



УДК 091
© 2015 г.

Т.П. Матяш

**КОГНИТИВИСТИКА:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ**

Матяш Тамара Петровна – доктор философских наук, профессор Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

Аннотация. Показано, что наука когнитивистика изучает проблему, которая широко представлена в истории философии, начиная со времен схоластики. Рассмотрено принципиальное различие двух стратегий, нацеленных на углубление способности мышления: одна из них реализуется современными когнитивистами, пытающимися создать некие алгоритмы ноосферной организации человеческого интеллекта, другая разрабатывалась русскими религиозными философами и была ориентирована на восстановление целостности духа, разрушенного идеей двойственной истины.

Ключевые слова: когнитивистика, когнитивная революция, ноосферное мышление, гибкая рациональность, римский протестантизм, рационализация веры, русская религиозная философия, цельность духа, модерн и модернизация.

Когнитивная революция, начавшаяся в 50–60-е гг. XX в., была запоздалым осознанием представителями естественных и гуманитарных наук односторонности того понимания мышления, господство которому обеспечила западноевропейская философия рационализма. Безразличие и невнимание к философии обернулось тем, что они «пропустили» начавшийся еще с середины XIX в. как в западной, так и в русской, особенно религиозной, философии критический анализ истоков этого мышления, социальных и культурных последствий его господства. Когда же опыт конкретных наук показал, что чисто рациональное мышление не может стать интеллектуальным «мотором» со-

временной информационно-знаниевой цивилизации, начался когнитологический бум, вызванный желанием лингвистов, психологов, культурологов, физиков, социологов и представителей других наук «взнуздать» мышление, открыть еще не исчерпанные его потенции. Появились понятия гибкой и мягкой рациональности как альтернативы классической жесткой рациональности, признающей доминирование дискурсивного логического мышления, наиболее полным коррелятом которого является математика. Поэтому не существует когнитивной математики, но не существует, по вполне понятным причинам, и когнитивной философии. Отказавшись от классического жесткого принципа тождества мышления и бытия, мягкая (гибкая) рациональность допускала возможность сочетания в мышлении логического с дологическим и нелогическим, например, интуицией, желанием, чувствами, эмоциями и т.д. Мягкая рациональность расшатывает сложившиеся традиции логической алгоритмизации мышления, а потому она часто толкуется как размывание границ самого мышления. Когнитивистика, по сути, разрабатывает идею мягкой рациональности, что можно только приветствовать, если бы не несколько «но».

Одно из них связано с задумкой представителей когнитивистики создать в противовес логическим алгоритмам мышления некие алгоритмы ноосферной (греч. νόος – «разум»; σφαίρα – «сфера») организации интеллект, сочетающего логику с волей, чувствами, переживаниями, ценностными установками и т.д. Так, когнитолог из Саратова С.В. Палагин пишет, что «сейчас наступила эпоха третьей большой социальной самоорганизации – когнитологическо-ноосферной. Наша эпоха связана с научными исследованиями мышления и раскрытием его потенциальных возможностей. Одно из условий этого – открытие универсального мыслительного кода» [11].

Но следует вспомнить, что еще представители Реформации не смогли алгоритмизировать мышление, включающее наряду с логическим содержанием нелогическое и внелогическое, что в итоге и привело к абсолютизации логического. Русские религиозные философы признавали, что Реформация выступила против умственного угнетения человека римской церковью, вернула ему человеческое достоинство и завоевала ему право быть существом разумным. Римская церковь породила умственное угнетение человека, когда стала рассматривать в качестве основания веры и истины единомыслие, базирующееся на авторитете иерархов, которые сочиняли и логически обосновывали с помощью субъективного мышления некие неизвестные Преданию догматы, например догмат филиокве. Реформаторы вполне обоснованно выступили

против базирующегося на авторитете главы католической церкви единомыслия в вере, справедливо считая, что абсолютизация авторитета папы в вопросах веры унижает человеческое достоинство, лишает человека права быть существом разумным. Но представители Реформации не осознали, что, когда католическая церковь заменила единомыслие, скрепляемое вселенским Преданием, единомыслием, порождаемым субъективным мышлением иерархов, в частности, папы, она заложила «внутри себя семя реформации» [14, с. 42–45]. Генетическая связь протестантизма с католицизмом, для обозначения которой А.С. Хомяков употреблял словосочетание «римское протестантство» [14, с. 194], проявилась прежде всего в том, что протестанты стали искать основания веры в субъективном мышлении, но уже не главы римской церкви, а всех верующих. В поисках нового основания единомыслия в вере реформаторы превратили «каждого мирянина» «в священника» (К. Маркс), позволив толковать Священное Писание по личным понятиям, «личным внутренним убеждениям каждого». Человеку предоставлено было право выбирать между верой и разумом, т. е. «между Преданием и личным самомнением» [6, с. 209, 212–213]. Но реформаторы столкнулись с проблемой: как на разнородности и разнообразии «личных самомнений» построить общее основание истины и веры, как привести бесконечное множество «личных самомнений» к общему знаменателю и создать некие алгоритмы внутренней целостности ума. По сути такого же рода проблему пытаются решить и современные представители когнитивистики. Как известно, протестантизму не удалось решить проблему алгоритмизации целостности ума, так как, согласно И.В. Киреевскому, «внутренняя цельность ума» «не могла быть достоянием всех» [6, с. 244]. Но отсутствие единомыслия в вере подрывает основы религии, а потому в поисках общего основания такого единомыслия реформаторы пошли по пути вычленения в разуме той его способности, которая есть у каждой конкретной личности и доступна любой из них. Доступно всем логическое мышление, правила и нормы функционирования которого были разработаны еще со времен Аристотеля. Только логический разум «мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности», а потому мог выполнять функцию общего основания в вопросах веры. Представители Реформации «не увидели вокруг себя ничего божественного, кроме буквы Писания и своего внутреннего убеждения». Разум, сведенный к логически-рациональной способности, «равно принадлежащей каждому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устройство» [6, с. 244], стал главной ценностью протестантской культуры и её философии, в кото-

рой «царство чисто рационалистической логики» заняло «место удалившегося Духа Божьего». Подобные мысли высказывал и А.С. Хомяков, объясняя, «почему философия рациональная развивалась почти исключительно в землях протестантских» [14, с. 57].

Начатая еще римским протестантизмом рационализация веры, явившаяся следствием противопоставления разума и веры, породила схоластическую философию внутри веры. В.И. Несмелов называл идею противопоставления разума и ума «схоластическим недомыслием», изобретшим «нелепое учение о двух истинах – богооткровенной и человеческой, которые будто бы могут взаимно отрицать друг друга, и все-таки обе могут оставаться одинаково истинными» [10, с. 296]. Завершилась рационализация веры в «протестантстве немецком» [14, с. 194], повлиявшем на немецкую философию, в частности философию И. Канта. В созвучии с протестантизмом он связал постижение истины только с логикой мысли, свободной от веры и нравственности, не увидев в содеянном им разделении целостного ума опасности формирования морального лицемерия. На это обратил внимание К. Свасьян, охарактеризовавший философию Канта как «абсолютную перспективу морального лицемерия (английское *sant*, более чем символически скликающееся с Кантом)», состоящего в том, что «можно “познавательной” частью мозга изобретать всякие бомбы, а “моральной” частью сокрушаться их взрывам», негодовать «по поводу головных бесчинств» [12, с. 422].

Дух протестантизма не только повлиял на европейскую философию, в частности немецкую. Он объединил европейские народы, и это понял еще И.В. Киреевский, хотя его современники не осознавали до конца судьбоносности объединяющей силы протестантизма для европейской культуры, политики и т.д. [6, с. 246]. Живший уже в середине XX в. русский религиозный философ И.А. Ильин свидетельствовал, что дух протестантизма, в основе которого лежит мышление без веры, т. е. «мышление без сердца», действительно стал нормой во всех сферах западноевропейской культуры, породив схоластическую науку, формальную юриспруденцию, бессодержательную эстетику, пустую и безжизненную философию. Даже будучи умным и изворотливым, такое мышление «равнодушно, машинообразно, холодно и цинично: ему все равно, что изучать, оно безучастно к священным основам жизни» [6, с. 299]. Рационализация веры определила и специфику религиозной жизни западного мира, который, по свидетельству митрополита Сурожского Антония, «страдает главным образом оттого, что из сердца эта жизнь перешла в мозг. Очень многое, что должно было бы быть

живым переживанием, живым опытом, стало рациональным» [2, с. 196]. Свободный от веры разум формирует «враждебно настроенное» к нему сердце, что в свою очередь порождает внутренний душевно-духовный раскол, и пока, как писал А.С. Хомяков, «человек не выбросит из сердца своего горечи скрытой неприязни, око духовное не узрит, ухо не услышит, и разум не рассудит право» [14, с. 76–77].

Объединивший европейские народы дух протестантизма сформировал своеобразие европейского типа человека, состоящее в стремлении к свободной и творчески плодотворной жизни, но при этом «очень лично: сознание блага страны, сознание целостности и последовательности исторического процесса очень ослаблены» в сознании европейского человека. Западный человек демонстрирует «глубокую нечувствительность к абсолютным началам», свою привязанность к дольному миру, который ограничен и конечен. Он уверовал в то, что можно с помощью законов отвлеченного разума построить рай на земле, т. е. «устроиться» на земле «без Бога и без Христа» [2, с. 199].

Осознав, что сотворенная римским протестантизмом и Реформацией культура базируется на идее разъединения разума и веры, представители русской религиозной философии, во-первых, критически переосмыслили суть этой идеи (все русские философы уделяли много внимания критике европейского рационализма), выявили её генезис, а во-вторых, попытались показать пути и способы преодоления этого разъединения. Поэтому-то тема «вера и разум» была одной из центральных в русской религиозной философии. Теоретико-методологическая стратегия представителей современной когнитивистики несколько иная: они пытаются вернуть логическому разуму понимание необходимости считаться и сочетаться с нелогическими способностями человеческого ума, такими как интуиция, чувства, озарение и т.д. Проблему ноосферного мышления они рассматривают вне контекста веры, опираясь в обосновании его возможности на новейшие достижения естественных наук в исследовании физиологии мозга, нейрофизиологии, психологии и т.д. Цементирующим фактором объединения обособленных сил ума по-прежнему остается логический ум. И здесь представители когнитивистики по сути солидаризируются с И. Кантом, который не отрицал необходимости объединения им же самим разъединенных сил ума, но считал, что оно возможно только после того, как каждая из этих сил ума завершит самостоятельно и независимо от других сил свое познавательное действие. По верному замечанию Ю. Хабермаса, такое объединение носит «лишь формальный характер», ибо «критикующий разум обосновывает саму возможность объективно-

го познания, морального благоразумия, эстетической оценки. Тем самым он берет на себя роль верховного судьи по отношению к культуре в целом» [13, с. 19]. Из теоретико-методологических стратегий современных когнитологов элиминирована проблема воссоздания нарушенного еще римским протестантизмом органического единства разума и веры. Русские религиозные философы, напротив, считали эту проблему одной из главных. Действительность, реальность этой проблемы, как и возможность её решения, они обосновывали, базируясь на идее, согласно которой в самой природе человеческого разума заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу.

К проблеме воссоздания целостного единства веры и разума, которая, говоря современным языком, является когнитологической, обращались многие философы как на Западе, так и в России. Еще в середине XVII в. Б. Паскаль (вместе с другими последователями нидерландского теолога Корнелия Янсения) стремился «к развитию внутренней жизни и в её глубине искал живой связи между верою и разумом». Философия Б. Паскаля, зревшая в стенах Пор-Рояля, намечала контуры отличного от римско-схоластического и рационально-философского способа мышления, источником которого было «христианское любомудрие» древних отцов церкви. Но в 1709 г. монастырь Пор-Рояль был разрушен и иезуитами(?). «Самобытная философия Франции замерла в самом зародыше», а французская образованность подчинилась «хохоту Вольтера и законам чужой философии» [6, с. 224–225]. Попытку воссоединить разум и веру предпринимал и Ф. Шеллинг, которого А.С. Хомяков называл одним «из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен». Вопреки установкам протестантизма, к которому он принадлежал по рождению, Шеллинг доказывал, что к подлинному знанию «не ведут ни доказательства, ни умозаключения, ни вообще какое-либо понятийное опосредование». Оно есть результат «созерцания», что с необходимостью требует обращения к Преданию и признания веры в качестве высшей разумности [14, с. 64]. Но замысел Шеллинга воссоединить разум и веру, сделать разум верующим, а веру – разумной не увенчался успехом по той причине, что он искал истину божественного откровения не только в Священном Писании, но и в мифологии, пытался «согласовать общие внутренние и основные начала каждой мифологии с основными началами христианства». В итоге философия Шеллинга «оказалась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания» (И.В. Киреевский). Шеллинг, как писал А. Герцен,

попытался «от глубокого наукообразного воззрения спуститься к мистическому сомнамбулизму – мысль заделать в иероглиф. Следствие этого было очень печальное: люди истинно религиозные и люди нерелигиозные отrekliсь от него...» [Цит. по: 6, с. 271]. Односторонность логического ума в какой-то мере удалось преодолеть Г. Лейбницу, обратившемуся к поэзии мысли в ходе изложения идеи предустановленной гармонии. «Думаю, – писал в этой связи И.В. Киреевский, – что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине» [6, с. 181]. Словами «более или менее» И.В. Киреевский хотел подчеркнуть, что Г. Лейбниц не сумел до конца осознать всю глубину проблемы преодоления односторонности логического ума, не сумел понять, что, сколько бы ни присоединял он к достоинству логическому «достоинство изящное или нравственное», воссоздать полноту целостности человеческого ума ему не удастся.

Современные представители когнитологии пытаются усовершенствовать интеллект, но «самый совершенный интеллект еще не есть дух в целом, но только один из его атрибутов» [8, с. 234]. Дух в целом, конечно же, включает в себя интеллект, но уже преобразованный верой. Поэтому-то, в отличие от современных когнитологов, русские религиозные философы, и прежде всего славянофилы, не ставили перед собой задачу создать путем соединения логического с нелогическим совершенный интеллект. Их задача состояла в воссоздании, восстановлении цельности духа, разрушенного еще во времена римского протестантизма. Эта задача не была чисто интеллектуально-академической. Её вызвала к жизни озабоченность славянофилов судьбами человечества, доверившегося господству разума, не связанного с верой. Именно освободившийся от веры разум руководил, с их точки зрения, революционными событиями 1848 г. в Европе, в ходе которых «поднялись самые важные вопросы, и человек уповает разрешить их без помощи веры». «Боюсь, – пророчески предупреждал А.С. Хомяков, – как бы человечество дорого не поплатилось за безумную гордость разума» [14, с. 276].

Цельность духа, как утверждали славянофилы, невозможно восстановить, если не восстановлена цельность личности, а потому для воссоздания цельности духа бессмысленно изобретать какие бы то ни было «когнитотехнологии», а тем более надеяться на то, что их применение будет способствовать созданию ответственного, как считают современные когнитологи, мышления. Мыслит человек, и оттого, каков

он, зависит и его мышление, и наоборот. Поэтому-то И.В. Киреевский, в отличие от современных когнитологов, обратился к изучению не мышления вообще, а конкретного опыта, проникнутого верой мышления святых отцов. Философски обобщая итоги изучения этого опыта, он писал, что ум святых отцов не просто формально объединяется с христианской верой, а возвышается «до сочувственного согласия» с ней, преображается ею. Назвав мышление святых отцов «верующим мышлением», И.В. Киреевский видел его специфику «в стремлении... отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается *существенная личность человека в её первоначальной неделимости*» (курсив автора. — Т.М.) [6]. Восстановление целостности духа мыслилось славянофилами не просто как усиление интеллектуально-познавательных способностей личности, а как восстановление её первоначально неделимой целостности. Изучая опыт святых отцов, Киреевский понял, что, овладев верующим мышлением, отцы церкви становились «новой тварью», в которой благодатию Святого Духа озаряется не только ум, но и весь человек как психофизическое существо. Средоточие умственных сил, «где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство», порождает состояние «безмятежности внутренней цельности духа», которое только и гарантирует достижение полноты истины. Этим объясняется, почему отцы церкви более заботились о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, чем о внешней связи понятий [6, с. 186]. Цельность духа органически сочетает в себе интеллект и веру, речь и молчание, понимаемого не столько как состояние, в котором отсутствуют звуковая речь, сколько как состояние «тишины внутренней», когда «мысли улеглись, сердце умирилось, воля устремлена в одном направлении без колебаний». «Речь простужает душу», говорил в этой связи И.В. Киреевский. В опыте молчания сосредоточивается мощная творческая сила, и бессмысленно пытаться алгоритмизировать процесс её формирования.

Творческий потенциал цельности духа или верующего мышления признают не все наши соотечественники. Даже С.С. Аверинцев однажды написал, что «христианскому Востоку не обойтись без западного опыта более чем двухвековой жизни веры перед лицом вызова, брошенного Просвещением» и что западное христианство «вправе напомнить нам: “Братия! Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни” (1 Кор. 14, 20)» [1, с. 407]. Говорил о

совершеннолетия ума, как известно, и И. Кант, понимая под умом теоретико-познавательные способности интеллекта. Славянофилы не возражали против необходимости совершенствовать интеллект, но считали, что добиться его «совершеннолетия» можно, только идя по пути восстановления цельности духа, воссоединения разума с верой. Восточное христианство также вправе напомнить Западу: «Братия! Не возвеличивайте ум, оторванный от веры, не разделяйте целостность духа, не нарушайте целостность личности! Не будьте столь привязаны к дольному миру!». И такого рода напоминание не является бесосновным. Живший на Западе Антоний митрополит Сурожский писал, что Запад построил «общество без Бога», которое в итоге «бедно, слишком тускло, слишком бессмысленно и бесцельно». Поэтому не только Россия нуждается в Западе, но и Запад нуждается в России. «В обмен на земное, что мы от Запада получили, в обмен на культуру, которой сейчас на Западе около двух тысяч лет или больше, мы приносим самое великое, самое драгоценное, что у нас есть: нашу веру – веру как мировоззрение, веру как смысл, веру как вдохновение». Высоко ценя культуру Запада и тот вклад, который Запад внес в общечеловеческие дела, связанные с наукой, техникой, экономикой, искусством и т.д., митрополит Антоний Сурожский, тем не менее, считал, что сейчас Запад сам «требует, чтобы кто-то его окликнул, чтобы кто-то ему сказал, что жить для себя – нельзя, жить для ближнего, если он только земное существо, – мало». Недостаточно «просто жить человеческими, добрыми отношениями, просто строить общество, в котором человеку жить неплохо или даже хорошо; надо жить так, чтобы град человеческий стал градом Божиим» [2, с. 199–200]. Русские религиозные философы, в частности славянофилы, как раз и пытались окликнуть Запад, подсказать ему, что логический пуританизм, ориентированный на устройство только земных дел, надо заменить цельностью духа, предполагающего направленность не только на дольний, но и горний мир. Странно, как этого мог не знать С.С. Аверинцев, который сам же утверждал, что «на православный вкус Ватикан – чересчур государство» и что «христианский Запад остро нуждается сегодня в православном чувстве тайны, “страха Божия”, онтологической дистанции между Творцом и тварью, в православной помощи против эрозии чувства греха». В противном случае, как прозорливо предупреждал он, «те среди сынов и дочерей Запада, которые не устанут искать религии, достойной этого имени, будут все чаще уходить в сторону Востока не христианского – например, в сторону ислама» [1, с. 405–407].

Возвращение цельности духа в культуру – это задача не только для Запада, но и для России. Ведь еще славянофилы сетовали на то, что «зачарованные» материальными успехами Запада русские мыслители с восторгом восприняли западноевропейское рациональное мышление. К.Н. Леонтьев писал в этой связи: «...Именно мысли-то русской так мало на свете! Есть русский язык, есть, пожалуй, русская литература и поэзия», «есть русский ужас перед всякой действительной умственной независимостью... Но мысли русской, того, что заслуживает названия мысли, не будет до тех пор, пока мы не перестанем быть европейцами» [7, с. 203, 135–136]. Перестать быть европейцами, по логике К.Н. Леонтьева, – значит отказаться от идеи переделки нашего «русского ума» по европейским образцам, выпестованным католицизмом и протестантизмом.

Итак, когнитологические мысли и идеи разрабатывались в истории как западной, так и русской религиозной философии, для которой смыслом и задачей когнитивистики было воссоздание цельности духа и, соответственно, цельности личности. С точки зрения русских религиозных философов, только цельная личность, обладающая цельностью духа, способна чутко прислушиваться как к «голосу» земли, так и к «голосу» неба, если под небом понимать не только его физические характеристики. Современная когнитивистика также видит свою сверхзадачу в формировании цельной личности, критерием которой выступает ноосферное мышление, представляющее собой в конечном счете углубленную интеллектуальную способность человека. Поэтому понятно, почему когнитологи нагружают ноосферное мышление задачей осознать необходимость переустройства общества, создания социальных систем, обладающих гораздо более высоким уровнем организации, способных быстро подстраиваться под экологические, политические, экономические и другие изменения. По сути речь идет о создании мышления, способного содействовать ускоренному развитию информационно-знаниевой цивилизации. Идея же ускоренного развития культуры и цивилизации вообще – это идея проекта модернизации. Понятие «модернизация», введенное в 50-е гг. XX в. взамен понятия «модерн», отразило сформировавшееся в западноевропейской мысли убеждение в том, что заложенные в новоевропейском модерне «возможности... все развиты» (Гален), и он исчерпал свой творческий потенциал. Но продолжают существовать последствия модерна в форме «не поддающейся никакому влиянию системы», в которой «доминируют функциональные законы экономики, техники, государства, науки» (Ю. Хабермас). Потеряв связь со своим истоком (культурно-

историческим модерном), такая система превратилась в голый результат, который всегда абстрактен. Именно в силу своей абстрактности последствия модерна приобрели форму универсальной всеобщности. Функциональные законы экономики и государства, техники и науки стали рассматриваться как универсально всеобщие, определяющие характер и содержание процесса развития любой страны вообще. И если, например, идея, согласно которой важнейшей добродетелью и целью человеческого существования является непрерывный промышленный прогресс, порождена протестантским капитализмом, принадлежащим эпохе модерна, то впоследствии эта идея обрела характер цивилизационной универсалии и составила главное содержание понятия «модернизация». Требования бесконечного движения к совершенствованию, ускорению темпов роста во всех сферах жизни приобрели универсальное измерение [см. подробно: 9]. Оптимистические проекты когнитологов относительно возможностей ноосферного мышления способствовать дальнейшему ускоренному развитию информационно-знаниевой цивилизации приобретут социальную значимость, если когнитологи докажут, что такая цивилизация комфортна для жизни человека и общества, и её следует ускоренно развивать.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Будущее христианства в Европе // Аверинцев С.С. София-Лого: словарь. Киев, 2001.
2. *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. М., 2002.
3. *Воденко К.В.* Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. Новочеркасск, 2012.
4. *Воденко К.В.* Холистические версии соотношения веры и знания в религиозно-философском патристическом синтезе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2010. № 1. С. 48–51.
5. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.
6. *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. М., 2002.
7. *Леонтьев К.Н.* Собр. соч.: в 9 т. Т. 7. М., 1912.
8. *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988.
9. *Матяш Т.П.* Советский модерн и модернизация постсоветской России // Фи-

References

1. *Averintsev S.S.* Budushchee khris-tianstva v Evrope // Averintsev S.S. Sofiia-Logo: Slovar'. Kiev, 2001.
2. *Antonii, mitropolit Surozhskii.* Trudy. M., 2002.
3. *Vodenko K.V.* Religiiia i nauka v ev-ropeiskoi kul'ture: dinamika sootnosheniia kognitivnykh praktik. Novochoerkassk, 2012.
4. *Vodenko K.V.* Kholisticheskie versii sootnosheniia very i znaniia v religiozno-filosofskom patristicheskom sinteze // Istori-cheskie, filosofskie, politicheskie i iuridi-cheskie nauki, kul'turologiia i is-kusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2010. № 1. S. 48–51.
5. *Il'in I.A.* Put' k ochevidnosti. M., 1993.
6. *Kireevskii I.V.* Razum na puti k istine. M., 2002.
7. *Leont'ev K.N.* Sobr. soch.: v 9 t. T. 7. M., 1912.
8. *Losev A.F.* Derzanie dukha. M., 1988.
9. *Matiash T.P.* Sovetskii modern i mod-ernizatsiia postsovetskoi Rossii // Filozofskie

лософские проблемы: вчера, сегодня, завтра. Ростов н/Д., 2009.

10. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни: в 2 т. Т. 1. СПб., 2000.

11. *Палагин С.В.* Универсальный мыслительный код [Электронный ресурс]. URL: <http://www.invir.narod.ru>palagin.htm> (дата обращения: 16.01.2015).

12. *Свасьян К.* Растождествления. М., 2006.

13. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.

14. *Хомяков А.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994.

problemy: vchera, segodnia, zavtra. Rostov-n/D., 2009.

10. *Nesmelov V.I.* Nauka o cheloveke. Opyt psikhologicheskoi istorii i kritiki osnovnykh voprosov zhizni: v 2 t. T. 1. SPb., 2000.

11. *Palagin S.V.* Universal'nyi myslitel'nyi kod [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.invir.narod.ru>palagin.htm> (data obrashcheniia: 16.01.2015).

12. *Svas'ian K.* Rastozhdestvleniia. M., 2006.

13. *Khabermas Ju.* Filosofskii diskurs o moderne. M., 2003

14. *Khomiakov A.S.* Soch.: v 2 t. T. 2. M., 1994.