

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

УДК 101.2

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ФИЛОСОФСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Статья вторая

М.Ю. Немцев

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы (РАНХиГС),
Москва

nemtsev.m@gmail.com

Статья продолжает изложение авторской социально-антропологической концепции философии. Уточняются аспекты движения человека, имеющего интерес к философии, из состояния предфилософии (спонтанного наивного философствования) в профессиональные интеллектуальные сети. Факторами такого движения являются привлекательность «эмоциональной энергии» и перспектива интенсификации философского мышления через профессионализацию как обретение формы. Рассматриваются проблема и идея автономии философии, которой противопоставлено представление о философии как «философской жизни». Текущий период существования мировой философии определяется как «институциональный». В конце статьи кратко охарактеризованы факторы начинающегося завершения этого периода.

Ключевые слова: автономия философии, Вольдемар Шмидт, интеллектуальные сети в философии, метафилософия, наивная философия, философская социализация.

DOI: 10.17212/2075-0862-2016-3.1-63-80

...В свете личного знания чрезвычайной истины...

Вольдемар Шмидт

Ты увидишь, что горы уходят, и с каждой –
горизонт и возможность иного простора,
и умение помнить времен исчисление.
Если только тобой управляет паденье
в неумную жажду высот разговора –
все терзанья твои объясняются жаждой.

Иван Жданов

Вступление

Эта статья представляет собой вторую часть очерка социально-антропологической концепции философии, призванной описать условия появления и существова-

ния философии в разных обществах и в особенности нацеленной на предвидение направления трансформации места философии в современном развитом обществе. Автора интересуют здесь прежде всего пер-

спективы философии в том обществе, которому он сам принадлежит, т. е. в развитии постиндустриальном обществе позднего модерна. Только в таком обществе может существовать современная глобальная Академия.

В первой статье [13] была обрисована разрабатываемая автором социальная онтология философии. Она описывает формы существования философии в современном обществе, образующие отношения между разными типами философии.

«Современной эпохой» в развитии мировой философии является долгий культурно-исторический период, который начался в I тысячелетии до н.э. кризисом так называемого «осевого времени». В этот период те общества, которые усложнились в экономическом и политическом отношении, достигают уровня разделения труда, на котором в них сформировались институты, способные поддерживать интеллектуальную специализацию. Постепенно появились так называемые «интеллектуаль». Этот процесс интеллектуальной специализации занял тысячелетия. Далеко не во всех известных историкам обществах он вообще происходил. При этом литература об особенностях идентификации автохтонных философских традиций обществ во внеевразийских культурных ареалах очень велика, но какого-либо консенсуса о критерии такой идентификации не выработано [Там же].

«Профессиональная философия», какой она нам известна, это сравнительно редкое и не-необходимое явление в истории человечества. В частности, для ее появления критически важно появление письменности, требующее рефлексии отношений письменного знака и мышления [10]. Однако от этой исторической конкретности

развития цивилизаций сейчас можно отвлекаться.

Совокупность философствований, происходящих (имеющих место) до- и помимо «настоящей», канонизированной философии, историку и теоретику философии представляется предфилософией. Именно из нее как культурного субстрата когда-то в прошлом возникла философия, и из нее же рекрутируются участники профессионального философского процесса в настоящее время. Как правило, профессиональные философы не обращают внимания на предфилософские сочинения и соображения прежде всего ввиду профессиональной некомпетентности их авторов. Социологически точнее называть предфилософию «наивной философией», противопоставляя специализированной профессиональной философии. Основания для такого противопоставления – используемый авторами высказываний язык («повседневный», в более широком смысле – любой неспециализированный или специализированный), и реконструируемая исследователем прагматика этого высказывания.

Только исследование многообразия случаев «появления» философии позволяет представить себе «мировую философию» как некий единый процесс. Но это процесс, лишенный какой-то единой (эволюционной) направленности. Для обозначения такого сложного процесса и во избежание какого-либо прогрессизма можно воспользоваться онтологемой «сверхцелое», понимая его как целое (всеобщее) и то, что из него исключено, но что при этом вмещает в себя это целое [1].

Предфилософия «дополняет» представление мирового философского процесса до сверхцелого. История философии разворачивается в ее отношениях с

предфилософией (называть ли их диалектическими?), и в борьбе за обретение автономии философия «отталкивается» именно от предфилософии. В рамках образовательных учреждений, например, такое отталкивание осуществляется проведением четкой хронологической границы между философией и нефилософией, функционального подчинения «предфилософии» или «наивной философии» более совершенной, развитой «философии» и т. д. Философы (и преподаватели философии) привыкают мыслить философию, во всяком случае, отдельно от предфилософии, будь то мир повседневности, наивное философствование или миф.

Так, А.В. Семушкин пишет: «Резкая и неожиданная прерывность, с которой философская рациональность греков отделяется от мифологии, создает впечатление ее беспредпосылочного возникновения и невольно ассоциируется с благодатью, неизвестно откуда сошедшей на греческую духовность» [21, с. 40–41]. Но что есть эта *прерывность*, если не схематизация сложного и непрерывного исторического процесса самим исследователем? Как может возникнуть такая мистическая ассоциация о нисхождении благодати на целую культуру? Подобное восприятие формируется «антипредфилософской» подготовкой исследователя. В частности, оно выражается во (вполне привычной) установке на проведение хронологических границ в истории мысли.

Например, С.В. Борисов, говоря о «наивном философствовании» как о некоем «спонтанном процессе интеллектуальной деятельности», пишет, что оно «находится в качественном единстве с профессиональным философствованием, является необходимым условием его осуществле-

ния и развития» [6, с. 31]. И в то же время «наивное философствование вступает в противоречие со сложившимися формами и стандартами познавательной деятельности. Нам корни этого противоречия видятся в противопоставлении зрелого социокультурно оформленного, рефлексивного ума взрослых и наивного ума ребенка, которые базируются на принципиально различных мифических основах» [Там же, с. 33–34]. Получается, что философствование должно как бы вызреть, возрасти от хотя и самобытных, но культурно несостоятельных детских впечатлений к «взрослой» (соответственно, настоящей) философии.

Включение «предфилософии» в представления о философии, пожалуй, невозможно при современных подходах к тому, «что такое философия», так же как и репрезентация мирового философского процесса во всей его сложности остается крайне проблематичной. (Обзор сложностей объединения под зонтичным понятием «философия» различных локальных «философий», усложняемых «изобретением» философских традиций в незападных культурах, см. в работе [22]. Известный в отечественной сравнительной философии пример радикального отрицания возможности такого обобщения приводится в работе [23]). Однако «сверхцелое философского процесса» ставит такую проблему перед теми, кто стремится осмыслить само явление философии в его полноте.

С появлением профессиональных интеллектуалов и формированием интеллектуальных сетей наступил институциональный период истории философии. Соответственно, следующий период, в самом начале которого мы все находимся, можно определить как *постинституциональный*. Переход к нему будет сопровождаться фунда-

ментальными трансформациями бытования философии, в том числе и изменением соотношения философии и предфилософии. Наиболее наглядно это изменение будет происходить (и уже происходит) в изменении культурного статуса и функций институциональной философии.

Основным же содержанием этой второй статьи станут некоторые аспекты ситуации в философии в наш долгий институциональный период ее истории.

О самодостаточности «предфилософии».

Пример В.А. Шмидта

Итак, вновь и вновь в самых разных точках социального пространства в силу присущей людям склонности к «естественной метафизике» (Иммануил Кант) возникает философия. Точнее, *происходят фило-софиеподобные социально-культурные события*. Первичным феноменом становится здесь проявление некой природной склонности человека, возможно, лежащей в основе так называемых «высших устремлений», выделяющихся сейчас в виде отдельного предмета психологических исследований [31]. Эта «природная склонность» является необходимым условием начала какого-либо «философствования». Достаточным условием является наличие коммуникативной ситуации.

Поскольку люди вообще говорят, постольку в культуре возникает совокупность неупорядоченных рассуждений, высказываний, текстов, посвященных кругу тем и проблем, которые можно квалифицировать как «философские». Эту квалификацию осуществляют теоретики, но не сами высказывающиеся индивиды. Движущей причиной появления «естественной метафизики» является философский интерес (здесь хочет-

ся вспомнить, как А.М. Пятигорский предвзвешивает свои «лекции по обсервационной философии» объяснением того, что значит «интересно» в применении к мышлению: «интересно – это то, что раздражает мысль, вашу, мою, вот здесь, сейчас, а не останавливает мышление. не дает мысли остаться в привычных клише... каких угодно концепций... Интересное склоняет слушающего, видящего или читающего к забвению его убеждений» [20, с. 1]). Этот интерес становится мотивом философской активности. Как правило, продукты реализации этого интереса выражены в устных или письменных текстах в естественном (повседневном, не специализированно-философском) языке. И только зафиксированная в тексте (письменном, но в особых культурных условиях так может использоваться и устный текст) философская активность доступна для последующего философского исследования.

«Философию» будем рассматривать прежде всего как *сложно организованный процесс производства интерсубъективного знания*. Это знание выражается в суждениях. Философия начинается с «говорения», но именно только начинается. Общественный статус философии и сами типичные представления о том, что может и что не может представлять собой философ, зависят от коммуникативной ситуации в данном обществе.

Отношения философии и публичной речи (риторики) на Западе проблематизируются еще в досократический период. Уже Гераклит намеренно выражался так, чтобы его мысль не была легко доступна «человеку толпы». Затем эту линию всегда проводит Платон: например, в «Федре» он жестко противопоставляет философа и софиста, пародируя «учебную речь» извест-

нейшего афинского учителя красноречия Лисия и речь философа (естественно, самого Сократа). С того времени в европейской культурной традиции противопоставлены философ, говорящий с посвященными, и ритор либо софист, говорящие с толпой. Оно конститутивно для профессионального самосознания философов

Итак, «профессиональный философ» обращается к другим «профессиональным философам». Такое обращение – во все не обязательное условие для того, чтобы философское мышление состоялось. Но оно позволяет теоретику философии *postfactum* опознать профессиональную философию и выделить ее из массива предфилософских культурных событий. Без этого невозможно теоретическое осмысление философии. Можно лишь пожалеть, что множество философских событий остается незамеченным исследователями, несмотря на совершенствующиеся методы культурных и историко-культурных исследований.

Образцом «предфилософского» творчества можно считать книгу В.А. Шмидта «В свете личного знания чрезвычайной истины» [30]. Это посмертное издание работ «народного философа» из города Ишим, предпринятое людьми, по-видимому, близко его знавшими, позволяет представить себе его многолетнее творчество.

Вольдемар Шмидт (1918–2011) не получил какого-либо высшего образования. Он был мобилизован во время Великой Отечественной войны в трудовую армию, затем с серьезными заболеваниями вынужден был тяжело трудиться. Условия его жизни долгое время не позволяли иметь какой-либо досуг для интеллектуальных занятий. Он прожил достойную жизнь обычного советского служащего, однако он не только не скры-

вал «второй план» этой жизни, но и считал обнаружение своих достижений духовным служением [24, с. 6–18]. Субъективный принцип этого служения был вынесен в заглавие посмертного издания его работ.

В этой работе открывается человек, частью повседневности которого был поиск решения такой проблемы. Обращает на себя внимание очень своеобразный язык текстов В.А. Шмидта, насыщенный германизмами и бюрократическими штампами и в то же время очень индивидуализированный (прочищу его важнейшую, по утверждению публикаторов наследия, работу «Законодательство любви»): *«И вот в понимании того, что жизнь сама по себе чрезвычайно сложна, а потому нуждается в том, чтобы ее целесообразно благоустроили для желающих жить по-человечески, у каждого разумно сознающего это и предрасположенного к участию в улучшении условий для существования и интеллектуально-духовной жизни возникает вопрос: а как должен разумный человек подумать и действовать, если злопорочное из жизни практически неустранимо, а целесообразно для всех жизнь может совершенствоваться лишь в предпосылке, что этикоразумное восторжествует над злопорочно неразумным?»* [30, с. 28].

Сама эта пространная формулировка является чеканным образцом выражения общего принципа предфилософии в русской культуре, по крайней мере в последние столетия распространения массовой грамотности. Шмидт обосновывает свои интеллектуальные занятия, исходя из рефлексии общественных отношений, какими они открываются ему в повседневности («жизнь сама по себе»). Он постулирует возможность обнаружения некоего разумного и рационально постижимого порядка («целесообразно для всех жизнь может совершенствоваться») и полагает возможность общего для всех

общественного идеала ([жизнь нуждается] «чтобы ее целесообразно благоустроить»). Этот идеал выражается этическими характеристиками, для которых автор вынужден даже изобретать собственные понятия («этикоразумное», «злопорочное»). Такова программа деятельности многих предфилософов, или «народных философов», таких как житель Забайкалья Алексей Васильев, чьи письма и заметки были посмертно изданы в Москве Л. Никитинским [7], или тех спонтанных мыслителей, чье мышление и жизненные миры моделировал В.М. Шукшин в своих известных «деревенских рассказах» [14, 15]. Исходной позицией для них становится рефлексия (у Шмидта – «понимание») общественных отношений, и они стремятся их рационально усовершенствовать. Это не позволяет проводить аналогии между такой социальной предфилософией и детским «философствованием», как это делает С.В. Борисов, равно как и искать мифологическую базу предфилософского мышления в их рефлексивных эзерсисах [6]. В отличие от «философствующих детей» они знают, о чем размышляют и с какой целью размышляют, хотя возможности применения результатов этого мышления они лишены.

Философские изыскания самого Шмидта начались с некоего мистического (?) переживания (или откровения) летом 1945 года. Это откровение, подробные обстоятельства и содержание которого он не раскрывает в сочинениях, убедило его в существовании сверхъестественных сил, с которыми он в дальнейшем был связан, «общаясь» (разговаривая) и получая указания.

«А в третий раз после этого обращения ко мне я сказал, чтобы знание известной мне истины они дали какому-либо влиятельному поэту или ученому. Однако в третий раз мне довольно рез-

ко было сказано, чтобы я действовал, а кому что давать и у кого что отнимать, они сами знают. Я обещал действовать как могу, но с условием, помочь мне в улучшении жилищных условий и заиметь необходимые информационные источники для полемических акций идеологической и мировоззренческой значимости» [30, с. 235].

Однако, став визионером, Шмидт не превратился в религиозного энтузиаста. Он ищет возможность, прежде всего, открыть действительность потустороннего мира современникам. «Проще говоря, на акции воинствующих атеистов в печатных органах он [здесь Шмидт говорит о себе в 3-м лице – М.Н.] писал письма этического и этико-логического содержания» [Там же, с. 236]. Стоит отметить, что «письма наверх» были типичным и давно изучаемым антропологами методом соучастия советских граждан в общественном управлении. Для «наивных философов», чуждых самиздата и не имеющих возможности создавать какое-то подобие «школ», они становились главным жанром публицистической деятельности.

Шмидт разрабатывает свой метод изложения этического и социального учений – «словокартинь» (приведены в книге). Он пользуется некоторыми достижениями институционализированной философии: покупает и осваивает учебник логики, пишет комментарии к цитатам известных мыслителей. Основная его черта – творческая самодостаточность. Он стремится быть услышанным, и именно в качестве того, кем является.

Эмоциональная энергия как фактор философской социализации

Обратим внимание на «персоналистический аспект» профессиональной философии. Пример В.А. Шмидта и подобных

ему ставит вопрос: что заставляет человека переходить с «уровня» наивной философии на уровень профессиональной философии, неизбежно тратя время и силы на обучение, освоение новых ролей и т. д.? Почему вообще возможна философская социализация?

Очевидно, что «философствование» вполне может начинаться в одиночестве или в относительной социальной или культурной изоляции. Такое гордое «философское одиночество» [17], очевидно, является одним из древнейших философских мифов Запада чуть ли не со времен появления преданий об ушедшем в горы Гераклите Тёмном. Однако оно принимает иную, сложную форму в специализированном коммуникативном сообществе. Профессиональная философская деятельность немыслима вне некоего неопределенного и действительного круга собеседников, соучастников изобретения и критического совершенствования способов выражения мысли [16]. Философия в этом принципиально не отличается от иных социально признанных типов творческой деятельности – научных или художественных практик.

Далее, философская социализация состоит в движении увлеченного (заинтересованного) «естественной метафизикой» индивида, первоначально упражняющегося в «наивной философии», из состояния предфилософии в специализированное сообщество людей, занятых профессиональной философией. Они объединены в сообщества типа интеллектуальных сетей посредством образования и связанных с ним социально-культурных «лифтов». Принципиально важна именно виртуальная возможность (перспектива) вхождения в интеллектуальные сети – «невидимые колледжи».

Интеллектуальные сети – форма воображаемого сообщества, где интеллектуалы обмениваются идеями и результатами своих исследований с другими интеллектуалами. Заинтересованный в философии индивид оказывается включен в рутинные ситуации обсуждения и решения интеллектуальных проблем – в дискуссии, диспуты, углубленную проработку отдельных проблем и т. д.

Активность в таких ситуациях требует постоянного обмена *эмоциональной энергией*. Согласно Рэндаллу Коллинзу, под эмоциональной энергией можно понимать «определенного рода силу, возникающую в результате успешного участия в каком-либо интерактивном ритуале. Эмоциональная энергия образует континуум с ранжированием от верхнего полюса доверия, энтузиазма, хорошего самочувствия – ...вниз, к нижнему полюсу депрессии, дурного самочувствия и отсутствия инициативы... Эмоциональная энергия является наиболее важным видом переживаний из-за ее воздействий на цепочки интерактивных ритуалов» [11, с. 78]. Для интенсификации обмена эмоциональной энергией необходимо включение в полемику, очную (интеллектуальные ритуалы дискуссий «лицом к лицу») и заочную, например, в виде переписки или комментариев. Перспектива обмена эмоциональной энергией и ее накопления – важнейший фактор привлечения «новичков в философии» в интеллектуальные сети. Хотя сама по себе «эмоциональная энергия» – это, конечно, метафора, она оказалась очень продуктивной в исследованиях внутригруппового и межгруппового поведения [5, 8, 20]. Она узнаваемо-правдоподобно выражает некоторое отчетливое переживание, знакомое всем участникам таких интеллектуальных сетей. Важно, что участие в них часто не

сопряжено напрямую с получением «материальных благ»: как выразился однажды московский философ Александр Марков, «история университетов – это история работы за еду». Да и престиж среди других интеллектуалов не обязательно конвертируется в престиж в непосредственном социальном окружении.

Такой перспективой социализации можно и не воспользоваться, но она как бы всегда присутствует в представлениях людей современных (т. е. *постсоветских*) обществ, обращающихся к философии, о том, как возможна философия. Драматична судьба тех, кто в силу внешних причин не имеет возможности реализовать свою метафизическую склонность, оказавшись в ситуации, где возможность «входа» в соответствующее интеллектуальное сообщество для него отсутствует [14] либо требует неприемлемых издержек (перемещения в социальном пространстве, миграции, неприемлемых затрат ресурсов на предварительную подготовку и т. п.).

Вектором философской социализации является *интенсификация* обмена эмоциональной энергией в ситуации тематизированного (профессионального) взаимодействия. Эта концепция позволяет «замкнуть» психологический (индивидуальный) и институциональный (надиндивидуальный) уровни процесса философской социализации. Хотя новые философские идеи (изобретения) случаются в мышлении отдельных индивидов, они становятся известны другим (а тем более историкам и теоретикам философии) только благодаря их устному распространению и записи. Как было сказано автором ранее [13], наши знания о событиях философской мысли чрезвычайно ограничены. Можно быть уверенным, что большая их часть так и не была задоку-

ментирована. Само документирование философского события требует специальных культурных условий: наличия письменности, возможности записи, ее сохранения... Укажем на существовавшие в прошлом (и, вероятно, существующие по сию пору) традиции специализированного абстрактного философского знания, которые предполагали исключительно устную трансляцию коллективного интеллектуального опыта. Лишь в силу каких-то общекультурных факторов этот опыт и сведения об обстоятельствах его получения (философском событии) были записаны.

Итак, нужны такие институциональные условия, при которых обмен высказываниями создает общее напряженное эмоциональное поле, которое становится организующим фактором образа и стиля жизни авторов этих высказываний (участников этих дискуссий). Как пишет Н. Басов, «сопорождение реальностей знания, коммуникации и эмоциональной энергии требует их постоянного структурного сопряжения, осуществляемого через взаимодействия индивидов» [5, с. 78].

Профессиональная философия именно как образ жизни возможна только в профессиональном сообществе. Так же как и вообще профессиональная исследовательская деятельность требует потенциально бесконечного сообщества возможных собеседников – бесконечного «сообщества интерпретаторов», по К.-О. Апелю (поскольку в противном случае невозможна интенсификация накопления опыта как сущностно intersubъективный процесс). Иначе философия не становится источником эмоциональной энергии, хотя, несомненно, разнообразнейшие виды философского творчества при этом могут случаться и случаются.

В поисках философской формы

Концепция «эмоциональной энергии» может привлечь философа прежде всего феноменологической адекватностью. Действительно, разве не переживание от наполнения «эмоциональной энергией» имел в виду еще платоновский Сократ, воспевавший философскую дружбу? Философская дружба – действенная экзистенциальная альтернатива «философскому одиночеству». Сократ не только обратил взгляды мудрствующих греков «внутри их самих», но и наделил их опытом публичного философствования в дружеском кругу равных свободных собеседников. Виртуальное сообщество социальной сети, в которое «встроены» дружеские компании собеседников, – это потенциально бесконечный дружеский мир, пронизанный потоками эмоциональной энергии. Как пишет один из современных историков философии, «Строго говоря, занимаются философией не философы, а дилетанты. Именно они являются основными читателями философских текстов. Что же касается самих философов, то они совершают время от времени некие акты – речевые, письменные, экзистенциальные, по которым узнают и отличают друг друга, какое бы пространство-время их не разделяло. Установленная в результате такого узнавания связь и найденная симпатическая общность и есть философия» [1, с. 143].

Однако «эмоциональная энергия» – лишь один, и к тому же внешний по отношению к собственно философскому мышлению фактор, его движущая, но не целевая причина. Во-первых, среду для обмена «эмоциональной энергией» создает любое сообщество. Почему же именно философия должна становиться темой или предметом для такой дружбы, разве что в силу случайных совпадений интересов двух или более человек (см. известные «Разгово-

рь» Леонида Липавского)? И почему тогда происходит переход от предфилософского «наивного философствования» к философствованию в условиях институтов – более строгому, но и менее спонтанному? Во-вторых, дружеские философские разговоры – это почти непереносимое обстоятельство неинституционального бытования философии, «философской жизни» (о которой речь пойдет в конце). Но из этого отнюдь не следует какое-либо их качественное развитие, т. е. профессионализация.

Предположим, что переход от предфилософской «спонтанной наивности» к продумыванию и высказыванию суждений так, как это принято делать в данной интеллектуальной сети, имеет некоторую внутреннюю причину. Об этой причине говорит Платон в своем известном VII письме, раскрывая свой метод проверки способности желавших учиться у него философии (340c-d): «Так вот таким людям надо показать, что собой представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ... услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то ни к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь» [18, с. 582].

Иными словами, стремление к философии проявляется в стремлении к максимально возможной сложности (точнее, к интенсивности) мысли. Профессиональная философия привлекает именно тем, что требует интенсивности мышления. Интенсивность мышления, которую можно определить как объем представлений, удерживаемых

в поле внимания на каждом шаге рассуждения и преобразуемых эти шагам, как раз и достигается профессионализацией мышления, т. е. организацией личного мышления согласно нормам и правилам некоторого данного сообщества, в которое философствующий «входит» в процессе социализации. Из этого следует, что «профессиональная» философия труднее непрофессиональной (наивной) философии, а выход из состояния предфилософии затруднителен. Многие люди с философским интересом не имеют объективной возможности для такого выхода, поскольку не имеют доступа к профессиональному сообществу; многие другие субъективно отказываются от такого усложнения своей жизни (как поступил и персонаж цитируемого письма Платона). Это различие между теми, кто интенсифицируется и идет по пути «философской социализации», и теми, кто не чувствует внутренней необходимости этого, можно даже полагать проявлением какого-то существенного различия разных антропологических типов. Их представители под «философией» будут понимать нечто совершенно разное.

Здесь можно возразить, что фактический опыт пребывания в современном «профессиональном сообществе» философов редко дает основания для суждений о якобы большей интенсивности мышления «профессиональных философов» (содержательная критика политической и культурной функции и самосознания современных «профессиональных философов» приведена в работе [27]). В рамках самой философии существуют традиции жесткой самокритики, «антифилософии» и других деконструкций философии изнутри ее самой.

Здесь можно увидеть и основания для критики действительного состояния этого

сообщества. Однако автор этой статьи занимает радикальную «профилософскую» позицию и считает единственной радикальной и перспективной критикой любой наличной философии требование от нее большей «философичности», что означает – большей интенсивности. Если профессиональный философ не проявляет каких-либо отличий от нефилософа, скажем, в способности и склонности к сложному мышлению, то является ли этот человек профессиональным философом?

Вопрос об автономии философии

Как можно мыслить себе философию, достигшую максимально возможной профессионализации? Одна из метафор для характеристики такой философии – это концепция «автономии». Она предполагает прежде всего способность существования философии «в себе» и «самой для себя». В классической европейской философии вопрос об «автономии философии» возник в связи с обоснованностью ее притязаний на гегемонию в мире знания (от роли законодателя остальных наук до роли «архонта всего человечества» (Э. Гуссерль)). В современной, постклассической философии речь могла бы идти об исключении философии из системы общественного производства, то есть о воображаемой (утопической) возможности существования философов, чья деятельность не состоит в выполнении социальных функций внутри некоего социального института или в обеспечении иных интеллектуалов символическими ресурсами для их деятельности. Такое исключение, бесспорно, уже невозможно. Речь идет, конечно, о социологическом воображении. Обращение к воображению и утопии ни в коем случае не означает пролистывания значения тако-

го способа представления философии или тем более пренебрежения им.

Идея «автономии философии» – это «возвращение» философии, достигающей высокого уровня сложности и утонченности к своему истоку – незаинтересованному рассуждению о важнейшем. Предфилософ спонтанно рассуждает «про себя» или вслух, следуя своему философскому интересу. Его мышление интенсифицируется (обретает форму) в профессиональном сообществе, в которое оно вовлекается силой эмоциональной энергии. Однако это сообщество встроено в разнообразные политические, культурные, экономические институты, и его члены на своих местах функционируют как участники общественного производства, включенные в те или иные институты. Они преподают, создают текущую аналитику, производят публикации и т. д. Философы классической эпохи могли себе вообразить институциональную форму философии «самой по себе», где уединение и отказ от необходимости участия в актуальных общественно-политических процессах позволяют создавать чистое философское знание, будучи ответственными только перед высшей Истиной [9, 29]. Разумеется, современная Академия (в широком смысле слова) уже не является таким местом «уединения и свободы». Исчерпание ее освободительного потенциала в отношении философской, равно как и любой другой, мысли, произошедшее в XX веке и уже тогда отрефлектированное критической философской и социальной мыслью, стало началом завершения институционального периода существования философии. (Можно сказать, что здесь речь идет лишь о западной Академии; однако существует ли в современном глобализованном мире

какая-то Академия, кроме западной или созданной по ее образцу? Нет).

Можно ли себе как-то иначе представить «верхний предел» самоопределения и общественного самоосвобождения философии? Вопрос об автономии философии нужно решить, чтобы таким образом представить себе идеальную цель философской социализации в завершающийся институциональный период существования философии – и потому суметь осознанно войти в ее постинституциональный период.

Разберем только один пример обсуждения этой многоаспектной проблемы. В России проблема автономии философии была поставлена в среде неокантианцев и феноменологов начала XX в., в частности, среди участников редакции журнала «Логос». Е.А. Тюгашев обращается к этому спору в статье о проблеме автономии философии и пишет, что «обращение к метафоре автономии не только открывает определенные возможности описания статуса философии, но и связывает это описание с конкретными онтологическими диспозициями, в которые включено понятие автономии» [25, с. 176]. Он отмечает, что «логосовцы» основывались на метафоре автономии, заимствованной И. Кантом из сферы права. Ее значение состояло «во-первых, в установке на выявление собственных законов философской деятельности и, во-вторых, в указании на возможность при определенных условиях относительно самостоятельного, независимого развития философии (или определенных ее разделов)» [Там же]. При этом автономия не синоним суверенности. Автономия допускает мысленное встраивание философии в иерархические отношения: «Будучи автономной, философия может обладать верховной властью (суверенитетом) над рели-

гией, искусствами или науками». На взгляд «логосовцев», философия в России до них фактически еще не состоялась, поскольку слишком зависела «от различных социокультурных факторов» [25, с. 177]. Это имело трагические последствия для всей российской культуры. Следовательно, будущее этой культуры прямо зависело от возможности осуществления автономной философии в России как руководителя ее духовной жизни.

Против такого философского гегемонизма «Логоса» выступил Николай Бердяев, для которого «полицейская» функция философии была этически неприемлема и методологически неосуществима, поскольку и религия, и наука, в отличие от нее, имеют собственные духовные истоки. Позже, уже в эмиграции, Бердяев под влиянием Жака Маритена развивает собственное учение об истоках философии. Это «интуиция», личный жизненный опыт, эмоции как дорациональные экзистенциальные акты [Там же, с. 178]. Н. Бердяев (и вместе с ним, в изложении Е. Тюгашева, Маритен) выступают как оппоненты «Логоса», парадоксальным образом тоже отстаивая автономию философии, но располагая ее не на «руководящей вершине» культурного производства, а в стороне. Истоки философии внерациональны. Как она должна самоопределяться по отношению к рациональной науке? Ответ «Логоса» отвергнут. Тюгашев оставляет этот вопрос неразрешенным и предлагает говорить не об «автономии философии», но о ее суверенитете, поскольку «с точки зрения социальной философии сам факт существования отдельных форм познания означает наличие у них автономии... Стихия движения философской мысли порождает как ситуации, когда философские представления вылетены в литературный,

религиозный и другие контексты, так и ситуации, в которых философская деятельность достигает автономии и даже достигает суверенности» [Там же, с. 180]. Впрочем, никакого определения суверенности автор статьи не предлагает. В другой статье об определении философии он также пишет, что философия обладает суверенностью, поскольку имеет собственный «эмпирический базис», а именно – опыт свободы [26, с. 51]. Однако если эта категория заимствована из политической теории и обозначает независимость от любой чужой воли, то концепция «суверенности философии» как раз и подразумевает отказ от свободы. Это показывает Ханна Арендт в своем известном анализе отношений свободы и суверенитета: «в условиях человеческого существования, определяемых тем фактом, что на Земле живут не человек, а люди, свобода и суверенитет настолько далеки от тождества, что даже не могут существовать одновременно... если люди желают быть свободными, то именно от суверенитета им и надо отказаться» [4, с. 249]. Эта теоретическая критика суверенитета сохраняет актуальность. Если же Тюгашев использует понятие «суверенность» в неполитическом значении, то содержание противопоставления суверенности и автономии по отношению к существованию философии становится совсем неясным. Возможно, это просто синонимы.

В стремлении к автономии, т. е. к самоопределению, философия, воплощенная в интеллектуальном сообществе, стремится к суверенитету, но должна превзойти его. *«Высшая» степень оформления ее существования – это автономия, т. е. свобода нормативного самоопределения.* Она предполагает выход из отношений взаимозависимости в интеллектуальном труде. Можно было бы обсудить, хотя

уже вне рамок этой статьи, *модальности* воплощения этой профессиональной утопии.

Философская жизнь

Всё вышесказанное не затрагивает иную стратегию социализации «метафизической склонности», альтернативную профессиональной (институциональной). Такой альтернативой является так называемая «*философская жизнь*». Определим ее как *последовательную организацию собственной повседневности согласно некоторым избранным философским принципам*. Эта организация выражается в особом образе жизни, который не обязательно фиксируется внешним наблюдателем, однако осознается самим философом как сознательно избранный в качестве такового. Представление философии как «искусства жизни», *vita contemplativa*, или «заботы о себе», восходит в западной традиции к Античности. На Западе оно было маргинализировано гносеоцентрическим рационализмом Нового времени, но «вернулось» с первой же реакцией на него в лице великих «завершителей» классической рациональности, таких как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Л. Витгенштейн. В современном мире «философия как образ жизни» – одно из популярных представлений о назначении и антропологической функции философии. Достаточно вспомнить название последнего на данный момент XXIII Всемирного философского конгресса (Афины, 4–10 августа 2013 г.) – «Философия как познание и образ жизни».

Вообще, в рамках западной философской традиции под «философской жизнью» можно подразумевать 1) особый образ жизни, который становится *возможен* благодаря философии, либо 2) образ жизни, *избираемый* благодаря или в силу философии. Иначе говоря, существует опреде-

ленная двойственность: либо философствование позволит осуществить некоторое жизненное самоопределение, либо ее познание направляет такое самоопределение.

Но можно также говорить о третьем предельном философском обосновании личного вовлечения в практики интенсивного общественного преобразования. Это характерное именно для европейского модерна самоопределение, мифологизированное в XIX в., было детально проанализировано в критической теории и экзистенциализме. В этом случае философия подчиняет себя политике, сокращаясь до ее этической и телеономической рефлексии [3, 12].

Во всех трех случаях мы не имеем дело с интенсификацией философствования, вовлекающей в институциональную философию. В самой «философской жизни» нет внутренних причин избегания институциональной философии; что можно утверждать про нее с уверенностью, так это исключение в ней фактора интенсификации философствования как ценности.

В современном мире институциональная философия оказывается в кризисе. Факторы этого кризиса многообразны. Однако для институциональной философии разрушительными оказываются три фактора, проявление которых хронологически совпало:

1) «Информационный взрыв» и формирование постиндустриального «общества знания», сопровождающиеся, кроме прочего, массовизацией доступа в Академию (с одновременным падением престижа сложных и ранее эксклюзивных форм знания);

2) формирование глобальной массовой культуры, одновременно постсекулярной, посттрадиционной и пострелигиозной;

3) нарастающий распад современного мирового порядка и поддерживающих его форм массового сознания и специализированного мышления с одновременным формированием новых типов, в том числе глубоко виртуализованных общностей, и дальнейшей атомизацией общественных отношений.

Эти факторы имеют комплексный политико-экономический, культурный и теологический характер. Существенно важно отметить, что разговоры о «конце философии» в настоящее время уместны более чем когда-либо за последние два с половиной тысячелетия. Это конец философии, какой ее себе представляли философы прошлого и представляет себе большинство философов настоящего. Он вызван вовсе не исчерпанием основных парадигм и методов, но является лишь небольшим аспектом фундаментальной культурной трансформации.

Всё представленное в обеих статьях рассуждение позволяет утверждать, что философия в каком-то смысле «не может не случаться», постольку она имеет антропологические основания. Следовательно, в постинституциональный период ее история не прекратится.

Во всяком случае, пока нет достаточных оснований констатировать какое-либо фундаментальное изменение человека, а без него «естественная склонность к метафизике» будет, как и раньше, «поставлять» в профессиональное философское сообщество новых адептов. Известный тезис С.С. Хоружего о формировании «постчеловека» [28] выглядит эмпирически не обоснованным, хотя концепция «постчеловека» как антропологическая гипотеза и символическое выражение антропологических опасений, несомненно, заслуживает специального внимания.

Однако вероятнее всего, что философия в постинституциональный период полностью потеряет свое культурное значение «хранителя» традиции и места (вос)производства авторитетных философских суждений. Возможности социализации «метафизической склонности» станут принципиально иными. Для «наивной философии» новая ситуация, возможно, оказывается более благоприятной, чем когда-либо ранее в истории существующих цивилизаций. Граница между институциональной философией и предфилософией стирается до неразличимости, и пути философской социализации пройдут по новым маршрутам.

Литература

1. *Абдуллаев Е.А.* Философ – между клерком и клоуном? // Октябрь. – 2009. – № 9. – С. 141–149.
2. *Аванесов С.С.* Нормативная онтология: петербургские доклады. – Томск: Изда-во ТГПУ, 2013.
3. *Альтюссер Л.* Преобразование философии / пер. с фр. К. Саркисова // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – 2012. – № 5. – С. 73–96.
4. *Арендт Х.* Что такое свобода? // Арендт Х. Между прошлым и будущим / пер. Д. Аронсона. – М.: Изда-во Ин-та Гайдара, 2014. – С. 217–256.
5. *Басов Н.В.* Создание знания в социальной интеракции // Социологический журнал. – 2012. – № 1. – С. 67–90.
6. *Борисов С.В.* Особенности наивного философствования как познавательной деятельности: перспективы исследования // Вестник Челябинского государственного университета. – 2007. – № 17. – С. 30–42.
7. *Васильев А.* Диалоги о возможном: письма об открытом обществе. – М.: Рудомино, 2000.
8. *Василькова В.В., Басов Н.В.* Интеллектуальный ландшафт: концептуализация метафоры // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – Т. 14, № 4. – С. 22–40.

9. Гессен С.П. Основы педагогики: введение в прикладную философию. – М.: Школа-пресс, 1995.
10. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 76–105.
11. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вергейм. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
12. Матвеев И.А. По ту сторону «чистой науки» и философского созерцания // Социологическое обозрение. – 2013. – Т. 12, № 1. – С. 24–33.
13. Немцев М.Ю. Антропологический смысл философской социализации. Ст. 1 // Идеи и идеалы. – 2013. – № 3 (17), т. 2. – С. 3–16.
14. Немцев М.Ю. «Метафизическая ситуация» в советской деревне: к философской и антропологической интерпретации «деревенских» рассказов В.М. Шукшина // Идеи и идеалы. – 2012. – № 2 (12), т. 1. – С. 67–78.
15. Немцев М.Ю. «Природная склонность» к метафизике героев в «деревенских» рассказах Шукшина // Транслит. – 2012. – № 10/11. – С. 92–97.
16. Немцев М.Ю. Проблема нормативных оснований философской герменевтики Г.-Г. Гадамера и философия языка К.-О. Апеля // Гуманитарные науки в Сибири. – 2008. – № 1. – С. 34–37.
17. Неретина С.С. Философские одиночества / Российская академия наук, Институт философии. – М.: ИФ РАН, 2008. – 269 с.
18. Платон. Письма / пер. С.П. Кондратьева // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – Т. 3, ч. 2. – С. 582.
19. Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии. – Riga: Liepnieks & Ritups, 2002.
20. Розов Н.С. Эмоциональная энергия: историко-социологический анализ // Социологические исследования. – 2011. – № 2. – С. 12–23.
21. Семушкин А.В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2006. – № 2 (12). – С. 40–49.
22. Серебряный С.А. Преподавание философии в университетах: западная философия и незападные философии // Философское образование. – 2012. – № 1 (3). – С. 51–67.
23. Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или проблема преодоления чуждости чужого // Историко-философский ежегодник. – 1994. – С. 352–360.
24. Темплинг В.Я., Никулина Н.А. Дон-Кихот от религии Вольдемар Шмидт и его «личное знание чрезвычайной истины» // Шмидт В.А. В свете личного знания чрезвычайной истины: в 2 кн. / сост., вступ. ст., коммент. В.Я. Темплинга и Н.А. Никулиной. – Тюмень: Мандарин К°, 2015. – Кн. 1: Идея. Метод. Жизнь в идее. Делание. – С. 6–18.
25. Тюгашев Е.А. Спор об автономии философии // Знание. Понимание. Умение. – 2014. – № 1. – С. 175–182.
26. Тюгашев Е.А. Философия как опыт свободы // Вестник НГУ. Серия Философия. – 2012. – Т. 10, вып. 4. – С. 46–51.
27. Хлебникова О.В. Профессиональный философ в современном социокультурном пространстве // Идеи и идеалы. – 2012. – № 3 (12), т. 1. – С. 119–125.
28. Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
29. Шельски Г. Уединение и свобода. К социальной идее немецкого университета / пер. В. Куренного // Логос. – 2013. – № 1 (91). – С. 65–86.
30. Шмидт В.А. В свете личного знания чрезвычайной истины. В 2 кн. Кн. 1. Идея. Метод. Жизнь в идее. Делание / сост., вступ. ст., коммент. В.Я. Темплинга и Н.А. Никулиной. – Тюмень: Мандарин К°, 2015. – (Anthropologia Sibirica).
31. Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности / пер. А. Лызлова. – М.: Смысл, 2004.

PHILOSOPHICAL SOCIALIZATION FROM THE ANTHROPOLOGICAL POINT OF VIEW

Article 2

M.Yu. Nemtsev

The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration,
Moscow

nemtsev.m@gmail.com

This article continues explanation of the anthropological approach to development of the world philosophy. Its basic scheme is based on relations between pre-philosophy (naive philosophizing) and professional philosophy, formed and organized in intellectual networks. Two factors drive a person with innate interest to philosophizing (which was defined by Kant as “*metaphysica naturalis*”) into the intellectual networks: strive for emotional energy and the possibility to intensify philosophizing by putting oneself into a stricter framework of professional communication. “Autonomy of philosophy” is considered as the ideal mode of professional philosophy. It is juxtaposed to the idea of “philosophical life”. The article finishes with a sketch of civilizational factors that force this period in history of the world philosophy, defined as «institutional period», to end.

Keywords: the autonomy of philosophy, intellectual networks in philosophy, metaphilosophy, naive philosophy, philosophical socialization, Woldemar Schmidt.

DOI: 10.17212/2075-0862-2016-3.1-63-80

References

1. Abdullaev E.A. *Filosof – mezhdru klerkom I klounom?* [Philosopher – somewhere between clerk and clown?]. *Oktyabr' – Russian Studies in Literature*, 2009, no. 9, pp. 141–149. (In Russian)
2. Avanesov S.S. *Normativnaya ontologiya: peterburgskie doklady* [Normative ontology: St. Petersburg lectures]. Tomsk, TSPU Publ., 2013.
3. Althusser L. *Preobrazovanie filosofii* [Transformation of philosophy]. Translation into Russian by K. Sarkisov. *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture – Debates on politics and culture*, 2012, no. 5, pp. 73–96.
4. Arendt H. *Chto takoe svoboda?* [What is Freedom?]. Arendt H. *Mezhdru proshlym i budushchim* [Between Past and Future]. Translation into Russian by D. Aronson. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2014, pp. 217–256.
5. Basov N.V. *Sozdanie znaniya v social'noi interaktsii* [How knowledge emerges in social interaction]. *Sotsiologicheskii zhurnal – Sociological Journal*, 2012, no. 1, pp. 67–90.
6. Borisov S.V. *Osobennosti naivnogo filosofstvovaniya kak poznavatel'noi deyatel'nosti: perspektivy issledovaniya* [Naive philosophy as cognitive activity: specific features and perspectives of study]. *Vestnik Cheyabinskogo gosudarstvennogo universiteta – Bulletin of Cheyabinsk State University*, 2007, no. 17, pp. 30–42.
7. Vasil'ev A. *Dialogi o vozmozhnom: pis'ma ob otkrytom obshchestve* [Dialogues about Possibilities. Letters about open society]. Moscow, Rudomino Publ., 2000.
8. Vasil'kova V.V., Basov N.V. *Intellektual'nyi landschaft: kontseptualizatsiya metafory* [Conceptualizing a metaphor of intellectual landscape]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii – The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 2011, vol. 14, no. 4, pp. 22–40.
9. Gessen S.I. *Osnovy pedagogiki: vvedenie v prikladnyu filosofiyu* [Introduction into pedagogics as

an applied philosophy]. Moscow, Shkola-press Publ., 1995.

10. Zil'berman D.B. Traditsiya kak kommunikatsiya: translyatsiya tsennosti, pis'mennost' [Tradition as communication: translation of values and letters]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1994, no. 4, pp. 76–105. (In Russian)

11. Collins R. *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1998. 1098 p. (Russ. ed.: Kollinz R. *Sotsiologiya filosofii: global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya*. Translation from English by N. Rozov, Yu.B. Wertheim. Novosibirsk, Sibirskii khronograf Publ., 2002. 1281 p.).

12. Matveev I.A. Po tu storonu “chistoi nauki” i filosofskogo sozertsaniya [Beyond ‘pure science’ and sociological imagination]. *Sotsiologicheskoe obozrenie – Russian Sociological Review*, 2013, vol. 12, no. 1, pp. 24–33.

13. Nemtsev M.Yu. Antropologicheskii smysl filosofskoi sotsializatsii. St. 1 [“Philosophical socialization” from anthropological point of view. Pt. 1]. *Idey i idealy – Ideas and ideals*, 2013, no. 3 (17), vol. 2, pp. 3–16.

14. Nemtsev M.Yu. “Metafizicheskaya situatsiya” v sovetskoj derevne: k filosofskoi i antropologicheskoi interpretatsii “derevenskikh” rasskazov V.M. Shukshina [“Metaphysical situation” in a soviet village (philosophical and anthropological interpretation of Vassily Shukshin's short stories)]. *Idey i idealy – Ideas and ideals*, 2012, no. 2 (12), vol. 1, pp. 67–78.

15. Nemtsev M.Yu. “Prirodnaya sklonnost” k metafizike gerov v “derevenskikh” rasskazakh Shukshina [Metaphysics as a “natural inclination” in the village stories of Shukshin]. *Translit*, 2012, no. 10–11, pp. 92–97.

16. Nemtsev M.Yu. Problema normativnykh osnovanii filosofskoi germenentiki G.-G. Gadamera i filosofiya yazyka K.-O. Apelya [Explaining normative grounds of H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics and K.O. Apel's philosophy of language]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri – Humanitarian sciences in Siberia*, 2008, no. 1, pp. 34–37.

17. Neretina S.S. *Filosofskie odinochestva* [Philosophical lonelines]. Moscow, Institute of Philosophy RAS Publ., 2008. 269 p.

18. Platon. Pis'ma [Letters]. Platon. *Sochineniya*. V 4 t. T. 3, ch. 2 [Platon. Works. In 4 vol. Vol. 3, pt. 2]. Translation from the ancient Greek. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2007, p. 582.

19. Pyatigorskii A.M. *Myslenie i nablyudenie: chetyre lektsii po observatsionnoi filosofii* [Thinking and observation. Four lectures about observational philosophy]. Riga, Liepnieks & Ritups Publ., 2002.

20. Rozov N.S. Emotsional'naya energiya: istoriko-sotsiologicheskii analiz [Emotional energy: historical-sociological analysis]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*, 2011, no. 2, pp. 12–23.

21. Semushkin A.V. “Osevoe vremya” kak uslovie i predposylka genezisa filosofii na Zapade i Vostoke [“Axial Age” as a condition of the genesis of the East and West philosophy]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya Filosofiya – Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Philosophy*, 2006, no. 2 (12), pp. 40–49.

22. Serebryani S.D. Prepodavanie filosofii v universitetakh: zapadnaya filosofiya i nezapadnye filosofii [Teaching philosophy in universities: western philosophy and non-western philosophies]. *Filosofskoe obrazovanie – Education in Philosophy*, 2012, no. 1 (3), pp. 51–67.

23. Smirnov A.V. Sushchestvuet li “vsemirnaya filosofiya”, ili problema preodoleniya chuzhdosti chuzhogo. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – History of Philosophy Yearbook*, 1994, pp. 352–360.

24. Templing V.Ya., Nikulina N.A. Don-Kikhhot ot religii Vol'demar Shmidt i ego “lichnoe znanie chrezvychainoi istiny” [Don-Kikhhot of religion Voldemar Schmidt and his “personal knowledge of extraordinary truth”]. Shmidt V.A. *V svete lichnogo znaniya chrezvychainoi istiny*. V 2 kn. [Personal knowledge of extraordinary truth. In 2 bk.]. Tyumen', Mandr i K°, 2015, kn. 1. *Ideya. Metod. Zbizn' v idee. Delanie [Idea. Method. Life in Idea. Working]*, pp. 6–18.

25. Tyugashev E.A. Spor ob avtonomii filosofii [Autonomy of philosophy disputed]. *Znanie. Poniemie. Umenie – Knowledge. Understanding. Skill*, 2014, no. 1, pp. 175–182.

26. Tyugashev E.A. Filosofiya kak opyt svobody [Philosophy as experience of freedom]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya – Vestnik of Novosibirsk State University. Series: Philosophy*, 2012, vol. 10, iss. 4, pp. 46–51.

27. Khlebnikova O.V. Professional'nyi filosof v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve [Professional philosopher in contemporary socio-cultural space]. *Idei i Idealy – Ideas and Ideals*, 2012, no. 3 (12), vol. 1, pp. 119–125.

28. Khoruzhii S.S. Problema Postcheloveka, ili Transformativnaya antropologiya glazami sinerģiinoi antropologii [The problem of a Posthuman: transformative anthropology viewed by synergic anthropology]. *Filosofskie nauki – Philosophical Sciences*, 2008, no. 2, pp. 10–31.

29. Schelsky H. Uedinenie i svoboda. K sotsial'noi idee nemetskogo universiteta [Solitude

and freedom. Social idea of German university]. *Logos*, 2013, no. 1 (91), pp. 65–86.

30. Shmidt V.A. *V svete lichnogo znanija chrezvychainoi istiny*. V 2 kn. Kn. 1. *Ideya. Metod. Žizn' v idee. Delanie* [Personal knowledge of extraordinary truth. In 2 vol. Vol. 1. Idea. Method. Life in Idea. Working]. Tyumen', Mandr i K° Publ., 2015.

31. Emmons R.A. *Psikhologiya vysshikh ustremlenii: motivatsiya i dukhovnost' lichnosti* [Psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality]. Translation from English by A. Lyzlov. Moscow, Smysl Publ., 2004.