

Что такое философская культура?

*О теории и методологии исследовательской области –
размышления на примере русских дискурсов*

Ойттинен В., профессор, Александровский
институт, Хельсинкский университет, Финляндия
vesa.oittinen@helsinki.fi

Аннотация: Философия порождает бесконечное многообразие форм и подходов как внутри своего дискурса, так и вовне. По-разному философствуют не только разные направления в философии, но и разные культуры, разные страны. В связи с этим во второй половине XX века назрела необходимость положительного истолкования этого многообразия, и даже нового объяснения самой сущности философии с учетом принципиальной роли этого фактора. Фактически потребовалась новая историко-философская дисциплина, которая смогла бы избежать крайностей как идеалистических моделей гегелевской типа, так и редукционистских/релятивистских концепций. Ключевым концептом этой новой дисциплины автор предлагает сделать понятие «философской культуры».

Ключевые слова: история философии, социология философия, философская культура, со-мыслие

Разумеется, это не новость, что как сама философия, так и формы философствования (т.е., способы, которыми философская мысль осуществляется) в разных частях света принимают весьма несхожий облик. «Философы», как писал аббат Галиани (с явной неприязнью к ситуации в его родном городе), «растут в Париже под открытым небом, в Берлине и Санкт-Петербурге – в теплицах, а в Неаполе – на навозной куче»¹. После 18-го века многообразие различных форм философствования лишь возрастало, хотя процесс глобализации нес с собой и обратные тенденции, в виде явного благоприятствования экономической и политической гегемонии англоязычных стран тем философским подходам, которые традиционно превалировали в англо-саксонской культуре.

Социология философии – новая, формирующаяся дисциплина.

Так или иначе, более-менее систематические поиски объяснений этому феномену начались относительно недавно, а первые попытки тематизации данной проблематики в социальных науках датируются едва ли не вчерашним днем. Самое позднее после публикации объемистого труда Рэнделла Коллинза «Социология

¹ Цит. по Carl Justi, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, Köln: Phaidon Verlag 1956, Bd. II, S. 205.

философий» (1998)² стало возможно говорить о социологии философии как об утвердившейся дисциплине. Престижный шведский ежегодник *Lychnos*, посвященный истории идей, скоро отметил новый тренд и сделал социологию философии под-темой своего выпуска 2006 года. В предисловии к нему Карл-Горан Хейдегрен и Хенрик Лундберг возводят корни социологии философии, как независимой области исследований, к Вильгельму Вундту, однако все прочие авторы, упоминающиеся ими, куда более современны: наряду с Пьером Бурдьё («Политическая онтология Мартина Хайдеггера» 1975 года) в основатели новой дисциплины они зачисляют таких ученых, как Мартин Куш («Социология философского знания», 2000) и Клаус Кёнке («Зарождение и расцвет неокантианства», 1986). Я бы добавил к списку работы Хейдегрена о модернистском сдвиге в нордической университетской философии³ и диссертацию Лундберга 2007 года⁴. Таким образом, социология философии – сравнительно новая наука, становление которой мы можем наблюдать собственными глазами прямо здесь и сейчас.

Согласно Хейдегрену и Лундбергу, социологию философии следует понимать как науку, которая «не пытается заменить собой другие способы, которыми принято сегодня подходить к написанию истории философии». Это социология определенной области, наподобие, скажем, социологии наук и научности; областью исследования в данном случае является «философская активность, как она укоренена в различных исторических и культурных контекстах и организована в различные социальные формы, равно как и производство философского знания»⁵. Там, где Коллинз настаивает, что социология философии «вообще не форма философии», а «просто очередная разновидность эмпирической социологии»⁶, Хейдегрен и Лундберг в противовес ему подчеркивают, что сегодняшняя социология философии отличается от «социологии знания» а-ля Мангейм, которая все еще применяет традиционные социологические методы. Прежние дисциплины в этой области видели в мышлении не более чем «экспоненту социальной принадлежности», в то время как новая социология философии, пытаясь избежать редукционизма более ранних подходов, ищет связующие звенья между социальной принадлежностью и мыслью. Пример такого рода связующего звена – концепт особого «поля философии», введенный П. Бурдьё. Именно там происходит формирование философии, и Бурдьё, таким образом, оказывается способен «избежать позиции, согласно которой мышление есть выражение некоего целого мысли, буржуазного или социалистического толка»⁷.

² Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass./London: Belknap Press/Harvard Univ. Press 1998, paperback edition 2000.

³ Carl-Göran Heidegren, *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860–1915*, Göteborg 2004.

⁴ Henrik Lundberg, *Filosofisociologi. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande*, Lund 2007 (Lund Dissertations in Sociology, 78).

⁵ Carl-Göran Heidegren, Henrik Lundberg, "Sanning på en sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra". *Om kunskapssociologi, filosofisociologi och filosofihistoria*, in: *LYCHNOS – Årsbok för idé- och lärdoms historia*, Uppsala 2006, pp. 149, 150.

⁶ Randall Collins, *For a Sociological Philosophy*, in: *Theory and Society* 17 (1988), S, 670; citation here according to Heidegren & Lundberg, *op. cit.*, p. 162.

⁷ Heidegren & Lundberg, *op. cit.*, S. 154.

Старый новый вопрос: что такое философия?

Появление новой дисциплины актуализирует, в дополнение ко всему, старый вопрос о природе собственно предмета исследования, т.е. философии. Что такое, в сущности, та интеллектуальная формация, которую наблюдают социологи философии? Большинство из них, по-видимому, рассматривают философию как нечто данное – в той же манере, в какой социология науки, не делая из этого большой проблемы, рассматривает науку как некую сумму институтов и накопленных знаний, или как социология семьи базируется на простой данности семьи и брака как социальных институтов. Так, например, Рэнделл Коллинз с помощью своей социологии философии хочет анализировать прежде всего «динамику конфликтов и союзов в интеллектуальных сетях»; он не дает более точного определения, что должна представлять из себя философия⁸.

Здесь мы наталкиваемся на границы новой дисциплины. Чтобы очертить их четче, позвольте мне обратиться к предшествующим дискуссиям о сущности и природе философии. Думаю, лучше всего мне удастся проиллюстрировать мою позицию примером из русских – а точнее, советских – дискурсов. Как вы, наверное, знаете, у советского философа Теодора Ойзермана был проект научной теории философии, который, особенно если учитывать обстоятельства, в которых советским ученым приходилось работать, был вполне оригинален в хорошем смысле этого слова. Он называл этот проект «историко-философской наукой», что я дальше буду приводить в тексте сокращенно как ИФН. На проект Ойзермана явно и весьма сильно повлияла история философии Гегеля, более всего – его амбициозный план по охвату разветвляющихся философских потоков рамками единой органичной и синтетической схемы, вместо банальной констатации их наличия. Главным отличием Ойзермана от Гегеля было то, что в качестве итога двух с половиной тысяч лет развития философии он ставил не «абсолютную идею», а марксизм. Оригинальность концепции Ойзермана даже вызвала известный интерес на Западе, например, Эверт ван дер Цвеерде посвятил ей монографию⁹.

Уже в «Проблемах историко-философской науки» (Москва 1969)¹⁰, каковая стала первой публикацией по проекту ИФН, Ойзерман поднял вопрос определения философии. В этой ранней работе философия чаще всего противопоставляется частным наукам (*Einzelwissenschaften*, по немецкому выражению). История философии, соответственно, преподносилась как процесс последовательного «самоограничения», в ходе которого частные науки как бы выделялись, эманировали из тела философии. Что же касается философии в строгом смысле слова, ее характеризуют следующие вещи: а) нельзя сказать, что философия «развивается» в том же роде, в каком это происходит с

⁸ Randall Collins, *op. cit.*, S. 19.

⁹ См. Evert van der Zwoerde, *Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-Filosofskaja Nauka*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1997.

¹⁰ Существует немецкий перевод: *Probleme der Philosophie und Philosophiegeschichte*, Berlin: Dietz Verlag 1972. Интересно отметить здесь, что немецкие редактора не стали переводить концепт «историко-философская наука» дословно.

частными науками; б) философия не может быть идентифицирована научно; это «форма социального сознания». Далее, Ойзерман перечисляет десять различных определений философии, с которыми он встречался в литературе по теме, и завершает все выводом, что «специфика философского взгляда на мир» состоит в том, что он «дает синтез, который осуществляется средствами самых общих категорий»¹¹.

Позже, после распада Советского Союза, Ойзерман критически пересмотрел результаты своей ранней работы. Самым важным пунктом его нового критического подхода, с моей точки зрения, стало наблюдение – без сомнения, обоснованное – что неверно было бы считать, будто философия движется, в течение своей истории, к некоему грандиозному синтезу, или окончательному результату; скорее, постоянное ее ветвление, расхождение на множество позиций и нескончаемый диалог между ними и есть то, что составляет саму ее сущность. Однако в прочих аспектах, данное им определение философии осталось практически тем же¹². И хотя результаты его усилий могут показаться скудными и недостаточными, они, тем не менее, возвращаются все вокруг проблемы адекватного подхода к природе философии. В советское время давались и другие определения философии, некоторые более точные, чем у Ойзермана. Я могу вспомнить, например, работу почти неизвестного на Западе ученого М. Желнова «Предмет философии в истории философии» (1981), который пытался в деле определения философии держаться к Гегелю еще ближе, чем Ойзерман. Желнов отталкивался от определения философии, данного Гегелем в начале «Науки логики», где она характеризуется как «взятие мыслью курса на объективность» (*Stellung die Gedankens zur Objectivitat*). Его основной вывод был в том, что даже материалистическая концепция философии должна помещать отношение между субъектом и объектом в центр своего фокуса:

Вся «мудрость» человечества заключается только в одном: в определении места и возможностей человека в окружающем его «мире человека» или «мире вообще» [...] Предметом философии в собственном, строгом смысле является реально существующая в действительности диалектика взаимоотношения субъективного и объективного¹³.

Тот же самый взгляд два десятилетия спустя демонстрирует Вадим Межуев, продолжающий в современной России следовать лучшим традициям советских исследований по данной теме. В своей относительно недавней статье, где он анализирует философию как культурный феномен, он пишет: «Философию [...] можно определить как культурное самосознание человека в его свободе»¹⁴. Касательно же проблемы противопоставления философии и частных наук, так занимавшей Ойзермана, Межуев замечает:

Можно сказать, что ученый познает мир объективно, т.е. как он существует независимо от познающего его субъекта, сформированного определенной культурой,

¹¹ Т. I. Oiserman, *Probleme der Philosophie und Philosophiegeschichte*, p. 162 sqq. (definitions of philosophy); p. 192.

¹² См., напр., в *Ойзерман Т. И.* Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. С. 12.

¹³ *Желнов М. В.* Предмет философии в истории философии. М.: Изд-во Московского университета, 1981. С. 604.

¹⁴ *Межуев В. М.* Культурная функция философии / *Философские науки* 1/2008, с. 12.

тогда как философ постигает его (точнее, мысленно преобразует) в прямой связи с человеческой субъективностью, всегда культурно обусловленной¹⁵.

Чуть дальше Межуев добавляет методологически важный комментарий – что, даже «в ситуации осознаваемого ныне культурного плюрализма, философия, утрачивая значение всеобщего знания о мире (природном и культурном), сохраняет за собой функцию культурного самосознания человека [...] Знание о культуре и существование в ней – не одно и то же. первое делает человека ученым, второе требует от него философской работы мысли¹⁶».

Здесь, мне кажется, специфика философии определена наиболее подходящим для наших нынешних целей способом. Философия, т.о., не есть некая «главная наука» рядом с частными (эта точка зрения восходит к Христиану Вольфу, который определял философию как Grund- и Hauptwissenschaft, а ее отличие, в таком случае, от физики и математики полагал лишь в том, что она носит еще более абстрактный и общий характер, чем они). Напротив, differentia specifica философии состоит в ее особой рефлексивности: задача философии – тематизировать проблемы, относящиеся к субъект-объектным отношениям в соответствующих областях науки и культуры. Другими словами, частные науки становятся «философскими» или выходят на границы философских вопросов, когда начинают рефлексировать над собственными основаниями. История наук напрямую демонстрирует, что философское вопрошание особенно актуально в тех случаях, когда научная парадигма приходит к кризису своего обоснования.

В то же время весьма очевидно, что в концепциях Желнова и Межуева мы сталкиваемся со старой гегелевской идеей философии как самосознания культуры или эпохи¹⁷ – идеей, являющейся как бы парафразой одного места из «Энеиды» Вергилия, которое Гегель вспоминает, задумываясь о путях, которыми философия ходит последние две тысячи лет:

Tantae molis erat mentis cognoscere te ipsam¹⁸.

«Философская культура» – не социология философии.

Благодаря формулировкам Межуева мы приблизились к главному тезису моей работы: исследование философской культуры и социология философии, как дисциплины, не идентичны. Я бы не назвал большим преувеличением идею сравнить подход, используемый в социологии философии, с тем, что имеет место в орнитологии.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 16.

¹⁷ Согласно Гегелю, "der reiche Geist eines Volkes" есть "eine Organisation", наподобие здания собора, and "[v]on diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie Eine Form, und welche? Sie ist die höchste Blüte – sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewusstsein und das geistige Wesen deus ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung B 2 c, Bd. I, Westberlin: DEB 1984, S. 56.

¹⁸ У Вергилия: tantae molis erat Romanam condere gentem (Вот сколь огромны труды, положившие Риму начало), Энеида 1:33. Здесь: вот сколь огромный труд был положен, чтобы разум смог познать себя (прийти к самому себе). – прим. пер.

И та, и другая наблюдают свой объект – будь то философы или птицы – со стороны; сами же объекты совершенно индифферентны к тому факту, что оказались в фокусе чьего-то научного любопытства. Птицы продолжают вить свои гнезда, философы – строить свои системы, не обращая никакого внимания на орнитолога или социолога философии.

Концепт «философской культуры» строится на принципиально ином подходе. Насколько мне известно, впервые он был предложен Эвертом ван дер Цвеерде в его работе 1994 года «Советская философия»¹⁹, по сути представлявшей собой анализ ИФН Ойзермана. Однако сегодня уже стало возможно рассматривать его как независимую теоретизацию. Вкратце, основная идея такова: теория философской культуры не предполагает рассматривать свой предмет только как объект, но скорее, как субъект-объект, что означает, что это исследование, которое в то же время исследует самое себя. Такая формулировка может показаться совершенно ненужным парадоксом, однако это всего лишь естественное следствие того факта, что философия это всегда рефлексивное предприятие, а потому мыслящий не может быть отделен от мышления.

Конечно, концепт философской культуры должен, как и в случае с социологией философии, отталкиваться от того факта, что философия всегда производится в социокультурном контексте и, чтобы существовать, нуждается в материальной базе в виде: университетов, академий, философских обществ, семинаров, лекций, публикаций и изданий классических трудов, философских журналов... Вся совокупность этих институтов, очевидно, и составляет то, что можно было бы в духе Бурдьё назвать «полем философии». Но несмотря на это, теория философских культур все же нечто большее, чем «просто» социология философии. Уже Ойзерман осознавал это различие, потому он и старался отмежевать теорию ИФН от «социологии», как она понималась в Советском Союзе, а именно, от вульгарной материалистической доктрины о доминировании материального производства над интеллектуальным. Ойзерман дистанцировался от таких авторов, как В. Шулятиков, который, опираясь на социологические идеи Александра Богданова, предложил в своей книге «Оправдание капитализма в западноевропейской философии» (1980) идею, что философские доктрины Нового времени являются ничем иным, как маскирующими репрезентациями становления капиталистической экономики. Согласно Шулятикову, например, противопоставление духовного материальному (или разума и материи) было лишь мистифицированным выражением социального разделения труда на «организующую» верхнюю страту и исполняющую нижнюю²⁰. Такого же «вульгарного социолога» Ойзерман видел в английском марксисте Джордже Томсоне, который в книге «Первые философы» (1955) отстаивал мнение, что ключом к пониманию античной философии является рабовладельческое общество. Я бы со своей стороны мог добавить к списку «социологизаторов» философии одного малоизвестного представителя франкфуртской школы, Альфреда Зонн-Ретеля. В своем *magnum opus* под названием *Warenform und*

¹⁹ Evert van der Zwerde, *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid*, Diss., Nijmegen 1994. Тема рефлексии, принадлежащая к составляющим идеи философской культуры, увы, еще не обозначена там с особой ясностью, но в любом случае, гегелевская теория философско-исторического процесса – одно из главных вдохновений Ойзермана.

²⁰ Oizerman, *op. cit.*, p. 328 ff.

Denkform (1978) он пытался обнаружить «тайную идентичность» между производством товаров, с одной стороны, и философских абстракций, с другой. Ионическая философия, согласно ему, обязана своим возникновением монетной чеканке Креза: сначала был обмен товаров, породивший «реальную абстракцию» в форме денег, и лишь затем (и в силу того) стало возможным появление абстрактного мышления, в форме философии.

Недостаточность таких вульгарных подходов к объяснению сущности философии была, разумеется, очевидна даже многим марксистам предшествующих поколений (уже Ленин отвергал теорию Шулятикова в своих «Философских тетрадах»). Однако в то же время они в основном довольствовались общими упреками в «редукционизме» и «вульгаризации», не указывая специально, где залегает корень проблемы – а именно, в игнорировании «субъективного фактора». Из авторов-марксистов Вадим Межуев пока что единственный, кто был более конкретен. В статье, которую я уже цитировал, он пишет, что культура в целом должна быть понята как выражение человеческой *свободы*, и что это понимание апеллирует к философии как квинтэссенции и самосознанию культуры:

Само возникновение философии свидетельствовало о том, что свобода, как бы ее ни трактовать, стала основополагающей ценностью человеческой жизни и культуры [...] Другого рационального языка свободы (кроме языка философии) в европейской культуре я не знаю. Языки религии, науки и даже искусства не являются таким языком. Они могут быть продуктом, результатом, эффектом, но не органом самосознания²¹.

Несколько лет назад я брал интервью у Эверта ван дер Цверде для финского философского журнала *niin & näin* и попросил его сформулировать, в чем специфика концепта философской культуры по сравнению с социологией философии. Вот что он ответил:

Если верно, что философия – это рефлекслирующая мысль просто по определению, т.е. всегда также «мыслящая саму себя», когда она мыслит, тогда саморефлексия философа внутри его философского предприятия не только желательна, но и необходима. «Что это значит, что я – тот самый индивидуум, который сейчас думает мою мысль?» - конечно, при таком повороте на ум сразу приходит Декарт, но это справедливо и для Августина, и для Мамардашвили, эта идея сквозной нитью проходит века. Что это значит, если я, читая фрагмент Гераклита, *не* думаю: «А, так вот как некоторые древние греки смотрели на мир?», а наоборот, чувствую себя мгновенно приглашенным и побуждаемым развить мою собственную мысль по этому же поводу? Конечно, мою реакцию можно объяснить психологически, но сделать так означает не принять всерьез саму суть того, о чем я сейчас говорю. Философская рефлексия, я думаю, должна отталкиваться, и вполне серьезно, от той интуитивной уверенности, что, в каком-то существенном смысле, Гераклит – мой современник и собеседник. Эта интуиция была чудесно выражена грузинским философом Мерабом Мамардашвили в образе единого мыслящего человека²². Однако есть и другая сторона медали –

²¹ Межуев В. Там же. С.19

²² Речь в действительности идет о сентенции Паскаля, которую Мамардашвили воспринимал чрезвычайно близко, а именно, что «мышление человечества есть мышление одного-единственного

конкретика. В результате, можно впасть в абсолютизацию/идеализацию какого-то аспекта конкретной ситуации, особенно субъективного/индивидуального аспекта. Над «нашей собственной», западной философской культурой в силу этого доминирует идеализированная и, в действительности, романтическая фигура «великого философа», которая берется как мера ценности и значимости для всякого философствующего – паттерн, который преобладает также в искусстве, музыке, литературе, всей западной культуре. И этот образ жестко контрастирует с «сухим» подходом историков и социологов²³.

Именно из факта «со-мыслия» в ситуации, когда я имею дело с философами прежних времен и других культур – т.е., они не остаются всего лишь объектами компаративистского исследования, я идентифицирую себя с ними в моих мыслях – и следует неустранимое различие между социологическим подходом (или, если угодно, историей идей/концептов) и философски осмысленным принятием философии как культуры мысли.

В этом пункте делается ясным фундаментальное различие между философским исследованием философской культуры, и социологическим, или историческим, поскольку последним не нужно заботиться о рефлексивности. Брать философскую культуру в социологической перспективе – это все равно что рассматривать популяцию лягушек в биологической перспективе; в исторической же перспективе это все равно что изучать какую-нибудь древнюю религию. С философской точки зрения, такой тип дистанцированности невозможен, если только мы хотим сохранить открытой возможность непосредственной внутренней связи между нашей философской деятельностью и соответствующей деятельностью других, пусть даже отстоящих от нас пространственно или временно.

И еще раз...

И еще раз: утверждение, что сущность философии обретается в рефлексивности, что она составляет сконцентрированное выражение самосознания человека как культурного существа – не ново: его сформулировал еще Гегель. На этом наследии Гегеля воздвигнута и *историко-философская наука* Ойзермана. Есть в ней, правда, и догматические недостатки традиционно советского типа, например, предположение, что марксизм окажется способен окончательно снять различия между позициями разных философов. Иллюзорность подобных установок Ойзерман позже констатировал сам, и весьма самокритично, в разговоре с Л. Н. Митрохиным: «Так постепенно я и пришел к убеждению, что не существует никакого общеобязательного определения понятия философии, не существует закрытого фонда общепринятых философских истин²⁴». Впоследствии он категорически отрекся от своей ранней позиции, заявленной

человека, мыслящего вечно и непрерывно». См., например, <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/erih-solovev/ekzistencialnaya-soteriologiya-meraba-mamardashvili> - прим. пер.

²³ Vesa Oittinen, Evert van der Zweerden haastattelu, in: *niin & näin – filosofinen aikakauslehti*, 1/2008, p. 82 sqq. Интервью проводилось на английском; я цитирую рукопись.

²⁴ Митрохин Л. Н. Из бесед с академиком Ойзерманом / Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана. М.: Канон+, 2004. С. 79.

в работах советского периода, что «многообразие философских школ – это исторически временное, преходящее состояние, свидетельство незрелости и слабости философской мысли²⁵». Следует ли нам солидаризироваться с его «исповедальным признанием» на склоне лет? Мне кажется, и да, и нет. С одной стороны, мы вполне можем, поскольку множественность философий очевидна. С другой стороны, мы бы не были философами, если бы не смогли расслышать здесь голос возражающей мысли: кажется, что Ойзерман немного преувеличивает значение фактора множественности философских позиций. Возможность *philosophia perennis* (как бы мы ни относились к этому феномену) говорит нам, что есть все-таки нечто, что объединяет по-видимому разные школы и мнения.

«Философская культура», т.о., представляет собой альтернативу «простой» социологии философии. Но я вовсе не хочу тем самым заявить, что эти подходы исключают друг друга. Напротив, без трезвого эмпиризма социологии философии теория философских культур может легко потеряться в бесконечных рефлексиях и экзистенциальных размышлениях, напоминающих *синий цветок* Новалиса. Шведские исследователи Хейдегрен и Лундберг, которых я цитировал в начале статьи, подчеркивают, что социология философии, как дисциплина, не стремится к единоличному доминированию в данной области и «не собирается заменить собой все прочие подходы к истории философии²⁶». Если социология философии руководствуется этой идеей и идентифицирует себя прежде всего как *социологическая* дисциплина, тогда можно сказать, что ей не хватает собственно философского измерения – рефлексивности. С другой стороны, если социологи имеют в виду, что они могут – и попытаются – мыслить и решать философские вопросы, это значит, что они превышают порог рефлексивности, тем самым переставая быть просто социологами и становясь философами.

Литература

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass./London: Belknap Press/Harvard Univ. Press 1998, paperback edition 2000.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Westberlin: DEB 1984.

Heidegрен, Carl-Göran, *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860—1915*, Göteborg 2004.

Heidegрен, Carl-Göran, Lundberg, Henrik, "Sanning på en sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra". *Om kunskapssociologi, filosofisociologi och filosofihistoria*, in: *LYCHNOS – Årsbok för idé- och lärdomshistoria*, Uppsala 2006, pp. 149, 150.

Justi, Carl, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, Köln: Phaidon Verlag 1956.

Lundberg, Henrik, *Filosofisociologi. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande*, Lund 2007 (Lund Dissertations in Sociology, 78).

Oiserman, T. I., *Probleme der Philosophie und Philosophiegeschichte*, Berlin: Dietz Verlag 1972.

²⁵ Там же. С. 71.

²⁶ Heidegрен & Lundberg, op. cit., p. 149.

Oittinen, Vesa, *Evert van der Zweerden haastattelu*, in: *niin & näin – filosofinen aikakauslehti*, 1/2008.

Zweerde, Evert van der, *Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-Filosofiskaja Nauka*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1997.

Zweerde, Evert van der, *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid*, Diss., Nijmegen 1994.

Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. М.: Изд-во Московского университета, 1981. С. 604.

Межуев В. М. Культурная функция философии / Философские науки 1/2008.

Митрохин Л. Н. Из бесед с академиком Ойзерманом / Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана. М.: Канон+, 2004. С. 79.

Ойзерман Т. И. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999.

References

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass./London: Belknap Press/Harvard Univ. Press 1998, paperback edition 2000.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Westberlin: DEB 1984.

Heidegren, Carl-Göran, *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860—1915*, Göteborg 2004.

Heidegren, Carl-Göran, Lundberg, Henrik, "Sanning på en sidan av Pyrenéerna, villfarelse på den andra". *Om kunskapssociologi, filosofisociologi och filosofihistoria*, in: *LYCHNOS – Årsbok för idé- och lärdomshistoria*, Uppsala 2006, pp. 149, 150.

Justi, Carl, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, Köln: Phaidon Verlag 1956.

Lundberg, Henrik, *Filosofisociologi. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande*, Lund 2007 (Lund Dissertations in Sociology, 78).

Oiserman, T. I., *Probleme der Philosophie und Philosophiegeschichte*, Berlin: Dietz Verlag 1972.

Oittinen, Vesa, *Evert van der Zweerden haastattelu*, in: *niin & näin – filosofinen aikakauslehti*, 1/2008.

Zweerde, Evert van der, *Soviet Historiography of Philosophy: Istoriko-Filosofiskaja Nauka*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1997.

Zweerde, Evert van der, *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid*, Diss., Nijmegen 1994.

What Is Philosophical Culture?

On Theory and Methodology of a Research Field – Reflexions from the Russian Discourses

Oittinen V., Aleksanteri Intitute, University of Helsinki

Abstract: Philosophy produces seemingly infinite forms and ways of thinking which vary not only in its “pure” tradition, but also in different parts of the world, epochs, cultures. Thus in the late XX century some thinkers started seeking some positive explanation of this phenomenon, and even argued the necessity of re-thinking the very essence of philosophy if difference should be taken principally and placed into its deepest core. In fact, they proclaimed the emergence of a new historic-philosophical discipline avoiding both Hegel-type idealism and relativist/reductionist extremes. The key concept for this new discipline may be the notion of “philosophical culture”.

Keywords: history of philosophy, sociology of philosophy, philosophical culture, co-thinking