

Е. А. Кротков

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: ЛОГИКО-ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Все то, что вообще может быть мыслимо,
должно быть ясно мыслимо. Все то, что
может быть сказано, должно быть ясно сказано.

Л. Витгенштейн

1. Философия как форма интеллектуальной активности человека не может развиваться, не подвергая самое себя критическому анализу, не находясь в состоянии перманентной саморефлексии. Философская саморефлексия, т.е. метафилософия, имеет своей целью конституирование проблемного поля и задач философии, ее связей с наукой и религией, культурой в целом. Она исследует процесс созидания (рождения), обоснования и трансляции философских идей.

Этот процесс предстает перед исследователем в форме философских текстов, в языковых (знаковых) структурах которого объективирован философский дискурс — размышления философов по поводу вопросов (проблем), которые они считают философскими. Прошедший XX век характеризовался пристальным вниманием философов к языку философии, и многие из них полагали, что философские проблемы суть аналитические проблемы, связанные с изучением логического, семантического и прагматического аспектов языка. При этом одни трактовали анализ как комплекс дефинитивно - разъяснительных процедур по замещению менее ясных выражений более четкими и понятными (Дж. Мур), другие — как «перевод» на искусственный язык выражений естественного языка с целью прояснить логическую структуру последнего, лежащие в его основе онтологические допущения (Р. Карнап, Н. Гудмен, В. Куайн), третьи следовали традиции позднего Л. Витгенштейна, и для них был характерен прагматический лингвистический анализ, т.е. выявление способов употребления языковых выражений, вскрытие источников «сбоя» в работе языка как основной причины возникновения философских дилемм (Г. Райл, П.Р. Строусон). А поскольку сама проблематика философского дискурса была инициирована именно

аналитической философией, то и нижеследующие заметки подготовлены не без влияния ее идей и методов.

2. Проблемное поле значительного массива философских рассуждений образуют отношения между конструктами типа «человек», «субстанция», «дух», «истина», «свобода», разум» и т.п. Эти мыслеобразования не принадлежат к разряду научных обобщающих понятий, и потому для языка философии не типичны множественные высказывания. «Дух — это свобода» (или «Свобода — это дух») — репрезентативный для метафизического дискурса тезис, но он непереводим на язык с кванторными словами. Скорее всего выражения «дух» и «свобода» представляют индивидуальные понятия, и в этой связи встает непростой вопрос о содержании (предметном значении и приданном смысле) приведенных имен. Еще один пример философского высказывания: «Человек — разумное существо». Результат логической реконструкции этого высказывания — «Все S есть P» («Каждый человек разумен») явно неадекватен, ибо философ, признающий за истинное первое высказывание, не признает таковым второе: ведь не каждый человек действительно разумен. Следовательно, второе высказывание не относится к философскому языку, а слово «человек», входящее в его состав, не выражает, строго говоря, философского концепта. Иногда поясняют: имя «человек» в метафизическом контексте обозначает то же, что и выражения «человек как таковой», «человек по своей сущности». Однако едва ли такого рода комментарий снимает все вопросы. Я думаю, что философские концепты аналогичны по своей природе идеальнотипическим понятиям в смысле М. Вебера. Такого рода понятия создаются «посредством... соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений (в одном случае их может быть больше, в другом — меньше, а кое-где они вообще отсутствуют)» и «складываются в единый мысленный образ». В самой реальности «этот мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается», и его роль «состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае установить, насколько действительность близка этому мысленному образу или далека от него». Далее, «речь идет о конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, следовательно, «объективно возможными», они «обладают большой эвристической ценностью для исследования». Существенно, что Вебер подчеркивает нетождественность «абстрактнотипического» «абстрактно-родовому», хотя «родовые понятия» можно «посредством абстракции

определенных существенных понятийных элементов превратить в идеальные типы»¹.

Сказанное *mutatis mutandis* может быть экстраполировано и на философские концепты. Добавлю, что их назначение состоит в том, чтобы «задавать» категориальное пространство для движения мысли, а их оценка может иметь лишь контекстуально-прагматический характер как смыслообразующих элементов, «несущих конструкций» «готового» научного знания. Философия должна ныне признать, что она несамодостаточна в своих суждениях о мире и человеке, ибо только наука располагает реальными и относительно надежными средствами проверки высказываний (теорий и гипотез) о том, что и в каком смысле существует, какими законами сущее и должное «управляется». Разумеется, философ может высказываться о бытии, если при этом он не пытается сказать о нем нечто самодостаточное, т.е. такое, что не может быть (хотя бы в принципе) вписано в научный контекст, подтверждено или опровергнуто научными методами и средствами. Но и наука, в свою очередь, не может ныне не осознавать своей тотальной философской ангажированности, даже если в ее текстах не фигурирует ни один философский термин: все, что попадает в поле ее зрения, подвергается концептуализации, т.е. включается в категориальное пространство господствующей в ней философской (метафизической) парадигмы. В этой связи уместно привести слова Б. Рассела, полагавшего, что «...философию нужно изучать не ради определенных ответов на ее вопросы, поскольку никакие определенные ответы, как правило, нельзя признать истинными, но скорее ради самих вопросов; потому что эти вопросы расширяют наше представление о том, что возможно, *обогащают наше интеллектуальное воображение...*» (курсив мой. — *Е. К.*)².

Каждая значительная философская теория создает свою категориальную «геометрию» мышления, достраивает либо перестраивает предшествующую, вводя в нее новые концепты. Так, Платон ввел координатную систему, в которой эмпирические объекты оказались лишь проекциями их сверхприродных сущностей (эйдосов); Декарт своим *cogito* «перелицевал» эпистемологические координаты объективно, субъективного и достоверного: достоверность субъективно данного (мышления) оказывается в них критерием существования объективной реальности; Кант реконструировал категориальное пространство новоевропейского мышления введением координат «ноуменальное — феноменальное», постулировав неустранимый дуализм человеческой свободы и природной необходимости.

Основания (причины) мутаций систем философских концептов могут быть различными (здравый смысл, интуитивные прозрения, проблемы научного познания или общественного развития), однако важно другое: новый концепт, а вместе с ним и новая философская парадигма изменяют топографию, оптику восприятия мира, способ его изображения на «экране» человеческой мысли (конкретность «картинки» достраивается в терминах предметного знания). В этом и состоит задача философии: «обогащать наше интеллектуальное воображение» (Б. Рассел), «формировать, изобретать, изготавливать концепты»³, как средство рационализации (категоризации) предельных оснований бытия и познания. При этом «можно даже сегодня оставаться платоником, картезианцем или кантианцем, ибо вполне правомерно считать, что их концепты способны вновь заработать применительно к нашим проблемам и воодушевить собой на творчество тех концептов, которые еще предстоит создать»⁴. Несостоятельны лишь попытки выстроить завершенную и универсальную (абсолютную) систему философских концептов, охватывающую весь природный и духовный мир (Гегель).

3. Теперь о логике философского дискурса. Этап рождения философской идеи (концепта) — назовем его креативной стадией — не укладывается в границы формально-логических императивов. На этом этапе философского творчества логические аномалии (противоречия, семантическая — референциальная и смысловая — неопределенность, тавтологичность дефиниций и т.п.) скорее норма, чем «досадные» исключения. Однако этот процесс рождения и становления нового концепта должен рано или поздно завершиться стадией его дефинитивного оформления. Тот мыслитель, который взял на себя решение дефинитивной задачи, по праву считается автором данного концепта, а сам концепт — уже маркированный — переходит из сферы субъективно-личностного в третий мир объективных сущностей (в область общественного философского сознания). В этой связи серьезную опасность для философского дискурса представляет нежелание или неумение некоторых «творцов» новоявленных концептов строить для них коммуникативно и семантически приемлемые дефиниции, и это при том, что содержание философских идей не коррелируется напрямую с ввелингвистическим опытом, а потому не контролируется и не корректируется им (в отличие от содержания научных понятий). «При всей логической запутанности этих проблем существует, по крайней мере, один честный прием, делающий многие суждения неоспоримыми. Это — применение определений, к какой бы области они не относились»⁵.

С момента первых попыток дефинитивного оформления нового концепта философский процесс переходит из стадии креативной в стадию рационализации. На этом этапе устанавливаются ранее не выявленные смысловые связи нового концепта с другими концептами, его совместимость или несовместимость с ними, выявляются его имплицитные компоненты, эвристический потенциал возникающего на его основе нового концептуального (категориального) пространства конкретно-научной мысли. На данном этапе философский дискурс нуждается в дефинитивно-разъяснительных методах и дедуктивных средствах его организации. В этой связи уместно напомнить о «геометрическом методе» (*ordo geometricus*) организации философского дискурса в «Этике» Спинозы. Обращение Спинозы к логической парадигме геометрического дискурса, по поводу которого многие, начиная с Гегеля, позволяли себе отзывать в ироническом тоне, не следует рассматривать только как дань интеллектуальной моде его времени, как чисто внешнюю (по отношению к содержанию) форму изложения «готового» философского знания. Дело в том, что Спиноза не только распознал глубокое эпистемологическое родство философских концептов и математических понятий, в равной мере предельно дистанцированных от эмпирического содержания знаний, но и понял, что важнейшим (хотя и не единственным) критерием осмысленности и продуктивности в этих областях познания оказываются дефинитивная строгость и логическая последовательность мышления. Что касается математиков, то эта истина ими давно осознана. Преимуществами подобного построения дискурса небезуспешно пользовались средневековые философы и теологи⁶. «Геометрия — отличная логика» — в этой широко известной формуле научной рациональности и заключена суть спинозовского метода, умышленно преданного забвению стараниями философских антирационалистов во главе с Гегелем.

Я далек от мысли, что выделенные выше этапы философского процесса (как, впрочем, и научного) абсолютно разведены по времени, т.е. первый строго следует за вторым, хотя ясно, что рационализировать (эксплицировать, обосновывать, включать в смысловые зависимости) можно лишь то, что предварительно создано, но не менее очевидно и то, что процесс рационализации, в свою очередь, вносит существенные коррективы в первоначальные замыслы, гипотезы, идеи. Едва ли философский дискурс существенно отличается от научного и в некоторых других его «измерениях», таких, как постановка проблемы в начале философского творчества, поиск вариантов ее возможных

решений, их последующие испытания (критика) и т.п. Однако если научный дискурс имеет своей сверхзадачей получение объективно-истинного предметного знания, то философское рассуждение преимущественно ориентировано на само знание, условия его истинности, форм и способов развития (роста) знания и т.п. Иными словами, у научного и философского дискурсов разные предметные области: у первого — бытие в его объективной заданности, у второго — мышление, познание (бытия) в виртуальном многообразии его форм, структур и уровней.

4. Трансляция — следующая стадия философского процесса, назначение которой состоит в передаче нового авторского философского знания другим субъектам мышления (философского или же конкретно-научного). Здесь мы вступаем в область сложных процессов языковой коммуникации, являющихся предметом изучения разных научных дисциплин — психологии, лингвистики, риторики, логики, педагогики и др. Феномен трансляции философского знания в сфере профессионалов (философов, преподавателей философии), а также передачи его профанной аудитории (научной, научно-технической интеллигенции) изучен крайне мало, хотя значительность его роли как элемента культуры высокообразованной нации (Англия, Франция, Германия, Польша) совершенно очевидна.

Мне представляется важным обсудить здесь вопрос о литературных формах философского дискурса, напрямую связанный с ролью в нем рационально-понятийного и чувственно-образного начал. Целесообразно выделить две их формы — поэтико-афористическую и научно-прозаическую. К первой из них можно отнести философские поэмы, диалоги, диатрибы, афоризмы, ко второй — философские трактаты, монографии, статьи, учебники. Существует хорошо аргументированная точка зрения, согласно которой поэтико-афористическая форма философского дискурса неадекватна содержанию и целям собственно философского мышления. Отмечается, в частности, что поэтическая форма выражения философского размышления (Эмпедокл, Ницше) хотя и способствует яркости, чеканности мысли, однако она отягощена, ограничена чувственностью, конкретностью образов, в то время как стихия философской мысли — абстракция, всеобщее. В этом плане считается, что поэтическая форма и философское содержание вообще несовместимы: чем совершеннее первое, тем беднее, ограниченнее второе, и наоборот. «Если поэтическая форма выражает философскую абстракцию, то, похоже, от нее остается лишь форма», а если «форма на самом

деле поэтична, она остается образной и не подходит для выражения философской абстракции, будучи для нее косвенной и символической»⁷. На этих же основаниях квалифицируется как неадекватный и афористический стиль философствования (Гераклит, Демокрит, Паскаль, Ницше). Эта неадекватность связана с краткостью афоризмов, которая и обуславливает ограниченность выражаемого им содержания: сжатый обручем лаконичности и отягощенный образностью, метафоричностью, символическостью, афористический дискурс по необходимости фрагментарен, не способен воспроизводить последовательность и сложность, дифференцированность философского содержания. Отсюда делается вывод: «Выбор афористического стиля выражает явную склонность к непоследовательности и нежелание систематизировать, с тем, чтобы легче соблазнить читателя, избавляя его от необходимости доводить до конца некоторые ходы мысли»⁸.

С чем следует согласиться, а что представляется спорным в изложенной точке зрения? Начну с возражений. На мой взгляд, в ней не учитывается то обстоятельство, что «мысль первооткрывателя долгое время бывает расплывчатой и туманной» (Л. Н. Гумилев), что философские идеи не появляются на свет в готовом, завершенном виде подобно Афине из головы Зевса. И нередко они «рождаются» из образов и метафор, в недрах логических катаклизмов поэтико-афористического дискурса. Если бы не было поэтического стиля диалогов Платона, то, как знать, состоялась ли бы и сама «философская рациональность»? А разве предельно абстрактной, отвлеченной экзистенциальной метафизике XX в. не предшествовало буйство мысли напряженно-лаконичной и метафорично-символьной афористики Паскаля, Кьеркегора, Ницше?

Кроме того, поэтико-афористический стиль является эффективным пропагандистским средством на стадии трансляции новых философских идей, потому что он обращен не только к мышлению, но и к чувствам. Тут, говоря опять-таки словами Л. Н. Гумилева, «необходимо применять литературные приемы: метафоры, гиперболы, эпитеты и даже вымышленные диалоги». Мастером этого дела был все тот же Платон. Необычайную популярность в среде французской интеллигенции экзистенциальная философия получила в значительной мере благодаря выражению ее идей в художественных образах пьес и романов Ж.-П. Сартра и А. Камю. Художественный образ в подобных произведениях органично ассоциируется с определенным философским содержанием, что придает последнему интимную бли-

зость с конкретным жизненным опытом. А это, в свою очередь, побуждает читателя (зрителя) к самостоятельным размышлениям, выводящим за границы приватного бытия. Точно так же и философский афоризм, содержание которого выражено в краткой и полной экспрессии форме, нередко дает мощный толчок личному мышлению.

Вместе с тем краткость, образность и символичность — не лучшие средства для целостного, многоаспектного, семантически прозрачного (точного, ясного, определенного) и логически последовательного развертывания содержания философских концептов. Предельная абстрактность, обуславливаемая установкой на всеобщность и квазиномологичность философских концептов, преимущественно логико-смысловая связь между элементами их содержания являются атрибутивными характеристиками зрелого философского знания, заданными европейской философской традиции великим Аристотелем. Но это лишь означает, что поэтико-афористический стиль дискурса не уместен на той стадии философского процесса, который мы обозначили как этап рационализации. Для последнего более адекватным представляется научно-прозаический стиль дискурса, и все изложенные выше критические замечания в адрес поэтико-афористического стиля в этом случае оказываются справедливыми. Когда философ ограничивается поэтико-афористическим стилем изложения своих идей, не трансформирует его в научно-прозаический, то это означает, что он отказывается перевести творческий процесс в стадию рационализации. А любая философская идея, если она не доведена до стадии рационализации, не встроена логически в более широкую органическую целостность других философских концептов, оказывается семантически неопределенной и потому теоретически несостоятельной. И именно в этом случае вышеупомянутое подозрение в намерении «соблазнить читателя» (Мишель Турина) поэтико-афористическим стилем будет обоснованным. Произведениям такого философа весьма нетрудно прослыть «неисчерпаемыми» по богатству содержащихся в них идей, оттенков, ходов мысли, хотя нередко в подобных случаях ларчик открывается просто: нерационализированный продукт философского творчества семантически амбивалентен, поливариантен, противится попыткам установить его аутентичное содержание, в то время как такого содержания просто может и не быть. Этим, к примеру, и объясняется то обстоятельство, что Ницше смог заинтересовать как гитлеровских идеологов, так и леворадикальных революционеров (Лукач). «Но философии еще нет там, где нет стремления мыслить последовательно и прояснять внутренние

связи идей», хотя именно сегодня симпатии явно склоняются в пользу «раздробленной философии и фрагментарных набросков — свидетельств какой-то катастрофы мысли»⁹. Имя этой катастрофы — философский антирационализм, для которого характерно демонстративное пренебрежение связанностью, определенностью и обоснованностью теоретического мышления, т.е. всем тем, что привносит в философский текст уважительное отношение к основным формально-логическим принципам¹⁰.

5. О роли аргументации в составе философского дискурса. Философский дискурс содержит два взаимосвязанных аспекта: логический и аргументационный. Логический аспект включает в себя дефинитивные акты (определения), а также различные виды рассуждений — объяснительные и прогностические, верификационные и фальсификационные, дедуктивные и индуктивные и т.п. Аргументационный аспект связан с включением указанных логических актов в речевой коммуникативный процесс, имеющий целью разъяснить и, возможно, убедить кого-либо в истинности (ложности) какой-либо точки зрения, склонить к ее принятию (или непринятию). Различия названных аспектов существенны: рассуждение имеет своей интенцией предметную область дискурса, а аргументация — психические феномены понимания этих рассуждений и их принятие адресатом. Рассуждение может быть корректным (правильным) либо некорректным (неправильным), и эти его свойства не зависят от того, признает ли их адресат или не признает: логическая связь, существующая между аргументами (посылками) и защищаемой с их помощью точкой зрения (заключением), является объективной, т.е. зависит только от логической структуры (формы) данного рассуждения. Убеждение же зависит от целей, намерений, психических установок, жизненного опыта, знаний, носителями которых является личность, подвергаемая аргументационному воздействию.

Правильно построенное (логически корректное) верифицирующее или фальсифицирующее рассуждение, посылки которого признаются адресатом, обладает большей убеждающей «силой», чем рассуждение путаное, логически некорректное. Однако это справедливо в отношении адресата, имеющего должный уровень логической культуры, и ошибочно в противном случае. М. Коул и С. Скрибнер в своей книге «Культура и мышление» излагают примеры такого плана, полученные в ходе экспериментов, проходивших в Африке. Приведу один из них.

Экспериментатор. Однажды паук пошел на праздничный обед, ему сказали, что прежде чем приступить к еде, он должен

ответить на один вопрос. Вопрос такой: «Паук и черный олень всегда едят вместе. Паук ест. Ест ли олень?»

Испытуемый. Они были в лесу?

Экспериментатор. Да.

Испытуемый. Они вместе ели?

Экспериментатор. Паук и олень всегда вместе едят. Паук ест. Ест ли олень?

Испытуемый. Но меня там не было. Как я могу ответить на такой вопрос?

Здесь хорошо видно, что испытуемый не чувствителен к принудительной силе дедуктивного вывода, не выводит ожидаемого заключения «Олень тоже ест», поскольку не имеет представления о логической правильности дедуктивного рассуждения, и потому стремится опереться на какую-то дополнительную информацию, объективно неуместную для получения правильного ответа на поставленный вопрос.

Естественно, что проблематичность принятия тезиса по логическому критерию значительно возрастает, когда он оказывается заключением сложного, многоступенчатого вывода, содержащего к тому же, имплицитные элементы. Словом, логическая корректность рассуждений не гарантирует безусловного принятия адресатом их заключений, даже если посылки не подвергаются сомнению: убеждающий потенциал таких рассуждений находится в прямой зависимости от уровня логической культуры адресата.

Какие же выводы должны быть сделаны из изложенного применительно к философскому дискурсу? Первое. Если философский дискурс считать предприятием рациональным, то было бы разрушительным для его рациональности не заботиться о логичности философского текста: о наличии внятных дефиниций основных (базовых) терминов этого текста, об отсутствии в нем противоречий, ошибок типа «не следует», «необоснованный аргумент» и т.п. Все это составляет широко известный логический *minimum* для научного мышления. Второе. Разговоры об «инаковости» логики философского дискурса идут либо от лукавства, либо по причине дилетантизма тех, кто ведет эти разговоры. Есть и третий вариант: я имею в виду уже упоминавшийся философский антирационализм, согласно которому философский дискурс «по необходимости должен стать ненаучным» (М. Хайдеггер). Но в таком случае было бы уместнее честно и открыто признать, что вы порываете с рациональностью и, следовательно, с философией, что рациональные доводы для ваших «ненаучных прозрений» не предусмотрены, а не претендовать на изобретение какой-то иной, специфически философской рацио-

нальности. Кстати, так и поступали многие наши христианские теологи. К примеру, П. Флоренский полагал, что антиномичность в религиозном сознании разумно неразрешима и непреодолима, и в высшем озарении противоположности (т.е. логически противоречивые суждения) совмещаются. Н. А. Бердяев по этому поводу откровенно писал: «Все, что говорит свящ. Флоренский об антиномичности, превосходно, это лучшие страницы его книги...»¹¹.

Второе связано с плюрализмом точек зрения в философии и феноменом их противостояния. Полагаю, что характер этого противостояния существенно отличается от научных дискуссий ролью в нем аргумента *ad hominem*. Обращение к фактам и использование логических средств недостаточны для устранения философских контroversий, потому что за ними стоят различия мировоззрений, которые, в свою очередь, корнями своими уходят в несхожесть жизненного опыта, строя души, в различия этносоциальных нерефлектируемых «архетипов» участников дискуссий. Поэтому преодоление разногласий между оппонентами философских споров мыслимо только в контексте интерперсонального общения между ними, в котором каждый аргумент ориентирован на конкретную личность и, следовательно, представляет собой *argumentum ad hominem*.

Вообще же, философ составляет свои тексты не для того, чтобы переубедить (опровергнуть) оппонентов, а для того, чтобы быть ими понятым: аргументы его дискурса есть часть смысла представляемой им точки зрения, и мысль о том, что в споре рождается истина, менее всего может быть отнесена к философскому творчеству. Любой философский спор заходит в тупик — таков смысл «апоретической» структуры значительной части платоновских диалогов. Различие же между сократическим и софистическим спором несущественно: и у того, и у другого цель одна — опровержение тезиса противника, т.е. она чисто деструктивна. Спор уместен разве что между приверженцами одной и той же философской доктрины, т.е. внутри «школы», но и он не приводит к изменению ее фундаментальных идей и принципов. Чаще всего философские споры разгораются между адептами несовместимых философских парадигм, но ведутся они не из-за концептуальных расхождений, а по соображениям чисто пропагандистского плана: было бы сверхутопичным склонить философа, работающего, скажем, в гегельянской парадигме, принять решение какой-либо проблемы (как, впрочем, и ее постановку) в кантовском категориальном пространстве мысли. «Спорить хорошо за круглым столом, но философия бросает свои шифрован-

ные кости на совсем иной стол. Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, так это то, что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же... Спорящие всегда оказываются в разных планах. Критиковать — значит просто констатировать, что старый концепт, погруженный в новую среду, исчезает... Философия... не выносит дискуссий»¹². Точнее не скажешь.

¹ Вебер М. Объективность познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век. М., 1995. С. 580—590.

² Цит. по: Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопр. философии. 1999. № 6. С. 67.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М.; СПб., 1998. С. 29.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Есенин-Вольпин А. С. Об антитрадиционной (ультра-интуционистской) программе оснований математики и естественнонаучного мышления // Вопр. философии. 1996. № 8. С. 101.

⁶ См.: Коплетон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.

⁷ Турина М. Философия. М., 1998. С. 14—15.

⁸ Там же. С. 37.

⁹ Там же. С. 36, 37.

¹⁰ См.: Кротков Е. А. Философский антирационализм и основные логические истины // Человек, познание, культура: Сб. работ препод. и сотр. ф-та философии и психологии ВГУ. Воронеж, 2000. Вып. 1.

¹¹ Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 158. 4.2.

¹² Делез Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 28.