждали своеобразие русского

типа философствования или русской философской традиции. Их попытки выявить «чисто русские» черты философствования в России встретили жесткую критику, как со стороны приверженцев культурного универсализма, так и со стороны западных исследователей русской философии (А. Валицкий, Дж. Скэндлан). Интересно, что наиболее последовательный критик культурного номинализма З.А. Каменский, в некотором роде резюмируя результаты полемики, признает допустимость первого и второго методологического подхода: «... формы историко-философского исследования – культурологический (национальная, страноведческая) и логико-теоретическая различаются по цели, а потому и по результатам исследования» [Каменский, 1995, с.66].

В связи с тем, что новая фаза исследований русской философии совпала с идентификационными тенденциями, как в философском сообществе, так и в российском обществе в целом. Фокус научного изучения сконцентрировался не на теории идей, а на выявлении специфичности условий детерминировавших развитие философского процесса в России, и, собственно, на историко-культурной специфичности русской философской традиции. Эта позиция исследования отражена А.А. Еремичевым: «Философия в России была такой, какой ее востребовало общество, не возвышенной до понимания необходимости и желательности культуры, дифференцированной на автономные сферы своего проявления. Беды и достоинства нашей философствующей мысли – это беды и достоинства нашего общества» [Еремичев, 1995, с.80].

Итак, было «де юре» признано понимать под русской философской традицией, и шире под философскими традициями, историко-социальную форму нормативно-интенцирующий способ философствования, интеллектуализирования, обеспечивающий интересубъективное понимание, трансляцию опыта и определенные социокультурные ограничения. В связи с тем что данная идея возобладала – те исследователи, которые стоят на позициях культурного номинализма, вводя понятие национальная философская традиция, ограничиваются подобным предуведомлением его терминологической возможности: «... национальные философские традиции в Европе стали формироваться в к. XVI в. в связи со становлением национальных государств» [Соколов, 1999, с.185]. «Философия как квинтэссенция национального самосознания... национальная форма философии, следовательно, зависит от национальной самобытности духовной культуры» [Елина Л.В., 1999, с.187]. «В ре-

альной истории философии традиция задает проблематику, методологию, понятийный аппарат – т.е. задает и предвосхищает отдельные взгляды отдельных персон» [Атманских, 1999, с.93].

В оценке феномена русской философской традиции часто прибегают к безоценочному калькированию характеристик В.В. Зеньковского, А.Ф. Loseва, Г.Г. Шпета, поэтому остается достаточное количество противников идеи выделения национальных философских традиций. Следует упомянуть еще об одном понимании философской традиции. Ряд исследователей выделяет «школьную» или классическую философскую традицию и «нешкольную», неклассическую философскую традицию. В первом случае имеется в виду философствование, ориентированное на классические образцы философии (Р. Декарт, И. Кант, Г. Гегель), а во втором – на «философию становления» (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер). Обычно «обыгрывается» противостояние этих философских традиций, которые, по-существу, имеют европейскую локализацию и значимы только для ее представителей в контексте спора об образе философии: «...в большинстве случаев «школьные» виды философского анализа, оберегая свою цеховую институциональную территорию (что вполне понятно), отказываются признать философски продуктивными те техники анализа, которые выпадают из классических представлений о роли и целях философствования» [Подорога, 1993, с.10].

Представляя историю гносеологических концепций Л.А. Микешина полагает: «... значимо, что каждая из концепций, участвующая в диалогедискуссии репрезентирует не только различные ипостаси познания, но и имеет своими корнями и «контекстом» позиции одной из двух традиций – основных типов рациональности европейской культуры: абстрактно-логической или экзистенциально-антропологической» [Микешина, 2001, с.77]. Это еще один способ дифференцировать европейскую философскую традицию.

Для автора представляется значимым использование понятия философская традиция в рамках представляемого подхода, именно в плане возможного содержательного его наполнения и того, что в понятии контекстуально заложено признание культурного своеобразия философского процесса, отражающегося в особых историко-культурных формах нормативно-интенцирующих способы философствования.

Философский архетип

«Философский архетип» – понятие появившееся в 90-е гг. в отечественных исследованиях в связи с распространением литературоведческого анализа на философские произведения,

который в свою очередь находится под влиянием юнговской и структуралистской методологии и пытается совместить представление об универсальных структурах представления мира и национальной специфике их проявления.

В отечественном варианте это влияние представлено московско-тартуской школой, чьи исследования в 90-е гг. получили распространение не только среди лингвистов, литературоведов, но историков философии. По утверждению Ю.М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, которые определяют способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как западно-европейскому менталитету в большей степени характерны «тернарные», троичные структуры. В тернарных культурные взрывы не охватывают всего богатства социокультурных пластов, всегда остаются на периферии ценности предшествующего периода, в то время как в бинарных архетипах заложено стремление к полному изменению. Если в тернарном архетипе преобладает стремление «приспособить идеал к реальности, то в бинарном – осуществить на практике неосуществимый идеал». Нельзя сказать, что это разделение культурных архетипов принимается без возражения и, в частности, рассматриваются попытки выхода из бинарного архетипа якобы предпринимавшиеся в философии: «... софианская ересь русских философов, идеи мессианства, Богочеловечества, космизма, концепция евразийства» [Кулик, 2001, с.67].

Но собственно понятие «философский архетип» имеет мало прав на существование, так как в содержательном плане подразумевает лишь «вечные вопросы» и «универсальные философские проблемы». Тем не менее, показательное стремление ряда исследователей, чаще всего работающих в области истории идей, использовать это понятие, так как оно по всей видимости, полагают, может задать новый фокус рассмотрения историко-философскому процессу. В работе «История метафизики в России XVIII века» Т.В. Артемьева высказывает мнение, что «метафизические архетипы», или «вечные во-

просы», к числу которых относятся проблемы «первоначал» – количества субстанций и способа их соединений, смысла жизни, критерия истины, бытия Бога, бессмертия души и т.д. – могут быть выявлены и даже исчислены старательным классификатором. Те или иные из них становятся «основными» при необходимости типологизации философских учений или других способах «наведения порядка» в философском хозяйстве, их иерархия или рядоположенность носит исторический, а не сущностный характер» [Артемьева, 1996, с.56]. Кроме того, есть возможность проследить динамику отношения к метафическим архетипам в разных типах философствования и у представителей разных духовных ориентаций. Например, архетип «бого-правдания» и свободы воли: христианскую теоцентрическую формулировку получает у Августина, в духе антиномического динамизма у Эриугены - католиков; с позиций теологического оптимизма представлен был Г. Лейбницем – протестантом; в духе национально-государственной аксиологизации у М.В. Ломоносова – православного. К тому же сопоставляя «наборы» метафизических архетипов, рассматриваемых в один и тот же исторический период в разных философских традициях, можно выявить те особенности, которые незаметны при компаративном анализе теорий и идей.

Философская парадигма

Если понятие философский архетип получило незначительное распространение, то понятие «философская парадигма» или «парадигма философствования» под влиянием эпистемологических исследований по аналогии с научной парадигмой довольно часто используется в историко-философских исследованиях.

Хотя у Т. Куна не было четкого однозначного определения понятия парадигма (в унифицированном виде это определение выглядит следующим образом – это модель научного восприятия и мышления, состоит из набора правил постановки и решения специальных проблем, вокруг которой объединяются сообщества исследователей). Тем не менее, предполагалось, что этим понятием подчеркивается то различие, которое существует в развитии науки: парадигмы в науке сменяют друг друга вытесняя. Поэтому учитывая, что в философии развитие не происходит кумулятивно и философские направле-

ния и школы не исключают друг друга, введение понятия философская парадигма может показаться неуместным.

С другой стороны, в рамках отечественной эпистемологии с более углубленным изучением истории науки пришли к заключению об излишней схематичности куновского подхода, и, используя введенный им в научный оборот термин «научная парадигма», вносят в него несколько более расширенный смысл, к тому же не считается научное развитие просто кумулятивным.

В качестве примера подобных рассуждений можно привести работы В.С. Степина и Ю.А. Яковца. Последний рассуждает следующим образом. Парадигма есть «... господствующая система научных идей и теорий, которая дает ученым – с их помощью и через систему образования всему обществу определенное видение мира и позволяет сравнительно успешно решать мировоззренческие и практические задачи, служит эталоном научного мышления» [Яковец, 1997, с.3]. Он предлагает различать: общенаучную парадигму, признаваемую всем научным сообществом и общественным сознанием независимо от отрасли знания, вида деятельности; частные (специализированные) парадигмы, образующие теоретическую основу различных отраслей знаний; локальные парадигмы, несущие отпечаток специфического познания и применение общенаучных и частных парадигм той или иной локальной цивилизации или страны с учетом присущего ей менталитета.

Научный цикл состоит из следующих фаз: в первой – латентной на фоне господства утвердившейся парадигмы возникают научные гипотезы, которые объясняют не укладывающиеся в эту научную парадигму факты; во второй фазе – совпадает с кризисом господствующей парадигмы, число подобных гипотез и идей умножается и через проверку они получают статус теорий, формирующих новую парадигму. В следующей фазе происходит открытая борьба между научными школами приверженцами старой и новой парадигмы; в итоге побеждает новая парадигма, что и составляет суть научной революции. Пятая фаза характеризуется распространением новой парадигмы, трансформирующей отрасли знания, и формирует новые – в результате возникают новые программы обучения и пересматривается содержание учебной и научно-популярной литературы. В фазе зрелости, утвердившее видение мира, становится общепризнанным сводом доказательных теорий и само собой разумеющихся аксиом, но уже накапливаются научные факты и обобще-

ния, которые не укладываются в господствующую парадигму и эти идеи начинают формировать ядро будущей парадигмы. «Несостоятельность прежней парадигмы становится все более очевидной, она не в состоянии объяснить происходящие перемены и достоверно предвидеть их ход... однако это не означает, что прежняя сразу сходит со сцены; мышление каждого поколения инертно, рождение в муках и потрясениях нового общества вызывает у многих чувство дискомфорта, неприятия, ностальгию по давно прошедшим временам и взглядам» [Там же, с.4]. В фазе реликтового состояния парадигма может пережить реставрацию, реанимацию, ренессанс в модифицированном варианте (например, учение Аристотеля во время средневековья). Таким образом, можно сделать вывод, что динамика науки определяется одновременным сосуществованием и борьбой различных парадигм – реликтовых, уходящих, господствующих и приходящих. Поэтому, думается, введение в философию этого образа – понятия в данном контексте вполне приемлемо, так как динамика научного знания хоть и отличается от философской, но не столь радикально как это предполагалось первоначально.

Помимо встречающейся спорадической типологизации парадигм философия, когда выделяют: «... субъектно-объектную парадигму в исследованиях общества» [Грецкий, 1991, с.201], герменевтическую парадигму «... наряду с другими парадигмами онтологической, трансцендентально-рефлексивной, лингвистической, критической...» [История современной зарубежной философии, 1997, с.201] – есть примеры подробной типологизации. Например, Н.М.Солодуха в статье «Бытие и небытие как предельные основания мира» выделяет две парадигмы философии: парадигму философии бытия и философии небытия, которые возникли и развивались синхронно. Приверженцы парадигмы бытия «... полагают, что мир всегда существовал либо в идеальной (духовной), либо материальной форме» [Солодуха, 2001, с.177]. Следовательно, бытие изначально, первично, абсолютно, а небытие производно, вторично, относительно. Формула этой философской парадигмы: «Из ничего нечто не возникает». В различных версиях эта парадигма представлена от философских систем античности до современных философий (Платон учение о мире истинного бытия – эйдосов и небытия – материи, в средние века катафатическая теология – духовное бытие Бога порождает материю, в марксизме бытие и материя отождествлены, в экзистенциализме

Сартра «ничто» есть «иная», производящая сторона бытия). В парадигме философии небытия – небытие рассматривается как начало, основа мира, абсолютная производящее бытие. Поэтому формула этой парадигмы: «Все из ничего». Разделяли эту установку, отрицающую устойчивость реальности – Горгий, Нагарджуна – представители апофатической теологии, такие мистики как Экхарт и Бёме, в XX в. – Хайдеггер, Делез.

Образ – понятие «парадигма-философствования», имеет эвристический потенциал, и будет употребляться современными исследователями истории философии не только в рамках продуманной системы, но и в качестве просто более удачной замены им прежних понятий «философское направление» и «линия философствования».

Классическая и неклассическая философия

Не меньше сложностей возникает с такими определениями как классическая, неклассическая и

постнеклассическая философия. Тем не менее, с конца 80-х гг. это деление считается самой собой разумеющимся для молодых исследователей, которые не оговаривают временные рамки и отличительные признаки философствования на этих этапах. Считается, что классическая философия относится к периоду с XVII по н. XIX в. – от Декарта до неокантианцев. Причем, философия Канта это максимальное воплощение идеалов и норм классической философии и при этом уже в ней намечаются интенции неклассической философии, так как трансцендентализм Канта ведет к гуссерлевской феноменологии и через него к герменевтике и постструктурализму.

Часть исследователей (П.П. Гайденок, Л.А. Микешина, В.И. Молчанов, Н.М.Смирнова) склонны считать неклассической - философию постмодерна, жестко ориентированную против рационализма и логоцентризма, а Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Х. Гадамера, Л. Витгенштейна рассматривают как предшественников. С другой стороны, такие исследователи как В.А. Подорога, В.В. Харитонов полагают, что неклассическая философия – «философия становления» развивается в к. XIX - XX веке уже в философствовании С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Ж. Батая, Ж. Дерриды.

Это различие в оценках неслучайно, оно «задается» особенностями методологических позиций: в первом варианте – присутствует эпистемологический контекст, то есть авторы сопоставляют динамику научного знания и философии, хотя и стремятся избежать прямого «переноса», а лишь подчеркивают корреляции; во втором случае – акцент на философско-художественном контексте и желание избежать эпистемологических аналогий. Очевидно, отсутствие единства среди ведущих ученых в области истории философии, поэтому желательно уточнить содержательно эти понятия и уточнить основания дифференциации науки на классическую, неклассическую, постнеклассическую.

Наиболее завершенная целостная концепция динамики естественнонаучного знания создана В.С. Степиным. Он выделил в истории естествознания четыре научных революции. Первая – происходившая в XVII веке, определила становление классической науки. Она базировалась, во-первых, на идее элиминации процедур познавательной деятельности субъекта, что является гарантом объективности и предметности научного знания; во-вторых, идеалом было построение абсолютно истинной картины природы фундированной механическим пониманием природы; в-третьих, эпистемологическим основанием было представление о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами природы, которые рассматривались в качестве малых систем.

Вторая глобальная революция в системе оснований естествознания произошла в конце XVIII – первой половине XIX века – состоялся переход к дисциплинарно организованной науке. В связи с этим механистическая картина мира утрачивает статус общенаучной, так как в биологии, химии и других областях знания формируются специфические картины реальности, что в свою очередь ведет к дифференциации дисциплинарных идеалов и норм исследования. «Все эти изменения затрагивали главным образом третий слой организации идеалов и норм исследования, выражающий специфику изучаемых объектов. Что же касается общих познавательных установок классической науки, то они еще сохраняются в данный исторический период» [Степин, Горохов, Розов, 1996, с.293].

Философские основания науки становятся гетерогенными, включают широкий спектр смыслов – в эпистемологии центральной темой стала проблема

соотношения методов науки, синтеза знания и классификации наук. Первая и вторая революции естествознания протекали как формирование классической науки, в то время как третья научная революция привела к формированию неклассического естествознания. Ее временные рамки конец XIX – середина XX столетия, то есть именно тот период, когда революционные изменения произошли в ведущих областях знания (в физике оформляются релятивистская и квантовая теории; в космологии – концепция нестационарной Вселенной; в биологии – генетика).

В процессе этих преобразований формировались идеалы и нормы новой неклассической науки: произошел отказ от прямолинейного онтологизма, пришли к пониманию относительности истинности теорий и картины природы; принимаются такие типы объяснения, которые содержат ссылку на средства и операции познавательной деятельности. Новая система познавательных идеалов и норм обеспечила расширение поля исследуемых объектов – ими стали сложные саморегулирующиеся системы. Включение этих объектов в процесс научного исследования вызвал перестройку картин реальности ведущих областей естествознания: «... процессы интеграции этих картин и развитие общенаучной картины мира стали осуществляться на базе представлений о природе как сложной динамической системе» [Там же, с.295]. Эти радикальные изменения в представлении о мире и процедурах его исследования сопровождались формированием новых философских оснований науки: субъект детерминирован окружением и этапом когнитивной деятельности и изучает сложные саморегулирующиеся объекты.

Четвертая глобальная научная революция к. XX - н. XXI вв. формирует постнеклассическую науку и связана с изменением средств хранения и получения знания (компьютеризацией науки, в комплексных исследовательских программах принимают участие специалисты различных областей знания). При реализации комплексных программ интегрируются методы, принципы из разных областей науки. Объектами междисциплинарных исследований становятся саморазвивающиеся, открытые системы. Идеи глобального эволюционизма и историзма образуют фундамент общенаучной картины мира. Изменились методологические стратегии: отдается предпочтение моделированию, аппроксимации, исторической реконструкции. Модернизируются философские основания науки: «... научное познание рассматривается в кон-

тексте социальных условий его бытия и его социальных последствий... осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания» [Там же, с.302].

В концепции В.С. Степина внимание сфокусировано на естественнонаучном знании и развитие науки – редуцировано по существу к динамике естествознания, но, что и подчеркивал сам автор, динамика гуманитарного знания несколько отличается то него, и возникает очевидное временное расхождение, не учитывать которые при восстановлении когнитивного контекста философии неправомерно. Кроме того, остается не совсем ясным механизм взаимодействия между изменениями научного знания и философией, а точнее философскими основаниями науки. В.С. Степин подчеркивает: «... философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающей в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы» [Там же, с.241]. Очевиден вывод, что прямой корреляции между изменениями в науке и философии нет, следовательно, нельзя отождествить идеалы, нормы, категориальные матрицы классической науки и классической философии, тем более неклассической науки и неклассической философии без предварительного их сопоставления.

В этом плане интересна концепция В.В. Ильина, который не только несколько смещает временные рамки периодов развития науки, но начинает с вопроса о правомерности дефиниции «классика – неклассика – неоклассика». Он пытается, рассмотрев познание с обособлением в нем этих самостоятельных историко-культурных и эпистемических ландшафтов определить правомерность существующих классификаций. В связи с тем, что понятие классическая наука определяется им как «... специфическое состояние ищущего интеллекта, которое реализовалось как главенствующее умонастроение на масштабном историко-культурном ареале... с XVII до XX столетия» [Ильин В.В., 1993, с.16] – оно (это умонастроение) представлено не только у деятелей научного сообщества, но и у философов так же теоретизировавших в рамках системы общих концептуальных принципов. То что В.В. Ильин четко не дифференцирует когнитивную практику ученых и философов-эпистемологов (условно обозначим тех кто занимался эпистемологическими

проблемами) иллюстрируется его практикой цитирования и тех и других при характеристике системы познавательных ориентаций, правил и навыков принятых на том или ином этапе развития науки.

С точки зрения В.В. Ильина на классической фазе научного интеллекта базовыми концептуальными принципами являлись следующие: фундаментализм (допущение предельных единых основоположений знания), финализм (интенция на гомогенную, самозамкнутую систему знания, фиксирующую истину, в завершенном виде), трансцендентализм (представляет познающего субъекта как носителя априорного сознания); имперсональность и абсолютизм («субъект как асоциальный, аисторичный, среднетипический познаватель, отрешенное воплощение интеллектуальных способностей обладает талантом непосредственного умосозерцания истин, данных как извечные, неизменные, непроблематизируемые регистрации беспристрастного обстояния дел» [Там же, с.18]; субстанциональность, проявившаяся в следующих исследовательских стратегиях – статизм, элементаризм, антиэволюционизм.

Изменения классической науки были обусловлены, с одной стороны, собственно, накоплением идей и теорий, противоречащих ее базовым интенциям (неевклидовы геометрии, квантово-релятивистская стратегия, аксиоматические программы конструкции фундаментальных теорий). С другой, мировоззренческими трансформациями – ставшими «исходными стилеобразующими слагаемыми неоклассики». В качестве детерминирующих идейных линий или культурно-когнитивного контекста, определившего концептуальные параметры неоклассики, В.В. Ильин перечисляет следующие. Психоанализ постулировал идею непрозрачности познавательного акта, что способствовало появлению верификационистских, операционалистских, инструменталистских идей. Еще более значимо влияние психологизма: представление психологически очевидного достигается в результате конструктивистских процедур; идея объективности субъективных познавательных образов способствовали установлению релятивистских настроений или концептуальному плюрализму. Феноменология подчеркивала возможность конструирования действительности, то есть поддерживала моделирование. Персонализм развивал противоречащую классике доктрину личности и вводил в эпистемологию умонастроение активизма, что поддерживало интуитивистские и релятивистские установки. Модернизм способствовал допущению новых типов реаль-

ности, экспериментаторству. Прагматизм распространил стереотип инструментальности, эффективности, свободы поиска – что поддерживает неклассические концепции истины, активность познавателя.

Концептуальные принципы неклассической науки: полифундаментализм, допускающий модель субстанционального плюрализма; интегризм; синергизм продуцировал соответствующую изучаемым объектам эвристику, истолковывающую когерентные процессы им нелинейные, неравновесные динамически нестабильные системы; холизм «действенен при концептуализации сложных и сверхсложных явлений (феномены физики элементарных частиц, культурологии, этнополитологии и т.д.), где отсутствует вездесущий вседетерминирующий центр и производная от него периферия» [Там же, с.22]. Специфическими чертами всей неклассики по В.В. Ильину являются релятивизм, поддерживающий плюрализм и свободу выбора и дополнительность, которая есть следствие полиморфности, неклассической онтологии.

Временные рамки неклассики В.В. Ильин затрудняется определить, так как отчетливо выделяются лишь процессы ее подготовившие – рубежа XIX – первой четверти XX века, но реальная интеллектуальная незавершенность фазы неклассики не позволяет считать ее завершенной. Тем не менее, абрис «неонеклассики» уже наметился. Если классика и неклассика задачу науки видели в раскрытии природы бытия, постижении истины, поэтому замыкались на натуралистическом отношении «познание – мир», «знание – описание реальности», то есть одинаково отстранялись от аксиологических отношений «познание – ценность», «знание – предписание реальности», что и отличает неоклассическую фазу научного сознания. «Натуралистический гео – и гелиоцентризм уступает место аксиологической антропоцентризации; высшим кредо постижения мира предстает не эпистемологический (знание – цель), а антропный принцип: знание – средство, при любых обстоятельствах познавательная экспансия должна получить гуманитарное, родовое оправдание» [Там же, с.32]. В реальности, по его мнению, говорить о переходе к неонеклассике рано, так как в сознании большинства представителей научного сообщества «новая идеология» не утвердилась.

В концепции В.В. Ильина более полно обозначены идейные детерминации особенно периода неклассической науки, но сами характеристики фаз развития научного знания не столь определены, так же как и временные па-

раметры. Существенной причиной этого может являться скрытое желание автора учесть не только специфику развития естественнонаучного знания, именно оно является в большей степени объектом анализа В.С. Степина и самого В.В. Ильина, но и гуманитарного знания, которое развивалось несколько в ином ритме. В этом отношении интересна концепция Н.М. Смирновой, представляющей отличие классического социального знания от неклассического.

Так же как естественнонаучное знание периода классики, социальное знание определялось культурной предпосылкой, выражающейся в свойственном мышлению Нового времени, активистском отношении к природе и человеку – непоколебимой вере в преобразовательные возможности человеческого разума, основанной на презумпциях объективности универсального миропорядка. «Под воздействием подобных представлений сформировался когнитивный идеал классического обществознания – универсальная социальная концепция, охватывающая все стороны общественной жизни в единой теоретической системе» [Смирнова Н.М., 1997, с.202].

Для неклассического обществознания (феноменологии социального мира) присуща установка на конститутивную универсальность субъективности. В связи с этим образец рационального повествования претерпел изменения – внимание сосредоточено на описании отдельных сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ. Если критерием научности в рамках классической познавательной установки являлось построение особой реальности идеализированных объектов, не доступных массовому сознанию рядовых агентов социального процесса, то неклассическая установка не противопоставляет свои рассуждения конструктам обыденного сознания, предполагает исследование корней специализированного знания в повседневном жизненном мире.

На фазе классической гуманитаристики социально-культурные действия классифицируются либо как рациональные, либо как нерациональные – в соответствии с ей же заданной и представляемой объективной схемой целей и средств. На неклассическом этапе под сомнение ставится эффективность классического понятия рациональности как универсальной для всех сообществ и ориентирует на исследование многообразия различных форм рациональности, которым в действительности следуют реальные действующие ли-

ца. Как отмечает Н.М. Смирнова традиционные социальные науки «инструментальны». Классическая социальная теория претендует на постижение «предельных оснований» своей предметной области. На этом фундаменте она воздвигает все здание своей науки, практическая цель которой – дать однозначное объяснение. Неклассические социальные теории герменевтичны, так как ограничиваются «возможным» представлением некоего множества событий.

В контексте сопоставления этапов развития гуманитарного знания следует упомянуть о статье И.В. Левитской «Объективные основания гуманитарного знания» [Левитская, 1997]. Интересная тем, что в ней учитываются корреляции с естественнонаучным знанием, но не проводится демаркационного разграничения между гуманитарным и философским знанием. Она констатирует известное положение о том, что для классического этапа научного знания характерна классическая рациональность и сциентический тип познания. «В основе такого типа познания лежит следующая методологическая ориентация: изучение объективной реальности, отделенной от познающего субъекта пропастью незнания, с целью получения все более полного достоверного знания, направленного на изменение мира и «производство вещей» [Там же, с.37].

Эта методологическая установка изначально находилась в сущностном противоречии со спецификой гуманитарного знания. Тем не менее, в XIX в. сциентическое направление в гуманитарном знании было доминирующим, так как классические методы анализа, свободные от субъективизма и направленные на постижение смысла, отвечали нормам исследовательской работы принятым в научном сообществе. Новая исследовательская модель, отвечающая сущностным требованиям гуманитарных наук, зарождается в герменевтике и философии жизни, построена на оппозиции «вещь – личность», но получает развитие благодаря персонализму и экзистенциализму, то есть с формированием новой парадигмы философствования – парадигмы Existenz.

Утверждению неклассической модели исследования способствовали следующие детерминации: произошла смена классического образа мира как стационарного и неизменного на образ становящегося, эволюционирующего мира – в этом выразилось влияние естествознания через сциентические направления философии, сформировался неклассический образ бытия – ста-

новления; в философиях персонализма и экзистенциализма прорабатывалась идея о том, что человек не сводим к своему наличному бытию, то есть он есть бытие возможное, становящееся, трансцендирующее; феноменология выработала варианты осмысления бытия в сознании (в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля представлены априорные способы конструирования интенциональных предметов, в экзистенциальной феноменологии М. Хайдеггера, выявляются априорные модусы человеческого существования, что ставит частные переживания человека в контексте его бытия – в мире). Неклассическая модель исследования рассматривает человека как свободное самопричинное явление, проявляющееся не только в конкретной личности, но и в структурах его порождаемых, а также изучается переживания человеком себя, мира, других людей и рождаемая им феноменальная материя. «Становится возможным говорить не только о явлениях сознания – предметных представлениях о мире, но и о феноменах сознания, опыта, присущего сознанию по его природе» [Там же, с.43].

Приоритетным объектом исследования становится трансцендирующая себя личность, результатом чего становится произведение – текст как ценностно-смысловая реальность. Эту идею подтверждает Л.Е. Потанина в работе «Природа лингвистического редкционизма в гуманитарном знании». В ней отмечено, что для неклассического гуманитарного знания характерно «... акцентирование в предмете исследования знакового, символического, смысло-содержащего начала, что связано с признанием коммуникативной природы социокультурного бытия ...текстовые ориентации современного гуманитарного знания представляют производную лингвистических ориентаций и, соответственно, нерелексивное включение образа «текст» в методологический арсенал «наук о культуре» [Потанина, 1993, с.17].

В этой работе Л.Е. Потанина выделяет в отличие от И.В. Левитской классический, неклассический и постнеклассический этап в развитии гуманитарных наук и отмечает отличие методологических оснований исторически изменявшихся. Так на этапе становления гуманитарных наук в рамках классической науки гуманитарное исследование строилось по образу и подобию естественнонаучных моделей и опосредованном применении естественнонаучных методов (пример – сравнительно-историческая парадигма). На этапе формирования неклассической науки существовало две методологические

альтернативы: первая – абсолютизировала научные стандарты познавательной деятельности (формалистская и структуралистская парадигмы); вторая – абсолютизировала «ненаучные» способы постижения мира – недискурсивное, нерациональное, интуитивно-образное знание (герменевтическая парадигма). На этапе постнеклассической науки – содержание научного знания сводится к социокультурным факторам, что ведет к размыванию границ эпистемологической специфики науки (постструктуралистская парадигма). Особенностью неклассической и постнеклассической фазы гуманитарного знания, по мнению Л.Е. Потаниной, является использование различными гуманитарными дисциплинами лингвистических теорий, выступающих в качестве методологических моделей. Тенденции лингвистического редукционизма присущи методологически расходящимся структурализму и герменевтике, причем, через него обнаруживается содержательное родство в их представлении предмета гуманитарного исследования, в их основании интенция на растворение человеческого бытия в бытии языка, наделении последнего самостоятельным онтологическим статусом. На фазе постнеклассической абсолютизация значения языка и лингвистических законов доходит до их фетишизации (лингвистический и лингвосомиотический фетишизм в концепциях М. Фуко, Р. Барта, Ж. Деррида и других представителей постструктурализма).

Очевидно, что методологические основания каждой из фаз развития гуманитарного знания были предметом рефлексии ряда философских направлений и получили парадигмальное формирование в результате философской теоретизации. Остается открытым вопрос о возможности сопоставления фаз развития научного и философского знания. Из вышеприведенных примеров можно сделать следующие выводы. Во-первых, что среди эпистемологов, представляющих развитие естественнонаучного знания, существует определенное единодушие в выделении классического, неклассического и постнеклассического этапа. Это результат возможности довольно четко определить фундирующий их тип научной рациональности: классическая рациональность обеспечивала освоение преимущественно малых систем, неклассическая – сложные саморегулирующиеся системы, постнеклассическая – сложные исторические саморазвивающиеся, открытые системы, а так как последние являются объектом изучения не всех естественных наук, то постнеклас-

сическая наука и специфическое изменение норм и идеалов исследования связанных с ней не считается доминирующей. Во-вторых, в гуманитарном знании выделение подобных фаз развития несколько проблематично и единства в этом вопросе нет. Часть исследователей по аналогии с естественнонаучным знанием выделяет стадию классики, неклассики и постнеклассики, обосновывая отличие различием методологических оснований. Но это не бесспорное утверждение, так как более внимательное изучение изменений методологических программ, происходившее в соответствии с изменением образа знания, делает более очевидным деление на классический – переходный (нач. XX – сер. XX вв.) – неклассический период в развитии гуманитарного знания. Отсюда вытекает проблема выделения в историко-философском процессе классической – неклассической – постнеклассической или классической – неклассической стадии.

Программной статьей, с которой следует начинать обсуждение проблемы, несомненно, можно считать «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» [Мамардашвили, Соловьев Э., Швырев, 1972]. Авторы обсуждают феномен классики и неклассики и правомерность этих дефиниций с целью обнаружения скрытого внутреннего единства разнородных течений, составляющих тот или иной исторический период в развитии философии. Причем, статья предваряется утверждением: «... отношение между «классической» и «современной» буржуазной философией принципиально отличается от отношения, существующего, например, между «классической» и «неклассической» физикой. И в том, и другом случае налицо проблемные сдвиги, обусловленные изменениями в сфере практики, в реальных отношениях человека с внешним миром. Но в философии, как она развивалась на Западе, не произошло соответствующего сдвига в способе рационального понимания новых проблем, не появилось новой системы мыслительных навыков...» [Там же, с.32]. По существу только отказ от классического рационализма дает основания считать философию неклассической.

Классическая философия, по мнению М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева, представляет собой цельное образование: «... единое умонастроение, общее «мыслительное пространство», внутренняя идейная форма основанная на убеждении, что индивид самосознательно ориентируется в мире, он изначально рационально ориентирован на целесообразную дея-

тельность. Мир представлялся в качестве несоизмеримой по масштабу с самим человеком, но соразмерной его мыслительным действиям рациональной конструкцией, основанном на естественном порядке, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой. Идея порядка, простого и рационального устройства мира предполагает непрерывность и однородность контролируемого субъектом опыта относительного этого мира. «Классики буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего... из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков» [Там же, с.40]. Сознание познающего субъекта представлялось как «чистое» и «универсальное» – личный опыт десубъективизировался за счет обнаружения его общезначимого, разумно контролируемого, объективного содержания. Функция рефлексивного акта это возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета (это возможно так как классика предполагает гармонию между организацией бытия и субъективной организацией человека).

Классическая философия базируется на ряде допущений в трактовке самосознающего субъекта познания: субъект всегда способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы своих действий; существует полная прозрачность субъектно-объектных отношений для мыслящего индивида. «В целом, - утверждают авторы – всю классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания или рефлексии». Классические философские учения отличаются просветительской, миссионерской направленностью, так как авторы их полагали себя носителями истинного знания, отсюда монологическая форма умственной деятельности, стремление к «окончательной, дидактической замкнутости всякого идейного построения».

Неклассическая или современная философия (которая собственно еще не есть неклассическая, а только частично изменившаяся классическая), прежде всего, отказывается от метафизических и утопически-миссионерских установок. Тема самоочевидности, достоверности истин, открываемых в опыте рефлексии, так же приобретает неклассический оттенок – сознание, «заброшенного» в социальный мир, следует «прояснить» (с помощью специфиче-

ских процедур – феноменологической редукции), в результате откроются внутренние достоверности – базисные основания этого сознания, обеспечивающие его целостность. Каждое из ведущих философских направлений современной философии внесло свою лепту в деформацию оснований классической философии. Психоанализ, феноменология и экзистенциализм стремились ввести противоположность бытия и сознания в саму модель сознания. Ими признается наличие в сознании субъекта до конца непроясняемого – «бессознательного», но, тем не менее, рефлексия позволяет индивиду открыть самого себя. Если классическое толкование рефлексии предполагало, что она есть идеальный план активного человеческого действия во внешнем мире, то для феноменолого-экзистенциальной философии она лишь способ усмотрения особого внутреннего бытия.

Аналитическая философия предлагает новое понимание целей и задач философии – если классическая философия занималась исследованием познавательного процесса, отношений субъекта и объекта в познание, форм и способов познания, то аналитическая философия концентрируется на анализе языковых форм, выражения результатов познавательной и духовной деятельности. Классическая философия, по мнению представителей аналитической философии, некритически следовала штампам восприятия содержания, навязанным подспудными дезориентирующими механизмами языкового оформления, делала неправомерные заключения коррелятивности структуры мира и структур языка. Поэтому задачей философии должна стать «терапия неправильностей языкового употребления».

Рефлексивная установка классической философии (кантианского типа) исходила из задачи выявить исходные, предельные элементы познавательных способностей «трансцендентального субъекта». Рефлексия в классической теории познания направлена на создание позитивной модели научного познания. В аналитической философии рефлексия нацелена на выявление скрытых предпосылок и установок научной и философской деятельности, обусловленных «дезориентирующими механизмами и свойствами языка». Задача рефлексивного акта «пробиться через дебри языка к правильному взгляду на мир» – то есть к либо «естественному взгляду» либо научному, но позитивная модель познания не нужна так как «естественный взгляд» изначально «задан» субъекту. Как отмечают авторы статьи, с одной стороны, аналитиче-

ская философия критикует иллюзии классической гносеологии (выдвигая задачу анализа употребления языка), с другой – заявляет о существовании некоего правильного взгляда на мир (допускает гносеологический идеал), что есть реминисценция коренных установок классической гносеологии.

В заключении статьи сделан вывод, который может быть истолкован как следование определенному идеологическому заказу, так как авторы в начале отмечают переход философствования «от классических к современным формам», ведь возник новый комплекс проблем, появились новые установки и принципы философствования, но все-таки не считают современную философию неклассической, потому как ее отличает очевидная «неспособность овладеть этими проблемами именно как социологическими, общественно-историческими, стремление вновь ввести их в традиционное русло методологического и морального ориентирования мыслящего индивида» [Там же, с.93]. Но основной причиной не позволяющей считать феноменологию, экзистенциализм, неопозитивизм неклассическими философиями – это их отверженность рационалистической традиции «лишь разбавленная водой чисто вербальных ревизий».

Надо отметить, что последнее положение и в целом оценка соотношения классичности и неклассичности черт философии имела определяющее значение для большинства отечественных исследователей. В связи с тем, что по преимуществу лидирующее положение в современной отечественной философии принадлежит группе «эпистемологов», приводимые оценки касаются, прежде всего, теории познания, и, кроме того, в рамках данной типологизации значима гносеологическая характеристика (отношение к рационалистической традиции). На статус неклассической философии может претендовать только философия постмодерна. По мнению В.И. Ярошевца это действительно новый тип философствования, позволяющий избежать крайностей униформизма и релятивизма, так как философский этос направлен на достижение целостности в понимании человека, а исследовательское кредо – поливариантность, признание любого знания целостно наполненным. «Современная методология познания постмодерна стремится последовательно отходить от субъективизма классической философии, от панрационализма, от желания создать абсолютную систему знания. Критика классического рационализма и его главного понятия – субъекта – наиболее рельефно представлена в идее

так называемой <смерти субъекта>» [Ярошевец, 1997, с.94]. По его мнению, после периода «смерти субъекта» философия возвращается к субъекту, но уже не гносеологическому, а находящемуся в мире интересубъективности. В связи с тем, что В.И. Ярошевец оптимистически положителен в оценке постмодерна, он считает ее достоинством якобы имеющий место «полифонический» подход к рассмотрению всего многообразия индивидуальных человеческих намерений, поступков, действий.

П.К. Гречко не столь положительно воспринимает феномен постмодерна, но и он четко определяет фундаментальное его расхождение с классическим периодом: «... постмодернизм – это резко негативное отношение к модернизму, т.е. новоевропейской рациональности, стилю, дискурсу, культуре, восходящей к эпохе Просвещения» [Гречко, 1995, с.89]. В качестве культурной доктрины, модернизм (XVII - сер. XX вв.) сформирован всей европейской интеллектуальной традицией: в античности выработаны идеи самодостаточности человеческого разума, гуманизма и демократии – утверждается убеждение в ценности и достоинстве человека; из эпохи Возрождения – появляется оптимистическое, жизнерадостное мироощущение; из реформации – уверенность в собственном разуме (право собственного толкования Библии); из научной революции – убеждение в известной простоте, гармоничность мироустройства и возможности постигнуть его разумом. Просвещенческий или новоевропейский тип рациональности детерминировал зрелые черты модернизма (или классической философии так точнее, ведь анализ П.К. Гречко проводит исключительно на философском материале): разум трактовался как прозрачный, естественный – отсюда резкое противопоставление субъекта объекту, духовного материальному (картезианский дуализм), но, с другой стороны, бытовало убеждение о том, что «естественному свету» разума открывается «естественность объекта», и он (разум) – эссенциалистски представленный – ключ к открытию реальности и ее источник (конструирующая функция); для методологической установки характерен унификационизм, то есть для познающего субъекта в форме твердой убежденности было очевидно, что в мире существует некое «... общее, все и вся объединяющее начало и стоит только проникнуть в механизм, подобрать ключ к исходящей от него детерминации, и все объекты станут легко и полностью обозримыми». Сама рациональность методико-нормативна – требование эмпирической подтвер-

ждаемости только усиливалось учениями о «врожденных идеях», априорных понятиях. Новоевропейская рациональность проникнута прогрессизмом – убеждением в постоянном совершенствовании мира, человека, общества.

Критика постмодернизма направлена, по существу, против всех важнейших характеристик новоевропейской рациональности – разум фундирован бессознательным, нельзя выделить носителя его – «смерть субъекта» дополняется убеждением в антисистемности, неупорядоченности мира и релятивности реальностей. Поэтому все познавательные позиции равноправны – отсюда методологическая установка на игру разновидностью, которой является технология – целью, которой является не получение истины, а эффективность. Новоевропейская рациональность оказалась несостоятельной – на уровне пустых заявок остались притязания на открытие универсальных законов, прогрессизм и улучшение человека и мира – порядок вещей мстит попыткам его переделать, обрекает на неизбежный крах любые преобразования.

В развитии данного сопоставления, приведу еще ряд характеристик, предложенных В.С. Малаховым: сделана попытка смены онтологических и гносеологических категориальных матриц (отказ от традиционных понятийных оппозиций часть – целое, внутреннее – внешнее, реальное – воображаемое, субъект – объект); если классическая рациональность предполагает «субъективность», рефлексивность, то неклассическая – потоки желания, неконцептуализированные интенсивности.

Классическая философия основывалась на «метафизике присутствия» – абсолютной полноте смысла, поэтому классический дискурс был дискурсом репрезентации, представления некоего изначального, первичного смысла в производных, деривативных формах. Неклассическая философия (постмодернизм) отказывается от права на универсальность и сосредотачивает внимание «на проблематике дисконтинуума и отсутствия», поэтому она является дискурсом деконструкции, выходящим из плоскости «логоцентризма», «системности», «событийности» через философию сингулярностей» (Вирилио) и «философию желания» (Делез) [Малахов, 1991].

Солидарен с оценкой постмодерна как некоторой действительно новой фазы развития философского сознания М.А. Чешков: «... постмодерн... порожден распадом предшествующего типа сознания, где наука выступала в

роли ядра и была своего рода доминирующей силой аналогично роли, которую в свое время играли миф и религия» [Чешков, 1995, с.25].

Некоторое резюме позиций эпистемологов относительно возможности дифференциации классической и неклассической философии подводит В.А. Лекторский, характеризуя классический и неклассический периоды гносеологии, а так как теория познания была ведущим разделом философии в XVII–XX вв., фазы ее развития были и фазами развития философии [Лекторский, 1999]. Классическая теория познания (XVII - до последнего десятилетия XX в.) характеризуется следующими особенностями: критицизмом, фундаментализмом и нормативизмом, субъектоцентризмом, наукоцентризмом. Основной темой западноевропейской философии с XVII в. стала тема обоснования знания и определения достаточных оснований истинного знания. Поэтому каждый из «знаковых» философов этого периода начинал с критики предыдущих обоснований и из нее выводил свое обоснование, свой идеал знания: Ф. Бэкон и Р. Декарт критиковали схоластическую метафизику и перипатетическую науку, а Д. Беркли критиковал материализм и некоторые идеи новой науки. И. Кант доказывал невозможность традиционной метафизики, а сама его гносеологическая система носит название критической, логические позитивисты критиковали за метафизичность всю предыдущую философскую традицию, сведя задачу философии к логическому (критическому) анализу научных высказываний и их перепроверке на основании расселовского принципа верификации. Фундаментализм и нормативизм классической гносеологии так же порождены поиском достоверных оснований знания, невызывающих никаких сомнений. Отсюда два конкурирующих направления – психологизм и антипсихологизм.

Представители психологизма полагали, что норма, обеспечивающая связь познания с реальностью, коренится в самом сознании, которое необходимо эмпирически исследовать. Для антипсихологов нормы, выражающие не сущее, а должное – не могут быть просто фактами индивидуального сознания, так как эти нормы имеют всеобщий, обязательный и необходимый характер – их источник в области трансцендентального сознания. Поэтому метод гносеологии не эмпирический анализ психологических данных, а трансцендентальный метод анализа сознания по Канту или метод феноменологической редукции по Гуссерлю. Своеобразным проявлением антипсихо-

логизма стала аналитическая философия, занимающаяся эмпирическим анализом «глубинной грамматики» языка.

Субъектоцентризм классической философии детерминирован тем же поиском неоспоримого базиса знания, в качестве которого рассматривался субъект. Принципиальная установка классической философии – состояния сознания непосредственно даны познающему. Но существенной проблемой стало представление о коррелятивности знания и внешнего мира. Вариантами «снятия» этой проблемы было истолкование сознания субъекта в качестве единственной реальности с позиций эмпиризма (мир и все люди выступают как совокупность ощущений) и с позиций рационализма (мир есть рациональная конструкция).

Классическая гносеология сформировалась рефлексируя по поводу специфики научного знания. Исходным положением было признание науки высшим типом знания в варианте математического естествознания (кантовская гносеология была обоснованием ньютоновской механики, неокантианцы были заняты сличением методологических оснований естественных и гуманитарных наук, логические позитивисты задачу философии свели к анализу языка науки и, прежде всего, физики и математики).

Неклассическая гносеология стала складываться в к. 80 - 90-ые гг. XX в. и она отличается от классической по основным параметрам – посткритична, отказывается от фундаментализма, субъектоцентризма, наукоцентризма. Посткритицизм не означает отказ от критичности и права на критику, он есть выражение того факта, что любая идея, система есть продолжение предыдущего. Происходит изменение установки с недоверия (отсюда был поиск самодостовверных оснований знания) к установке доверия или, на мой взгляд, консенсуальности – открытости к диалогу и желание понять, принять чужую идею, сделав ее своей, «вписав ее в контекст» коллективного познавательного процесса.

Отказ от фундаментализма обусловлен пониманием изменчивости познавательных норм и невозможностью сформулировать жесткие нормативные предписания. Возникла даже идея о кризисе гносеологии и вытеснении ее герменевтикой по Р. Рорти, например, или о необходимости обновления гносеологии, например, программа «натурализированной» эпистемологии У. Куайна. В этой программе предполагается, что эпистемология «... должна

отказаться от выдачи предписаний, от всякого нормативизма и свестись к обобщению данных физиологии высшей нервной деятельности и психологии использующей аппарат теории информации» [Там же, с.77]. Другая программа обновления предложена в «эволюционной эпистемологии» Ж. Пиаже и К. Лоренца, исходивших из того, что эпистемология имеет дело с нормами, коренящимися в структуре психики и дело гносеолога обобщить то, что существует эмпирически. В рамках социальной эпистемологии изучается история использования познавательных норм в различных сферах познания, сообществах, культурах.

Отказ от субъектоцентризма не есть собственно «смерть субъекта» – это отказ от признания субъекта некоей непосредственной данностью. Для понимания субъекта исходят из его «изначальной включенности в реальный мир и систему отношений с другими субъектами», то есть субъективный мир сознания есть продукт межсубъективной коммуникативной деятельности. Отказ от наукоцентризма связан со своеобразным «открытием» донаучных и вне-научных форм и типов знания и определенного взаимодействия с ними науки.

Таким образом, если основываться на отношении к рационалистической традиции выделяется период классической философии (XVII - к. 80-х гг. XX в.) и неклассическая (80 - 90-е гг. XX в.). Несколько по иному выглядят временные рамки и периоды, когда в основе дифференциации находится, как в концепции В.А. Подороги, способ трансляции авторской субъективности в философском опыте или выбрана коммуникативная стратегия, определяющая соотношение смысла и выражения. Для классического, «школьного» философствования определяющей является идея упорядоченности и неизменности, что задает сам характер интеллектуализирования и формы, в которых отражены результаты. Для классического, традиционного произведения присуще господство формы произведения над текстовым значением и способом их организации, характерно единство жанра и формы, а также единство авторской субъективности и авторского лица.

Классическая философия, как и классическое философское произведение, существуют и поныне, но еще в конце XIX в. зарождается неклассическая философия или философия становления, представленная в философии Ф. Ницше, А. Бергсона, Э. Гуссерля, но действительного расцвета достигает по-

сле середины XX в. – в работах М. Фуко, Ж. Делеза, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти. В связи с тем, что неклассическая или постмодернистская философия формируется из вполне осознанной критики концептуального поля, идей и принципов, форм выражения смысла, способов трансляции авторской субъективности – она вместо организующего стремления к единству классической философии предлагает рассеивание. Так единству авторской субъективности противопоставляется безличный коммуникативный анализ, представляющий аспекты психоаналитический, лингвистический, социологический в фигуре субъекта, но не самого субъекта как творца, «высшее единство произведения». Постмодернистское произведение нельзя назвать собственно произведением в классическом смысле: «... <единству жанра> противопоставляется междисциплинарные пространства культурного опыта <единству произведенческой формы> - текстовая открытость» [Подорога, 1993, с.10].

Философское произведение открывается как событие, как становящийся, а не ставший поток мыслительных содержаний, как процесс, а не результат, сумма отношений целого. Философии становления экстерриториальны, то есть лишены определенного места в философской культуре, а точнее их место постоянно меняется, не зависит от жанровых, дисциплинарных границ и практики университетского преподавания «... тексты Ницше и Кьеркегора, Арто и Белого могут быть «школьно» оценены с точки зрения критериальной схемы, включающей в себя «ясные» представления о том, что есть наука, что есть философия, что есть литература. В таком случае подобные тексты будут занимать в культуре своеобразную территорию, которая одновременно пересекает все эти три дисциплинарных множества...» [Там же, с.10].

Несколько иной вариант дифференциации истории философской традиции предлагает В.В. Харитонов, в основе которой «исполнение философии в модусе ее текстуальности». Он полагает, что «интертекстуальная историчность произведения философского текста посредством его связанности с философским преданием является основанием различения исторических формаций философской текстуальности» [Харитонов, 1997, с.6]. С одной стороны, существует классическое и неклассическое отношение к философскому тексту как методологическая и производящая позиции, с другой, по отношению к философскому преданию или способу и характеру философствования и произведения текста им выделяется классическая, неклассическая, постне-

классическая философия. Классическое отношение к философскому тексту базируется на установке, признающей одномерный коммуникативный характер философии, - философский текст «невидим», то есть целиком совпадает с самой философией, классическая философская позиция исключает текст как предмет рефлексии, философская система неконгруэнтна своей прописанной в тексте архитектонике. Неклассическое отношение предполагает рассмотрение произведения текста, как процесса трансформации «экзистенциальной территории автор и читатель» – это возможно с учетом базовых модусов имманентного, интертекстуального, контекстуально; неклассичность присутствует и при выявлении зазора между текстом и философией, то есть он становится самостоятельным предметом рефлексии – субъект мыслит текст, а не мысли, поэтому он «прозрачен» как объект совокупного литературного, лингвистического, культурологического – междисциплинарного подхода. По существу, выявляя классическое и неклассическое отношение к тексту В.В. Харитонов развивает текстуальный аспект концепции В.С. Подороги, то есть направленность отечественных эпистемологов, в данном случае, весьма завуалированную, на изменение типа рациональности, как основания перехода от классики к неклассике. Когда же он представляет изменение способа и характера философствования, произведения текста, он оговаривает что: «... различие классической и неклассической (и) или постнеклассической философии не является в строгом смысле различием этапов истории философской мысли, но именно различием отношения к преданию как философскому наследию в целом» [Там же, с.18].

Классическая поэтика философии определяется ситуацией вынесенности сознания, при которой исполнение философии задается схемой «трансцендентальное сознание – медиатор (философ) – сознание». Философ настроен на контакт с сознанием трансцендентальным, предстающим в акте философского откровения. Философский текст, с одной стороны, является результатом открывшегося и возможностью об этом сообщить, с другой стороны, он не воплощает всего произошедшего и вносит «неустранимые, а поэтому «болезненные» помехи в само философствования. Отсутствие философа восполнялось системой аргументации, архитектоникой категорий. Классическая философия и философский текст существовали в постоянном контакте с фи-

лософским преданием – продолжали, дополняли, ссылались, апеллировали и завершали, доводили его до целостного состояния.

Неклассическая философия начинается, точки зрения В.В. Харитонов, с отказа от трансцендентального начала философствования и поиска непосредственного источника познания – очищенного сознания (по существу это было продолжение трансценденталистской линии философии, и, по моему мнению, этот признак нельзя считать достаточным для оценки философии этого периода как неклассической). Сомнению и критическому анализу подвергается не «частная философская традиция», философская школа и философский текст, а философия как таковая. Метарефлексивная позиция по отношению к философскому преданию детерминировала сфокусированность интересов неклассической философии на проблеме языка: «... язык превращается из частного и даже интимного, затруднения философа в фундаментальную проблему всей философии» [Там же, с.19]. Меняется коммуникативная стратегия исполнения философствования – если классический философский текст ориентирован был на «прочтение» разумом, то неклассический апеллирует к «философскому слуху, поэтическому восприятию или внетекстовому действию», то есть он строится не только на аргументации, но и на психологической суггестии. Неклассическая философия сознательно нарушает классические каноны текстообразования, выходя за рамки трактата в литературу и поэзию.

Постнеклассическая философия, по утверждению В.В. Харитонов, связана с выходом на второй уровень рефлексии над философским преданием, то есть рефлексия над неклассической философией. Постнеклассическая философия, интерпретируя классическое и неклассическое предание, не ставит целью деконструкцию предыдущего способа философствования. Цель постнеклассической философии в «... исследовании самой возможности обнаружения, открытия, откровения, радикальной критики и рефлексии, анализ текстуального исполнения философии» [Там же, с.19]. Эта философия занимается обнаружением не только языковой исполненности и социокультурной обусловленности философской деятельности, но, главное, пытается обнаружить истоки, опоры текстовой реальности. Принципом философского текстообразования становится «саморефлексия философского текста», то есть выявление контекстуальности и интертекстуальности философского произ-

ведения, его смежности с литературными, историческими, политическими текстами – контекст рассматривается не столько как внешнее, сколько как внутреннее философствованию и философскому тексту. Кроме того, рефлексируя над философским текстом постнеклассическая философия открывается как «приключение понятий, как история своего собственного языка» – как череда языковых игр. Это позволяет заново открыть философское предание, проблематизировав его в новых фокусах, подчас парадоксальных.

Это представление спектра мнений по поводу дифференциации философской традиции на классическую, неклассическую и, иногда, постнеклассическую, конечно же, не отличается полнотой, тем не менее, полагаю, в нем отражены основные интересующие в контексте данного исследования позиции. Явно, что содержательно эти понятия могут характеризовать довольно небольшой период в развитии Западноевропейской философии с XVII – по XX в. и мало подходит к оценке более ранних периодов и иных философских традиций. Тем не менее, само понятие «классическая философия» весьма привлекательно, так как выражает устойчивую, сформировавшуюся традицию философствования и поэтому важно уточнить основания возможного его использования. Если не поддаваться сциентизирующим аналогиям, вполне очевидно, большая достоверность или, точнее, обоснованность выделения в Западноевропейской философии XVII-XX вв. периода классической (XVII-сер. XX в.) и неклассической или постмодернистской (последняя четверть XX в.) философии, так как критерием, детерминирующим это разделение является отношение к рационалистической традиции. Если же счесть стремление отметить процессуальность, становление нового способа интеллектуализирования, обусловленного выбором «коммуникативной стратегии», то можно говорить о классическом и неклассическом способе философствования того или иного философа в период XVII-XX вв. В этой возможности говорить о классической (неклассической) философии и как периоде, и как особом способе философствования отражается терминологическая неполнота, ощущаемая исследователями, занимающимися анализом историко-философского процесса.

Тип философствования

Примечательно, что к каким бы исследовательским школам не принадлежали исследо-

ватели (когда они рефлексируют на уровне, требующем определенной целостной, типологизирующей позиции в отношении философской традиции) в их работах появляются высказывания следующего вида: «... строй мышления, соединяющий Слово и Поступком, определил... активную интеллектуальную деятельность <его носителей массонствующих философов XVIII в. в России> по выработке понимания метафизических идей: «Бог», «дух», «свет» [Артемьева, 1995, с.22]. Развитие европейской философии XIX-XX столетия определяется «... двумя силами, боровшимися за господство в сознании буржуазного общества – позитивистским мышлением, порожденным бурным научно-техническим прогрессом, и субъективно-идеалистической ориентацией, отражавшей индивидуалистический тип сознания буржуазного человека» [Каган, 1997, с.37]. «Выявление смысловой структуры мироздания и понимание смыслообразующей природы человека... предполагает радикальное изменение не только в формах и способах мышления, но и во всем духовном складе (ментальности) человека... значительный сдвиг в этом отношении был сделан в феноменологии, в экзистенциализме, в постструктурализме» [Брыкина, Миронов, 1998, с.112].

Появление этого ракурса в рассмотрении философской традиции, у этих исследователей, определяется разными методологическими ориентирами. Позиция М.С. Кагана определялась его постмарксистской ориентацией, интенцирующей выявление внешней детерминации философского знания или философских установок («М.С. Каган обозначил и некоторые типы философствования... первым он назвал монологический тип философствования, связывая его с христианской верой... второй тип он называет диалогическим и ведет от греческой философии» [Маилов А., 1997, с.27]). Исследование Т.В. Артемьевой в большей степени детерминировано влиянием британской традиции, разделяющей историю философии и историю идей, которая сконцентрирована на изучение конкретно-исторических условий формирования определенной системы идей. Исследования Т.Н. Брыкиной и Г.Ф. Миронова, в большей степени связаны с феноменологическими поисками, так как в феноменологии философия предстает как философствование и предметом истории философии является «стихия мышления» в конкретных исторических осуществленных формах.

Вполне очевидна востребованность, своеобразная актуальность понятия, способ философствования или исторический тип философствования – в работах отечественных исследователей истории философии последнее десятилетие оно встречается постоянно, и даже стало именовани­ем ряда методических и учебных пособий [Ильин, 1999; Баранец, 2000]. Обсуждая методологию историко-философского исследования Т.В. Артемьева отмечает: «... исторические типы философии имеют конкретно-культурную окраску, и любое философское направление представляет собой единство Времени и Культуры, так же как любая философская система носит черты субъективности, присущие ее автору» [Артемьева, 1995, с.23]. А. Меньшиков, рассуждая о достоинствах феноменологической истории философии, замечает, что история философии «... предстает не как аналитика мнений мыслителей о мире, и прочих темах, но способов мышления, чистой мысли... первичное, дескриптивное изучение способов мышления опирается на технику реконструкции: объект историко-философского анализа – текст, а предмет – «стихия мышления; истории философии в собственном сознании реконструирует на основании текстов пути мышления... тот стиль мышления, который реализован философом в тексте» [Меньшиков, 1999, с.207].

На мой взгляд, целесообразно различать понятия стиль философского мышления и тип философствования. Стиль философского мышления определенным образом связан с историко-культурным контекстом, о чем уже выше говорилось. Стиль философского мышления в когнитивно-методологическом плане есть система «регулятивных средств» (состоящая из идеалов, норм познавательной деятельности, методов и образцов философствования) существующих на протяжении длительного времени и охватывающих несколько периодов в развитии философии. В личностно-психологическом аспекте стиль философского мышления представлен в личной «призме» философа, через которую он видит мир и относится к нему, опираясь на установки, убеждение, веру, систему когнитивных мотиваций. Например, аналитический и интуитивистский стили философского мышления, сформировавшиеся с античности, трансформируясь достигли современного воплощения в сциентизированных и антисциентических философиях современности. Аналитический стиль философского мышления характеризуется такими качествами, как «... строгость, точность используемой терминологии, осто-

рожное отношение к широким философским обобщениям... процесс аргументации важен не менее чем достигаемый с его помощью результат» [Грязнов, 1996, с.37]. Аргументированной убедительности отдается предпочтение перед их эмоциональным воздействием. Аналитический стиль философствования эксплицируется в рассуждениях Аристотеля, интеллектуалистской линии средневековой схоластики, в рационализме Декарта и Лейбница, эмпиризме Ф. Бэкона и Локка, трансцендентной аналитике Канта, позитивизме и, собственно, в аналитической философии. Интуитивистский стиль философского мышления интенцирован установкой, признающей «живое» проникновение в предмет, что позволяет прозреть суть вещи, это знание – переживание, имеющее личностный характер. Поэтому при передаче его в рациональных формах теряется часть «гнозиса» и остается «эпистема», следовательно, важнее добиться эмоционального резонанса, сопричастного понимания, поэтому строгость и точность терминологии и аргументации не обязательны и даже вредны, место их занимает символ, метафора, аналогия, аллегория. Интуитивистский стиль философского мышления определял философию пифагорейцев, раннего Платона, неоплатоников, антиинтеллектуалистскую линию средневековой философии и таких мистиков как Экхард и Беме, отчасти философию Ф. Ницше и А. Бергсона.

Понятие тип философствования имеет более выраженную культурно-историческую локализацию. Конечно, говорить о немецком, китайском, русском, британском типе философствования это чрезвычайно схематизировать и огрублять реальный историко-философский процесс в Германии, Китае, России, Англии, хотя подобные типологизации нередкость [Голубева, 1999; Серегин, 1999; Трухан, 1999].

Тема национального типа философствования получила импульс к обсуждению в контексте дискуссии о специфичности русской философской традиции и возможности представить философию как национальный феномен. Возможность рассматривать философию в культурно-исторической перспективе, по мнению О.А. Донских, А.Н. Кочергина, заключается, во-первых, в специфичности философского знания не элиминирующего субъекта интеллектуализирования, который является представителем определенной культурной традиции. Во-вторых, любое философствование исходит из определенной, метафизической или бытийственной перспективы, то есть «... любое

философствование осуществляется в границах национального сознания, которое... обязательно присутствует в рефлексивном пространстве и тем самым определяет конечные перспективы анализа» [Донских, Кочергин, 1996. – с.76]. В связи с тем что идея специфичности национального типа философствования стала предметом обсуждения, появились работы, в которых осмысливалась необходимость дифференцировать понятия философия и философствование, связанные как целое и часть, так как философствование выражает процессуальный характер мыслительно-умозрительной деятельности, а «... философия наряду с этим включает в себя еще и результаты этого процесса, определенное целостно-системное знание, концептуально-обобщенные идеи» [Рачков, 2000, с.9]. Философствование – это «технология философского мышления», своеобразная форма освоения и применения приемов и принципов абстрактно-теоретической деятельности характерных для данной национальной философской традиции или данного культурного типа.

Единое пространство и время культуры формирует эмоционально-интеллектуальное поле, в котором действуют не единомышленники, а современники с разными взглядами и убеждениями, но общность, тем не менее, существует и видна она в следующем. В степени традиционализма – ориентированности на традицию и ее понимание, в основополагающих тенденциях, установках их философствования. В особенности подбора, постановки и решения проблем, занимающих философов в том, как понимается цель философии, и в том, как представляется взаимодействие философии с другими видами познавательной деятельности. В духе философии и организации самого процесса философствования: в формах организации людей, занимающихся философией, в жанрах философской литературы.

Традиционные культуры длительный период времени сохраняющие идентичность и цивилизационную специфичность, продуцируют целостный или универсальный, стационарно-репродуцируемый тип философствования.

Например, Древнекитайский тип философствования, зародившийся в V-IV в. до н.э., оформился ко II-IVв. н.э. и просуществовавший довольно стабильно до н. XVI в. (реконструкция данного типа философствования приведена по работам [Васильева, 1983; Кравцовой, 1999; Лукьянова, 1999; Рубина, 1970]). В связи с потребностями государства, переживавшего период институционального оформления, в Китае в V-IV вв. на роль гос-

ударственной идеологии претендовали легизм, конфуцианство, даосизм и к I в. н.э. добавился буддизм (принес развитое представление о посмертном существовании, душе и воздаянии, дополнив «культ предков») – выбранная религиозно-этическая система должна была приспособливаться к интересам государства и отсюда этико-прагматический характер китайской культуры и философии. С одной стороны, китайская культура определяется тенденцией традиционализма («золотой век» в прошлом, поэтому необходимо следовать традиции и ритуалу – любая реформа идеологически оформлялась как «возвращение», «восстановление» правил, положенных первыми небесными императорами), с другой стороны, человек китайской цивилизации социально мобилен («кузнец своего счастья», если его ведут правильно сформулированные цели) и прагматичен.

Это нашло отражение в базовых установках китайской философии: на созерцание, так как мир постигается в интуитивном слиянии с окружающей природой (т.е. познавая человек не вмешивается в естественный ход жизни, а гармонизируется с ним, попадая в единый природный ритм), и на духовно-практическую деятельность (человек должен нравственно самосовершенствоваться, познавая добродетели великих людей и правила поведения в обществе по конфуцианству или познавая правила жизни в природе по даосизму).

Конфуцианство и даосизм нацелены на регламентацию разных сторон жизни человека и взаимодополняют друг друга, поэтому необходимо учитывать их специфическое понимание принципов и проблематики философии. Так, онтологический принцип философии даосизма – иерархический плюрализм (Дао – всепологающий путь, фундаментальное единство мира, дэ-творческая сила, через которую дао проявляется в вещах, определяющихся взаимодействием инь и ян, которые состоят из воды, огня, дерева, металла, земли), в конфуцианстве онтологической проблематики фактически нет.

Гносеологический принцип даосизма – интуитивного созерцания; в конфуцианстве – принцип рационализма. В этике даосский принцип «недеяния», деятельности без нарушения меры (у вэй), конфуцианский принцип – соблюдения порядка (ли) – добродетели (дэ), что проявляется в человечности (Жень). Даосов интересовали проблемы гармонизации человека с

природой и поэтому вопрос об устройстве (онтологии) мира и проблема жизни и смерти, трансформировавшаяся в проблему достижения бессмертия. Для конфуцианцев характерна большая ориентированность на проблемы жизни человека в социуме и выработки правил поведения. Общая цель философии определялась как воспитание человека (в даосизме как духовно-физического существа, в конфуцианстве – как социального).

Дух китайской философии можно определить как меланхолический оптимизм (радикальные преобразования вредны, жизнь должна проходить в следовании мере, а это вполне выполнимо). Самосознание философов отличало то, что они не выделяли философию из общей системы Знания, она была практической мудростью, поэтому по социальным ролям конфуцианцы чаще всего были чиновниками и учителями, даосы – медиками (знахарями), алхимиками, астрологами.

Философские идеи продуцировались в философских школах, возникших вокруг личности. Учителя или его ближайшего приемника (школа Кун фу-цзы или Мэн-цзы, даосская школа Чжуан-цзы; школа имен – Хуэй Ши, Гун сунь Лун, Дэн Си-цзы; моистская школа – Мо Ди). Идеи распространялись преимущественно «изустно», хотя в отличие от индийской практики патриархи китайских школ фиксировали свои учения для его последующего изложения (Конфуций «Беседы и суждения», Лао-Цзы «Дао дэ цзин», Цзоу Янь «Книга истории», Ван Чун «Критические суждения»). Предпочитаемы жанры философской литературы: книги афоризмов, поучительные диалоги, трактаты.

Другой пример, в рамках Европейской философской традиции, интересный своей длительностью и вмещением концептуально различных философских школ, тем не менее, целостный, так как детерминирован единством тенденций, установок и принципов – средневековый тип философствования (реконструирован на основании работ [Карсавин, 1994; Майоров, 1979; Неретина, 1998; Соколов, 1974]). Не стоит повторять об определяющем влиянии христианства на средневековую философию и о том, что период патристики связан с византийским богословием, а схоластика с западноевропейским средневековьем и последствиями после каролингского возрождения (способствовавшего появлению монастырских и епископских школ, а позднее университетов).

Тенденции, детерминировавшие средневековый тип философствования – традиционализм, авторитаризм (миропорядок, установленный Богом неизменен, его основы зафиксированы в Библии и чтобы доказать истинность утверждения надо сослаться на авторитет Библии или отцов церкви), дидактизм (философия помогает воспитанию человека, ищущего Спасения). Средневековый тип философствования имел религиозно-этическую направленность, что выразилось в установках: теоцентризма (Бог – творец мира, цель индивидуальной жизни человека, к которой устремлены его познавательные интересы, так как весь универсум ничтожен по сравнению с Богом); религиозного интеллектуализма (человек не может постигнуть Бога, но может разумно воспринимать положения вероучения и познать сакральную символику тварного мира) и конкурирующая с ней – религиозно-антиинтеллектуализма (человек не может познать Бога и может спастись только «наивной» верой).

Онтологические принципы – креационизма и иерархичности бытия, гносеологические принципы – откровения религиозного рационализма (разум свободен в рамках догмата), экзогетики (герменевтический метод, связанный с логико-грамматическим и лингвистическим – семантическим анализом слова, вытекающего из показывающего порядок аналогий мышления, обнаруживающего этот порядок в Слове Священного писания). В этике принцип сотериологизма и смирения.

Основные проблемы в период патристики: определения сущности Бога и его троичности, отношения веры и разума, согласования идеи свободы человека и принципа провиденционализма, теодицеи. В период схоластики – на первый план выходит проблема отношения разума и веры, универсальный, доказательство бытия Бога. Цель философии – придать теологическим идеям систематическую форму и при помощи философских методов и аргументов исключить критику святых истин.

Дух средневекового философствования – смиренно-оптимистический (мир разумен, так как есть творение Бога, человеку доступна Истина философская и он спасается верой и смиренным поведением). Самосознание четко выражено Ф. Аквинским: «философия-служанка богословия». Развивалась философская мысль в монастырях, епископских школах, на богословских факультетах и так как философия была частью образовательной

системы – это отразилось на предпочитаемых жанрах: поучительный диалог, поучительная исповедь, трактат, «сумма» (энциклопедия).

По мере ускорения исторического времени в Европе с XVII века и формировании индустриальной цивилизации, породившей многообразие социальных групп и социально-политическую борьбу, что привело к усложнению культурной жизни, возникает полихроматизм типов философствования и их более динамичное развитие и смена: тип философствования научной революции сменили просвещенческий тип философствования, классический тип философствования (немецкой классической философии), затем конкурировавшими друг с другом материалистическим, иррационалистическим и сциентическим типами философствования, в XX веке параллельно развивались феноменолого-герменевтический, экзистенциальный, структуралистский, аналитически-сциентический типы философствования и другие.

Классический тип философствования (немецкой классической философии) был последним универсалистски ориентированным философствованием, развивающимся монологично, после него представители других типов философствования дискутировали и конкурировали не только с прошлыми философиями, но и современными.

Тенденции, определившие немецкую классическую философию, праксиологизма и рационализма – остаются от культурных тенденций эпохи просвещения, а также установка механизма (но история человечества рассматривается с позиций историзма, что подтачивает в целом, определяющее влияние механицизма). Установки: морализации и гносеологизации философии. Онтологические принципы – субстанционализма, пантеизма, системной организации и разумности мира. Гносеологические принципы – постигаемости мира, прозрачности субъектно-объектных отношений, иерархичности познавательных средств, активности познающего субъекта. Этический принцип – категорический императив.

Проблематика определялась целью создать непротиворечивую в своих основаниях этическую систему, для этого необходимо было решить гносеологический вопрос о возможности «старой метафизики» и создании новой метафизики по И. Канту. Формулировка этой проблемы была расширена И. Фихте за счет гносеологизации онтологии и обсуждения деятельностной природы сознания. В преодолении фихтевского субъективизма Ф. Шеллинг

добавляет натурфилософскую проблематику, что нашло завершение в гегелевской философии, охватывающей проблемы развития мира, возможности его познания человеком и средств познания, истории развития человечества. Цель данного типа философствования – доказать, что человеческий разум способен познать мир и преодолеть существующее несовершенство общественной жизни.

Дух философии – оптимистический (гносеологический оптимизм, за исключением скептической позиции Канта, присущ всем представителям немецкой классической философии, также как моральный оптимизм). Самосознание его представителей отличало представление о философии как «чистом знании», не преследующем для себя никакой внешней для себя цели, а видящей эту цель в самой себе (в отличие от религии, науки, искусства). Все представители немецкой классической философии были преподавателями университетов и развивали свои идеи с университетской кафедры, что определило «образцовость» дискурса этого философствования и предпочитаемые ими жанры: трактаты, научные сочинения, монографии, статьи, письма (в которых обсуждаются спорные философские проблемы).

Итак, под *типом философствования* понимается *исторически сложившийся способ теоретизирования, характеризующийся присущими только ему тенденциями, установками и принципами, способом постановки проблем, постулируемой целью философии, духом философии, манерой изложения и отстаивания идей, жанрами философской литературы и формами организации его носителей*. Помимо удобств систематизации при освещении периода открывающихся с последовательным использованием метода реконструкции типа философствования и возможности представить общее, базисные основания, интенции в отдельных философских системах – есть еще интересный компаративистский аспект введения этого понятия. Например, сопоставляя национальное воплощение просвещенческого типа философствования во Франции и России, появляется возможность ответить на существующие в отечественной гуманитарной науке дискуссионные вопросы – как определять, типологизировать для русской культуры и философии периода XVIII века (смотреть об этой проблеме в статье автора «Тип философствования русских просветителей второй половины XVIII века» [Баранец, 1999]).

Не меньше проблем связано с оценкой Российской философии рубежа XIX-XX веков – разнообразие направлений и школ, расхождение самооценки и оценки современников и исследователей, нетождественность самоопределения и систематизации историками философии – вызывает впечатление мозаичности и невозможности представить русский духовный ренессанс как целостный культурно-философский феномен. Именно с осмыслением этого периода в русской философии связаны идентификационные стремления отечественного философского сообщества к XX веку. Поэтому предлагаемый методологический прием реконструкции исторического типа философствования в данном случае вполне уместен.

Доминирующее направление среди университетских философов на рубеже XIX-XX века, образованному метафизическими и трансцендентальными идеалистами петербургского, московского, киевского, харьковского и казанского университетов, называют «новым идеализмом». При всех дискуссиях, которые происходили между представителями этого направления, «новые идеалисты» образовывали целостную группу мыслителей, чей тип философствования достаточно отличался от современных им позитивистов, марксистов и иррационалистов.

Из социокультурных детерминант способствовавших появлению этого направления, стоит выявить такие, как численный рост интеллигенции на рубеже веков, её интеллектуальная и политическая эволюция (либерализация настроений), появление философских журналов, обществ, усиление статуса философии как университетской дисциплины.

Из гносеологических детерминант имели значение, действие биосоциальной познавательной модели, определявшей научный и философский поиск, реализовавшейся в онтологическом принципе всеединства. Противостояние логико-культурных доминант психологизма и антипсихологизма поляризовали гносеологические принципы философии метафизических и трансцендентальных идеалистов. Первые искали сверхпсихологизм и сверхлогицизм, декларировав принцип «непосредственности знания» и сверхрационализма. Вторые, начав с антипсихологизма, пришли к гносеологическому имманентизму и логицизму.

Тип философствования новых идеалистов фундирован классической рациональностью, которая характеризуется требованием культуры дефи-

ниций, непротиворечивостью и последовательностью рассуждения, четкостью формы представления знания, что отражалось в системе оценок результатов креативности и этосе университетских философов. Некоторая «гибридизация» классической рациональности у метафизических идеалистов произошла за счет прививки диалектического способа рассуждения в виде органической логики В.С. Соловьева, антиномической диалектики П.А. Флоренского, в то время как трансцендентальные идеалисты фундаментализировали классическую рациональность своим логицизмом.

Набор проблем, интересовавших новых идеалистов, был, с одной стороны, задан когнитивным контекстом – изменения в науке, дискуссии о статусе философии актуализировали проблему специфики научного, философского и религиозного знания; с другой стороны, обусловлен политической жизнью страны, то есть эволюцией части интеллигенции от марксизма к либерализму, в сочетании с интеллектуальной эволюцией от сциентических настроений к мистике, что проблематизировало тему достоинства человека, гуманизма и свободы личности.

Философия новых идеалистов имела несколько целей: во-первых, подведение интеллигенции к пониманию идеи ценности автономии личности и к формулированию идеала свободного общества, во-вторых, упрочнение статуса философии в общественном сознании и, в-третьих, разработка тем, актуальных для философии, и на таком уровне, чтобы возможно было войти в европейское философское сообщество.

Анализируя тип философствования новых идеалистов как целостный феномен, мы получаем возможность, выявить внутренние корреляции идей трансцендентальных и метафизических идеалистов, то есть того, что они сами в процессе полемики не видели, выявить то, что существовало на уровне интенций.

Набор проблем, интересовавших новых идеалистов, был, с одной стороны, задан когнитивным контекстом – изменения в науке, дискуссии о статусе философии актуализировали проблему специфики научного, философского и религиозного знания; с другой стороны, обусловлен политической жизнью страны, то есть эволюцией части интеллигенции от марксизма к либерализму, в сочетании с интеллектуальной эволюцией от сциентических

настроений к мистике, что проблематизировало тему достоинства человека, гуманизма и свободы личности.

Философия новых идеалистов имела несколько целей: во-первых, подведение интеллигенции к пониманию идеи ценности автономии личности и к формулированию идеала свободного общества, во-вторых, упрочнение статуса философии в общественном сознании и, в-третьих, разработка тем, актуальных для философии, и на таком уровне, чтобы возможно было войти в европейское философское сообщество.

В социальном плане новые идеалисты – это преподаватели философии (и других гуманитарных дисциплин) в университетах, авторы и редакторы специализированных журналов.

Подводя итоги сделанному, в области исследования философской традиции, стоит подчеркнуть, эвристические возможности, дающиеся когнитивно-культурологическим подходом, продолжающим эффективно развиваться в исследованиях - Т.В. Артемьевой, И.Т. Касавина, А.П. Огурцова, В.Н. Поруса, Г.В. Сориной, Н.М. Смирновой, В.С. Швырева, В.С. Черняка.

Способы изучения нормативно-ценностной системы философского сообщества

Темам содержательного определения понятия «философское сообщество», «этос философского сообщества», структура и механизмы функционирования философского сообщества, статус философии как университетской дисциплины, освящались несколько специальных работ автора [Баранец, 2003, 2004, 2007]. Чтобы не повторять того, что было уже представлено в других работах, но в тоже время, пояснить содержательное наполнение используемых понятий и терминов, в качестве предуведомления к этому очерку кратко представим основные положения, которые надо иметь в виду, преступая к изучению нормативно-ценностной системы философского сообщества.

Философское сообщество следует рассматривать, прежде всего, в социальном аспекте, как совокупность мыслителей со специализированной и сходной философской подготовкой, единых в понимании целей философии и её отношения к социальной среде. Понятие философское сообщество подчеркивает коллективный характер производства знания, необходимо включающий коммуникацию философов. С введением понятия «философское сообщество» снимается определенная терминологическая неопределенность, имеющая место в исследованиях изучающих феномен университетской философии, когда одни исследователи с его помощью определяют только группу профессиональных философов, преподававших философские курсы, другие включают и преподавателей нефилософских дисциплин, затрагивавших в своем творчестве философские проблемы.

Идущее от самого понятия «университетская» философия привязывание «профессиональных» философов к образовательному процессу должно исключить из их числа представителей редакционных коллегий профессиональных философских журналов, некоторых издателей, которые не занимались преподавательской деятельностью. Так же приходится исключать некоторых крупных философов, основные произведения которых написаны в «непреподавательский» период творчества. Между тем их творчество отвечает «профессиональному стандарту», то есть в концептуальном плане их, прежде всего, интересовали проблемы в сфере логики, психологии, теории познания, истории философии (теоретической философии), а в формальном плане результаты их креативности представлены в систематической, наукообразной, непублицистической форме. Вводя понятие «*философское сообщество*» мы можем включить в состав его членов не только представителей университетской философии, но и тех кто, входя в различные организационные группы, образующие его архитектуру, участвовали в философской жизни своего времени, публиковался в профессиональных журналах, способствовал филиации идей и воспроизводстве философской традиции.

Перед тем как использовать понятие «философское сообщество» следует ответить на следующие возникающие в связи с этим вопросы. Что собой представляет философское сообщество как эпистемический, социальный и коммуникативный феномен? Когда появилось философское сообщество? Кого можно считать представителями философского сообщества?

Любой вид знания существует благодаря функционированию соответствующего познавательного (эпистемического) сообщества, в котором есть механизм социализации индивида включающий систему коммуникации и воспроизводства членов, причем степень организации и эффективность функционирования этих механизмов зависит от тех организационных форм, в которые объединяются представители данного эпистемического сообщества. Относительно эпистемического сообщества в философии можно считать его возникшим с появлением первых философов, которые были объединены в философские школы и религиозно-философские союзы. *Философское сообщество является уровнем организации эпистемического сообщества в философии, которому присущи определенные формы организации (школа, кафедра по философской дисциплине, учебный и научно-исследовательский семинар, научно-философское общество, коммуникативная группа), в которых удовлетворяется потребность в коммуникации членов философского сообщества, трансляции и воспроизводстве философской традиции.* Социальные институты, которые позволяют функционировать философскому сообществу, появляются с введением философии в систему университетского образования в качестве учебной дисциплины. Утверждать, что философское сообщество сформировалось, выделившись из научного и университетского сообщества, как самостоятельная его часть, можно только с момента дисциплинаризации философских курсов. Эти курсы должны читаться квалифицированными специалистами в этой области, а коммуникацию между ними обеспечивают профессиональные журналы.

Исходя из этого, в качестве своего рода *пространственных границ философского сообщества*, можно рассматривать границы задающиеся составляющими его социо-когнитивными группами, в которые объединяются философы, профессионально занимающиеся сохранением, производством и трансляцией философского знания. *Началом времени формирования философского сообщества в России следует считать XVIII век, когда философия была введена в систему университетского образования как учебная дисциплина.* Представителями философского сообщества являются не только преподавателей философских курсов в высшей школе, но и всех кто участвует в деятельности философских объединений и коммуникации, публикуясь в специализированных журналах и соответственно принимая те требования, кото-

рые предъявляются к представителям сообщества, при представлении результатов креативности.

Эпистемическая система в философии «задается» 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 – философский этос, действие которого усиливается по мере оформления философского сообщества.

Этос философского сообщества является производной частью этоса научного сообщества, но имеет свою специфику, связанную с моделирующим влиянием представлений членов философского сообщества об особенностях философского творчества. Нормативно-ценностная система проявляется: в признании легитимными определенных способов аргументационных конструкций (философское доказательство, логическую аргументацию, ссылку на интуицию, ссылку на философскую репутацию); в общей системе критериев оценки креативности (оценивается оригинальность и репрезентативность философской концепции, складывающаяся из «осведомленности» автора или знания философской традиции, из умения автора оценивать современный философский контекст); в требованиях, которые предъявляются к оформлению текстов, представляющих результаты креативности (композиционной целостности, стилистике речи). Действие этих требований зависит от их осознанности, от социального статуса философа, доминирующих в философской среде репутаций, от автономности философского сообщества.

Приступая к характеристике деятельности в философском сообществе необходимо иметь ввиду какие существуют варианты типологизации субъектов философской деятельности. По функционально-ролевому способу деятельности в философском сообществе и по отношению к практике философствования можно выделить следующие идеальные типы.

«Философ-мистик» – это созерцатель, который ищет основания подлинной самости в глубине 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. 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». Для членов сложившегося философского сообщества он маргинал, не соответствующий требованиям знания философской традиции и концептуальной состоятельности. Особенность концепции философов-мистиков в том, что их фактически не ассимилирует последующее поколение мыслителей. Вполне соответствовали этому типу на рубеже XIX-XX века Н.Ф. Федоров и П.Д. Успенский.

Тип «философа-основоположника» отличается тем, что он, опираясь на философскую традицию, создает самостоятельную философскую систему, степень оригинальности которой более или менее точно оценивает. Имеет дифференцированное образование и считает знание философской традиции необходимой для интеллектуализирования, хотя по отношению к ней может выступать как «критик», «еретик», «революционер», «эрудит». В социальном аспекте может не иметь «школы», но имеет «слушателей», единомышленников – так как нуждается в интеллектуальном общении. В зависимости от личного настроения по отношению к философской традиции и философскому сообществу степень институализации его последователей разная: от разделяющих наиболее общие принципы и идеи до принятия всех концептуальных положений. В российском философском сообществе рубежа XIX-XX веков наиболее соответствовал типу «философа-основоположника» В.С. Соловьев. Создатель оригинального философского учения, он единственный, в отличие от университетских философов Л.М. Лопатина и Н.О. Лосского, также творцов достаточно самостоятельных философских концепций, имел «концептуальную» школу без формальных учеников. Несколько отличались по-своему характеру философы-основоположники «институциональных» школ при университетских кафедрах. В формальном аспекте С.Н. Трубецкой и Л.М. Лопатин имели учеников-студентов П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, С.Л. Франка, Б.А. Фохта, Г.Г. Шпета, но развивавших самостоятельные концепции. А.И. Введенский воспитал группу близких неокантианцев (П.И. Вознесенский, Л.Е. Габрилович, И.И. Лапшин, Л.П. Нечаев, С.И. Поварнин), но его концепция не отличалась оригинальностью.

Особую группу среди «философов-основоположников» составляли «свободные мыслители» (Л.И. Шестов, Н.А. Бердяев), не входившие в университетскую корпорацию, не имевшие идейных преемников, но имевшие «поклонников» и «почитателей». Для них философствование было способом самовыражения, образом жизни. Отличала сконцентрированность на опыте жизни собственной личности и жизни выдающихся деятелей искусства и мысли, «пророческий догматизм» и субъективизм.

«Философ-преподаватель» - это интеллектуал, теоретик, видящий свою задачу в популяризации доминирующей философской парадигмы (которую он считает таковой в силу полученного образования) и её концептуально-теоретическом оформлении, приспособлении к учебному процессу. Имеет высокий уровень профессиональной подготовки и читает несколько философских дисциплин. Философскую традицию может оценивать несколько односторонне, перенимая фокус оценки от лидера той философской школы, к которой принадлежит. По отношению к философской традиции занимает роль «эрудита», реже - «специалиста», так как историко-философские проблемы играет лишь в дидактическом ракурсе. Опыт собственного теоретизирования связан с интерпретацией историко-философского материала и приурочен к выполнению кандидатских и докторских работ. Тип «философа-преподавателя» - самый представительный в сформировавшемся философском сообществе. На рубеже XIX-XX веков в российском философском сообществе этот тип философов доминировал. Группу этих философов представляли Г.Е. Струве, Н.Я. Грот, С.С. Гогоцкий, А.Н. Гиляров, А.А. Козлов.

Идеальный тип «философа-исследователя» отличается тем, что это ученый, разрабатывающий проблемы различных философских дисциплин. Он не связан с одной какой-то философской парадигмой, и философия для него - это совокупность методологических подходов, позволяющих решать определенные научные проблемы в области истории идей, эпистемологии, семиотики и т.д. Практически не связан с преподавательской деятельностью, его деятельность концентрируется на конкретных исследованиях, написании монографий, работе в академических журналах и сотрудничестве в редакционных коллегиях. Отличает высокий уровень профессионализма, по отношению к философской традиции занимает роль «специалиста», так

как работает в определенной проблемной нише, что позволяет достигнуть значительных научных результатов. К группе этих философов относились С.М. Гессен, Ф.А. Степун, Б.В. Яковенко.

«Философ-идеолог» отличается склонностью к распространению определенной философии, трансформированной в силу политизированности его позиции в идеологию. Когнитивные функции философии, в его понимании, подчинены социальным. Философскую традицию оценивает негативно, видя её позитивное значение лишь в том, что она в некоторой степени интенцировала появление пропагандируемого им философского учения. Имеет недостаточный уровень образования для того, чтобы как профессионалу войти в философское сообщество. Если представляемая «философом-идеологом» система взглядов не санкционировалась государством, то отношение к этому типу философов со стороны членов философского сообщества настороженное и даже отрицательное. Если же их идеология поддерживается государством, то они занимают доминирующее положение. Следует отметить, что представителей типа "философов-идеологов" в 90-е гг. XIX века до 1917 года на университетских кафедрах фактически не было. Тем не менее, в обществе были «философы-идеологи»: позитивисты В. Лесевич, М. Новорусский, Л. Оболенский, марксисты-богоискатели Б. Базаров, С. Луначарский, В. Шулятиков, П. Юшкевич.

«Философ-писатель» обычно не входит в состав университетской корпорации, связан с общественно-публицистической деятельностью. Как правило, знаком с частью философской традиции и в своих произведениях представляет заинтересовавшие идеи. Спектр философствующих писателей варьируется от мистиков до преобразователей нравов и просвещающих философов-писателей, просто знакомящих с определенными идеями. Писатели Серебряного века представляли в своем творчестве все возможные оттенки позиции «философа-писателя»: морализаторскую позицию воплощал Л.Н. Толстой, богоискатели Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, З.Н. Гиппиус консолидировано разрабатывали тему «нового религиозного сознания», символисты А. Белый и В. Брюсов последовательно реализовывали идеи по философии культуры, историософии в своих произведениях.

Отдельную группу в философском сообществе рубежа веков составили «философы-ученые» (естественники Н.В. Бугаев, С.А. Усов, Н.И. Шишкин,

И.И. Мечников, П.А. Некрасов, В.И. Вернадский и гуманитарии К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский, Б.А. Кистяковский, В.О. Ключевский, С.А. Муромцев, Л.И. Петражицкий, Б.Н. Чичерин), которые были одушевлены успехами своих наук и с ними связывали формирование «положительного мировоззрения», для этого популяризировали их через философию, предлагая своеобразный синтез этих видов знания. Спектр философских ролей дополнял тип «философов-дилетантов» (А.А. Мейер, В.Н. Муравьев), «философов-мистиков» (Г.И. Чулков, В.П. Свенцицкий), философствующих публицистов (С.М. Вольинский, Н.М. Минский, А.А. Тихомиров) и философствующих художников (А. Бенуа, И. Грабарь).

Надо иметь в виду, что при исследовании философской традиции достаточно отчетливо выделяются устойчивые и мало изменяющиеся формы организации мыслителей. В когнитивном аспекте признаком институализации таких организационных форм 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 социокогнитивные группы объединения философов: школа, союз, кружок, коммуницирующая группа, кафедра, семинар, общество.

Наиболее распространенной формой организации философов является философская школа. Структурная общность философских школ задается наличием «учителя», «учеников», последователей и оппонентов. Благодаря критике последних, кристаллизуется характерное для школы концептуальное единство в понятийно-методологическом аппарате и способах представления идей. Исторический период, личность учителя, стиль управления школой, институциональная база школы, понимание образа философии детерминируют специфические особенности школы. В рамках университетской корпорации философские школы приобретают сциентизированный облик и стимулируют нормы рационализма, критицизма и профессиональной компетентности.

Наряду с философской школой, одной из ранних форм объединения философов является философский союз. Философские союзы, как правило, представляют собой «гибридные» религиозно-философские организации.

Им присуща эзотеричность, безусловное поклонение перед авторитетом лидера, наличие особых идентифицирующих ритуальных процедур, способствующих усилению единства группы. Во всех союзах от пифагорейского до позитивистского и братства св. Софии идеологический компонент превалировал над философским, точнее, философствование имело служебную функцию к религиозным или идеологическим целям.

По отношению к выше представленным формам организации философов философский кружок является менее структурированной группой единомышленников, объединяющихся вокруг одного или нескольких лидеров. Эта форма объединения не имеет эзотерического знания, устава и членства. Возникает из желания свободного общения и сохраняет его в качестве основной ценности, даже если это не способствует распространению продуцированных ими идей. При всем отличии философских кружков, задаваемом временем, они имели неформальный и неинституализированный характер, соединяли меценатов и философов, были аристократичны и составляли для участников существенный элемент образа жизни.

Своеобразной формой объединения философов является коммуницирующая группа, поддерживающая интеллектуальные связи неформальными контактами и перепиской. Она весьма нестабильна по составу участников и структуре взаимоотношений, которые зависят от когнитивных интересов участников и наличия медиатора, способного поддерживать интерес общения среди идейно близких мыслителей, а также важна роль критиков, придающих динамику отношениям в группе. До появления специализированных журналов коммуницирующие группы были, чуть ли не единственным, каналом для филиации идей, но в XIX и XX веках они существенно сокращаются и редуцируются к отношениям, поддерживаемыми между бывшими членами философской школы и коллегами, связанными практикой соавторства.

Одна из наиболее формализованных социо-когнитивных групп институализируется в университете – философская кафедра. В социальном аспекте статус преподавателя философии зафиксирован в качестве представителя профессии; в институциональном – коллектив кафедры представляет данную дисциплину в рамках университетского сообщества; в коммуникативном – члены кафедры являются «вынужденной» теоретической группой об-

щения или первичной референтной группой. Отношения наставничества могут способствовать возникновению на кафедре философской школы, то есть вокруг «учителя» формируется группа учеников-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 работами членов кафедры и соавторстве.

Философский семинар как форма организации мыслителей связан с университетской жизнью. Механизм функционирования семинара зависит от его продолжительности и состава членов. Первый вариант организации семинаров связан с учебным процессом. Создается преподавателем философии для студентов и аспирантов с целью углубления у них навыков исследовательской работы. Если личность учителя и его методологическая программа оригинальны – из выпускников семинара возникает теоретическая группа, у которой формируется присущий ей стиль работы, отражающийся в публикациях, подборе тем для рефератирования и рецензирования. Второй вариант семинара – это периодические собрания уже сложившихся исследователей необязательно возглавляемые одним лидером, но его участники имеют близкие концептуальные позиции. Этот тип семинара больше напоминает философское общество, но формально менее структурирован, членство в нем не упорядочено и его участники не имеют «внешних» задач по популяризации своих идей. Основная функция семинаров этого типа – организация коммуникации, обеспечивающей обмен мнениями и идеями.

Философское общество является объединением философов, имеет официально утвержденный статус. Устав общества, регламентирующий его цели и способ приема членов, одобрен государством в лице Министерства просвещения. Задача философского общества заключается не только в обеспечении возможности обмена идеями, но и в популяризации философии как вида знания, что требует определенной финансовой базы, поэтому членство в обществе платное, а привлечение спонсоров или попечителей, обеспечивающих реализацию издательских программ, является весьма важным делом для учредителей. Философское общество имеет не только ко-

гнитивные, но и социально-экономические аспекты, позволяющие реализовать просветительские проекты.

На рубеже XIX-XX веков многообразие реализуемых форм организации членов философского сообщества было максимальным, что способствовало формированию нормативно-ценностной системы, определявшей их креативность.

Как эксплицировать нормативно-ценностную систему конкретного философского сообщества? Для этого необходимо проанализировать те требования, которые предъявлялись его членами к креативности в содержательном аспекте (репрезентативность, качество аргументации, последовательность концепции) и формальном аспекте (композиционные особенности текста, стилистика). Сделать это возможно осуществляя рассматривая материалы дискуссий, рецензий и отзывов на диссертации и монографии. Преступая к такому исследованию целесообразно определиться с классификацией статей и рецензий.

Разновидности статей

Концептуальная статья – в ней развивается собственный философский подход, взгляд на проблему. Отличительная особенность - это оригинальность представляемой концепции.

Персоналогическая статья – посвящена изложению биографии и философской концепции, имеет целью познакомить читателя либо с личностью философа, либо с отдельными элементами его философии.

Проблемная статья - направлена на освещение определенной проблемы в области: онтологии, гносеологии, философии истории, философии политики, культурологи, этики, истории философии, науковедения.

Как особые разновидности *проблемных статей* можно выделить:

- *дискуссионно-проблемную* – написанную с целью нового осмысления проблемы или как ответ на новую представленную концепцию, отличает полемический характер;

- *историко-идентификационную* – посвящена анализу жизни философского сообщества, его организационных форм, механизму коммуникации, нормативно-ценностной системе.

Типы рецензий

Критическая – отличает решительное несогласие с

основной идеей работы, формой представления концепции.

Панаргетическая – в рецензии отмечены только положительные стороны, нет критических замечаний.

Информационная – представляет собой изложение основных идей работы, имеются скрытые положительные оценки без эмоционального выделения значимости.

Дискуссионная – сообщаются основные положения рецензируемой работы, отмечаются её положительные и отрицательные стороны, высказывается несогласие с каким то концептуальным положением и дается собственное видение проблемы.

В качестве примера технологии работы по анализу нормативно-ценностной системы рассмотрим, как изучаются материалы журнальных статей. Возьмем журнал «Вопросы философии и психологии» за 1903 год. Выделим следующие пункты для рассмотрения:

- тип статьи (это позволит нам оценить доминирующий тип статей в это время);
- на кого ссылаются и кого цитируют из отечественного философского сообщества (это даст возможность выявить наиболее авторитетных философов);
- на кого ссылаются и кого цитируют из западных философов (это обеспечит нам представление о наиболее значимых западных философах);
- идея статьи (исходя из этого, можно оценить направление концептуальных предпочтений не только автора, но и при количественной оценке работ, редакции и той части философского сообщества, которую редакция представляет);
- высказывания об организации философского сообщества, нормах и критериях оценки философского творчества, этот пункт в большей степени реализован при исследовании рецензий.

Анализ рецензий, целесообразно проводить, выделяя следующие положения: тип рецензии; отношение к основной идее рецензируемой книги; что критикует рецензент, что одобряет (концептуально и формально); как оценивает - оригинальность рецензируемой работы, каче-

ство аргументационных конструкций, репрезентативность, на какие формальные аспекты в оформлении работы обратил внимание

Вопросы философии и психологии 1903. Кн. 66

| Автор | Название | Тип статьи | На кого ссылается из отечественных философов | На кого ссылается из западных философов | Идея статьи | Разное: организация философского сообщества, норм и критерии |
|----------------|--|--|--|--|---|---|
| Трубешкой Е.Н. | Философия Ницше (1-35) | Персоналогическая | | Шопенгауэр, Ницше | Критическая оценка философии Ницше позволяет понять неудовлетворенность состояния современного человека | |
| Зелинский Ф. | Древнее христианство и римская философия (36-51) | Проблемная: историко-философская+религovedческая | | Филон, Климак, Цицерон, Августин, Шопенгауэр | Анализ римской философии и её влияние на христианских философов Палагия и Августина | |
| Булгаков С.Н. | Что дает современному сознанию философия В. Соловьева? (52-96) | Проблемная: историко-философская | В.Соловьев | Декарт, Юм, Милль, Кант, Гегель | Учение В. Соловьева о положительном всеединстве | Цель привлечь внимание интеллигенции к философии В. Соловьева (идентификация национального философского сообщества) |

| | | | | | | |
|----------------|---|--|--|---|---|--|
| Челпанов Г.И. | Психология и теория познания (97-124) | Проблемная: гносеологическая | | Кант, Декарт, Лейбниц, Локк, Спенсер, Эбергард | Определение точек соприкосновения между теорией познания и психологией. Отрицает учение о врожденных способностях | |
| Лосский Н.О. | Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма (1-42) | Проблемная: гносеологическая | А.И. Введенский, Н.Я. Грот, Г.И. Челпанов, В.С. Соловьев, А.Ф. Лазурский | Аристотель, Паскаль, Гегель, Рибо, Мах, Вундт | Очерк психологических учений. Проблемы интуиции и методов психологии | |
| Щукарев А.Н. | Очерки философии естествознания. Проблема материи и теория познания (43-58) | Проблемная: философия естествознания | | Кирхгоф, Гельмгольц, Максвелл | История развития взглядов на материю. Вывод, что отождествление материи с неизменным субстратом, приводит к её отрицанию. Материя - относиться к области отрицательных сознаний | |
| Гуревич А. | Современное состояние социологии. (59-79) | Проблемная: философия науки + философия общества | | Конт, Спенсер, Бентам, Милль, Лассаль, Маркс, Уорд, Вундт, Тард | Очерк истории социологии. Общество как предмет исследования. Активизация этого направления в современной философии - ежегодные конгрессы, специализированные журналы | |
| Аскольдов С.А. | Мышление как объективно обусловленный процесс (980-95) | Проблемная: гносеологическая | Н.О. Лосский (его перевод) | Липпе | О гносеологическом значении теории Липпе и его работе «Основы логики» | |

| | |
|--|---|
| Франк С.: Струве П. На разные темы. | Отметил, что оригинальность П. Струве в его «свободе от субъективизма мысли. Моралист политик не вытесняют в нем мыслителя». Подчеркивает, что «первое, что бросается в глаза при чтении любого произведения Струве, это его научная эрудиция во всех отраслях общественных и философских наук». |
| Новгородцев П.: К вопросу о современных исканиях (Ответ П.И. Петражицкому) | <i>Дискуссионная рецензия.</i> Возражает на рецензию Л.И. Петражицкого на свою работу, подчеркивает, что история философии показывает живое развитие истины и ознакомление с ней необходимое условие для движения вперед. В пику Петражицкому он отмечает, что о возрождении естественного права первым заговорил Штаммлер, который сделал это на почве кантианства. Все претензии Петражицкого покоятся «на очень шатком базисе и открывает место для весьма основательных сомнений», а его позиция основана на субъективных взглядах. Петражицкий мало взвешивает силу своих обвинений, не разобравшись в предмете того, что критикует. |

Вопросы философии и психологии 1903 кн.67

| Автор | Название | Тип статьи | На кого ссылается из отечественных философов | На кого ссылается из западных философов | Идея статьи | Разное: организация философского сообщества, норм и критерии |
|---------------|--|----------------------------------|--|---|--|--|
| Булгаков С.Н. | Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева (125-166) | Проблемная: историко-философская | Л. Толстой, В. Неселов, И.С. Аксаков | Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель, Дарвин, Вундт | Идея Соловьева о цельном знании | |
| Челпанов Г.И. | Психология и теория познания (167-189) | Проблемная: гносеологическая | | Паульсен, Коген, Штумф. Ланге | Различие между психологией и философией заключается в методе исследования. Гносеология просто анализирует научное познание | |

| | | | | | | |
|--|--|-----------------------------|---|------------------------------------|---|---|
| Трубецкой Е.Н. | Философия Ницше | Персонологическая | | | Ример Ницше показывает, что метафизическая вера выше нашего отрицания | |
| Гуревич А. | Современное состояние социологии.(159-185) | Проблемная: философия науки | | Мах, Штаммлер, Конт, Вундт | Элементы социальной жизни. Условия социальной эволюции | |
| Богданов А.А. | Идеал познания (186-233) | Концептуальная | С. Корсаков | Мах, Авенариус, Риль, Оствальд | Познание и гармонизация опыта. всеобщие организационные формы | |
| Холчев И. | Мечтательность и ложь (234-261) | Проблемная: психологическая | Памяти С. Токкарского | Бэкон. Декарт | Классификация джи для юристов и педагогов. Сущность лжи. Мечтательность. | |
| Чиж В.Ф. | Болезнь Н.В. Гоголя (262-313) | Проблемная: психологическая | | | О психопатологичности природы Н.В. Гоголя | |
| Рожков Н. | Значение и судьбы новейшего идеализма в России (314-332) | Дискуссионная | Булгаков, Бердяев, Аскольдов, Новгородцев, Кистяковский, Франк, Трубецкой | Кант, Конт, Фихте, Гегель, Лассаль | Анализ философии новых идеалистов. Отмечается, что новые идеалисты разводят науку и философию, что сближает их с научным мировоззрением | Оценка идеалистического движения в России - самоидентификационная |
| Айхенвальд Ю.И. - Проблемы идеализма. М. | <i>Информационная.</i> Отличает боевой колорит и решительный вызов позитивизму (эмпириокритицизму). Положительно оценивается настрой новых идеалистов в борьбе с утилитаризму. Их опыт доказывает, что служение передовым гражданским идеям и спиритуалистическое мировоззрение совместимо. Вместе с тем, отмечает, что некоторые авторы пишут бездоказательно, ненаучно: «Свое мнение о разных системах и теории г. Бердяев нередко заявляет отважно, бездоказательно, неясно, и при этом очень крупные философские проблемы он, в ущерб их достоинству и втискивает в узкие границы подстрочного | | | | | |

| | | |
|-----------|---|--|
| 1902. | понимания» (С.337) | |
| Обз. жур. | Сжатые информационного характера описания. В большей тепе-ни по гносеологии, этике, истории философии | |

Вопросы философии и психологии 1903 кн.68

| Автор | Название | Тип ста- тьи | На кого ссыла- ется из отече- ствен- ных фило- софов | На кого ссылается из запад- ных фило- софов | Идея статьи | Разное: организация философ- ского со- общества, норм и кри- терии |
|----------------|--|--------------------------------------|---|---|--|--|
| Челпанов Г.И. | Психология и теория познания (231-255) | Проблемная: гносеологическая | | Ланге, Кант, Локк, Шопенгауэр, Гельмгольц, Авенариус, Мах | Гносеология по методу своего исследования может считаться независимой от психологии. Но нельзя считать, что психология независима от гносеологии... для психологического исследования необходимы такие понятия как «субстанция, «причинность», воздействие | |
| Трубецкой Г.И. | Философия Ницше (256-290) | Персонологическая | | Шопенгауэр | Мораль в философии Ницше | |
| Булгаков С.Н. | О социальном идеале (291-376) | Концептуальная: социальная философия | Л. Толстой В. Соловьев | Ницше, Штаммлер, Маркс, Зомбарт | Социально-политический реализм, опирающийся на философский идеализм | |

| | | | | | | |
|--|--|---|----------------|-----------------------|---|--|
| Багтон Ц.П. | Опыт Карла Штумпфа и его школы (377-417) | Проблемная: гносеологическая | | Штумпф, Майер, Шульце | Описание экспериментов по явлению слияния звуков. Подчеркивается необходимость дополнения экспериментов теорией | |
| Чижа В.Ф. | Болезнь Н.В. Гоголя (469-507) | Проблемная: психология | Аксков, Погдин | | Психопатология Н.В. Гоголя – описывается | |
| Хвалынский | К вопросу о процессе образования права (469-507) | Проблемная: философия права | Коркунов | | Критика исторической школы | |
| Шварц М.Н. Гартман Э. Современная психология | | Информационная с элементами критики о методе Н. Гартмана Подчеркивается необходимость решать проблемы чисто психологическим путем. Гартман не достаточно убедительно доказал свою собственную точку зрения. | | | | |
| Обз. жур. за 1902 Mind Информационные рецензии, по гносеологическим и этическим проблемам | | | | | | |
| МОП | Отчет о дискуссии П.А. Некрасова по его книге «Философия и логика науки» | | | | | |
| Некрасов П.А. Ответ | | Доказательство своей аритмологической позиции и ответ на высказанные претензии в ходе дискуссии | | | | |
| Каплан Я. Плюшкин и Старосветский помещик (по поводу статьи проф. Чижа) | | Выражает принципиальное несогласие с критикой. Возмущен позицией Чижа о необходимости уволить старых профессоров университетов. Подчеркивает разницу состояния дел на кафедрах в Германии и России | | | | |

Вопросы философии и психологии 1903 кн.69

| Автор | Название | Тип статьи | На кого ссылается из отечественных философов | На кого ссылается из западных философов | Идея статьи | Разное: организация философского сообщества, норм и критерии |
|----------------|---------------------------|-------------------|--|---|---|--|
| Трубецкой Е.Н. | Философия Ницше (329-708) | Персоналогическая | | Шопенгауэр | Социальные и политические воззрения Ницше | |

| | | | | | | |
|--|---|--|--------------------|------------------------------|---|--|
| Виноградов Н.Д. | Теория эмоций Джеймса-Ланге (379-403) | Проблемная: гносеология | | Рибо, Фулье, Спиноза, | Физиологическая основа эмоций, их изучение, это стимул для развития психологии | |
| Допатин Л.М. | Научное мировоззрение и философия (404-430) | Проблемно-дискуссионная | Вернадский, Бугаев | Конт, Лейбниц, Мах, Оствальд | Выражает сомнение в универсальности ряда физических законов и универсальности научного знания | |
| Чиж В.Ф. | Болезнь Н.В. Гоголя (647-681) | Проблемная: психология | Самарин, Хомяков | | Показывает наличие параноидального состояния у Н. В. Гоголя | |
| Богданов А.А. | Жизнь и психика (Эмпириомонизм в учении о жизни) (682-708) | Концептуальная | Бабинский | Авенариус, Мах, Бине | Изложение основ эмпириомонизма | |
| Шукарев А.Н. | Очерки философии естествознания. (709-727) | Концептуальная: философия естествознания | | | Сопоставляет законы природы и законы общества. | |
| Рец. | <p>Виноградов Н. : Д.Юм Исследование человеческого разума. Перевод с англ. С.И. Церетели. СПб., 1902. <i>Информационная</i></p> <p>«Самый перевод мы можем признать удовлетворительным... Зато нельзя сказать, чтобы была безупречна вся терминология переводчика, которую он не пытается чем-либо аргументировать, хотя это было бы прямо необходимо».(С.734)</p> <p>Шпет Г.: Липпс Г.Ф. Основы психофизики. СПб., 1903. <i>Критическая рецензия.</i> Книга посвящена прочно установленному факту в психологии - психофизиологическому параллелизму. По-мнению Шпета, в ней нет «... ни одного более или менее оригинального или меткого определения», «самые ординарные мысли и самые элементарные факты из анатомии, физиологии и психологии излагаются самым скучным образом наряду с некоторыми выводами теории вероятностей, требующими приоритетного знакомства с дифференциальными и интегральными исчислениями. Для кого эта книжка написана – неизвестно. А еще более неизвестно, для чего она переведена на русский язык» (С.733)</p> | | | | | |
| Обз. жур. | «Психологический ежегодник» (Т.8) информационные рецензии о статьях по теории познания, этике и философии Канта | | | | | |
| Гольцев В.А. Возражение П.А. Некрасову (754-755) | Отмечает, что аргументация Некрасова его неубедила, и ссылки его на авторитеты так же не убедительны, при оценке позиции Канта | | | | | |

| | |
|---------------------------|--|
| Чиж В.Ф. Ответ г. Каплану | Высказывает возмущение полемическими приемами Каплана и его намеком, на то что им фальсифицирована биография Вирхова. Намекает на его некомпетентность, так как не знаком с новой литературой по психиатрии и учебниками. В споре об увольнении профессуры по выслуге лет, отмечает, что и в Германии достигают пенсии как и у нас в этом же возрасте. Отказывается от дальнейшей полемики, так как тон спора неприемлем |
|---------------------------|--|

Вопросы философии и психологии 1903 кн.70

| Автор | Название | Тип статьи | На кого ссылаются из отечественных философов | На кого ссылаются из западных философов | Идея статьи | Разное: организация философского сообщества, норм и критерии |
|----------------|---|--|--|---|---|---|
| Аскольдов С.А. | В защиту чудесного (431-474) | Концептуальная | Соловьев, Толстой, Лопатин, Лосский | Юм, Кант, Милль, Вебер, Фехнер | Положительное отношение к чудесному и разбор гносеологических недоразумений при его оценке | |
| Лопатин Д.М. | Научное мировоззрение и философия (475-496) | Проблемно-полемическая: эпистемологическая | Вернадский | Милль, Декарт, Кант | В научное мировоззрение входят умозрительные предположения, которые лежат в основании всяких научных заключений, которые не могут быть предметом доказательства. В этом отношении научное мировоззрение не отличается принципиально от философского | Обсуждение специфики философского знания и норм отличающих философскую работу |

| | | | | | | |
|----------------|---|--------------------------------|----------------------|--------------------------------------|---|--|
| Трубешкой С.Н. | Вера и бессмертие (497-515) | Концептуальная | Посвящена Н.Я. Гроту | Аристотель, Сократ, Платон, Спиноза | Результаты философии Платона – спорны, не дают доказательства бессмертия | Обсуждается тема философской аргументации: «Если у нас не может быть эмпирических доказательств вечности и бессмертия, то по-видимому дело обстоит не лучше с доказательством умозрительны. Бессмертная жизнь духа не относится к области чувственных явлений, которые можно было бы познать путем чувственного опыта; но вместе с тем не возможно доказать конкретную реальность и вечное существование души из чистых отвлеченных понятий: такого рода доказательства неизбежно впадают в те или другие онтологические софизмы, которые никакого знания не дают и не могут дать... все эти рассудочные философские доказательства служат, очевидное основанием веры в бессмертие, а развитием её, оправданием защитой против сомнений» (С.407) |
| Чиж В.Ф. | Болезнь Н.В. Гоголя (761-805) | Проблемная: психология | | | Клинический обзор болезни Н.В. Гоголя | |
| Бачинский А.И. | Письма по философии естествознания: что такое натуралистический идеализм? (806-821) | Проблемная: эпистемологическая | | Платон, Аристотель, Декарт, Пуанкаре | Задача – построить целостное философское мировоззрение – на фундаменте точных наук (рассматривает историю физики) | |
| Богданов А.А. | Жизнь и психика (Эмпириомонизм в учении о жизни) (822-876) | Концептуальная | | Авенариус, Вебер, Фехнер | Физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально организованный опыт живых существ | |

| | | | | | | |
|--|---|---|------------|------|--|--|
| Абрикосов Н.А. | Отношение между социологией и психологией (867-876) | Проблемная: гносеологическая | Де Роберти | Тард | Психология занимает центральное положение среди других философских наук. Социология также составляет ей материал | |
| Рец | Шпет Г.Г.- Проф. Челпанов «Мозг и душа». 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", | | | | | |
| Обзор | «Архив систематической философии» -информационные рецензии – выборка по гносеологии преимущественно | | | | | |
| Некрасов П.А. Логика мудрых людей и мораль (ответ В.А. Гольцеву) (902-927) | | Отмечает, что «... разногласия с оппонентом в оценке авторитетов и других взглядов проистекают все из того же различия категорической логики оппонента и логики мирного некатегорического мышления» (с. 904) | | | | |
| МПО | | Итоговое собрание с отчетной речью Л.М. Лопатина | | | | |

Анализ тематики и количества статей за 1903 год в журнале «Вопросы философии и психологии»

| № журнала | Онтология | Гносеология | Философия истории, общества | Философия Науки | Философия | История философии | История отечественной философии | Пolemики | Рецензии | Персоналогические статьи | Проблемных статей | Концептуальных статей | Новых статей | Всего статей |
|-----------|-----------|-------------|-----------------------------|-----------------|-----------|-------------------|---------------------------------|----------|----------|--------------------------|-------------------|-----------------------|--------------|--------------|
| 1 | | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 7 | | 8 | 8 |
| 2 | | 4 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | | 1 | 1 | 6 | 1 | 4 | 8 |
| 3 | | 3 | 3 | 2 | 1 | | | 2 | 1 | 1 | 5 | 1 | 2 | 7 |
| 4 | | 3 | | | | | | 2 | 2 | 1 | 4 | 2 | 3 | 6 |
| 5 | | 5 | 2 | | | | | 1 | 2 | | 4 | 3 | | 7 |

На основании приведенных данных, очевидно, что в этот период большее внимание привлекали проблемы гносеологии, философии науки и социаль-

ной философии. Преобладали статьи проблемного характера. Доля концептуальных статей не значительна. В число самых упоминаемых авторов относились Кант, Гегель, Шопенгауэр, Авенариус, Мах, Ланге, Паульсен. Из философов, образующих фундамент философской традиции, называли Платона, Аристотеля, Бэкона, Декарта, Юма, Канта, Гегеля. Спорили и ссылались на научный авторитет, цитировали, Авенариуса, Паульсена, Ланге, Гартмана, Маха. Это свидетельствует о значимости неокантианского и эмпириокритицистского направлений для отечественных философов.

Из отечественных философов чаще упоминались В.С. Соловьев, Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, Н.О. Лосский. Это отражает и определенную принадлежность авторов к доминирующему в журнале направлению (метафизических идеалистов) и свидетельствует об оригинальности концепций, названных философов.

Из тем, значимых для формирования этоса в это время, обсуждались: нормы ведения дискуссии, виды философской аргументации, критерии доказательности философской работы, качества научно-философской критики.

Как анализировать философскую дискуссию? На какие аспекты в ходе неё следует обратить внимание, если мы имеем целью увидеть влияние этоса философского сообщества?

В качестве примера рассмотрим дискуссию Н.О. Лосского и А.И. Введенского, которая имела длинную историю. Концептуальные противоречия между ними возникли во время защиты Н.О. Лосским в 1903 году магистерской диссертации «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». А.И. Введенский выступил против гносеологических оснований интуитивизма. Следующая фаза публичного спора возникла в 1909 году с выходом монографии-учебника А.И. Введенского «Логика как часть теории познания», в которой он много страниц уделил критике метафизики и особенно интуитивизму Н.О. Лосского. На этот выпад Н.О. Лосский ответил статьей «Основательно ли новое и легкое доказательство философского критицизма?» [Лосский, 1909]. Во втором переиздании «Логика как часть теории познания» (1911) А.И. Введенский ответил на критику Н.О. Лосского и усилил свои претензии к теории интуитивизма: «Введенский, говорит он, не достиг цели – не обосновал критицизм, так как, вводя в крепость свои войска, он не заметил, что вместе с ними проникли туда и некоторые противники-

метафизики, например, интуитивизм. В самом деле: признаем вместе с проф. Введенским, что умозаключение вполне уместны и логически позволительны лишь в наших представлениях. Из этого, однако, вовсе не вытекает, будто умозаключения не относятся к вещам, к «истинному бытию» (кавычки здесь поставлены самим Н.О. Лосским): возможно учение, и оно то именно и отстаивается интуитивизмом, что представление о вещи есть ничто иное, как сама вещь, как само истинное бытие... Очевидно, согласно этому учению, доказательство того, что они уместны о вещах» (I. с. стр. 180).

Но Н.О. Лосский не заметил в своем доказательстве следующей ошибки: *оно исходит из такого произвольного основания, что последнее никак нельзя доказать до тех пор, пока не докажешь того же самого положения, для доказательства которого назначено это основание.* Вряд ли нужно пояснять, что это – самое пагубное для всякого доказательства видоизменение ошибки *petitio principii*¹. А несомненно, что рассматриваемое доказательство страдает такой ошибкой. В самом деле: основанием в нем служит суждение, говорящее, что представления суть само же истинное бытие. Но чтобы доказать это суждение, надо *применить* умозаключения к истинному бытию (ибо каждое суждение, говорящее об истинном бытии, если и могли бы быть знанием, то только опосредованным, см. выше стр. 269), между тем как само-то это основание назначено именно для доказательства позволительности применять умозаключение к истинному бытию, так что наше основание доказательства может быть доказано не иначе, как с помощью того же самого положения, для оправдания которого оно и назначено. Потому доказательство Н.О. Лосского навсегда осуждено виснуть в воздухе и навсегда останется непригодным для науки.

Правда, Н.О. Лосский почти тотчас же после изложения этого доказательства уверяет, будто бы интуитивизм находится в каком то особом положении по сравнению со всякой другой метафизикой, будто бы для его оправдания нет никакой надобности пользоваться умозаключениями. Но, к сожалению, ему не удастся подтвердить справедливость такого странного мнения. Вот как он подтверждает его: сперва он заявляет, что все сказанное о восприятиях применимо и к представлениям, «потому что, говорит он,

¹ *Petitio principii* – ошибка произвольного (или спорного) основания.

интуитивист сводит состав представлений и восприятий к одним и тем же элементам с разницей лишь в интенсивности».(I. с. стр. 181). После же, обращаясь к рассмотрению наших слов (сказанных в брошюре «Новое и легкое доказательство философского критицизма»), что интуитивизму никоим образом *нельзя* доказать себя, так как всякое доказательство состоит из умозаключений, а мы теперь лишены права применять умозаключения к истинному бытию, он так возражает нам: «на деле, говорит Н.О. Лосский, интуитивисту в этом споре вовсе не нужно прибегать к умозаключениям, а нужно лишь установить понятия «я» и «трансубъективной вещи» путем простого *различения* данных опыта (курсив Н.О. Лосского): наблюдая такие данные, как хотения, чувства удовлетворения и тому подобное, с одной стороны, и качания маятника, движения облака, свист паровоза, с другой стороны, он на основании непосредственно усматриваемого различия *называет* (наш курсив) первую группу данных своим субъективным миром, а вторую группу – трансубъективным миром, в такой же мере не нуждаясь при этом в умозаключениях, как и тот, кто, наблюдая множество цветов, относит одни цвета к группе оттенков красного цвета, а другие – к группе оттенков голубого цвета» (I. с. стр. 182). Конечно, Н.О. Лосский слова «относит к группе и т.д.» употребил здесь в смысле «*называет* группой и т.д.»: в противном случае его наблюдатель цветов настолько же пользовался бы умозаключениями, как и тот, кто *относит* встреченное им четверорукое животное к обезьянам на том основании, что все четверорукие – обезьяны, а встретившиеся животное – четверорукое, след. и т.д.

Вот и все, целиком взятое, доказательство Н.О. Лосского, будто бы интуитивизму для своего оправдания нет надобности пользоваться умозаключениями. Да разве это доказательство, или вообще какое либо подтверждение, а не чисто голословное повторение спорной мысли?»[Введенский,1911, с. 276-277].

Н.О. Лосский в свою очередь начинает ответ на критику А.И. Введенского обвинив его в нарушении основных правил аргументации, при изложении своей собственной концепции. « Что представляет собой, по учению проф. Введенского, система знаний, накопленных математикой и естественными науками? Она есть целое состоящее из двух частей: с одной стороны, находятся высшие основания – априорные суждения, определения и данные

опыта, а, с другой стороны, все, что доказано с помощью этих оснований – теоремы, законы природы, применение законов для предсказаний и т.п. Внутри этой системы вторая часть логически обоснована первой, так как логически необходимо принять её, если допущены указанные основания. Но в целом система знаний лишена логического обоснования, так как опирается между прочим, на априорные суждения, которые по теории проф. Введенского внутри себя, как синтетические не содержат никакой логической необходимости, и извне также не опираются на логическую необходимость, так как ничем не доказаны и не доказуемы.

Эти суждения вовсе не принадлежат к числу таких, которые были бы приняты сами собою» (стр.410); сомнения в них «не содержит в себе никакой явной нелепости» (стр.143); поэтому можно заменить аксиому противоположным ей суждением, вывести из него систему следствий и получить новую науку, как это сделал, например... Лобачевский, построивший новую «систему геометрии, которая нигде не запутывается в противоречиях, т.-е. оказывается не менее возможной и мыслимой, а поэтому и не менее допустимой, чем геометрия Эвклида» (стр.144). Не значит ли это, что система знания основывается на вере и, следовательно, сама в целом есть вид веры? Без сомнения, так приходится истолковывать рассматриваемую теорию науки. Однако, проф. Введенский решительно протестует против этого вывода, говоря, что он основан на «обывательском» определении веры, согласно которому область веры слагается «из мыслей, хотя и недоказанных, а все-таки сопровождаемых уверенностью в их истинности» (стр.420). « Гораздо точнее будет сказать», говорит проф. Введенский, «что верой называется остаток, получаемый через вычитание всего, что принадлежит к составу знания, из совокупности тех мыслей, которые сопровождаются уверенностью в их истинности» (стр.421)

Чтобы этот «остаток» сделался хоть сколько-нибудь определенным, необходимо указать, что называется знанием. Эту задачу почтенный профессор выполняет, прибегая к новому понятию «логического мотива»: «к знанию принадлежат только такие мысли, уверенность в истинности которых не поддерживается ровно ничем, кроме логических мотивов. Логические же мотивы, как видно из всего предшествующего изложения, сводятся, кроме

логических законов мышления, только к данным опыта, взятым в их чистом виде, и априорным суждениям» (стр.421)

Из этого определения вытекает, что к области знания относятся теоремы, законы природы, применение их для предсказаний и т.д., но в нем вообще не указано, что сами «логические мотивы» входят в состав знания. По видимому, предвидя это возражение, проф. Введенский рассуждает далее (на стр.426), следующим образом: «если под словом «вера» подразумевается остаток, получаемый через вычитание всего, что принадлежит к составу знания, из совокупности тех мыслей, которые сопровождаются уверенностью в их истинности (см. стр. 412), то априорные суждения не могут называться верою; ибо, входя в состав знания, как его основания, они вместе с ним окажутся вычтенными из этой совокупности мыслей, когда мы путем такого вычитания отыскиваем, какие из них образуют веру».

... Не будем пускаться в спорные и трудные вопросы различия между верою и знанием. Ограничимся только следующей бесспорною характеристикой: согласно теории проф. Введенского, система математики и естествознания в целом лишена логической необходимости, так как в основе её лежат недоказуемы синтетические суждения, которые как и все синтетические суждения, не содержат в себе никакой логической необходимости. Правда, проф. Введенский полагает, что априорные суждения логически необходимо допустить в состав знания, если признать, что математика и естествознание суть знание. Однако, само утверждение, что математика и естествознание суть знание, ставится проф. Введенским всегда или условно, как видно из предыдущих цитат, или в качестве факта, лишённого какой бы то ни было логической необходимости. Так оценивать систему знания неизбежно должен философ, не находящий никакой логической необходимости внутри синтетического суждения и усматривающий её лишь в связях, основанных на законе противоречия.

В самом деле, *противоречие как критерий истины, есть всегда нечто вторичное, производное*: в системе синтетических суждений оно может руководить критикою знания не иначе, как в отношении к ранее уже принятому в составе знания синтетическому суждению или группе суждений. Такие основные синтетические суждения, которым нельзя противоречить, очевидно, сами не могут основываться на законе противоречия; поэтому,

по теории проф. Введенского, не содержа также и внутри себя никакой логической необходимости, они могут быть отвергнуты без всякой нелепости (стр.143). Когда подумаешь, что такой оценке подвергаются даже и столь основные синтетические суждения, как « $2+2=4$ », то начинаешь думать, что ведь в конце-концов можно было бы утверждать и какую-нибудь противоречивую мысль, упрямо настаивая на том, что она не содержит в себе никакой явной нелепости, т.е. не есть нечто логически недопустимое, правильное однако будет, если мы усомнимся в том, верна ли теория проф. Введенского, именно усомнимся, чтобы можно было построить систему логики пользуясь лишь узким понятием аналитической необходимости (так мы условимся называть для краткости, основанную на законе противоречия, и ниже оправдаем это название) и не установив понятия синтетической логической необходимости, которая могла бы связать субъект и предикат такого суждения, как « $2+2=4$ » [Лосский, 1912, С.121-131].

Затем он доказывает, что А.И. Введенский не верно понял основные тезисы и приписал ему не существующие идеи, которые и привели якобы к мнимым противоречиям теории интуитивизма. «Первое возражение таково: интуитивизм вносит противоречие в понятие истинного бытия, т.к. оно оказывается сразу и нашим представлением и независимым от представления. На деле такого противоречия в интуитивизме нет. Согласно моей теории, представление сложено всегда из двух сторон: из акта представления и содержания представления, т.е. того, что представлено (какое-либо В). Когда я наблюдаю падение камня, к области акта представления относиться, напр., напряжение внимания, а к области содержания (видимое) падение камня. Первая сторона представления есть индивидуально-психологический процесс, *зависимый* от наблюдающего субъекта, а вторая сторона (в случае внешнего восприятия, напр., падения камня) есть *бытие*, *независимое* от познающего субъекта, присоединяющееся к кругозору его сознания, лишь поскольку на него направлено внимание субъекта. Кто не различил субъективной и объективной стороны представления, того, зная, что в сложном представлении ($a + B$) есть несомненно субъективная (психическая) сторона (a), ошибочно переносит свойства субъективной стороны на объективную (на B) и полагает, будто весь состав представления складывается из психических процессов (напр., зная, что внимание есть психиче-

ский процесс, мы ошибочно воображаем, будто и все, на что внимание направлено, обязано быть психическим). Мною это различие произведено; следовательно, мои рассуждения не содержат в себе *quaternio terminorum*, в котором проф. Введенский упрекает меня на стр.278 своей книги.

Второе противоречие, находимое проф. Введенским в интуитивизме, состоит в том, что «истинное бытие здесь *не* составляет предмета, изучаемого математикой и естествознанием, а в то же время *составляет* те самые данные опыта, которые изучаются математикой и естествознанием» (стр.272). Как проф. Введенский пришел к мысли, что у меня есть такое противоречие, мне непонятно. Из предыдущего ясно, что, по моей теории, наблюдаемое падение камня, служит предметом математического естествознания. Противоречие можно внести сюда, если сделать недопустимую при критике смесь из теорий проф. Введенского и моей...

Третий довод против интуитивизма заключается в критике пути, которым интуитивизм образует понятие транссубъективного мира. В статье «Основательно ли Новое и легкое доказательство философского критицизма?» я говорю, что для установления понятия нужны не умозаключения, а простое различие данных опыта: «... наблюдая такие данные, как хотения, чувства удовлетворения или неудовлетворения и т.п., с одной стороны, и качания маятника, движения облака, свист паровоза, с другой стороны, он на основании непосредственно усматриваемого различия называет первую группу данных своим субъективным миром, а вторую группу - транссубъективным миром, в такой же мере не нуждаясь при этом в умозаключениях, как и тот, кто, наблюдая множество цветов, относит одни цвета к группе оттенков красного цвета, а другие - к группе оттенков голубого цвета» (Журнал Мин. Нар. Просв., 1909 г. июль, стр. 182).

Приведя эту цитату, проф. Введенский говорит, что я голословно повторил спорную мысль, так как применение названия транссубъективный к представлениям «обозначает, что представления *уже* считаются частью транссубъективного мира, т.е. истинным бытием, что они *уже отождествлены* с последними, а мы еще не получили ответа, по какому праву произведено такое отождествление» (стр. 278).

В этом своем возражении проф. Введенский упускает из виду самую сущность моих рассуждений, конечно слишком кратко намеченную в по-

лемической статье, бегло характеризующей основную мысль моих главных сочинений. Моя теория, подобно теории Шуппе, а также теории Авенариуса (развитой им не в «Критике чистого опыта», а в «Человеческом понятии о мире»), есть возрождение наивного реализма (вернее, согласно замечанию Шуппе, такие теории возрождают в наивном реализме его реализм, освобождаясь от наивности). Я утверждаю, что, анализируя состав сознания, я непосредственно различаю два рода содержания сознания: одни (напряжение внимания, желания и т.п.) непосредственно воспринимаются, как зависимые от Я, именно как состояния моего Я, а другие (качания маятника, свист паровоза, дерево) также непосредственно воспринимаются, как нечто не связанное с Я зависимостью от него, т.е. не как состояния Я. Эти различия столь же непосредственны, как те, благодаря которым мы относим зеленый цвет к листу березы, а белый к стволу её. Сказать, будто я голословно повторяю спорную мысль, это значит игнорировать мою ссылку на *фактические различия* между содержанием сознания, служащие *единственным* источником для понятия транссубъективного мира» [Там же, С.159-160].

И, наконец, Н.О. Лосский обвиняет А.И. Введенского в нарушении этико-психологических правил ведения дискуссии – уважения и справедливости. Он указывает на то, что А.И. Введенский представляет сторонников метафизики «чаще всего в самых низменных чертах, как неискренних, лживых болтунов». Он подчеркивает, что А.И. Введенский даже в печатную программу для экзамена ввел положение, что некоторые виды метафизики суть «порождение дьявола». «Многие места книги поражают своим агрессивным тоном ... старые ошибочные учения о силлогизме даже в заглавии обозначены, как «выдумки» и т.п.). Особенно неприятно встречать пренебрежительное третирование некоторых серьезных проблем, поставленных современной гносеологиею и методологиею науки» [Там же, С. 164-165]. Действительно, с этими замечаниями Н.О. Лосского трудно не согласиться. В полемическом задоре А.И. Введенский, кажется, забывает, что «Логика как часть теории познания» заявлена как учебное пособие, и многие страницы посвящает разбору и яростной критике учений своих противников.

После приведенных цитат, которые, думается, позволили ощутить характер накала дискуссии, то насколько серьезно участники критики вникали в

позиции противников, все же подчеркнем, что дискуссии эти не были спором ради спора. В ходе них происходило уточнение аргументации, обосновывающей суть излагаемых концепций, и противники это признавали, конечно, очень неохотно. «Проф. Введенский подвергает критике мои соображения о прогрессивном и регрессивном умозаключениях условно-категорического силлогизма... К сожалению, это методологическое учение я выразил неправильно, как я признаю теперь отчасти под влиянием критики проф. Введенского...» [Там же, С. 166]. Но все же признавали, и это свидетельствует о действии *императива незаинтересованности*, заставлявшем соглашаться с обоснованными аргументами, даже если это противоречило собственному убеждению.

Любопытные примеры обсуждения норм философского этики представляют стенограммы дискуссий, происходивших в Московском Психологическом обществе. Так, на заседании 7 ноября 1892 г. слушался доклад Н.В. Бугаева «Основные начала эволюционной монадологии». Будучи профессором математиком, Н.В. Бугаев увлекся философией Г. Лейбница и в результате сформулировал метафизическую систему, основные положения которой представил на заседании. (Московское Психологическое общество в начале своего существования было по преимуществу позитивистским и костяк его составляла профессура естественного факультета, но к 1893 г. ситуация изменилась и тон в обществе задавали философы идеалистической ориентации – Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, С.Н. Трубецкой, П.Е. Астафьев, поэтому выступление Н.В. Бугаева происходило среди идейно сочувствующих его взглядам. Тем более любопытно, какие претензии профессиональные философы предъявили к создателю самостоятельной философской системы, достаточно репрезентативной, чтобы слушаться на заседании общества, положения которой публиковались на страницах столь солидного журнала, как «Вопросы философии и психологии»).

Перед началом анализа самой дискуссии перечислю основные постулаты монадологии Н.В. Бугаева, чтобы содержательно было легче ее воспринимать: «1. Монада есть живая единица, живой элемент. Она есть самостоятельный и самодеятельный индивидуум. 2. Она жива в том смысле, что обладает потенциальным психическим содержанием. 3. Психическое содержание и психизм не подлежат наблюдению по существу, а только по внешним про-

явлениям. Они доступны только самой монаде... 146. Мир есть собрание громадного числа простых и сложных монад различных порядков. 147. Мировая жизнь состоит в постоянном процессе преобразования сложных монад под влиянием более сложных, стремящихся к взаимному совершенствованию» [Бугаев, 1893, с.27, 41].

Выслушав доклад П.Е. Астафьев, отозвавшись сочувственно об основных его идеях, так как сам считает, что монадология должна быть положена в основании метафизики, замечает: «Выступающий заботится слишком много о широком применении монадологии к самым отдаленным вопросам, между тем как надо бы больше позаботиться прежде всего о прочном установлении теории ... вся трудность именно заключается в том, чтобы показать, как монады могут взаимодействовать» [От МПо, 1893, с.105]. Н.В. Бугаев согласился, что учение о монадах мало у него обосновано, но целью сообщения было представить результат «долгой и сложной работы мысли», а существенное отличие его теории от Лейбница в том, что в определении монады внесено больше общности и отвлеченности: монада, с одной стороны, есть живая единица, т.е. нечто конкретное, но с другой, она по существу своему не может быть определена точно, а лишь символически и в то же время она потенциальный субъект – объект. П.Е. Астафьева не устраивает эта отвлеченность и он считает эти определения неудачными и тем более нельзя сводить сознание монады к какому-то взаимодействию. Н.В. Бугаев настаивает, что точно определять монаду не стоит, а монады различных порядков должны взаимодействовать на основании закона солидарности. П.Е. Астафьев, придерживаясь лейбницеvской версии, возражает, так как монады как нечто самосущее исключают возможность взаимодействия. Н.В. Бугаев пытается апеллировать к опыту – это значимый с его естественнонаучной позиции аргумент, он заявляет: опыт и индукция имели большое значение в установлении моего учения о взаимодействии. На это П.Е. Астафьев возражает «...всякий опыт основан на понятии взаимодействия, так что взаимодействие никаким образом не может быть подтверждено опытом. Монада безусловна и самосуца, а это противоречит идее взаимодействий» [Там же, с.107].

Здесь наступает своеобразный перелом дискуссии, так как после ответа Н.В. Бугаева: «монада не безусловна», в дискуссию включается Н.Я. Грот с требованием обоснования этого заявления: «Но откуда вы это знаете? И в

реферате и в прениях вы не доказали своих положений, а только определяете понятие монады, по своему собственному усмотрению; но определение еще не включает доказательства своей внутренности, и поэтому можно предположить, что вся теория голословное утверждение». На это Н.В. Бугаев дает весьма интересный ответ, показывающий, что достигнуть уровня репрезентативности в представлении концепции может только профессиональный философ: «Доказывать не было в моих целях, ибо пришлось бы считаться со всеми системами философии и с состоянием всех наук, но я могу подтвердить и доказать свои мнения этим путем, и готов ответить на всякий вопрос». Отчасти резюмируя мнение философов, Л.М. Лопатин перечислил основные претензии: недостаток методы – «где доказательство, что монады существуют? на чем это понятие основано: на опыте или на умозрении?»; недостаточная понятийная определенность и излишняя метафоричность. После этого оппоненты указали на конкретные неточности и непоследовательности эволюционной монадологии, которая несмотря на оригинальность в существующем виде или не была оценена как законченная и достаточно репрезентативная.

Эта дискуссия свидетельствует о том, что в философском сообществе уже отчетливо осознавались такие требования при представлении философской концепции как доказательность, аргументированность, репрезентативность, целостность.

Применение предложенной технологии позволяет выявить те критерии оценки результатов креативности, которые предъявляются в разных социо-когнитивных группах философов. Требования к субъекту, занимающемуся философией, формулировались не единожды; и в зависимости от философской школы они изменяются, но есть набор общих требований: самостоятельность и независимость мышления, критичность и систематизирующие (архитектонические) способности. На уровне креативного результата - объективно возможно определить содержательный уровень философского произведения, т.е. оригинальность сформулированных идей, новизну предлагаемого концептуализирования, но оценить его возможную эвристичность, культурный резонанс и историческую востребованность весьма сложно.

Из объективных критериев в этот период рассматривались «авторитетность» идей философа, складывающаяся из количества сторонников, преемников, последователей, из числа оппонентов и критиков, из цитируемости идей философа и реминисценцией на его творчество в концепциях других философов. Второй характеристикой значимости результатов философского творчества признавалась – «историческая востребованность», то есть оценка того, насколько идеи философа катализировали развитие других философов. В разные исторические периоды читали и интерпретировали нетождественный набор мыслителей, хотя оставалось неизменным обращение к Платону, Аристотелю (Августину, Аквинскому, Кузанскому, Бэкону), Декарту (Локку, Беркли, Юму), Канту (Фихте, Шеллингу), Гегелю.

Причем, как показывает практика, сравнивать значение «философа-последователя» с «философом-основоположником» по этому критерию проблематично. Необходимо сузить искомое влияние, имея в виду не всю философскую традицию, а философскую школу, социо-когнитивную группу философов, философское сообщество данного времени, читающую околофилософскую публику.

Дискурсивные особенности креативности в философском сообществе

В этом очерке исследуется проблема особенности речи в акте коммуникации философов и дискурсивных типов.

Предлагается различать философский, научно-философский, философско-публицистический, религиозно-философский и художественно-философский типы дискурсов. Отличие дискурсивных типов проявляется в их общественной направленности, внешней законченности, в эмоционально-аналитических и семантически-синтаксических особенностях конструкций. Каждый из типов дискурса характеризуется набором отличительных свойств, которые как не доминирующие могут присутствовать и в других типах.

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 им реализуемую. 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. Показано, что на дискурсивную практику и характер коммуникации влияет сформированность принципов и норм жизни философского сообщества.

Язык науки и язык философии

Анализ лингвотекстуальных особенностей философских произведений одно из наиболее развивающихся направлений в отечественных историко-философских исследованиях. Рассматриваются, прежде всего, специфика языка философии (философские категории) и философской речи, особенности поэтики философского текста. В меньшей степени уделяется внимание жанрам философских произведений. Не претендуя на полноту представления спектра линий и решения весьма сложных лингвистических и литературоведческих проблем, которые открываются за данной постановкой вопроса, выделю лишь значимые в контексте выяснения дискурсивных и жанровых особенностей креативности в философском сообществе.

Несмотря на то, что по-прежнему понятие «язык философии» представляется многим философам как ненадежное и не столь легитимное как язык науки (например, пафос книги В. Бибикина «Язык философии» (1993) заключается в обосновании того, что такого феномена в сущности нет), в последнее десятилетие появилось довольно много работ, в которых анализируется «финальный словарь» философствующей персоны, языковые техники при создании философских произведений, семиотика языка философии, философского языка какого-либо философа (Анкин Д.В. «Семиотическое описание языка философии» (1993), Васильева Т.В. «Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля» (1985), Подорога В.А. «Выражение и смысл» (1995), Харитонов В.В. «Возможность произведения: к поэтике философского текста» (1996) и др.).

С одной стороны, используя понятие «язык философии», часть авторов отказывается определить его содержательно, даются лишь «рабочие» определения: «Можно ли говорить о языке философии как о некоторой вполне

определенной системе знаков, лежащей в основе философских текстов (язык в собственном смысле данного слова)? Заявление, что философия имеет свой язык, выглядит преждевременным – вполне допустимо говорить либо о характерных для философии языковых особенностях, либо о «языке философии» в качестве некоторой теоретической абстракции, идеализации» [Анкин, 1998, с.129]. Поэтому, не пытаясь ответить на вопрос о языке философии, тем не менее, можно осуществлять семиотическое исследование философии, включающее: семиотику философского текста, семиотику философского дискурса, семиотику языка философии.

С другой стороны, часть философов вкладывает вполне определенный смысл в это понятие: «Язык философии представляет собой языковую систему национального языка, которая функционирует в обществе как орудие мировоззренчески-значимого, категориального отражения и преобразования действительности... Будучи коммуникативной репрезентацией философского сознания бытия, язык философии един по основному словарному фонду... един по элементарным речевым формам... един по фундаментальной структуре философствования» [Лойфман, 1998, с.25-26].

Таким образом, признавая наличие такого феномена как «язык философии», исследователи дают противоречивые определения: если Д.В. Анкин, ориентирующийся на семиотические исследования и постструктуралистов, отрицает унифицированный «язык мудрости», так сказать, «над» культурно-исторические определения, то И.Я. Лойфман, в большей степени связывающий свою позицию с гносеологической концепцией отражения и отечественной психолингвистикой, настаивает на универсальности языка философии – основной функцией которого является коммуникативная репрезентация философского сознания бытия, единство которого проявляется в выражении философской мысли, в передаче её содержания, в самом способе формирования философской мысли.

На обсуждение проблемы языка философии влияет тот интеллектуальный контекст, в котором она находится. Этот контекст складывается из философии языка, аналитической философии, семиотики, психолингвистики, когнитивной психологии, эпистемологических дискуссий о языке науки, марксистского учения о ступенях развития общественного познания и категориях диа-

лектики. Каждая из составляющих контекста наложила отпечаток на сегодняшнее состояние дискуссии о языке философии.

На концепции языка науки и языка философии до 80-х гг. в отечественной гносеологии, по-видимому, оказывали доминантное воздействие: семиология де Соссюра, логический позитивизм и ранний Л. Витгенштейн, психолингвистика (Л.С. Выготский, А.Р. Лурия) – соединенные в рамках марксистской парадигмы как проблемы значения в свете теории отражения. После 80-х гг. добавляются линии позднего Л. Витгенштейна и поздняя аналитическая философия (трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля), постструктуралистская семиотика и когнитивная психология. Русло рассуждений о языке определялось материалистической теорией языка, суть которой заключается в том, что предполагается связь между функционированием языка и деятельностью определенных органов человеческого тела.

Семиотика (семиология) как наука о знаках и знаковых системах, знаковом поведении и знаковой (лингвистической и нелингвистической) коммуникации, в большей степени, до 70-х гг. интересовала как дисциплина, изучающая формализованные языки, то есть в версии металогики, и соприкасалась с кибернетикой. Поэтому в фокусе внимания находились идеи Ч. Пирса, Ч. Морриса, львовско-варшавской школы.

Семиологические исследования Ф. Соссюра имели важное значение для материалистической теории языка, так как использовалось положение о том, что лингвистический знак есть неразрывное единство означающего и означаемого: «...лингвистический знак объединяет не вещь и имя, но понятие и акустический образ» [Соссюр, 1977, с.99]. Означаемое - это не вещь, и означающее – это не ряд звучаний, составляющих имя. Означающее – это образ этого звукоряда, в то время как означаемое – образ вещи, возникающий в сознании и соотносящийся с другими образами.

Из идей, занимавших Ч. Пирса, важной в контексте семиотики является учение о «знаке», который есть «что-то, способное для кого-то в некоторых ситуациях быть заместителем чего-то иного», и его классификация знаков. Знак может быть рассмотрен по отношению к самому себе – квалисигнум (восприятие цвета, звукового тона), синсигнум (объект или событие; отдельное слово есть индивидуальное воспроизведение легисигнума), легисигнум (конвенция, закон, наименование как конвенциональное лингвистическое от-

ношение). Знак по отношению к объекту – икона (мысленный образ, рисунок, метафора; характеризуется естественным сходством с объектом); индекс (градуированная шкала, логический оператор, сигнал; привлекает внимание к объекту посредством слепого импульса); символ (существительное, рассказ, книга, закон; конвенциален). Знак по отношению к интерпретанту – рема (пропозициональная функция); дицисигмум (высказывание, определение); аргумент (силлогизм).

Из идей раннего Л. Витгенштейна, поставленных в «Логико-философском трактате», для отечественных гносеологов важным было предложение о разделении языка на язык науки, язык логики, язык метафизики. Язык науки, по Л. Витгенштейну, есть полностью значимый язык, т.к. состоит из осмысленных предложений, представляющих собой информативные высказывания о мире. Осмысленное высказывание о мире возможно только потому, что его элементарные предложения отражают окружающий мир, а это детерминируется тем, что их составные части (логические атомы) находятся в отношении изоморфического отображения по отношению к миру. Язык является образом мира, т.к. простым объектам реальности в нем соответствуют имена. Реальным фактам соответствуют истинные пропозиции, поэтому предложение – это образ или проекция того факта, который оно описывает: «Предложение – картина действительности [4.021]». Особенность научных предложений заключается в том, что они имеют синтетический характер и представляют осмысленные высказывания о мире. Возможность научных высказываний о мире задается предложениями логики – язык логики состоит из аналитических предложений (они ничего не говорят о мире, но показывают общую логическую форму, которая составляет «каркас мира»).

Советская психология в лице Л.С. Выготского, преодолевая кризис разобщения «описательной психологии» и «объяснительной психологии», в рамках деятельностного подхода заявила, что предметом психологии является не внутренний мир сам по себе, а отражение во внутреннем мире внешнего мира, активное взаимодействие человека с реальностью. «Для того чтобы объяснить сложнейшие формы сознательной жизни человека, необходимо выйти за пределы организма, искать источники этой сознательной деятельности и «категориального» поведения не в глубинах мозга и не в глубинах духа, а во внешних условиях жизни, и в первую очередь во внешних условиях об-

щественной жизни» [Лурия, 1998, с.21]. Язык представлялся как один из факторов антропосоциогенеза. Человек в отличие от животных имеет язык как систему кодов, обозначающих предметы и их отношения, с помощью которых предметы вводятся в известные системы или категории. Эта система кодов ведет к формированию отвлеченного мышления и категориального сознания. В когнитивной психологии изучалось семантическое строение слов, развитие значения слов в онтогенезе, «семантические поля», синтаксическая и семантическая структура фразы, формы речевых высказываний, формирующих лингвистический уровень картины мира.

Синтез этих линий в представлении естественного языка и языка науки виден в труде «Ленинская теория отражения и современная наука: отражение, познание, логика» (София, 1973) в разделах: «Теория отражения и логическая семантика» и «Проблема значения в свете теории отражения». Так, представляя возможное решение проблемы соответствия структуры языка и структуры мира, предлагается выделять техническую и философскую сторону вопроса. Техническая сторона решается в духе Л. Витгенштейна, а философская – в духе теории отражения, их соединение выглядит так: «Для решения вопроса, сообщают ли аналитически-истинные высказывания информацию о действительности, следует, очевидно, выйти за пределы рассмотрения отношения высказываний к модели языка и проанализировать отношение языка (вместе с его возможными моделями) и реальности. С логической точки зрения этот вопрос, по-видимому, трансформируется в вопрос нахождения основы для сравнения языков с различными «перспективами мира»... В структуре «языков науки» в наиболее концентрированном виде конденсируются результаты познавательной деятельности» [Ленинская теория... ,1973, с.444].

Среди отечественных эпистемологов складывается практика язык науки редуцировать к её понятийному аппарату: «...язык науки можно рассматривать как общее понятие, объем которого включает некоторые другие понятия: язык математики, язык политэкономии и т.д. На современной стадии развития науки, при их постоянной дифференциации как одной из особенностей этого развития, все более и более дифференцируются также языки науки» [Брутян,1979, с.89]. Для языка науки характерно стремление к однозначности применяемых слов, но для каждого языка разных наук свойственны специ-

фические особенности, связанные с её предметной областью и степенью применения языков других наук.

В рамках сциентизации марксистской парадигмы, особенно актуально было обоснование научности философского знания и выявление корреляций между языком науки и языком философии (системой категорий диалектики). С одной стороны, рассматривалось влияние научного языка на философию: «Анализ философской литературы последнего периода показывает, что общенаучные категории, а также основанные на них подходы к познанию выступают все более заметным средством развития как специально-научной, так и философской теории. При этом мы имеем в виду не только логико-методологический аспект философской теории (к развитию которого общенаучные средства познания прямо причастны уже в силу своего статуса в науке), но и другие аспекты и разделы философии... общенаучные категории и подходы дают возможность углубить, конкретизировать, дополнить новыми сторонами и оттенками даже изучение основных принципов, категорий и законов диалектики» [Готт, 1984, с.187]. С другой стороны, категории диалектики были самостоятельным объектом изучения, рассматриваемые как отражение закономерностей объективного мира и складывающиеся на основе предметной деятельности, содержание категории исторически изменялось. В связи с тем, что диалектическая философия представлялась квинтэссенцией научного знания, важным моментом изучения философских категорий становится их отражение в научном познании (по существу, иллюстрация их научными идеями и принципами): «Закономерности движения познания от одной категории к другой можно проследить на развитии научных знаний. Поскольку категории являются необходимыми ступенями (опорными пунктами) развития познания, движение от одной из них к другой неизбежно должно проявиться в любой области знания» [Категории диалектики..., 1971, с.10]. В этой сфере работали В.Н. Голованов, Ю.А. Петров, А.П. Шептулин, С.Г. Шляхтенко, В.А. Штофф.

В связи с актуальностью проблемы определения специфики и демаркации языка философии от языка науки этой теме Г.А. Брутян уделил особое внимание в монографии «Очерки по анализу философского знания» (Ереван, 1979). Он полагает, что для языка науки характерны две особенности: семантическая – тенденция к однозначности применяемых слов, синтаксическая –

имеются определенные различия между языками науки с точки зрения механизма их действия и применения: «На уровне эмпирических исследований дает о себе знать, прежде всего, семантика языка науки, на уровне же теоретических исследований возрастает роль синтаксиса языка науки» [Брутян, 1979, с.92]. В свою очередь, для философии характерен определенный понятийный состав, что подтверждается существованием философских словарей. Именно в наборе философских понятий проявляется семантика языка философии, но, в отличие от конкретной науки, словарный состав философии намного теснее связан с обыденным, естественным языком, т.к. философия имеет мировоззренческую функцию. Кроме того, язык философии обогащается понятиями, заимствованными из естественных и гуманитарных наук, придавая им новые оттенки. Наиболее важное свойство специфики языка философии Г.А. Брутян формулирует так: «Понятия, вводимые в философию из повседневной жизни и из других наук, а также из литературы и искусства, как и понятия, отражающие пройденные этапы развития философского знания, рассматриваются как экспликанды (неточные, хотя и интуитивно хорошо знакомые понятия) и посредством экспликации (уточнения, замены) превращаются в экспликаты (в новые точные понятия)» [Там же, с.96]. Уточнение смысла понятий в философии имеет исключительное значение, так как категории философии имеют абстрактный и универсальный характер, но однозначного употребления слов, как в научном языке, в языке философии не наблюдается (в разных философских системах понятия имеют разное содержательное наполнение). Герменевтический метод позволяет верно истолковать употребление понятий в конкретной философской системе. Язык философии имеет свои синтаксические особенности: «...философия как синтетическое выражение мысли по своему характеру, в принципе, не подвержена формализации, и поэтому нельзя сводить язык философии исключительно к его синтаксической функции» [Там же, с.98]. Синтаксис языка философии проявляется в действии тех логических приемов, с помощью которых обосновывается данная философская система, в то время как синтаксис языка науки в дедуктивно-аксиоматических системах сводится к оперированию символами, согласно правилам. Таким образом, в философии не выделяется содержательный, формальный и формализованный элемент, а семантическая и синтаксическая функции выступают в единстве.

Г.А. Брутян сформулировал несколько важных идей, которые нашли воплощение в исследованиях по истории философии: во-первых, язык философии имеет универсальное измерение (набор категорий), но в каждой философской системе содержательно категории наполняются по-разному, отсюда, во-вторых, изучая философскую концепцию, необходимо восстановить её понятийный состав и те смыслы, которые в них вкладывались. В серии историко-философских исследований реконструируется как философский язык эпохи [Васильева,1985; Лосев,1993; Неретина,1998], так и динамика философского словаря от периода к периоду [Макаров,1982; Артемьева,1995,1996].

Представление языка философии как особой языковой системы национального языка, репрезентирующей отражение бытия в философском сознании составляет сущность универсалистского подхода к этому феномену. Нельзя сказать, что он исчерпан – весьма плодотворны исследования по развитию как отдельных категорий и понятий в истории философских систем, так и попытки реконструировать философский словарь эпохи. Кроме того, помимо «прикладных исследований», делаются шаги к дальнейшей концептуализации этого подхода. Так, В.В. Ким выделяет язык науки, язык философии и связывающий их язык диалектики, т.к. «...язык науки надстраиваясь над естественным, не освобождается от категорий диалектики, а через них оказывается связанным с языком философии» [Ким,1999, с.26]. Основу языка диалектики составляют философские категории, а так же «языковые средства диалектизированных наук». Концепция, несомненно, не бесспорная, но являющаяся своеобразным примирением идеи эволюционности и универсальности философского словаря.

Коммуникативная концепция языка философии

В 80-е гг. контекст обсуждения темы языка философии обогащается идеями философии языка позднего Л. Витгенштейна, который, в отличие от ранних работ, в которых признавалась лишь когнитивная функция языка, концентрируется на изучении коммуникативной функции языка. На смену концепции языка как образа мира, им формируется инструментальная концепция языка. Если вначале Л. Витгенштейн утверждал, что в ходе логического анализа устанавливаются минимальные единицы языка – имена, соответствующие простым элементам действительности, то теперь он приходит к заклю-

чению, что невозможно найти ни одного примера атомарного факта. Если в «Трактате» право быть произносимыми имели только осмысленные предложения, то в «Исследованиях» признается, что степень точности предложения определяется контекстом его употребления. «Витгенштейн утверждает, что не существует абсолютных вневременных и внеисторичных понятий об истинности и ложности и постановка проблемы о соответствии предложения действительности оказывается некорректной, если этого последнего обстоятельства не учитывать» [Соболева, 1999, с.83]. Инструментальная концепция языка основана на идее «языковой игры» - соединении речи и действий. «Языковые игры» имеют свои закономерности и происходят по правилам, но в отличие от априорного и абсолютного характера правил логики, они варьируются и действуют как регулятивы. В ходе языковых игр не отражается реальность, она конструируется. Значение слов формируется в контексте реальной социокультурной политики и лингвистическое значение слова детерминировано нелингвистическими составляющими языковой игры. Языковая игра, как система коммуникации специфична для разных видов деятельности, поэтому можно говорить о языке науки и языке философии.

Из идей поздней аналитической философии некоторое опосредованное влияние имела дискуссия между П. Стросоном (предлагавшим исследовать структуры и связи фундаментальных категорий человеческого мышления и отношения структуры языка и структуры реальности) и Д. Дэвидсоном (акцентировавшим внимание на процедуре понимания в процессе коммуникации, которая возможна только потому, что язык человека представляет единую концептуальную схему), а также дискуссия Д. Сёрля и К.О. Апеля об изучении речевого акта как основы философии языка, т.к. язык неразрывно связан с сознанием говорящего. К.О. Апель соединил в проекте трансцендентальной прагматики линию, идущую от М. Вебера и Ю. Хабермаса, о социальности рациональности с аналитической философией. К.О. Апель считает, что нет разума вне социума и нет социума без разума, так как каждое разумное существо с необходимостью социально. Отсюда - социальность и рациональность невозможны без языка и наоборот – языковое выражение не может являться таковым вне и помимо коммуникативного сообщества». К.О. Апель представил коммуникативное сообщество в двух измерениях – как идеальное коммуникативное сообщество (в нем выполняются все нормы коммуника-

тивной этики) и как реальное коммуникативное сообщество (в нем действуют исторически сформировавшиеся «формы жизни» или реальные нормы, конвекции).

В 70-80-е гг. получают распространение идеи Московско-тартуской школы семиотики, возглавлявшейся Ю.М. Лотманом – о механизмах интерпретации культурных текстов, о типологизации языков культуры, о семиосфере, о разграничении языка как иерархической системы вневременных норм и правил речи (материализации этих правил в знаковой реальности отдельных текстов, находящихся в определенном пространстве и времени). В 1983 г. выходит собрание работ французской и английской школы семиотики («Семиотика» (М., 1983), в которую вошли статьи А. Вежбицкой, Ж. Пиаже, Ж. Греймаса, Ч. Морриса), познакомившие с идеями семантических примитивов, отличиями семиозиса от семиотики, видами значений, и в целом со словарем семиотики. Объектом изучения в этой новой подаче стал не столько знак, сколько семиотическая ситуация, и понятиями, маркирующими это перемещение акцентов, стали «дискурс» и «нарратив».

В течение 90-х гг. происходило более подробное знакомство с философией языка Р. Барта, в частности, с его «семиологией структурирования». Для него язык – это некоторая реально существующая знаковая система, используемая некоторым социумом, в определенное время и в определенном пространстве. Язык имеет социальные формы существования: идиолект – индивидуальный язык одного конкретного носителя языка; говор – структурно близкие идиолекты территориально замкнутой группы людей; диалект – множество говоров, в котором сохраняется значительное внутрискруктурное единство; язык – множество диалектов; социолект – язык группы, конфликтующей с другой с позиции причастности к власти – энкратический социолект или непр причастности – акратический социолект. Язык предшествует индивиду, заставляет его использовать определенным образом готовые структурированные формы, но он также может трансформироваться в «дискурс», т.е. преобразоваться в определенную систему представлений и реальной речевой практики индивида под действием внеязыковой действительности – «кодов желания».

Особый аспект анализа языка философии открывается в психоаналитической концепции языка Ж. Лакана, в которой язык и личность связаны. Лич-

ность субъекта формируется из «Я» - усвоенного личным образом языка, что сказывается в его речи; из «Сверх Я» - язык как универсально символическая система, задает систему морали и норм поведения; из «Оно» - речи, не прошедшей цензуру «Я», и гонимой речи, которая проявляется в иносказаниях. «Речь, которую произносит субъект, выходит без его ведома, за пределы его как субъекта дискурса, - но, конечно, оставаясь в пределах его границ как субъекта речи» [Лакан, 1998, с.348]. Ж. Лакан разграничивает дискурс от речи, дискурс как намеренно сознательную речь и речь как история субъекта, характеризующая его личность. Именно оговорки, бреши, умолчания, повторы позволяют понять скрытую часть личности и по-новому прочесть известные тексты (например, Гегеля).

Суть изменений в представлении языка, если упростить, сводится к представлению языка как системы знаков и символов и выяснения, что они обозначают, к представлению процесса использования языка (язык в действии) в процессе коммуникации (выяснению коммуникативных норм, правил, коммуникативных ролей и сетей, речевых моделей). У. Эко сформулировал суть постструктуралистских устремлений: «Неоднократно повторялось, что семиология побуждает нас не столько использовать текст, чтобы с его помощью понять контекст, сколько рассматривать контекст как структурный элемент текста, и связь, установленная нами между миром сигналов и миром идеологий – семиологически опознаваемых только при переводе в коды... то, что обычно называют контекстом (реальным, внешним, а не формальным), включает в себя идеологии... и обстоятельства коммуникаций» [Эко, 1998, с.414].

В русле заявленного постструктурализмом подхода выполнена работа Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» Они заявляют: «...философия – это дисциплина, состоящая в творчестве концептов» [Делез, 1998, с.14]. Концепты всегда несут личность их творца – «аристотелевская субстанция», «декартовское cogito», «лейбницианская монада», «кантовское априори», «бергсоновская длительность». Для создания концептов философ может использовать и повседневные слова, и архаизмы, и неологизмы. «Для того чтобы окрестить новый концепт, требуется характерно философский вкус, проявляющийся грубо или же вкрадчиво и создающий внутри языка особый язык философии – особенный не только по лексике, но и по синтаксису. Ко-

торый может отличаться возвышенностью или же великой красотой» [Там же, с.17]. Концепты имеют свой возраст – «подпись создателя», но они также изменяются, обновляются, «мутируют», поэтому философия имеет свою историю и географию («концепт – это не объект, а территория»). Ж. Делез и Ф. Гваттари вводят понятие концептуального персонажа, который может быть наделен личным именем (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузанца), они живут, инсистируют, позволяя мысли видеть себя самое – «...философский акт высказывания не производит вещей с помощью называющих их слов, но он производит движение с помощью мысли о нем, через посредство концептуального персонажа» [Там же, с.84]. Концептуальные персонажи есть истинные агенты высказывания. Например, в философии Ницше концепты – «силы», «ценность», «становление», «жизнь»; концептуальные персонажи положительные – Дионис, Заратустра, и отрицательные – Священник, Сократ; план имманенции – бесконечное движение воли к власти; образ мысли – критика воли к истине. Таким образом, если восстанавливать топологию мысли (ландшафтный вид философской мысли) необходимо восстановить, как философ конструировал концепт, значение концептуальных персонажей, план (или складки) имманенции, образ мысли, т.е. как мысль философа сама себя представляла.

Предлагаемый подход предполагает анализ языка философии как процессуального феномена, репрезентированного в тексте, и задача исследователя заключается в восстановлении условий и хода разворачивания философской речи, поэтому анализ распадается на собственно анализ языка философа, анализ философского дискурса и философского текста [Walgren T., 1996]. Имея в виду то что было сделано сторонниками выше представленной линии, строя свой семиологический анализ описания языка философии, Д.В. Анкин постоянно уточняет, что язык философии не универсальный набор понятий, а конкретное воплощение философской мысли в конкретном тексте и с определенным набором, в данном случае, понятий – «...наличные языковые формы философии скорее напоминают систему семейных сходств и различий с общим именем (фамилией) философии» [Анкин, 1993, с.9]. Он, традиционно для отечественной эпистемологии, сравнивает язык философии с естественным языком, языком специальных наук и художественной литературы. Если терминология специальных наук, по преимуществу, опирается на экстенцио-

нальные, допускающие опытную проверку понятия, то философские категории, метафоры, философемы не определяются подтверждениями и опровержениями, сохраняют устойчивость наподобие художественных образов (их можно рассматривать как «активные» символы, допускающие неограниченное число дескрипций). Философия выполняет метаязыковую функцию по отношению к языкам культуры, по определению В.С. Степина и В.А. Конева, философия рефлексивна над культурными универсалиями, а Д.В. Анкин формулирует эту идею так: «...в теории познания исследуется «методология» и «сущность» познания как рефлексия накопления знания в частных науках и прочих сферах; в логике предлагаются «идеальные» правила и связи (синтаксиса), поэтому логики являются синтактиками как метаязыковой рефлексии синтаксиса; в онтологиях представлена не просто данность мира в языке народа или некоторой науке, а его «идея», «структура», «сущность», то есть онтологически «объективное» (метаязыковый термин) производно от рефлексии языка – объекта» [Там же, с.10].

Анализируя синтактику языка философии Д.В. Анкин полагает, что так как язык философии имеет «полуискусственный» характер, то она строится на среднем между грамматикой (регулирующей правила естественного языка) и логикой (регулирующей искусственные языки науки). Синтактика включает уровень описания синтаксиса языка (предложений) и уровень синтаксиса текста, его структурно-логические особенности (архитектоника текста). Синтаксические различия задаются особенностями философского дискурса, «диалектическим» или «классическим» типом «письма». Для диалектического типа письма свойственны символичность, метафоричность, поэтичность. Для классического письма – терминологичность, стремление к связному логическому представлению мысли. Более четкого прояснения различий нет, т.к. сама идея заимствована у Р. Барта, то можно обратиться к его работе «Нулевая ступень письма».

Прагматика, или употребление языка в философии, задается возможностями интерпретации философского понятия, связанного с контекстом. Представляя прагматику функционирования языка философии, следует учитывать меру присутствия авторского «Я» в философском дискурсе, обратить внимание на предполагаемого адресата философской речи, на условия текстового общения. Философское понятие прагматически замкнуто на контекст

и интерпретатора. Объектом анализа, таким образом, становятся философские понятия в процессе их применения, что репрезентировано в философских текстах.

Исследователь, работающий над проблемами когнитивной социологии философского знания, объектами анализа, в которой является тип философствования, должен обратить внимание на два аспекта проявления языка философии, на котором «говорили» представители этого типа философствования. В историко-философском семантическом аспекте – на анализ словарного состава, отраженного в их философских текстах, и, в семантическом аспекте – на анализ базовых текстов (в которых реализовался философский словарь в процессуальном аспекте, с учетом регламентирующих норм и принципов, этот процесс определяющих), так как они являются особой формой языковой реальности – языкового континуума, формой объективации мыследеятельности философа. Прочтение и понимание философского текста возможно только в контексте, который детерминировал текст, прояснение его снимает смысловую многозначность слов, категорий, символов, метафор, философем. В рамках когнитивной социологии философского знания возможно прояснить социокультурный статус адресующего и адресанта в этом коммуникативном действии, а также учесть социокультурный фон смыслообразования и должной смыслоинтерпретации. Следует отметить, что собственно содержательное описание языка философии (как набора категорий, квазикатегорий, метафор, концептов, понятий) дополняется описанием механизма их образования, правил и норм, действующих контекстуально, инструментальном (экспрессивном) эффekte. В таком ключе выполнены исследования «философского словаря» русской метафизики XVIII в. Т.В. Артемьевой [Артемьева, 1995] и «философского словаря» западноевропейского средневековья С.С. Неретиной [Неретина, 1998]. Проиллюстрирую возможности связи анализа языка философии и типа философствования примером реконструкции понятий, квазикатегорий, концептов и метафор из лексики «новых идеалистов», как особой группы профессиональных философов в университетской корпорации.

Целесообразно уточнить, что под квазикатегориями имеются в виду такие категории (универсалии), которые по содержанию, форме и происхождению не тождественны категориям, но которые играют в этом мировоззрении и

культуре такую же роль, как и действительные категории. Концепты – это специфические, присущие философии понятия-становления и понятия-образы, которые имеют важное, систематизирующее значение в рамках философской системы создателя, могут в значительной степени видоизменяться в контексте других философских систем и со временем становятся собственно понятиями. Выделение концептов позволяет выявить пространство смысла слова и движение «смысловых полей». Концепт более сложен и противоречив, чем понятие, составляющее его логическое ядро. Контекст концепта позволяет раскрываться гельштатам концепта – негативным или положительным (например, концепт «свобода от» или «свобода для» и гельштаты в контекстах, представляющие свободу как товар, обязанность, атмосферу [Чернейко, 1997, с.292]).

Метафора – форма тропа, риторическая фигура, представляющая перенос смысла с одного понятия (слова) к другому, синтез образных полей. При анализе философского текста, прежде всего, значимы концептуальные метафоры, то есть те, которые совмещают номинативную, познавательную и тропную (образную) функции. Концептуальная метафора, из которой элиминируется образная компонента, превращается в концепт. По существу, довольно сложно дифференцировать концептуальную метафору от концепта, т.к. они сохраняют эмоционально-ассоциативную функции, и эта дифференциация зависит от контекста, то есть от степени прояснения и работы философа с этим словом.

Категории, квазикатегории, концепты, понятия в философии новых идеалистов.

Особенность философского языка «новых идеалистов» связана, с одной стороны, с профессионализмом их философствования (как преподаватели философии они знакомы были с «понятийной» историей философии и представляли содержательную определенность понятий). С другой стороны, некоторая новизна их идейной позиции в культурно-историческом контексте, подчеркивающаяся их самоименованием «новые идеалисты» и стремлением к самостоятельному философствованию, детерминировала их понятийный поиск, «игру» с понятиями-образами, метафорами и стремление придать им легитимный статус – «прояснить», «укрепить» в философской традиции, что

и выразилось в обилии философских концептов, созданных «новыми идеалистами».

Исходной категорией, интенцировавшей философские системы новых идеалистов, выражающей органическое единство универсального мирового бытия, соединяющее позиции космистов, символистов, персоналистов, феноменологов, неокантианцев, интуитивистов – было понятие – принцип всеединства. Сама категория «всеединство» в отечественную литературу была введена В.С. Соловьевым и прочно привязана к его личности и влиянию. Хотя это действительно личностная (персональная) категория, она, по всей видимости, задумывалась В.С. Соловьевым как категория для универсального словаря философов идеалистического направления.

Для В.С. Соловьева категория всеединства была универсальна, потому что позволяла онтологии преодолеть дуализм материального и духовного и представить принцип всеобщей одушевленности в духе христианского монотеизма; в гносеологии – достигнуть цельного знания и обосновать метафизику всеединства; в этике – сделать обоснованной абсолютную мораль для всех и общечеловеческие ценности; в социальной жизни – оправдать социальный прогрессизм; в антропологии – интенцировать онтологическую целостность человека: «В мире внечеловеческом, собственно природном абсолютный, божественный элемент мировой души – всеединство – существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую... то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть не все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально есть все и реально становится всем» [3, с.713].

Как отметил А.Ф. Лосев, у В.С. Соловьева было развито понятийное чувство, он был «понятийный философ», и создание системы взаимосвязанных, взаимосотносящихся категорий, отражающих и превращающихся друг в друга, имело для него самостоятельное значение как рациональная иллюстрация принципа всеединства. Группа онтологических категорий: сущее (абсолютное), бытие (логос), сущность (идея) – организует гносеологические и аксиологические категории.

| | Сущее (абсолютное) | Бытие (логос) | Сущность (идея) |
|------------|-----------------------|------------------|-----------------|
| абсолютное | дух | воля | благо |
| логос | ум | представление | истина |
| идея | душа | чувство | красота |

Эти категории определили метафизический словарь новых идеалистов, и соотношению этих категорий В.С. Соловьев посвятил «Философские начала цельного знания». В самом названии работы присутствует продуцированный В.С. Соловьевым концепт – «цельное знание», который, в свою очередь, связан с еще одним концептом – «органической логикой». Из анализа работы очевидно, что под «цельным знанием» В.С. Соловьев имеет в виду систему логических категорий, но в то же время концепт «цельное знание», с акцентом на первом слове, должен порождать ассоциацию единства, причем максимального, окончательного, полноценного единства. То есть «цельное знание» - это знание не только целостное, но и полноценное, недаром три последние категории из его таблицы являются наиболее концептуально насыщенными – благо, истина, красота.

«Органическая логика» - это особый вид логики в отличие от «несовершенных» логик, таких как логика школьная и логика критицизма. Все логики ставят проблему обоснования истинности и действительности познания, но школьная логика стремится объяснить познание имманентно, а это невозможно (наше познание имеет относительно-производный характер и не имеет в себе собственного начала), а логика критицизма разложила познание до двух далее не дифференцируемых элементов, не решив проблему их соотношения (эмпирическое бытие как содержание и априорный разум как форма). «Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов нашего познания (как несамостоятельные части организма, в отдельности взятые) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, вследствие чего периферия нашего познания замыкается, отдельные части и элементы его получают единство и духовную связь и всё оно является как действительный организм, вследствие чего такая логика по справедливости должна называться органической» [Там же, с.224]. Органическая логика основывается на «бесспорном

умозаключении», задающем путь или пространство философской мысли – если область нашего данного познания относительна, т.е. предполагает за собой некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа познание и может быть объяснено.

Органическая логика задает или предполагает возможность усилия, когда субъект, пребывающий на периферии актуального бытия и познания, «переносит» свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, «где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего, так или иначе, совпадал с центром познаваемого». В этой «возможности», открывающейся в органической логике, заложено протестное положение против «школьной философии», определяющей человека как безусловно ограниченного миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка. Человек есть высшее откровение истинно-сущего, так как все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере и доказательством этого, по В.С. Соловьеву, является то, что абсолютное первоначало есть безусловно необходимое, предельное понятие нашего рассудка и без него невозможно всякое познание – «или абсолютно-сущее как принцип, или чистый нуль безусловного скептицизма». Содержание абсолюта раскрывается в интеллектуальной интуиции и оправдывается рефлексией нашего рассудка и приводится в логическую систему (строящуюся таким образом, что все понятия логически вытекают из понятия абсолютного первоначала и образуют его внутреннюю познаваемость или являемость).

Концепт «органическая логика» задает эталонный способ философствования – так как органическая логика начинается исходным понятием абсолютного первоначала или сущего и выводит из него все существенные определения сущего самого по себе, поэтому ее метод – «чистое диалектическое мышление», т.е. мышление, независящее от внешних элементов и развивающееся «изнутри», а содержание его дается в идеальной интуиции. В представлении понятий и категорий органической логики В.С. Соловьев использует своеобразный методологический прием «приведения начал во всеединство» - множество начал упорядочивается в некоторую иерархическую структуру (место начала соответствует степени «положительности» начала), которая реализуется в историческом времени, поэтому существуют опреде-

ленные сложности в обработке её уровня органического синтеза, и поэтому необходимо представить антиномии множественных начал, снимаемые во всеединстве. Этот алгоритм составляет единую основу логико-философских построений большинства представителей философии нового идеализма, и от одной системы к другой изменяются лишь некоторые онтологические начала, и по-разному расставляются акценты данного метода.

В.С. Соловьев инициировал введение в словарь «новых идеалистов» такой квазикатегории, как «София – Божественная Премудрость», группирующей вокруг себя серию метафор – «Невеста Агнца», «Вечная Женственность», «Душа мира». Квазикатегория «Софии – Божественной премудрости» латентно связана с гностической мифологией падения мировой души и теодицей (выведя свой относительный центр из абсолютного центра и тем самым реализуя свое эгоистическое воспламенение воли, София способствовала распаду элементов Всеединого организма на эгоистические воли). Разворачивание этой мифологемы в соловьевской версии происходит через серию метафорических понятий: так возвращение мира из хаотического состояния в оформленный космос происходит через наделение пассивной, женственной мировой души эйдоснопреобразующим божественным Логосом – это процесс «боговоплощения» и искупления, во время которого София предстает в фазовых превращениях – Тело Христово, Церковь, Богородица и Богочеловечество. «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке» [Соловьев, 1994, с.149]. В.С. Соловьев не находит достаточно полным дискурсивное представление Софии, поэтому интуитивное ощущение передает в поэтической форме, желая имплицировать гештальты «нисходящей» транс-

цендентной женственности, зовущей Божественной Мудрости, обещающей достижение целостного состояния: «И в пурпуре небесного блистанья / Очами полными лазурного огня, / Глядела ты, как первое сиянье / Всемирного и творческого дня. / Что есть, что было, что грядет вовеки - / Все обнял тут один недвижный взор ... / Синеют подо мной моря и реки, / И дальний лес, и выси снежных гор. / Все видел я, и все одно лишь было - / Один лишь образ женской красоты... / Безмерное в его размер входило. - / Передо мной, во мне одна лишь ты» [Соловьев, 1994, с.409].

Квазикатегория «Софии» имеет центральное положение в философских системах софиологов, организуя онтологический аспект их систем – «София – субстанция» предстает на двух субстанционально-энергетических уровнях как София Божественная (небесная) и София Тварная (Земная). Эти образы-понятия В.С. Соловьева рационализированы в «Столпе и утверждении истины» П.А. Флоренского и «Свете невечернем. Созерцании и умозрении» С.Н. Булгакова: «...метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу она есть Его Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита... она есть горный мир умопостигаемых, вечных идей... мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря – он софиен» [Булгаков, 1994, с.189]. Квазикатегория Софии необходима софиологам для прояснения принципа всеединства, она есть условие, средство и возможность его обретения, преодоления разрыва между Творцом и творением. С.Н. Булгаков признает невозможность непротиворечиво в рамках дискурсивного мышления репрезентировать содержание категории Софии и прибегает к амбивалентным характеристикам, метафорам и образам-сопоставлениям: «София, по отношению к множественности мира, есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей... Отношение идей к вещам, Софии к миру, есть отношение сверхвременного (и в этом смысле вечного) к временному. София присутствует в мире как его основа, но она остается и трансцендентна миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении, а София выше времени и вне всякого процесса» [Там же, с.194]. При этом он настаивает, что нельзя отделить Софию от мира и противопоставить ему, так как София

присутствует в мире как его основа, скрепляющая его бытие в небытии. Функции Софии – скрепляющая или онтологического соединения Творца и творения; нормативизирующая – каждое существо имеет свою идею-норму в соответствии с которой себя ищет и реализует, а эта идея-норма задана и входит в организм Софии. При этом С.Н. Булгаков специально оговаривает онтологический статус Софии (опасаясь истолкования её как самостоятельного творящего начала), дифференцируя ее по уровням.

Есть Божественная София – предвечно пребывающая основа творения, имеющая неисчерпаемую мощь и глубину, и есть София становящаяся, реализующаяся в мире, но это одна и та же София, или вернее, это два лика Софии. «Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность – *natura naturans* по отношению к *natura naturata*» [Там же, с.196]. В этом лике София особенно опасна для истолкователей, так как гностические интенции проявляются наиболее очевидно, поэтому С.Н. Булгаков прибегает к аллегориям и образам, суть которых намекнуть читателю, что если он увидел гностический компонент или считает учение о мировой душе противоречивым – это показатель только его чрезмерной дискурсивности мышления, не позволяющей ему «умозреть» истину – «София душа мира закрыта многими покрывалами как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека» [Там же, с.196]. Субстанциально София едина, но на феноменальном уровне многолика: в высшем аспекте это – Церковь, Богородица, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля. Причем, за каждым из этих проявлений определений ликов Софии раскрываются новые содержательные проекции, суть которых в реализации установки метафизического утопизма в типе философствования «новых идеалистов». На низшем (тварном) уровне София открывается как красота – «из темнеющего лона Деметры поднимаются вешние цветы, из объятий Гадеса, из темного небытия выходит на свет юная и прекрасная Персефона, софийная тварь» и для греков она Вечная Женственность, представала как Афина, Диана, Афродита.

Постигнуть онтологическое значение Софии как всеединства или «уразуметь всеединство» непосредственно невозможно, так как «тварное око» затемнено грехом, но это постигаемо в мире действия Софии – подобно тому,

использует аллегорическое сравнение С.Н. Булгаков, как «мы видим свет из невидимого солнца и в этом свете различаем предметы». Он предлагает своего рода шкалу символического проявления Софии в тварном мире – первообраз Софии явлен как «роза, цветущая в Софии, и лилия Благовещения», она «есть злато, ладан и смирна, приличествующие для подношения Вифлеемскому Младенцу».

Как отметил В.В. Зеньковский в работе «Основы христианской философии», сама тема космоса или мироустройства требует найти гармонирующее мир начало и вне его источник его живучести: «...нечего удивляться, что философская и религиозная темы здесь не отрываются одна от другой – «премудрость» в мире ведет к тому, чтобы искать источник гармонии в «горней» (надмирной) сфере, а живучесть мира побуждает связывать эту «премудрость» с творческой мощью природы» [Зеньковский 1997, с.186]. Христианская космология не нуждается в искажающей её софиологической теме. Все версии «вечной женственности» (В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова), все сведения *natura naturans* к женственному началу приводят к перемещению смысловых акцентов и нивелируют идею о том, что мир управляется и живится Иисусом Христом как Главой Церкви, которая и есть «душа» мира.

В гносеологическом аспекте философских систем софиологов квазикатегория Софии олицетворяет эйдическое единство способности человеческого сознания и мудрости и вокруг этой категории выстраивается серия концептов – вышеупоминавшееся «цельное знание» и «органическая логика» В.С.Соловьева, «метафизика сердца» и «метафизика света» П.А. Флоренского – «сердце как очаг нашей духовной жизни», как «око небесное» - только через него открывается свет истинной веры. Понятие «образ сердца» в гносеологии введено было не П.А. Флоренским, он его только популяризовал, оно имеет христианско-академические корни – П.Д. Юркевич посвятил отдельную работу теме «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», где определил его как «проводника» человека к Богу, орган всякого познания, источник слова и памяти.

П.Д. Юркевич и П.А. Флоренский могли позволить себе ввести подобные концепты «метафизика сердца» и «метафизика света» - очевидно связанные с христианской богословской традицией, так как преподавали философские

курсы в Духовных Академиях и их задача заключалась в примирении знания и веры: «Целым рядом свидетельств из Священного писания Юркевич стремится подтвердить, что именно здесь в Св. писании, лежит основа тех выводов, к которым он приходит, опираясь на физиологическое и психологическое учение о сердце... Мир, как система жизненных, полных красоты явлений, существует и открывается прежде всего для глубокого сердца, а отсюда уже для понимающего мышления. Сообразно с этим лучшие философы и великие поэты всегда сознавали сердце местом рождения их глубоких идей, а деятельность мышления доставляла их идеям только ясность и определенность» [Шпет, 1990, с.626].

Гносеологическим концептом является и «соборное сознание» С.Н. Трубецкого, сформулированное как преодоление и продолжение в православно-всеединском духе учения Канта о трансцендентальном субъекте, вводящее концепцию коллективной природы сознания, как проявления органической соборности человеческого сознания: «...сознание как таковое имеет в себе всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же неосуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено... Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом становится реальной, мы познаем вещи истинно, объективно, всеобщим и необходимым образом, и познание наше становится внешним образом авторитетным» [Трубецкой, 1994, с.497]. Вводя концепт «соборного сознания», С.Н. Трубецкой как философ, по роду деятельности ориентированный на сциентизированный образ философии и старающийся сделать репрезентативной свою метафизическую философскую систему, достигает этого, т.к. «соборное сознание» представляется гарантией получения истинного знания, имеющего несомненный внешний авторитет.

В «Свете невечернем» С.Н. Булгаков вводит концепт «умного видения» или «софийного видения», как противостоящий дискурсивному мышлению и содержательно более конкретный, чем интуитивное познание. Этот концепт необходим был С.Н. Булгакову для обоснования возможности истинной, софийной философии, а так как он не был связан этой частью своего интеллектуализирования с профессиональными рамками университетской философии, он был более свободен в выборе средств аргументации. От этого понятие-

образ имеет весьма неопределенное содержательное наполнение, хотя и значимо в его софиологии, так как проясняет возможность софийного познания и в целом познания эйдического компонента в трансцендентном: «Возможность общих понятий коренится в умном видении идей, но эти общие понятия–идеи видятся не в их софийной гармонии или целомудрии, но в развернутом «развращенном» виде, как дурная множественность сталкивающихся центров, откуда проистекает и вся пестрота, хаотичность, неорганизованность бытия... Заблуждение коренится не в ограниченности отдельного ума, которая могла бы компенсироваться гениальностью другого ума, оно имеет источником состояние мира, который «во зле лежит» [Булгаков, 1994, с.204]. В философии подлинно софийно не универсальное, логическое, трансцендентальное сознание, которое есть только средство выразить мир в образах логических понятий, а лишь то, что открылось «умному видению», т.е. именно то, «...что в ней не дискурсивно, а интуитивно, и является наиболее софийным... философия софийна, лишь поскольку она дышит этим пафосом влюбленности, софийным эросом, открывающим умные очи, иначе говоря, поскольку она есть искусство: основной мотив философской системы, ее тема опознается интуицией, как умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языке небожественном о вещах божественных» [Там же, с.199].

Квазикатегория Софии связана с группой персонологических концептов и понятий, так наиболее важное среди них так же введено В.С. Соловьевым, давшем ему образно говоря «новую жизнь» - богочеловечество, которому специально посвящена его работа «Чтения о Богочеловечестве» (1878-1881). В богословии учение о богочеловечестве связано с объяснением кенозиса (тайны Боговоплощения) и теозиса (обожения или уподобления человеческой личности Богу), а единственным Богочеловеком считается Иисус Христос, чья природа божественная и человеческая едины и неразделимы: «Иисус Христос есть такой же Бог, как и Отец Его, и такой же по природе человек, как и все люди... Лицо Христа, единое извне, едино и внутренне, составляет одну ипостась, одно самосознание; и так как Лицо Логоса, Сына Божия (вторая ипостась Св. Троицы), существовало ранее воплощения и упраздниться не могло, то Логос составляет лицо, или Ипостась, и в Богочеловеке; Логос

принял полное и истинное человеческое естество в единство Своей Ипостаси» [Мелиоранский, 1993, с.594].

Тело Христово есть христианская церковь, именно от этого положения отталкивается В.С. Соловьев, развивая свое требование сознательного христианства эксплицирующееся в концепте «богочеловечества». Церковь как тело Христово (это не метафора, а метафизическая формула, отражающая онтологический феномен трансцедентный и имманентный одновременно для христианина) развивается и растет от первых общин христиан и в конце истории обнимет собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме. Церковь в нынешнем состоянии как и тело Христово в земном существовании (до воскресения), материальна и несвободна от земной поглощенности и нуждается в преобразении – «...достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, то есть самоотвержением человеческой воли и свободном подчинении ее Божеству» [Соловьев, 1994, с.194]. Истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять согласованное свободное соединение Христианской истины и полноты развития человеческой самодеятельности, это достижимо только при усилении солидаризации человечества и соединении божественного начала, представленного церковью Восточной, и человеческого начала, воплощенного в мире Западном, что в результате породит духовное человечество. Если Иисус Христос – это духовный человек, то есть еще одна богочеловеческая личность, совмещающая в себе два естества и обладающая двумя волями, это духовное человечество или Богочеловечество, которое есть добровольный синтез личностей в единую общность или «общественное тело» во главе с Христом, а так как общество есть дополнительная или расширенная личность, а личность - сжатое или сосредоточенное общество, то личность может быть полноценной только как часть Богочеловеческого единства.

Очевидно, что концепт Богочеловечества связан с утопической историческо-философской концепцией, обещающей усилиями коллективного человечества установить Царствие Небесное на земле, и в этом проявляется установка метафизического утопизма, в большей или меньшей степени разделявшаяся новыми идеалистами. Так, Е.Н. Трубецкой в Богочеловечестве видит восстановление утерянной полноты бытия, но спасение для каждого человека свя-

зано с личными усилиями и не обязательно как в оптимистической историо-философской утопии В.С. Соловьева.

В «Свете невечернем» С.Н. Булгаков вводит несколько содержательно непроясненных понятий-образов, так человек определяется им как «умный луч Софии»: «...как часть софийного всеорганизма космоса, человек есть «умный» луч Софии, имеет определенную природу, его идея есть та призма, через которую для него преломляется мир» [Булгаков, 1994, с.279]. Кроме того, он использует понятия «Ветхого Адама» и «Нового Адама», добавляя в их содержание новые смыслы, связанные с проекцией в них идей В.С. Соловьева, А.Н. Шмидта, В.В. Розанова, о мистике пола и брака и представление истории, с включением идеи творчества как движущего, оправдывающего начала (идея, разделяемая большинством новых идеалистов): «Если грехопадение сопровождалось глубоким извращением в жизни пола, являлось прежде всего болезнью первозданного брака, то в искупление следует видеть оздоровление природы брака, благодаря которому онтологически он становится уже «во Христе и во Церкви», соответствует по внутренней естественной норме, вытекающей из полноты образа Божия в человеке. В искуплении таинственно восстановлена истинная брачность жизни, - недаром первое чудо, столь таинственное и трепетное, сотворено было на браке в Канне Галилейской, искуплен не только ветхий Адам, но и ветхая Ева, Адам и Ева, как супружеская чета» [Булгаков, 1994, с.298]. Только в церкви как Теле Христовом и живом организме, объединяющем верующих, возможно спасение через восприимство в себя Христа. Дело в том, что в ветхом Адаме или самостном человечестве утрачена истинная, чистая человечность и каждый замыкается эгоистически сам в себе, поэтому человечество существует в смене индивидов и поколений, как коллектив, а не соборность. Поэтому только Христос как совершенный Человек может онтологически способствовать превращению человечества как коллектива в соборное человечество.

С.Н. Булгаков, в рассуждении о достижимости всечеловеческой соборности, вводит понятие-образ «люциферического я» как «я» самости, сознающей себя только в противопоставлении с другими «я» как «не-я» и выражающем болезненное состояние человеческой личности – и в этом состоянии невозможно соборное единство. Только преодолевая в радости любви–смирении свою индивидуальность, личность, «жертвуя своей душой» ради ее спасения

от самости и непроницаемости, превратив формулу существования «люциферического я» из «я есть не-я, и я больше всякого не-я» в формулу истинного христианского я, «я есмь ты, он, мы, вы, они», пройдя через аскетику смирения, может влиться в единую соборную личность – в Богочеловечество.

Если С.Н. Булгаков продуцировал во многом случайные и незаконченные понятия-образы, то Л.П. Карсавин пытался сформулировать и поднять до уровня категории такие личные концепты как «симфоническая личность», «стяженно-всеединное человечество как субъект исторического бытия» и «всеединый субъект». Симфоническая личность обозначает мироположение божества как активной «стяженности» элементов объективного целого. Индивидуальность личности проявляется в ее стремлении к симфоничности или слиянию человеческого и вечно бытия в сознании. Симфоническая личность - это целостный феномен, объединяющий познаваемый человеком мир и бытийствующий посредством человеческой личности: «...нами воспринимается и само и иное. А такое восприятие возможно лишь в том случае, если «иное» является и нами самими, нашим качеством, отличным от воспринимающего его нашего качества, и своим иным, не менее отличным от всякого нашего момента, чем то нами воспринимается... Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и «объекты»)» [Карсавин, 1993, с.43]. Личность полноценно проясняется и проявляется в акте познания, субстанционально находящаяся в принятии света христианской истины – индивидуальное развитие, поэтому представляет собой превращение, индивидуализирование во «второе общее» во всеединой стяженной личности или актуализируется в себе живой коллективной личности. Знание, которое получается в итоге познания стяженного всеединства – только «стяженное», ведь человек может только смутно и в общих чертах познать идеал и завершенность, увидеть в конкретном индивидууме его собственно индивидуальное и высшее.

Категория всеединства интенцировала понятийные поиски «новых идеалистов» и поэтому, как выше было проиллюстрировано, онтологические, гносеологические и персонологические понятия и концепты их философских систем взаимосвязаны и могут быть поняты только в системе взаимодействия корреляции друг с другом.

Вышеприведенные примеры креативного поиска новых понятийно-категориальных форм были больше характерны для творчества метафизических идеалистов, именно это сознательная направленность на обновление «языка философии» отличала их от трансцендентальных идеалистов. Сторонники неокантианства не одобряли и не разделяли этих поисков, хотя личный понятийный словарь А.И. Введенского и Н.О. Лосского включал достаточно много метафор и концептов.

Так, дискутируя по поводу проблемы границы веры и знания, А.И. Введенский из «старых» кантовских метафор создает свои гносеологические концепты – «голый опыт», «чистый рассудок, не пропитанной верой», «живой Бог» (внимающий людям), «мертвый Бог» (замкнутый в себе), «суетная вера» и «сознательная вера» [Введенский, 1892]. Значительно больше обновленных метафор и концептов встречается в работах Н.О. Лосского, назвавшего свою философскую систему «органическим идеалом-реализмом». В гносеологии он использовал такие понятия-образы, как «естественное миропонимание», «гносеологический индивидуализм», «живой и непосредственный критерий истины», «знание ...орудие разума», «скромная деятельность сравнения», «аналитическая необходимость имеет мертвенный характер» [Лосский, 1991].

В метафизике, излагая идеи иерархического персонализма ввел квазикатегорию «субстанционального деятеля», раскрывая её через следующие концепты: «целестремительная деятельность», «материализующие силы», «деятели-эгоисты», «живые потенциальные личности» [Лосский, 1915].

Очевидно, что на рубеже XIX-XX веков в философском сообществе происходило уточнение дискурса на словарном уровне для участников коммуникативного процесса.

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-аллегории 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 фи-

лософское 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 невластностью»). «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» [Барт, 1994, 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 определено 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.

Дискурсивные практики 60-х гг. XIX века

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 почвеннического 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, ко-

торые 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 академического 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 аффектный, автор не собирается аргументировать свои заключения, он «вербует» сторонников, не соразмысляющих, а сопереживающих 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, перечислят все, даже самые мелкие вопросы, которыми занимается та или другая из философских наук; у них даже найдутся и готовые ответы на такие вопросы» [Антонович, 1945, 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 спра-

вочные 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 губительные 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 чув-

ственном, 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» [Юркевич, 1990, с.245]. Он не пытается «вербовать» читателя в свои ряды, хотя использует некоторые ре-

чевые 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 эпи-

тетты 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 существе 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 по-

нятий, 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 дискуссию, 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 логи-

ко-эмоциональный характер, сочетание инструментального и аффектного 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 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. Лопатиным) 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» [Введенский, 1996 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 со следствием, а какая-то другая, рационализацию 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 необходимость 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 искусу... 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».

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

ных 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» [Франк, 1990, 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 оттесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская 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...» [Лосский, 1991, 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 личности 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 душную 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 индивидуально. 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, тематическом 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 действования, 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 разворачива-

ния 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 делать 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, являющаяся 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 столько 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.

Заключение

Итак, подводя итоги следует отметить, что отечественные исследователи философской традиции от когнитивной, социально-когнитивной методологической программы в течение 80-90-х гг. XX века эволюционировали к когнитивно-культурологическому подходу, предполагающему всестороннее изучение философии, как вида деятельности в историко-культурном контексте. Исследователь, желающий представить совокупность внешних и внутренних детерминант, повлиявших на появление философской концепции, использует систему «описательных» понятий: стиль мышления, логико-культурные доминанты, тип рациональности, философская парадигма, тип философии (классическая и неклассическая), тип философствования.

В сложившемся философском сообществе к аргументационным конструкциям предъявляют определенные требования. В логико-гносеологическом аспекте оценивается качество доказательства (истинность оснований, последовательность рассуждения), в прагматическом – качество объяснения, настолько они убедительны и достаточны. В зависимости от жанра философского произведения, читателя на которого оно ориентировано философы, кроме основной логической аргументации, используют ссылку на притчу, откровение, здравый смысл, интуицию или философский авторитет (репутацию). Помимо аргументации оценивается оригинальность и репрезентативность философской концепции, складывающаяся из «осведомленности» автора и умения оценивать современный философский контекст.

Литературные формы и жанры философских произведений, в которых реализуется креативность профессиональных философов нормативизируется принятыми стандартами и требованиями к её оформлению, которые эксплицируются из полемики и рецензий, помещавшихся на страницах специализированных философских журналов.

Возможности предложенной методологической программы, для изучения феномена философского сообщества, проиллюстрированы анализом некоторых аспектов жизни российского философского сообщества рубежа XIX-XX веков.

Библиография

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. Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. – СПб.: А-сад, 1994. - С. 7-37.
5. Акулин В.Н. Философия всеединства от В.В. Соловьева к П.А. Флоренскому. –Новосибирск: Наука, 1990. – 158 с.
6. Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысль и действительность. –М.: Путь, 1914. – 387 с.
7. Алексеева Е.А. Рациональность и сознание. –Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 93с.
8. Анкин Д.В. Семиологическое описание языка философии: Автореф. дис. ... кандидата философских наук. –Екатеринбург, 1993. –21с.
9. Анкин Д.В. Семиотическое исследование философии // Язык науки XXI века. –Уфа: Изд-во БашГУ, 1998. – С. 129-131.
10. Антонович М.А. Избранные философские сочинения. –М.: ОГИЗ, 1945. –372 с.
11. Аржанухин В.В. Философское образование в России в XVII веке // Философские науки. –1987. - № 2. – С. 49-58.
12. Артемьева Т.В. Категории российской метафизики // Вече. –1995. –Вып.2. –С. 4-24.
13. Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII века. –СПб.: Алетейя, 1996. –320 с.
14. Артемьева Т.В. Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. –СПб.: СПб Центр Истории идей, 1999. – 182 с.
15. Аскольдов С. –Э.Л.Радлов «Вл.Соловьев: Жизнь и учение» // Критическое обозрение. –1913. – Кн.1. – С. 335-336.

16. Асмус В.Ф. Жан Жак Руссо // Историко-философские этюды. – М.: Мысль, 1984. – С. 83-139.
17. Бабушкин В.У. О природе философского знания. – М.: Наука, 1978. – 207 с.
18. Бажанов В.А. Наука как самопознающая система. –Казань: Изд-во Каз.ун-та, 1991. –181 с.
19. Бажанов В.А. Прерванный полет: история «университетской» философии и логики в России. –М.: Изд-во МГУ, 1995. – 109 с.
20. Баранец Н.Г. Онтологические и гносеологические предпосылки и основания русского духовного ренессанса: Автореф. дис. ... кандидата философских наук (специальность 09.00.01). – Нижний Новгород, 1998. – 22 с.
21. Баранец Н.Г. Исторические типы философствования. –Ульяновск: Изд-во УлГПУ, 2000. – 39 с.
22. 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.
23. Баранец Н.Г. Философское сообщество: механизм и закономерности развития. Ульяновск: Изд-во УлГУ, 2003. - 300 с.
24. Баранец Н.Г. Метаморфозы этоса философского сообщества в России в XIX – начале XX веков. Ульяновск: Изд-во УлГУ, 2007. – 254 с.
25. Баранец Н.Г. Российское философское сообщество и трансляция философского знания на рубеже XIX – XX веков. Ульяновск: Изд-во УлГПУ, 2007. – 154 с.
26. Бао А. –G. Runze. Ethik // Вопросы философии и психологии. – 1892. –Кн.12. – С. 65-72.
27. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историцизма. –М.: Мысль,1987. –348 с.
28. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. –М.: Прогресс, Универ, 1994. – 616 с.
29. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. –М.: Онега, 1994. – 256 с.

30. Баткин Л.М. Итальянское возрождение. Проблемы и люди. –М.: РГГУ, 1995. – 448 с.
31. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. –М.: Искусство, 1986. –444с.
32. Белкин П.Г., Емельянов Е.Н., Иванов М.А. Социальная психология научного коллектива. - М.: Наука, 1987. – С. 212.
33. Белов П.Т. Философия выдающихся русских естествоиспытателей. –М.: Мысль, 1970. – 488 с.
34. Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – С. 1-28.
35. Бердяев Н. Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. –1905. - № 6. – С. 168-184.
36. Бердяев Н. Философия творчества, культуры, искусства: В 2-х т. –М.: Искусство, 1994. – Т.2. – 510 с.
37. Библер В.С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. –М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
38. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. –М.: Наука, 1983. – 286 с.
39. Бройтман С.Н. Комментарии // Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. –М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 306-332.
40. Брутян Г.А. Гипотеза Сепира-Уорфа // Вопросы философии. – 1969. - № 1. – С. 56-66.
41. Брутян Г.А. Очерки по анализу философского знания. –Ереван: Айастан, 1979. – 269 с.
42. Брутян Г.А. Аргументация // Вопросы философии. – 1982. - № 11. – С.43-52.
43. Брутян Г.А. Аргументация. –Ереван: АН Арм ССР, 1984. – 105 с.
44. Брутян Г.А. Философия и метафилософия // Вопросы философии. – 1985. - № 9. – С. 87-90.
45. Брушлинский А.В. Культурно-историческая теория мышления: Философские проблемы психологии. –М.: Высшая школа, 1968. – 104 с.

46. Брысина Т.Н., Миронов Г.Ф. Философия в поисках метафизических оснований // Философский век. Альманах 7. Между физикой и метафизикой. –СПб., 1998. – С. 108-114.
47. Бугаев Н.В. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.7. – С. 26-44.
48. Булгаков С.Н. Религиозно-общественная хроника // Вопросы жизни. – 1905. - № 4-5. – С. 491-522.
49. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. –М.: Наука, 1993. – Т.1. – 608 с.
50. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2-х т. –М.: Наука, 1993. – Т.2. – 752 с.
51. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение. –М.: Республика, 1994. – 415 с.
52. Вайнгартнер П. Сходство и различие между научной и религиозной верой // Вопросы философии. – 1996. - № 5. – С. 90-109.
53. Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. –М.: Наука, 1985. – 160 с.
54. Введенский А.И. Учение Лейбница о материи и связи с монадологией // Журнал Министерства народного просвещения. – 1886. – Янв. – С. 1-40.
55. Введенский А.И. Научная деятельность М.И.Владиславлева // Журнал Министерства народного просвещения. – 1890. – Июнь. – С. 181-211.
56. Введенский А.И. «Бесконечность Анаксемандра» М.И.Карпинского // Вопросы философии и психологии. – 1891. – Кн.9. – С. 98-108.
57. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления // Журнал Министерства народного просвещения. – 1892. – Май. – С. 73-112; -Июль. – С.81-129.
58. Введенский А.И. Основатель системы трансцендентального монизма // Вопросы философии и психологии. – 1892. – Кн.14. – С. 1-28.
59. Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.18. – С. 120-149.
60. Введенский А.И. О видах веры и ее отношения к знанию // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн.20. – С. 158-203.

61. 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.
62. Введенский А.И. Логика как чвсть теории познания. СПб., 1911. 340 с.
63. 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.
64. Введенский А.И. Статьи по философии. –СПб: Изд-во СПб.ун-та, 1996. – 228 с.
65. Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Статьи по философии. –СПб: Изд-во СПб ун-та, 1996. – С. 13-21.
66. 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.
67. Введение в литературоведение / Под ред. Г.Н. Пospelова. –М.: Высшая школа, 1976. – 422 с.
68. Вернадский В.И. Записка о выборе члена академии по отделу философских наук //Философские науки. –1988. - № 4. – С. 107-113.
69. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. –Л.: Худ.лит-ра, 1940. – 648 с.
70. Викторов В. Dr.Theodor Ziehen – Phychophysiologische Erkenntnisz theorie. Iena. 1898 // Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.46. – С. 33-38.
71. Викторов Д. Памяти Н.Я.Грота, как профессора //Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.51. – С. 48-60.
72. Виндельбанд В. История философии. – Киев: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
73. Виноградов Н. –Д.Юм «Исследование человеческого разума» / Пер. С.И. Церетели) // Вопросы философии и психологии. –1903. – Кн.69. – С. 733-735.
74. Виноградов Н.Д. Краткий очерк деятельности Московского психологического общества // Вопросы философии и психологии. –1910. – Кн.103. – С. 249-262.

75. Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 67-120.
76. Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. – М.: Гнозис, 1994. – Ч.1. – 612с.
77. Воробьева Н.П. Эволюция концепции рациональности в философии: Автореф. дис. ... кандидата философских наук. – М. – 1993. – 22 с.
78. Вундт В. Введение в философию. – М.: Че Ро, Добросвет, 2001. – 256 с.
79. Выготский Л.С. Избранные психологические исследования: Мышление и речь. – М.: Академия пед.наук РСФСР, 1956. – 517 с.
80. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. – М.: Наука, 1980. – 566 с.
81. Гайденок П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. –1991. - № 6. – С. 3-14.
82. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – Т.1. –СПб: Наука, 1993. –349 с .
83. Гессен Г. – И.И. Лапшин «Проблема чужого Я» // Логос. – 1911. – Кн.1. – С. 228.
84. Гессен С.И. Письма к Э.Метнеру // Вестник Российской академии наук. –1993. – Т.63. - № 6. – С. 526-529.
85. Герасимова И.А. Понятие, понимание, культура // Теория и практика аргументации. – М.: ИФРАН, 2001. – С. 49-70.
86. Гиляров А.Н. Что такое философия и что она может дать? // Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн. 46. – С. 105-130.
87. Голенков С.И. Культура, смысл, сознание. –Самара: Изд-во Сам.ун-та, 1996. – 120 с.
88. Голубева Л.Н. Категория соборности: антропологические и гуманистические основания // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы II Российского философского конгресса: В 4-х т. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1999. – Т.4. ч.1. – С. 100-101.
89. Гомпец Г. Задачи учения о мировоззрении // Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб: Образование, 1912. – С. 55-92.

90. Гордон Г. –Н.Д.Виноградов «Философия Давида Юма» // Логос. –1912-1913. – Кн.1,2. – С. 361-362.
91. Гордон Г. Новые идеи в философии // Логос. –1912-1913. –Кн.1,2. – С. 374-379.
92. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. –М.: Высшая школа,1980. – 368 с.
93. Готт В.С., Семенюк Э.П., Урсул А.Д. Категории современной науки. –М.: Мысль, 1984. – 268 с.
94. Гречко П.К. Философия в доказательстве и доказательство в философии // Вопросы философии. – 1988. - № 6. – С. 14-25..
95. Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина: К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 152 с.
96. Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. –1994. - № 1. – С. 54-60.
97. Грот Н.Я. Еще о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.6. – С. I-VI.
98. Грот Н.Я. –Л.Лопатин «Положительные задачи философии» // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.10. – С. 57-66.
99. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и наука о человеческом поведении в Советском Союзе. –М.: Политиздат, 1991. – 479 с.
100. Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 34-47.
101. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. –М.: Наука, 1982. –256с.
102. Гуревич А.В. Философские исследования и очерки. –СПб: К-во «Труд», 1913. – 316 с.
103. 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.
104. Гуссерль Э. Философия, как строгая наука //Логос. –1911. – Кн.1. – С. 1-56.

105. Гуссерль Э. Картезианские размышления. –СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316с.
106. Декарт Р. Сочинения: В 2-х т. –М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
107. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? –М.: Алетейя, 1998. – 288 с.
108. Дильтей В. Типы мировоззрения // Новые идеи в философии. Сборник 1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – С. 120-181.
109. Домбровский Б. Казимир Твардовский: жизнь и учение // Логос. –1999. – № 4. – С. 133-167.
110. Донских О.А., Кочергин А.Н. О предпосылках культурологического подхода к истории русской философии // Вестник Московского университета. – Сер.7. – 1996. - № 3. – С. 75-83.
111. Емельянов Б.В. О природе историко-философских источников // Философские науки. –1979. - № 6. – С. 87-94.
112. Ермичев А.А. К достоинству взгляда «со стороны» // Вопросы философии. – 1995. - № 2. – С. 76-80.
113. Ермичев А.А. П.Б. Струве и русский духовный ренессанс // Вече. Альманах русской философии и культуры. –1995. – Вып.3. – С. 33-45.
114. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века //Богословие в культуре средневековья. –Киев: Путь к истине, 1992. – С. 5-48.
115. Жуков В.Н. Русская философия права: Естественно-правовая школа первой половины XX века. – М.: РГО, 2001. – 237 с.
116. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. –Л.: Наука, 1987. – С. 246.
117. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. – М.:Магистр, 1996. –352 с.
118. Зальский В.Ф. К столетию Импер. Казанского университета (1804-1904) // Журнал Министерства Народного Просвещения. –1907. – Кн.11. –СПб. –1903. – С. 41-130.
119. Записки о философских прениях (между Н.А. Бердяевым и М.Б. Ратнером) // Новый путь. – 1904. – Март. – С. 212-242.
120. Звягинцев В.А. Язык и лингвистическая теория. –М.: Изд-во МГУ, 1973. – 248с.

121. Зеленогорский Ф.А. Из истории и теории методов исследования и доказательства // Записки Имп. Харьковского ун-та. –1876. – Т.4. – С. 1-48.
122. Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. // Записки Имп. Харьковского ун-та. –1882. – Т.3. – С. 1-66.
123. Зеленогорский Ф.А. Ответ проф.Троицкому // Записки Имп. Харьковского ун-та. –1879. – Т.4. – С. 1-13.
124. Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. – М.: РОССПЭН, 1998. – 320 с.
125. Зенгер Г. -П.Лейкфельд «Различные направления в логике и основные задачи этой науки» // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.7. –С.68-71.
126. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. –М.: Канон, 1997. –560с.
127. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 76-105.
128. Злобин Н.С. Субъектные основания становления науки // Постигание культуры. Ежегодник. –Вып.5-6. –М.:РИК, 1996. – С. 57-80.
129. Золотухина-Аболина Е.В. Понятие философской рефлексии // Философские науки. –1979. - № 6. – С. 59-67.
130. Зотов А.Ф. Структура научного мышления. –М.: Политиздат, 1973. –182с.
131. Ивановский В.Н. -Безобразова М.В. Философские этюды // Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.14. – С. 88-90.
132. Ивановский В.Н. К характеристике М.М.Троицкого // Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.52. – С. 183-213.
133. Ивановский В.Н. Введение в философию. –Казань: Лито-типografia И.Н.Харитонова, 1907. – 165 с.
134. Иванцов Н.А. Ответ проф.А.А.Козлову // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.6. – С. 54-59.
135. 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.

136. Ивановский В.Н. Очерк жизни и деятельности Н.Я.Грота // Вопросы философии и психологии. –1900. – Кн.51. – С. 1-47.
137. Ивин А.А. Аргументация. // Логический словарь. Дефорте. –М.: Мысль, 1994. – С. 20-21.
138. Изгоев А.С. Об интеллигентной молодежи // Вехи. –М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 185-209.
139. Ильин В.В. Классика – неклассика – неоклассика: три эпохи в развитии науки // Вестн. Моск. ун-та. Сер.7. –1993. - № 2. – С. 16-34.
140. Ильин В.В. Исторические типы философствования. –М.: Изд-во МГУ, 1998. – 107 с.
141. Иоффе И. Культура и стиль. –Л., 1927. – 367 с.
142. История методологии социального познания. Конец XIX – начало XX века / Отв. ред. В.Б. Власова. –М.: ИФРАН, 2001. – 247 с.
143. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / Отв. ред. М.Я. Корнеев. – СПб.: Лань, 1997. – 480 с.
144. Каган М.С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. –1997. - № 9. – С. 36-45.
145. Каленов П.А. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.18. – С. 97-115.
146. Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. –1995. - № 2. – С. 61-67.
147. Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки. –М.: Прогресс, 1971. – 389 с.
148. Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. –М.: Мысль, 1980. – 208 с.
149. Карпинская Р.С., Лисевич И.К., Огурцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. –М.: Интерпракс, 1995. – 352 с.
150. Карсавин Л.П. Философия истории. –СПб: Комплект, 1993. – 351 с.
151. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. –М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176с.
152. Касавин И.Т. О социальном содержании понятия «рациональность» // Философские науки. –1985. - № 6. – С. 60-67.

153. Касавин И.Т. Традиции познания и познание традиции // Вопросы философии. –1985. - № 11. – С. 51-60.
154. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. –СПб.: РХГИ., 1998. – 408 с.
155. Касавин И.Т. Оксфордский философ – 1991: a case-studies //Вопросы философии. –1992. - № 8. – С. 173-183.
156. Категории диалектики как ступени познания / Отв. ред. А.П. Шептулин. –М.: Наука, 1971. – 252 с.
157. Кассирер Э. Познание и деятельность: понятие о субстанции и понятие о функции. –СПб.: Шиповник, 1912. – 453 с.
158. Ким В.В. Язык диалектики и язык науки // XXI век: будущее России в философском измерении. В 4-х т. –Екатеринбург: Урал.ун-т, 1999. - Т.1, ч.2. – С. 25-27.
159. К-нь С. –Э.Л.Радлов «Вл.Соловьев: Жизнь и учение». –Логос. - 1913. –Кн.3,4. – С. 355-358.
160. Кистяковский Б.А. В защиту научно-философского идеализма // Вопросы философии и психологии. –1907. - Кн.86. – С. 57-109.
161. Кистяковский Б.А. Проблема и задача социально-научного познания // Вопросы философии и психологии. – 1912. – Кн.112. – С. 106-134.
162. Козлов А.А. –Андреевский И.С. Генезис науки, ее принцип и методы // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.7. – С. 56-62.
163. Козлов А.А. Новейшее исследование о Платоне // Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.11. – С. 48-59.
164. Козлов А.А. Французский позитивизм // Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.19. – С. 55-93.
165. Козлова М.С. Философия и язык. –М.: Мысль, 1972. – 254 с.
166. Козлова М.С. Витгенштейн: Новый образ философии // Вопросы философии. –2001. - № 7. – С. 25-32.
167. Колеров М.А. Новые материалы к истории Братства св.Софии (1918-1925) // Вопросы философии. –1996. - № 4. – С. 127-133.
168. Колесов В.В. Научная школа и школа науки // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. -Сер.2. –1994. –Вып.1. - № 2. – С. 37-48.
169. Колубовский Я.Н. Материалы для истории в России. В.В. Лесевич // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.8. – С. 122-160.

170. Колубовский Я.Н. Известия и заметки // Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.15. – С. 103-107.
171. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. –М.: Наука, 1973. – 464 с.
172. Копцев И.Д. К вопросу об образно-метафорическом плане «К критике чистого разума» И.Канта // Кантовский сборник. –1988. - № 13. – С. 141-148.
173. Кочергин А.Н., Семенов Е.В., Семенова Н.Н. Наука как вид духовного производства. – Новосибирск: Наука, 1981. – 136 с.
174. Коцюба В.И. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопросы философии. –1997. - № 11. – С. 163-174.
175. Кравец А.С. Наука как феномен культуры. – Воронеж: Истоки, 1998. – 92с.
176. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999. – 416 с.
177. Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. –Киев: Наук.думка, 1974. – 207 с.
178. Кудрявцев В. Начальные основания философии. –М.: Тип. В.М.Волчанинова, 1890. – 186 с.
179. Кузнецов Б.Г. История философии для физиков и математиков. – М.: Наука, 1974. – 352 с.
180. Кузнецов Б.Г. Идеи и образы возрождения. –М.: Наука, 1979. – 280 с.
181. Кузнецов Б.Г. Современная наука и философия. –М.: Политиздат, 1981. –183с.
182. Кузнецова Н.И. Социо-культурные проблемы формирования науки в России (XVIII- середина XIX вв.). –М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 176 с.
183. Кукушкина Е.И., Логунова Л.Б. Мировоззрение, познание, практика. –М.: Политиздат, 1989. – 303 с.
184. Кулик С.П. К проблеме архетипа восточнославянской культуры // Культура и цивилизация: В 2 ч. –Екатеринбург, 2001. – Ч.2. – С. 67-69.
185. Кун Т. Структура научных революций. –М.: Прогресс, 1975. – 288 с.

186. Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Основания научного знания: рефлексия и рациональность // Вопросы философии. – 1986. - № 5. – С. 49-61.
187. Кураев В.И. Всеединство // Русская философия: словарь. –М.: Республика, 1995. – С. 98-103.
188. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. –М.: Гнозис, 1995. – 103 с.
189. Лакан Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). –М.: Гнозис, 1998. – 432 с.
190. Ланге Н. Реферат на Hugo Munsterberg. Beitrage zur experimentellen Psychologie // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.6. – С. 24-29.
191. Лапицкий В.В., Майор М.Н. Эволюция стиля научно-теоретического мышления в процессе становления и развития миропонимания // Человек – наука – природа. –Л.: Изд-во Лен.ун-та, 1986. – С. 36-52.
192. Лапшин И.Н. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. – М.: Республика, 1999. – 399 с.
193. Левитская И.В. Объективные основания гуманитарного знания. // Философия и культура. Самара: Изд-во Сам.ун-та, 1997. – С. 36-46.
194. Леви-Строс К. Первобытное мышление. –М.: Республика, 1994. – 384 с.
195. Лекторский В.А. Научное познание как феномен культуры // Культура, человек и картина мира. –М.: Наука, 1987. – С. 28-36.
196. Лекторский В.А. Теория познания // Вопросы философии. –1999. - № 8. – с. 72-80.
197. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. –М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
198. Ленинская теория отражения и современная наука: Отражение, познание, логика / Отв. ред. Т. Валов, В.Ж. Келле. –София: Наука и искусство, 1973. – 527с.
199. Леонтьев А.А. Язык, речь, речевая деятельность. –М.: Просвещение, 1969. – 214 с.
200. Липский Б.И. Идеал научной рациональности и философия в XX веке // Вече. –1997. - № 9. – С. 124-135.

201. Лойфман И.Я. Единство языка философии // Язык науки XXI века. –Уфа: БашГУ, 1998. – С. 25-27.
202. Лопатин Л.М. Новый психофизиологический закон г.Введенского // Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.19. – С. 60-81.
203. Лопатин Л. Положительные задачи философии. М.: Тип. Э.Лисенера и Ю.Романова, 1891. – 391 с.
204. Лопатин Л.М. Начное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. – 1903. – Кн. 69. – С. 404-430.
205. Лопатин Л.М. Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. – 1903. – Кн. 70. – С. 475-496.
206. Лопатин Л.М. Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. –1912. – Кн.115. – С. 435-471.
207. Лопатин Л.М. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. – 1910. – Кн. 103. – С. 263-305.
208. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. –М.: Academia, 1995. – 328 с.
209. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. –М.: Молодая гвардия, 1993. – 383 с.
210. Лосский Н.О. Основательно ли новое и легкое доказательство философского критицизма// Журнал министерства народного просвещения. 1909. 37. С.234-247
211. Лосский Н.О. Введение в философию. Ч.1. Введение в теорию знания. –СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1911. – 275 с.
212. Лосский Н.О. Ответ С.И. Поварнину на критику интуитивизма. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. – 41 с.
213. Лосский Н.О. Предисловие // Новые идеи в философии. Сб.1. Философия и ее проблемы. –СПб.: Образование, 1912. – 183 с.
214. Лосский Н.О. Новая форма философского критицизма// Вопросы философии и психологии. 1912. Кн.111. С. 120-143
215. Лосский Н.О. Имманентная философия Ф.Шуппе // Новые идеи в философии. –1913. –Сб.3. – С. 1-39.
216. Лосский Н.О. Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику // Вопросы философии и психологии. –1913. – Кн.118. – С. 224-235.

217. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. –1915. –Кн. II (127). – С. 99-152.
218. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. –1991. - № 11. – С. 116-190.
219. Лосский Н.О. История русской философии. –М.: Высшая школа, 1991. –559с.
220. Лосский Н.О. Философия в университете (к вопросу об уставе) // Вестн. Моск.ун-та. – Сер.7. –1993. - № 4. – С. 67-69.
221. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. –М.: Республика, 1994. – 432 с.
222. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. –М.: Искусство, 1970. –284с.
223. Лотман Ю.М. Об искусстве. –СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
224. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (древний Китай и Индия). –М.: ИНСАН. – 208 с.
225. Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологические исследования. –М.: Наука, 1974. – 172с.
226. Лурия А.Р. Язык и сознание. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 416 с.
227. Ляткер Я.А. Декарт. –М.: Мысль, 1975. – 198 с.
228. Маилов А. Судьба русской философии в XX столетии // Метафилософия или философская рефлексия в пространстве традиций и новаций. –СПб, 1997. – С. 19-30.
229. Макаров М.Г. Развитие понятий и предмета философии в истории её учений. –Л.: Наука, 1982. – 272 с.
230. Максимов Л.Д.. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. –1998. - № 10. – С. 39-54.
231. Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия (словарь). –М.: Изд-во Полит.лит-ры, 1991. – С. 237-240.
232. Мальком Н. Мур и обыденный язык // Аналитическая философия: избранные тексты. –М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 84-99.
233. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. –М.: Высшая школа, 1968. – 191 с.

234. 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.
235. Мамардашвили М.К. Стрела познания. – М.: Школа «Языки рус.культуры», 1997. – 304 с.
236. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
237. Малышева М.А. История философии и история литературы: проблемы взаимодействия // Философские науки. –1984. - № 4. – С. 71-79.
238. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
239. Маркова Л.А. Научная рациональность глазами позитивистов и Н.Бердяева // Рациональность на перепутье. В 2-х т. – М.: РОССПЭН, 1999. –Т.2. – С. 330-379.
240. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
241. Мелиоранский Б.М. Иисус Христос // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3-х т. – М.: БРЭ, 1993. – Т.1. – С. 589-595.
242. Мельвиль Ю.К. Аргументация в философии // Философские науки. –1985. - № 4. – С. 83-89.
243. Мелочи жизни. Русская сатира и юмор второй половины XIX - начала XX вв. – М.: Худож.лит., 1988. – 415 с.
244. Меньшиков А. К методологии истории философии // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы II Российского философского конгресса. В 4-х т. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1999. – Т.1. Ч.2. – С. 207-208.
245. Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. – М.: РОССПЭН, 1999. – 310 с.
246. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М.: РОССПЭН, 1997. – 240 с.
247. Микешина Л.А. Специфика философской интерпретации // Вопросы философии. –1999. - № 11. – С. 3-12.
248. Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. –2001. - № 4. – С. 70-83.

249. Милославский П. Основания философии как специальной науки. –Казань: Тип.Имп.ун-та, 1883. – 446 с.
250. Милюков П.Н. Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.18. – С. 46-96.
251. Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России. –М.: Мол.квардия, 1991. – С. 294-381.
252. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. –М.: Прогресс, 1994. – Т.2. Ч.1. – 416 с.
253. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3-х т. –М.: Прогресс, 1994. – Т.2. Ч.2. – 496 с.
254. Морев И. – В. Кудрявцев «Из чтений по космологии» // Вопросы философии и психологии. –1891. – Кн.8. – С. 76.
255. Москвина Р.Р. «Смешанные» жанры словесности как эмпирия философствования // Вопросы философии. –1982. - № 11. – С. 101-108.
256. Московское психологическое общество // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Кн. 37. – С. 361-388.
257. Московский университет в воспоминаниях современников / Сост. Ю.Н. Емельянов. –М.: Современник, 1986. – 735 с.
258. Мошкова М.Г. Социальная психология и проблема управления наукой // Вестник Московского ун-та. – Сер.7. –1996. - № 2. – С. 49-66.
259. Научная деятельность: структура и институты. –М.: Прогресс, 1980. – 430 с.
260. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. –М.: Высшая школа, 1974. – 379 с.
261. Нахов И.М. Киническая литература. –М.: Наука, 1981. – 303 с.
262. Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина. –М.: РАН ИФ, 1998. – С. 96-158.
263. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. –СПб.: РХГИ, 2000. – 344 с.
264. Новгородцев П. Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. – 1916. – Кн. 132. – С. 356-404.
265. Носов А.А. «Мы здесь основали Философское Общество» (к истории философских обществ в России) // Вопросы философии. –1991. - № 1. – С.172-183.

266. Огурцов А.П. Образы науки в буржуазном общественном сознании // Философия в современном мире: философия и наука. –М.: Наука, 1972. – С. 339-383.
267. Огурцов А.П. Дисциплинарное знание и научные коммуникации // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1979. –М.: Наука, 1980. – С. 299-324.
268. Огурцов А.П. История естествознания, идеалы научности и ценности культуры // Наука и культура. –М.: Наука, 1984. – С. 160-187.
269. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. –М.: Мысль, 1969. – 398 с.
270. Ойзерман Т.И. Исторические судьбы плюрализма философских учений // Вопросы философии. –1991. - № 12. – С. 3-13.
271. 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.
272. Опарина Е.О. Концептуальная метафора // Метафора в языке и тексте. –М.: Наука, 1988. – С. 65-77.
273. О преподавании философии (круглый стол) // Вопросы философии. –1997. - № 9. – С. 3-35.
274. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. –М.: МГИК, 1994. – 214 с.
275. 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.
276. Павлов А.Т. Философия в Московском университете // Русская философия (словарь). –М.: Республика, 1995. – С. 541-545.
277. Парсонс Т., Сторер Н. Научная дисциплина и дифференциация науки // Научная деятельность: структура и институты. –М.: Прогресс, 1980. – С.27-55.
278. Патнем Х. Философы и человеческое понимание // Современная философия науки. –М.: Логос, 1996. – С. 221-245.
279. Пашкова А.А. Философская мысль в Киевском университете в дооктябрьский период // Философские науки. –1984. - № 5. – С. 101-108.

280. Перельман Х., Олбрехт-Тытека Л. Из кн. «Новая риторика: трактат об аргументации» // Язык и моделирование социального взаимодействия. –М.: Прогресс, 1987. – С. 207-264.
281. Перминов В.Я. Философия как метод // Вестн. Моск.ун-та. - Сер.7. –1997. –№ 5. – С. 3-25.
282. Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. –1991. - № 6. – С. 92-151.
283. Петров М.К. Язык, знак, культура. –М.: Наука, 1991. – 328 с.
284. Печурина О.А. Философия в духовных академиях // Начала. – 1993. - № 3. – С. 109-116.
285. Пигров К.С. Сдвиг в отечественной социальной философии в 80-90-х годах: смена философского порядка // Вече. –1997. – Вып.9. – С. 182-189.
286. Платон. Собрание сочинений: В 4-х томах. –М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 862 с.
287. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. –М.: Госполитиздат, 1949. – 335 с.
288. Подорога В.А. Выражение и смысл. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. С.Киркегор, Ф.Ницше, М.Хайдеггер: Автореф. дис. ... доктора философских наук. –М., 1991. – 25 с.
289. Подорога В.А. Философское произведение как событие // Вопросы философии. –1993. - № 3. – С. 9-11.
290. Полани М. Личностное знание. –М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
291. Порус В.Н. Стиль научного мышления в когнитивно-методологическом, социологическом и психологическом аспектах // Философские науки. –1987. - № 8. – С. 39-49.
292. Поспелов Г.Н. Теория литературы. –М.: Высшая школа, 1978. – 351 с.
293. Потанина Л.Е. Природа лингвистического редукционизма в гуманитарном знании: Автореф. дис. ... кандидата философских наук. –М., 1993. – 22 с.
294. Преображенский В. -Фр. Ницше Так говорил Заратустра / Перевод С.П. Нани. - СПб., 1899 // Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.46. – С. 40-41.

295. 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.
296. Пустарников В.Ф. Университетская философия // Философия Фихте в России. –СПб.: РХГИ, 2000. – С. 158-180.
297. Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. –М.: Прогресс, 1972. – 607 с.
298. Радлов Э.Л. Очерк историографии истории философии // Вопросы философии и психологии. –1899. – Кн.49. – С. 359-378.
299. Радлов Э.Л. Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. – Сб.5. –СПб.: Образование, 1913. – С. 35-63.
300. Ракитов А.И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. –М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
301. Ракитов А.И. Рациональность и теоретическое познание // Вопросы философии. –1982. - № 11. – С. 68-81.
302. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. –М.: Изд-во Иностранной литературы, 1957. – 555 с.
303. Рачков П.А. Философия и философствование: синонимы и омонимы // Вестник Московского университета. – Сер.7. –2000. - № 1. – С. 3-18.
304. Рахманкулова Н.Ф. Ценность и возникновение национальной философской традиции // Вестник Московского университета. – Сер.7. – 2000. - № 1. – С. 19-35.
305. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. –М.: Academia, 1995. – 160 с.
306. Розов М.А. Знание как объект исследования. Воспоминание о работе новосибирского семинара // Вопросы философии. – 1994. - № 1. – С. 89-109.
307. Рожков Н. Значение и судьбы новейшего идеализма в России // Вопросы философии и психологии. – 1903. – Кн. 67. – С. 314-332.
308. Рорти Р. Философия и зеркало природы. –Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
309. Рубенштейн М. К вопросу о трансцендентной реальности // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. 106. – С. 19-54.

310. Рубин В.А. Идеология и культура Древнего Китая. –М.: Наука, 1970. –163 с.
311. Рузавин Г.И. Научная теория. Логико-методологический анализ. –М.: Мысль, 1978. – 244 с.
312. Рузавин Г.И. Диалектика, логика и теория аргументации // Философские науки. –1992. - № 1. – С. 39-49.
313. Рузавин Г.И. Методологические проблемы аргументации // Вопросы философии. –1994. - № 12. – С. 107-114.
314. Русская философия: философия как специальность в России / Сост. В.Н. Сухарев. –Вып.1. –М.: ПИК ВИНТИ, 1992. – 304 с.
315. Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопросы философии. –1993. - № 7. – С. 147-164.
316. Салосин В.Т. Стиль мышления в научном познании //Научное знание: уровни, методы, форма. –Саратов: Изд-во Саратов.ун-та, 1986. – С. 35-45.
317. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. –Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 672 с.
318. Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы // Вопросы философии. –1994. - № 5. – С. 64-74.
319. Серегин А.В. Идея бессмертия и русский тип философствования // XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы II Российского философского конгресса. В 4-х т. –Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та,1999. –Т.4. Ч.1. – С. 114-116.
320. Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопросы философии. –1999. - № 3. – С. 168-188.
321. Смирнова Н.М.. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы вы современном социальном познании). – М.: ИФ РАН, 1997. – 222 с.
322. Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений по логике. – Харьков: Тип.А.Дарре, 1901. – 208 с.

323. Соболева Е.В. Организация науки в пореформенной России.. –Л.: Наука, 1983. – 420 с.
324. Соболева М.Е. Очерки по истории философии языка. –СПб.: Аксиома, 1999. – 120 с.
325. Соколов А.В. XX век и национальные философские традиции //XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы II Российского философского конгресса. В 4-х т. -Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та,1999. –Т.1. Ч.2. – С. 185-187.
326. Соколов В.В. Средневековая философия. –М.: Высшая школа, 1979. – 400 с.
327. Соколов В.В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. –1995. - № 2. – С. 134-147.
328. Соколов П.П. К вопросу о задачах и методах психологии // Вопросы философии и психологии. –1893. – Кн.16. – С. 39-55.
329. Соловьев В.С. Замечания на статью проф.К.Ф.Шершеневича // Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.38. – С. 475-484.
330. Соловьев В.С. Первое начало теоретической философии // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Кн. 40. – С. 867-915.
331. Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 892 с.
332. Соловьев В.С.. Сочинения: В 2-х т.М.: Мысль, 1988. – Т.2. – 822 с.
333. Соловьев В.С. Мнимая критика (ответ Б.Н.Чичерину) // Философские науки. –1990. - № 2. – С. 88-103.
334. Соловьев В.С. Смысл любви. –М.: Современник, 1991. – 525 с.
335. Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. –1994. - № 1. –С.113-128.
336. Соловьев В.С. О лирической поэзии // Чтение о Богочеловечестве. – СПб.: Худ.лит-ра, 1994. – С. 263-288.
337. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. –СПб.: Худ.лит-ра, 1994. – 528 с.
338. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии. –2001. - № 6. – С. 176-184.
339. Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. –М.: Прометей, 1993. – 200 с.

340. Сори́на Г.В. Филосо́фская позиция Карла Поппера в контексте проблемы психологизма и антипсихологизма в культуре // Вопросы философии. –1995. – № 10. – С. 57-66.
341. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. –М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
342. Сперанский В.Н. Общественная роль философии. –СПб.: Шиповник, 1913. – 146 с.
343. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. –М.: ИФРАН, 1994. – 274 с.
344. Степин В.С. По «гамбургскому счету» // Вопросы философии. – 1995. - № 2. – С. 81-94.
345. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники: Учеб. пособие. –М.: Гардарика, 1996. – 400 с.
346. Степин В.С. Философская мысль в динамике культуры // Философия и культура. –Самара: Изд-во Самар. ун-та, 1997. – С. 19-35.
347. Степун Ф. –Н.Бердяев «Философия свободы» // Логос. -1911. – Кн.1. – С. 231-232.
348. Степун Ф. –С.А.Аскольдов «А.А.Козлов» // Логос. -1912-1913. – Кн.1, 2. – С. 370-373.
349. Степун Ф. –В.Эрн «Русские мыслители. Г.С.Сковорода» // Логос. -1913. –Кн.3,4. – С. 353-354.
350. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся: В 2-х т. –London: Overseas Publications Interchang Ltd. –1956. – Т.1. – 396 с.
351. Степун Ф.А. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. – 1992. - № 9. – С.. 85-120.
352. Страхов Н. О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. –1894. – Кн. 21. – С. 1-35.
353. Струве Г.Е. Способности и развитие философствующего ума // Вопросы философии и психологии. –1897. – Кн.38. – С. 415-444.
354. Трубецкой Е.Н. Возвращение к философии // Философский сборник Л.М. Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности от Московского Психологического общества. –М.: Т-во Н.Н. Кушнерева и К°, 1912. – С. 1-10.
355. Трубецкой Е.Н., Соловьев и Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – 1914. – Кн. 124. – С. 527-579.

356. 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.
357. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии // Вестн. Моск.ун-та. – Сер.7. –1995. - № 5. – С. 6-22.
358. Трубецкой С.Н. Сочинения. –М.: Мысль, 1994. – 816 с.
359. Троцкий Л.Д. Письмо в редакцию журнала «Под знаменем марксизма» // Под знаменем марксизма. –1922. - № 1-2. – С. 5-7.
360. Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. –М.: Аспект Пресс, 2002. – 334 с.
361. Т-иА (Лесевич В.В.) Философская ипохондрия // Отечественные записки. –1883. – Кн.12. – С. 192-212.
362. Трухан А.В. Проблема и метод определения русской философии //XXI век: будущее России в философском измерении. Материалы II Российского философского конгресса. В 4-х т. –Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1999. –Т.4. Ч.1. – С. 113-114.
363. Устюгова Е.Н. Стиль научного мышления как культурологическая проблема // Наука и культура. –М.: Наука, 1984. – С. 126-137.
364. Устюгова Е.Н. Культура и стили // Метафизические исследования. Вып.5. –СПб.: Алетейя, 1998. – С. 32-45.
365. Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. –М.: Наука, 1975. – 319 с.
366. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. –М.: Политиздат, 1989. – 270 с.
367. Филатов В.П. Эмос науки // Современная западная философия. Словарь: -М.: Политиздат, 1991. – 397 с.
368. Филатов Т.В. Философия как специфическая разновидность духовной деятельности: Автореф. дис. ... доктора философских наук: 09.00.01. –Самара, 1999. – 38 с.
369. Философия Фихте в России / Отв. ред. В.Ф. Пустарников. –СПб.: РХГИ, 2000. – 368 с.
370. Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. –М.: Дом интел.книги., 1999. – 220 с.

371. Флоренский П.А. Столпы и утверждение истины (1914) // Соб.соч.: В 2 т. –М.: Правда, 1990. – Т.1. – 490 с.
372. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. –1990. - № 5. – С. 81-91.
373. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. –Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 992 с.
374. Фромм Э. Бегство от свободы. –М.: Прогресс, 1995. – 256 с.
375. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. –СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.
376. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. –М.: Республика, 1993. – 447 с.
377. Харитонов В.В. Возможность произведения: к поэтике философского текста. Автореф. дис. ...кандидата философских наук. – Екатеринбург, 1997. – 20 с.
378. Хализив В.Е. Теория литературы. –М.: Высшая школа, 2000. – 398 с.
379. Хвостова К.В., Финн В.К. Гносеологические и логические проблемы исторической науки. –М.: Наука, 1995. – 176 с.
380. Чанышев А.Н. Начало философии. –М.: Изд-во МГУ, 1982.– 184 с.
381. Челпанов Г. Введение в философию. –Москва-Харьков: Тип.Кушнерева, 1918. – 530 с.
382. Челпанов Е.И.: Казанский А. Учение Аристотеля о значении опыта при познании // Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.12. – С. 55-62.
383. Чернейко Л.О. Лингво-философский анализ абстрактного имени. –М.: Изд-во МГУ, 1997. – 320 с.
384. Черняк В.С. Мифологические истоки научной рациональности // Вопросы философии. –1994. - № 9. – С. 37-52.
385. Черняк В.С. Ценностные аспекты коперниканской революции // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. –М.: ИФРАН, 1998. – С. 214-237.
386. Чешков М.А. «Новая наука», постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. – 1995. - № 4. – С. 24-34.

387. Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки // Вопросы философии и психологии. –1892. – Кн.13. – С. 1-29.
388. Чичерин Б.Н. О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Кн.39. – С. 586-701.
389. Чичерин Б.Н. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева // Философские науки. –1989. - № 9. – С. 73-84.
390. Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г.Соловьева // Философские науки. –1990. - № 4. – С. 69-73.
391. Чичерин Б.Н. Наука и религия. –М.: Республика, 1999. – 436 с.
392. Что такое философия? (Материалы «круглого стола». МГУ им. М.В. Ломоносова) // Вестник Московского университета. – Сер. 7. – 1995. - № 3. – С. 3-14.
393. Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей // Исторические типы рациональности: В 2-х т. –М.: РАН ИФ, 1995. – Т.1. – С. 7-30.
394. Шептулин А.П. Система категорий диалектики. –М.: Наука, 1967. – 375 с.
395. Шестков А.А. Место категории «образ знания» и «образ науки» в системе аналитических средств философии науки // Язык науки XXI века: Материалы научной конференции / Отв. ред. А.Ф. Кудряшов. –Уфа: Изд-во БашГУ. – 1998. – С. 111-115.
396. Шестов Л. Сочинения: В 2-х томах.–М.: Наука. –1993. – Т.1. – 668 с.
397. Шестов Л. Сочинения: В 2-х томах.–М.: Наука. –1993. – Т.2. – 560 с.
398. Шестов Л. Письма Г.Г.Шпету // Г.Г.Шпет Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. –Томск, 1999. – С. 212-230.
399. Шинкарук В.И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. –Киев: Наук.думка, 1977. – 367 с.
400. Шлик М. Поворот в философии. // Аналитическая философия. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 28-49.
401. Шкуратов В.А. Историческая психология. –Ростов-на-Дону: «Город N», 1994. – 287 с.

402. Шопенгауэр А. Об университетской философии // Эпоха. Философский вестник. –1991. - № 0. – С. 60-76.
403. Шохин В.К. Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский, как реформатор преподавания философии // Вопросы философии. –2000. - № 9. – С. 93-101.
404. Шпет Г.Г. -Проф.Челпанов «Мозг и душа» // Вопросы философии и психологии. –1903. – Кн.70. – С.877-882.
405. Шпет Г.Г. –А.Роджерс «Краткое введение в историю новой философии» // Вопросы философии и психологии. –1903. –Кн.69. – С. 728-732.
406. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. –М.: Правда, 1990. – С. 578-638.
407. 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, 1999. – С. 217-578.
408. Шпигель-Резинг И. Стратегия дисциплины по поддержанию статуса // Научная деятельность: структура и институты. –М.: Прогресс, 1980. – С. 107-158.
409. Штофф В.А. Введение в методологию научного познания. –Л.: Изд-во Лен.ун-та, 1972. – 191 с.
410. Штырков С.А. Аспекты концептуальной метафоры (наука и религия) // Антропология религиозности (Канун. Альманах. Вып.4). –СПб.: Наука, 1998. – С. 289-335.
411. Шулятиков В. Восстановление и разрушение эстетики // Очерки реалистического мировоззрения. –СПб.: Монтвида, 1905. – С. 575-643.
412. Щукин В.Г. Культурный мир русского западника // Вопросы философии. – 1992. - № 5. – С. 74-86.
413. Эббингауз Г. Психология // Философия в систематическом изложении. –СПб.: Тип. Общественная польза, 1909. – С. 179-257.
414. Эко У. Отсутствующая структура. -СПб: Петрополис, 1998. -432с.
415. Эрн В. Борьба за Логос. –М.: Тип. А.И.Мамонтова, 1911. – 361 с.
416. Юдин Б.Г. Научное знание как культурный объект // Наука и культура. –М.: Наука, 1984. – С. 82-96.

417. Юдин Э.Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема // Философия в современном мире. –М.: Наука, 1972.– С. 146-179.
418. Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. –М.: Наука, 1978. – 296 с.
419. Юркевич П.Д. Философские произведения. –М.: Правда, 1990. – 670 с.
420. Юшкевич П. Новые веяния. –СПб.: Прометей. – 1911. – 209 с.
421. Яковенко Б. –Проф. В.С. Серебренников «Лейбниц и его учение о душе человека» // Логос. –1911. – Кн.1. – С. 223-225.
422. Яковенко Б. Что такое философия // Логос. -1911-1912. – Кн. 2,3. – С. 27-103.
423. Яковенко Б. –В.Эрн «Борьба за Логос» // Логос. -1911-1912. – Кн.2,3. – С. 296-299.
424. Яковенко Б. –А.Н.Введенский «Логика как часть теории познания». // Логос. -1912-1913. – Кн.1,2. – С. 383-387.
425. Яковенко Б. -Л.М.Лопатин «Положительные задачи философии» // Логос. -1912-1913. – Кн.2,3. – С. 288-290.
426. Яковенко Б. –Н.Лосский «Введение в философию» // Логос. - 1912-1913. –Кн.2,3. – С. 299.
427. Яковенко Б. –С.Булгаков «Философия хозяйства» // Логос. -1912-1913. –Кн.1,2. – С. 397-399.
428. Яковенко Б. –Константин Сотонин «Словарь терминов Канта (к трем критикам)» // Логос. -1913. – Кн.3.4. – С. 359-360.
429. Яковенко Б. Философская система Ж.Ройса // Новые идеи в философии. –Сборник 17. –СПб.: Образование, 1914. – С. 81-135.
430. Яковец Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии. –1997. - № 1. – С. 3-17.
431. Ярошевский М.Г. Социальные и психологические координаты научного творчества // Вопросы философии. –1995. - № 12. – С. 118-127.
432. Ярошевец В.И. О гуманистических тенденциях в познании // Вопросы философии. –1997. - № 10. – С. 92-94.
433. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. –М.: Республика, 1994. – С. 420-508.

434. Ayer A.J. The Central Questions of Philosophy. –London: Weidenfeld and Nicolson, 1973. – 243p.
435. Bealer G. On the possibility of philosophical knowledge // Philosophical Perspectives, 10. –Metaphysics. –1996. -Oxford. – P. 1-33.
436. Cornman J.W., Lehrer K. Philosophical problems and arguments: an introduction. –New York: Macmillan Publishing Co, Inc.; London: Collier Macmillan Publishers, 1974. – 554 p.
437. Definitions and definability: Philosophical perspectives. –Kluwer acad.publ. –cop.1991. – 323 p.
438. Grice P. Reply to Richards //Philosophical Grounds of Rationality: intentions, categories, ends. –Oxford: Clarendon press, 1988. – P. 45-106.
439. Gueroult M. Dianoematique. Liv. 1-2. –P.:Aubier-Montaigne, 1979.
440. Katz S.T. Models, modeling and mystical training // Religion, Leiden, 1982. Vol.12, № 3. - P. 247-275.
441. Kemeny J.G. A Philosopher looks at science. –New York: D. van Nostrand company, inc, 1964. – 273 p.
442. Klawonn E. The ontological concept of consciousness // Danish yearbook of philosophy. –Mussum tuscuknum press. –Vol.33. –1998. – P. 55-69.
443. Knowledge representation and defeasible reasoning. –Kluwer acad publ. Cop.-1990. –XX. – 423 p.
444. Kruger Lorenz Why do we study the history of philosophy? // Philosophy in history. –Cambridge: Cambridge university press, 1985. – P. 77-101.
445. Machoney M.J. Psychology of the scientist: an evaluative review // Social studies of science. 1979. Vol.9. № 3. - P.349-375.
446. Macintyre A. The relationship of philosophy: to its past // Philosophy in history. –Cambridge: Cambridge university press, 1985. – P. 31-48.
447. Mather W.S. Logic and logos: essays on science, religion and philosophy. –Oxford: George Ronald, 1990. – 147 p.
448. Mind and cognition: philosophical perspective on cognitive science and artificial intelligence. – Helsinki, 1995. – P. 419.
449. Pinchin Calvin. Issues in philosophy. –Savage, Maryland: Barnes and Noble Books, 1990. – 366 p.
450. Philosophy in history. Cambridge: Cambridge university press, 1985. – 403 p.

451. Popper K.R. Knowledge and the body-mind problem.: Indefence of interaction. –London and New York: Rovatledge. –1996. – 158 p.
452. Richerdson J. Existential epistemology. A Heideggerian critigve of the cartesian project. –Oxford.: Clerendon press, 1986. – 210 p.
453. Runkle G. Theory and practice: an intoduction to philosophy. –New York: Holt, Rinehart and Winston, 1985. – 608 p.
454. Taylor C. Philosophy and its history // Philosophy in history. – Cambride: Cambridge university press, 1985. – P. 17-31.
455. Thomas V. Morris. Defining the Divine // Definitions and Definability: philosophical perspectives. –Dordrecht/Boston/London. –Kluwer Academic publishers. –1991. – Vol. 216. – P. 269-283.
456. 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.
457. Turbayne C.M. The Myth of Metaphor. New Haven; London, 1962.
458. Unger P. Philosophical Relativity. –Minneapolis: University of Minnesota press, 1984. – P. 132.
459. Wallgren Thomas. The Challenge of Philosophy. Beyond Contemplation and Critical Theory. –Helsinki: S.n. –1996. – P. 222.
460. Schneewind J.B. The Divine Corparation and the history of ethics // Philosophy in history. –Cambride: Cambridge university press, 1985. – P. 173-191.
461. 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.
462. Schutz A. The problem of social reality // Collected papers. –Vols.1. – The Hague, 1962. – P. 3-15.
463. Sovlie Ch. Anatomic du gout philosophique // Actes de la recherche en sciences sociales. –P.1995. -№ 109. – P. 3-28.
464. Zweerde E. Reflections on philosophical culture // Metaphilosophy. – 1997. -№ 4. – P. 31-54.

Содержание

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| О методологии исследования философской традиции..... | 5 |
| Социально-культурный контекст философствования и понятия для его представления..... | 21 |
| Способы изучения нормативно-ценностной системы философского общества..... | 105 |
| Дискурсивные особенности креативности в философском сообществе.... | 138 |
| Заключение..... | 188 |
| Библиография..... | 189 |

Научное издание

Баранец Наталья Григорьевна

Философское сообщество в России:
историко-методологические очерки

Корректор *В.А. Окинская*

Компьютерная верстка *Н.Г. Баранец*

Подписано в печать 15.10.07.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,66

Тираж 100 экз. Заказ №7/403

Отпечатано с оригинал-макета в типографии ООО «Вектор –С»
432045, Ульяновск, ул.Промышленная, 51а

