



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Философское и научное знание.
От классики до постнеклассики**



К 80-летию Вячеслава Семеновича Степина

**ПРОБЛЕМА СИСТЕМНОСТИ И ПРЕЕМСТВЕННОСТИ
В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

В.С. СТЕПИН

Решение обозначенной в заглавии проблемы во многом зависит от того, как понимается предмет философии и ее функции в жизни общества. В советский период доминировало определение философии как науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Это определение Энгельса воспроизводилось во всех учебниках. Но под него было трудно подвести целый ряд философских концепций, в том числе богословские системы, содержащие отчетливо выраженную философскую компоненту, философские концепции Ж.-П. Сартра, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, представленные в их литературных произведениях, философские работы В.В. Розанова и др.

Возникла потребность более широкого определения философии, которое было бы применимо не только к сциентистски ориентированным философским концепциям, но ко всем видам философского дискурса.

Философия как рефлексия над основаниями культуры

Подходом к новому пониманию предмета философии послужила идея о философии как самосознании культуры. Сегодня эта формула широко используется как в западной, так и в отечественной философской литературе. Но она имеет довольно давние истоки. Еще у Гегеля и Маркса можно встретить высказывания, что философия – это эпоха, высказанная в мысли, живая душа культуры.

Дальнейшая конкретизация этого подхода предполагала экспликацию понимания культуры и ответ на вопрос, какую роль играет философия в функционировании и развитии культуры.

Я уже не раз излагал свою концепцию этой тематики. Поэтому ограничусь лишь эскизным ее вариантом.

Культуру можно рассмотреть как сложную развивающуюся систему надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения). Эти программы представлены социальными нормами, правилами, образцами поведения и деятельности, ценностями, целями, знаниями, предписаниями, навыками и т.п. Их многообразие в совокупности представляет собой исторически развивающийся социальный опыт. Этот опыт закрепляется посредством определенных кодов и благодаря этому транслируется в культуре. В качестве таких кодов могут выступать любые компоненты человеческой деятельности (орудия труда, образцы операций, продукты деятельности, опредмечивающие ее цели, сами индивиды, выступающие как носители некоторых социальных норм и образцов поведения и деятельности), естественный язык, различные виды искусственных языков и т.д.

Таким образом, наряду с генетическим кодом, который закрепляет и передает от поколения к поколению биологические программы, у человека существует еще одна кодирующая система — социокод, передающий от человека к человеку, от поколения к поколению надбиологические программы, регулирующие социальную жизнь.

Сложный, исторически развивающийся массив регулятивов человеческой деятельности, поведения и общения, образующий «тело» культуры, системно организован. В нем есть основания, обеспечивающие его системную целостность. Такими основаниями выступают фундаментальные жизненные смыслы и ценности культуры. Их обозначают по-разному, называют концептами, категориями культуры, универсалиями культуры. Я называю их мировоззренческими универсалиями. К ним относятся фундаментальные базисные ценности и жизненные смыслы, составляющие содержание категорий «человек», «природа», «личность», «деятельность», «свобода», «справедливость», «истина», «красота», «вера», «надежда», «любовь», «пространство», «время» и т.д.

В своем сцеплении и взаимодействии они образуют целостную картину человеческого жизненного мира. Человек усваивает смыслы этих категорий в процессе воспитания и социализации, через образцы поведения и деятельности, через включение в разные виды деятельности, через язык, через транслируемые в культуре знания, которые он приобретает. Часто он не осознает всего содержания этих категорий, хотя и понимает их. Он имеет о них неявное

знание. Если спросить человека, не занимающегося философией, на уровне его обыденного сознания, что такое справедливость, то, опираясь на конкретные примеры, он покажет, что есть справедливые и несправедливые поступки, хотя и не сможет дать обобщающего определения справедливости. У него есть понимание справедливости и ее эмоциональное переживание.

В универсалиях понимание, осмысление и эмоциональное переживание мира сплавлены, не разделены. Смыслы универсалий функционируют в культуре как ее фундаментальные ценности. Причем эти смыслы не локализованы в какой-либо одной сфере культуры. Они пронизывают все ее сферы – обыденное сознание и язык, искусство, мораль, политическое и правовое сознание, религию, науку и т.д. Поэтому их изменение в одной из этих сфер рано или поздно отрезонирует во всех других.

Мировоззренческие универсалии культуры в своих связях предстают как предельно обобщенные программы деятельности, поведения и общения людей. Они являются своеобразными генами социальной жизни, в соответствии с которыми воспроизводится тот или иной тип общества. Для того, чтобы радикально изменить общество, надо изменить эти гены. Поэтому духовная революция всегда предшествует революциям политическим.

Философия осуществляет рефлексию над фундаментальными мировоззренческими универсалиями культуры. Она их осмысливает, выносит на суд разума, улавливает изменения, которые в них происходят, и начинает критически их обсуждать. Это – первый этап философствования. На этом этапе категории культуры переплавляются в философские категории, но очень своеобразно. Вначале они предстают в форме смысло-образов («огонь» Гераклита, «нус» Анаксагора, «дао» китайской философии). Но это еще не строгие понятия, с которыми философия затем будет работать. Это их начало. На этом этапе философия ближе к литературе, к искусству. Она выявляет в разных областях человеческой жизнедеятельности, в разных сферах культуры, глубинные смыслы и базисные ценности, программирующие людей.

Второй этап философствования превращает эти первичные категориальные смысло-образы в строгие понятия. Они становятся своеобразными идеальными объектами, абстракциями, с которыми мышление начинает работать как с особыми сущностями. Философ исследует их свойства так же, как, например, математик изучает числа, функции, различные типы геометрических пространств, создавая новые представления о числах, функциях и пространствах и т.д.

Категории философии и универсалии культуры не тождественны, хотя часто обозначаются одними и теми же терминами. Во-первых, философское познание, рационализируя универсалии культуры, упрощает и схематизирует их. Во-вторых, не все признаки, выработанные в философии и зафиксированные в определениях философских категорий, изоморфны признакам универсалий той культуры, в которой философия разрабатывала свои идеи.

Философское познание способно генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни. Причем философия осуществляет эту работу не только в эпохи социальных кризисов, а систематически, заготавливая заранее идеи, которые могут понадобиться в будущем.

Вырабатывая новые категориальные смыслы, философия предъявляет их культуре. Они включаются в исторический поток культурной трансляции как своего рода дрейфующие гены и ждут своего часа. Наступает время, когда социальные запросы изменяющейся жизни общества востребуют эти новые смыслы. Тогда сухие философские абстракции начинают обретать актуальную жизненную силу. Они воплощаются в публицистике, эссеистике, художественной критике, литературе, искусстве, новых религиозных идеях, наполняются эмоциональным содержанием, переживаются людьми. Тогда они постепенно погружаются в недра культуры и становятся новыми мировоззренческими универсалиями.

В этой работе на двух полюсах: с одной стороны, улавливания смыслов категорий культуры и экспликации намечающихся в культуре точек роста новых ценностей, а, с другой стороны, строгих теоретических исследований, направленных на конструирование новых категориальных смыслов и их обоснование, философия намечает новые пути социального развития. Она предлагает возможные изменения генома культуры, адресуя их будущему, и это выступает одним из условий становления новых форм социальной жизни.

Философия часто открывает новые идеи для науки, искусства, для политики и права, которые затем, часто через столетия внедряются в жизнь. Она способна опережать свое время, чему есть множество примеров. И представление об атоме вначале было идеей, первоначально развитой в философии, а затем было обосновано в науке. И идея современной демократии, разделения властей тоже была выдвинута в философии. Прежде, чем американская конституция была создана, был Дж. Локк, который за сто лет до американской конституции развил идеи разделения властей и

прав человека. И эти идеи затем сознательно использовали отцы американской конституции.

Заготовка новых категориальных смыслов органична для философии. Неудивительно, что наука всегда обращается к ней, когда осуществляет прорыв к новым предметным мирам. Многие великие ученые, которые развивали фундаментальную науку, были великими философами. Некоторых из них вообще непонятно по какому ведомству числить. Р. Декарт, Г. Лейбниц – они философы, но они и великие математики. Такие ученые как Г. Галилей, И. Ньютон, А. Эйнштейн, Н. Бор, Ч. Дарвин, В. Вернадский – великие умы, которые, будучи естествоиспытателями, внесли значительный вклад в философское понимание науки. Философская работа – обязательное условие для того, чтобы увидеть открываемые наукой явления под новым углом зрения, устранить парадоксы, которые возникают при использовании старых категориальных смыслов, трансформировать эти смыслы.

Еще раз подчеркну, что в той части, когда философия работает с категориями как с особыми сущностями, когда она изобретает новые категориальные смыслы, которые потом могут пригодиться для будущего развития цивилизации, в этой части философия выступает как наука. Она – наука по типу мышления близкая к математике. В свое время Лейбниц определил математику как науку о возможных мирах. По аналогии философию можно было бы определить как науку о возможных мирах человеческой жизнедеятельности. А вот в той части, когда философия улавливает в культуре изменения, выражая их в категориальной форме смысловых образов, она ближе к искусству и литературе. Это – два взаимосвязанных аспекта, две подсистемы философского познания, два крыла совы Минервы, без которых она не летает.

Конечно, в реальной деятельности философы могут отдавать предпочтение ментальным образцам, доминирующим в какой-либо одной из двух обозначенных подсистем философского дискурса. Но это не основание, чтобы абсолютизировать каждую из них и жестко противопоставлять одну другой. В результате такого противопоставления возникают бесплодные дискуссии по поводу того, является ли философия в целом наукой или же она не наука?

Ставшее в последнее время модным утверждение, что философия не наука, часто сопровождается стремлением смягчить эпистемические критерии обоснования знаний, характерные для уровня вторичной рефлексии, отказаться от идеала системности философского дискурса и представить философское знание как набор фрагментарных суждений и образов.

Но такая интерпретация философии в целом неверна. Это столь же неверно, как, допустим, определить науку только в качестве набора данных наблюдения и опытных фактов, игнорируя все, что относится к специфике теоретического уровня научного знания. Элиминация из философского дискурса его научной составляющей разрушает этот дискурс. И не случайно в работах некоторых представителей постмодернизма, увлеченных идеей ненаучности философии, появляются суждения о конце философии и ее вытеснении литературой.

Нельзя забывать, что философия реализовывала свои прогностические функции только благодаря постоянному, непрерывающемуся взаимодействию двух лишь относительно автономных подсистем философского познания.

Такого рода исследования по-разному осуществлялись в классической и неклассической философии. Классика стремилась построить окончательные и абсолютно истинные системы философского знания. Она предлагала их как программы идеального устройства человеческого мира. Но чаще все такие системы не реализовывались в социальной практике в том виде, в каком их изобретал философ. В них содержалось множество утопических элементов. Но это не значит, что классические системы не оказывали никакого влияния на изменение мировоззренческих оснований культуры. Просто культура селективно отбирала то, что было ей необходимо в тех или иных ситуациях социального развития.

Неклассический тип философии меняет стратегию исследования. Как отмечал Ю. Хабермас, классическая философия полагала, что между бытием и познающим разумом нет никакого посредника. Отсюда возникало представление о своеобразном параллелизме бытия и сознания. И в рамках этой парадигмы протекали бесконечные споры идеалистов и материалистов. Но неклассический подход обнаруживает, что между разумом и бытием есть посредник — это деятельность и язык. Можно уточнить тезис Хабермаса и сказать — виды деятельности и языки культуры. Этот посредник соединяет бытие и разум. И тогда становится ясно: то, что увидит философский разум в бытии, определено характером его укорененности в это бытие. Он не является беспредпосылочным разумом и имеет социокультурную обусловленность. Поэтому невозможно построить абсолютно истинную философскую систему, поскольку каждая такая система даже в своих прогностических компонентах детерминирована особенностями культуры своей эпохи и в силу этого ограничена. Отказываясь от построения последних и окончательных систем, неклассическая философия

вовсе не отказывается от системного мышления, от установления связей между категориями. Она по-прежнему прослеживает, как изменение представлений о свободе меняет понимание личности, права, справедливости, деятельности, природы и т.д. Только в отличие от классической философии, она допускает появление новых смыслов универсалий культуры, еще не проанализированных и не открытых философией. Поэтому для неклассического подхода философия не заканчивается, пока продолжается развитие общества и его история.

Об исторических типах рациональности в философском познании

Констатация различий классического и неклассического подходов в философии ставит вопрос о возможностях дальнейшей, более глубокой рефлексии над основаниями философского познания. Возникает вопрос: можно ли перенести на понимание философии выявленные при анализе исторического развития науки типы рациональности? Можно ли здесь выявить наряду с неклассическим еще и постнеклассический тип рациональности?

В принципе я не вижу запретов на применение к философии понятий «классика», «неклассика» и «постнеклассика». О неклассическом подходе можно говорить в расширительном смысле, не дифференцируя его на собственно неклассический и постнеклассический этапы. Но в принципе такую дифференциацию провести можно.

Для определения неклассического подхода в собственном смысле слова достаточен уровень рефлексии, в котором учитывается роль средств и операций познавательной деятельности и их историческое развитие. Показательно, что Ю. Хабермас, характеризуя неклассический подход в философии, фиксировал это в качестве главного его признака.

Такой уровень рефлексии репрезентировал неклассику в собственном смысле слова. Он также включал в понимание предпосылок философского познания идею его социальной обусловленности, поскольку деятельность социальна по своей природе, а субъект деятельности формируется благодаря коммуникациям посредством языка в определенной социальной среде. Но сама идея социальной детерминации здесь была дана в самом общем виде.

Дальнейшая разработка этой идеи требовала более глубокого уровня рефлексии над познавательной деятельностью. Она была связана с исследованием ее ценностно-целевых структур как важнейшего аспекта программ, в соответствии с которыми осуществляется деятельность. Решение этой задачи приводило

к уточнению идеи социокультурной обусловленности познания и сознания. Первоначально включенная в самой общей форме в концепцию неклассического подхода (в широком смысле слова) эта идея конкретизировалась в представлениях о структуре и динамике общества и о программирующих функциях культуры в социальной жизни. Применительно к философскому познанию такая конкретизация приводила к постнеклассическому пониманию его предмета и социальных функций*.

В отечественных исследованиях важным шагом на этом пути был сформулированный М.К. Мамардашвили тезис о философии как рефлексии над предельными основаниями культуры. Однако он не определил, что следует понимать под основаниями культуры, и лишь некоторые представления о них возникали из контекста его работ. Я сделал следующий шаг, показал, что основания культуры – это система ее мировоззренческих универсалий. Отсюда следовало новое понимание предмета и функций философского познания. Философия предстала как рефлексия над универсалиями культуры и выработка их новых смыслов, выходящих за рамки наличной культурной традиции и адресованных будущему. Такое понимание можно интерпретировать как результат постнеклассического подхода.

С его позиций классика и неклассика сохраняют свое позитивное содержание и предстают как аспекты общего для любого философского познания поиска новых категориальных смыслов, конструирования теоретического ядра мировоззренческих матриц как геномов возможных будущих форм социальной жизни. При таком способе рассмотрения классика и неклассика не утрачивают своей ценности. Полученные в них знания сохраняются и переосмысливаются. Переосмысление включено в трактовку преемственности знаний.

Постнеклассический подход акцентирует особую ценность преемственности в развитии философского знания, причем саму эту преемственность интерпретирует тоже особым образом. Он полагает, что новые идеи, часто необычные для здравого смысла определенной исторической эпохи, могут стать жизненно важными

* В этой связи уместно отметить, что предложенная выше переформулировка тезиса Хабермаса о посреднике между субъектом и объектом, когда язык предлагалось рассматривать как многообразие языков культуры, расширяла понимание неклассической философии путем включения в нее компонентов постнеклассического подхода. В этой переформулировке акцент переносился на анализ системной целостности социокультурных кодов, что в свою очередь выдвигало проблему системообразующих факторов культуры и отношения к ним категориального аппарата философии.

ми в будущем. Они могут столетиями транслироваться в культуре, прежде чем обретут значимость в качестве кристаллизаторов новых жизненных смыслов, новых подходов к решению проблем в науке, политически-правовой сфере, искусстве и т.д. Но поскольку процесс трансляции означает каждый раз погружение идеи в новую социально-культурную среду, постольку идея переосмысливается. На процесс ее переосмысления оказывают влияние доминирующие в новой социальной среде мировоззренческие установки.

Многочисленная трансформация философских идей прошлого в новых социокультурных средах может привести не только к обогащению этих идей новым содержанием, но и к утрате их определенных смыслов. Более того, возможно даже их «временное забывание», если они несовместимы с доминирующими ценностями и жизненными ориентирами некоторой исторической эпохи. Но это не значит, что такие идеи вообще не имеют эвристического потенциала и должны быть отброшены как ложные и бесперспективные. Они могут оказаться актуальными в последующие эпохи. Поэтому важно сохранение в социальной памяти философских идей даже далекого прошлого. Эту функцию выполняет история философии. Ее особая роль и ценность в философии находит объяснение в рамках постнеклассического подхода, который акцентирует прогностические функции философского познания в качестве его сущностной характеристики.

Благодаря историко-философским исследованиям можно проследить, как транслируются в культуре философские идеи. И можно установить, что идеи, не воспринимаемые или оцениваемые как неактуальные на каком-либо одном из этапов развития общества и культуры, могут оказаться чрезвычайно эффективными на другом этапе.

Я уже не раз отмечал в разных контекстах тот факт, что господство в науке с XVII и почти до середины XIX вв. механической картины мира и философии механицизма укоренило представления о причинности как лапласовском детерминизме. Но при построении квантовой механики потребовалось преодолеть эти представления и расширить понимание причинности. Как свидетельствует В. Гейзенберг, важнейшую роль в этой работе сыграло обсуждение различных подходов к пониманию причинности в истории философии. В. Гейзенберг писал в своих воспоминаниях, что в этот период он, Н. Бор, В. Паули интенсивно обсуждали эту проблему, обращаясь, в том числе и к античной философии. И в ней они выделили идею Аристотеля о связи категории причинности с категорией потенциально возможного.

Как известно аристотелевская концепция причинности в Средние века обсуждалась в учениях перипатетиков, комментариях неоплатоников, в схоластической традиции. Но она перестала быть мейнстримом философского и научного мышления в Новое время. В эпоху господства механицизма аристотелевская концепция причинности оценивалась как несоответствующая науке.

Однако в другую эпоху, когда философия науки столкнулась с поставленными самим развитием физики проблемами переосмысления категории детерминизма, произошло своеобразное возрождение идеи Аристотеля о связи причинности и потенциально возможного. Это понимание стало одним из импульсов разработки идеи вероятностной причинности. Как известно, эта идея была предметом знаменитых дискуссий Эйнштейна и Бора в период создания квантовой механики. В сегодняшней ретроспекции можно сделать вывод, что позиция Н. Бора конституировала вероятностную причинность в качестве фундаментального фактора, характеризующего сложность системы, но вместе с тем не отбрасывала, а только ограничивала применение лапласовской детерминации при описании поведения сложных систем.

Вся рассмотренная ситуация переосмысления в науке XX в. категории причинности с учетом аристотелевских идей потенциально возможного требует в новом свете рассмотреть проблему преемственности и кумулятивности философских знаний. Она по-разному предстает в рамках классического и постнеклассического подходов. В классическом варианте преемственность и кумулятивность выступают как включение в новую теоретическую концепцию предшествующих ей элементов истинного знания. То, чего не приемлет новая концепция, что дано в принципиально ином теоретическом описании, оценивается как ложное.

В постнеклассическом подходе процесс преемственности и кумулятивности рассматривается с учетом историзма и социокультурной детерминации познания. Оценка новых теоретических концепций в науке и философии допускает наличие элементов истины в альтернативных концепциях, не все идеи и фрагменты которых могут быть переформулированы в новом языке. Но по мере развития познания и формирования новых фундаментальных концепций ранее невостребованные идеи могут оказаться востребованными и включенными в переформулированном виде в состав новых концепций.

В этой связи возникают новые вопросы. Можно ли с учетом этой трактовки говорить о прогрессе в развитии философского знания?

Как согласовать идею прогресса с констатацией, что в философии есть вечные проблемы?

Чтобы ответить на эти вопросы, вначале необходимо уточнить, что понимать под идеей прогресса в философии. Если речь идет о том, что, допустим, современные философы должны превосходить Платона и Аристотеля, то идея прогресса к философии не применима. Но если рассматривать основные этапы исторического развития философии от Античности до современности и задать вопрос: есть ли в этом процессе рост знания и генезис новых идей, то тогда размышлять о прогрессе в философии имеет смысл. В этом размышлении важно уйти от неопределенного обыденного значения понятия прогресса, где основным признаком полагалась его эмоциональная оценка в качестве своего рода гарантии «светлого будущего человечества», как это выражено в одной из советских песен: «завтра будет лучше, чем вчера».

Более определенный смысл это понятие получает в рамках представлений о развитии как качественном изменении сложных систем. Тогда переход системы в новое качество, сопровождающийся усложнением и дифференциацией системы с сохранением ее целостности, можно обозначить термином «прогресс». А упрощение системы, разрушение высших уровней ее организации, возникших на предыдущих этапах развития, распад сложной целостности, можно обозначить как регресс.

И если с этих позиций рассматривать развитие философского знания, то прогресс в этом развитии можно обнаружить. Он выражен в процессах накопления знаний, в постановке новых проблем и поиске их поэтапного решения, приводящего к рождению новых философских идей.

С этих позиций можно по-новому интерпретировать идею вечных философских проблем, которые воспроизводятся на протяжении всех этапов истории философии.

Как известно, И. Кант в свое время обозначил главные проблемы философии, которые сформулировал в виде вопросов: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я смею надеяться?» и «что есть человек?» Три его великих труда «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» самим их создателем понимались как ответ на три первых вопроса. Полагалось, что из них будет следовать исчерпывающий ответ и на четвертый вопрос. И хотя отдельного труда на эту тему Кант не написал, он считал возможным такой ответ получить.

В принципе все классические философские системы претендовали на окончательное решение этих кардинальных философских

проблем. Но всегда возникала иная философская система, которая по-новому трактовала каждую проблему и оппонировала другим системам.

При переходе от классики к неклассике (в широком смысле) каждый из сформулированных Кантом вопросов стал восприниматься как проблема, которая ни на каком этапе развития философии не получает последнего, окончательного и абсолютно истинного решения. Эти вопросы предстают как вечные философские проблемы, и если допустить, что они будут на каком-либо этапе развития окончательно решены, то это означает, что философия на этом этапе прекращается.

Однако вечность проблемы не означает, что ее видение и понимание остается одним и тем же, что философия топчется на месте и в ней нет роста истинного знания. Напротив, с каждым новым этапом развития возникает новое видение кардинальных философских проблем, их дифференциация, появление новых, ранее не сформулированных конкретных задач, решение которых дает прирост элементов истинного знания и переосмысление проблемного поля философии в целом.

Когда Кант формулировал кардинальные философские вопросы, он акцентировал их системную связь и целостность. Эта целостность сохраняется и в постнеклассическом подходе, только она выступает здесь в новом ракурсе. Чтобы решать вопрос какова природа познания (что я могу знать?) необходимо, согласно постнеклассической парадигме осмыслить историчность и социальную обусловленность познания. А это осмысление уже требует хотя бы первичного, самого общего представления о том, что есть человек. Но тогда поставленные Кантом вопросы должны восприниматься по-новому. Они предстают как проблемное поле, определяющее познавательный цикл, который многократно повторяется в процессе развития философского знания. Проблема «что есть человек?» выступает и как начальная и как завершающая стадия этого цикла. В начальной стадии она задает некоторые общие контуры анализа природы познания, нравственных, политических и правовых проблем, эстетики, аксиологии, философии культуры. А затем эти исследования, их результаты вновь возвращают философию к вопросу «что есть человек?» Но этот вопрос уже рассматривается в новом свете, с учетом полученных знаний о природе познания, об обществе и его исторически развивающихся правовых и нравственных идеалах, о более глубоком понимании социально-деятельностной сущности человека. И цикл снова повторяется.

Интерпретация кантовских вопросов как системно связанных компонентов познавательного цикла, многократно повторяющегося в историческом развитии философии, не только не противоречит принципам преемственности, кумулятивности и, в определенном смысле, прогресса философских исследований, но и выступает условием реализации этих принципов.

Следует еще раз подчеркнуть глубинную связь между преемственностью и кумулятивностью философских знаний, с одной стороны, и их системной организацией, с другой.

Системность философии, если ее рассматривать в рамках постнеклассической парадигмы, носит всеобъемлющий характер. Она относится как к предмету ее познания, так и к развитию знаний об этом предмете. И то и другое представляет собой сложные исторически развивающиеся системы. Их взаимная корреляция выражена во взаимодействии описанных выше уровней философской рефлексии над универсалиями культуры.

Аннотация

В статье анализируется понимание философии как самосознания культуры. Рассматриваются особенности философского дискурса на этапе классической и неклассической философии. Вводится представление о постнеклассическом типе философской рациональности. Показано, что системность преемственности и кумулятивность развития философского знания по-разному предстают в классическом и постнеклассическом подходах.

Ключевые слова: мировоззренческие универсалии культуры, философская рефлексия, классика, неклассика, постнеклассика, кумулятивность и преемственность, системность философского знания.

Summary

The article analyzes philosophy understood as the culture's self-consciousness. It examines the specifics of classical and non-classical philosophy, introduces the post-non-classical type of philosophical rationality and shows that the system of succession and cumulative development of philosophical knowledge look different under classical and post-non-classical approaches.

Keywords: worldview universals of culture, philosophical reflection, classics, non-classics, post-non-classics; cumulative, successive, and systemic character of philosophical knowledge.