

В. И. КАРАВКИН

ТРАДИЦИОННОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ КАК ИНТЕНЦИЯ СМЫСЛА И ЦЕЛИ: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

В Древней Греции говорили, что Пифагор создал арифметику, отказавшись от дела купцов. Современный век цифровых технологий, с одной стороны, утверждает величие пифагорейского предвидения значимости числовых соотношений, с другой — как бы взывает к тому, чтобы отвернуться от мыслителя, возвращаясь, условно, «к делу купцов»: даже гуманитарное познание, направляя по пути прагматизма и утилитаризма — поиска закономерностей, а не смысла; полезной для достижения сиюминутных результатов информации, а не духовной насыщенности; социальной, экономической, политической событийной значимости, а не четкой расстановки акцентов в категориях добра и зла.

Современная гуманитарная мысль расчленилась и образовала два направления, или течения. Одно, сциентистское, фигурально, полноводное, берет за образец методологию естествознания и точных наук, тяготеет к открытию закономерностей и законов жизнедеятельности человека и общества, сознательно отстраняется от исконно гносеологической гуманитарной проблематики, которую, в целом, можно характеризовать как проблематику интенции смысла и цели.

Другое направление, традиционное, образно, целительным ручьем пробивается сквозь толщу прагматизма и утилитаризма. Заметим, пока еще «пробивается». Однако часть ее эвристического потенциала расходуется на то, чтобы влиться в проходящий рядом поток традиционной

Караўкін Уладзімір Іванавіч — загадчык кафедры ўсеагульнай гісторыі і сусветнай культуры Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя П. М. Машэрава, кандыдат гістарычных навук, дацэнт.

религиозной мысли. Последняя, к слову, все больше и больше тяготеет к тому же прагматизму и утилитаризму, в частности утверждая естественнонаучный статус своих вечных истин.

В качестве обоснования сказанного достаточно сослаться на то, что в современной информационно-образовательной сфере традиционному гуманитарному знанию отводится место «на задворках» процесса обучения. Так, согласно планам специальностей высшей школы теория культуры и этика, эстетика и религиоведение оказались необязательными для изучения дисциплинами. Сказанное является следствием не только значительных успехов современной науки во всех сферах жизнедеятельности людей, включая социальную и экономическую, но и самого процесса гуманитарного познания.

Начиная с середины девятнадцатого столетия, оно все больше и больше дифференцируется и в каждом своем новом качестве набирает весомость и объем. Осознавшие собственную значимость, ориентирующиеся на методологические принципы естественных и точных наук, представители разных гуманитарных дисциплин вступили в конфликт с традиционной гуманитарной мыслью, прежде всего философской, обвиняя ее в научной несостоятельности. Примером может служить отношение к философии представителей этнографии, этнологии, социальной и культурной антропологии. Так, основоположник культурологии как новой отрасли познания, обобщающей данные полевых этнографических и этнологических исследований, Л. Уайт писал: «Однако, вероятно, важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорогой к сердцу людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает многих представителей общественных наук и дилетантов» [1, с. 154]. Формирование новых междисциплинарных гуманитарных исследований зачастую сопровождается выпадом против традиционных. Например, один из создателей психоистории, Л. де Моз, подчеркивает: «Психоистория — наука, а не повествовательное искусство, как история» [2, с. 174].

Нет сомнений в том, что сциентистское направление в гуманитарии доказало свою гносеологическую состоятельность и является социально востребованным. Нет сомнений в том, что оно будет приносить плоды во многих областях знания, таких как социология, политология, лингвокультурология и многих других, особенно междисциплинарных, скажем, в искусствометрии, где используются теории информации, теории знаковых систем, математической статистики, кибернетического

моделирования для изучения закономерностей художественного творчества и эстетического восприятия. Не может быть и речи о том, чтобы ограничивать эвристический потенциал сциентистской гуманитарии какими-либо схемами, чтобы навязывать общетеоретические методологические принципы, скажем, эволюционизма или теории катастроф, экономической целесообразности или синергетики.

Вместе с тем следует задать риторические вопросы, не опасаясь их высокой патетики: как быть с проблемами счастья, смысла жизни, цели человеческого бытия, добра и зла, прекрасного и безобразного, душевно-сердечной насыщенности и духовной пустоты?!

Традиционное гуманитарное познание было и остается, в целом, интенцией смысла и цели. Его представители продолжают скрупулезную работу по познанию сакраментальных и сокровенных сфер искомого бытия человека. По определению, по сути, их работа не может быть невостребованной. В конечном итоге, даже знание таблицы умножения необходимо для того, чтобы человек был счастлив. Отношение к традиционной гуманитарной мысли является показателем духовного состояния, прежде всего тех, кто несет ответственность за информационно-образовательные и воспитательные стратегии.

Сказанного достаточно для того, чтобы привлечь внимание к проблемам истории, современного состояния и перспектив традиционной гуманитарной мысли, прежде всего, в области философской рефлексии, которая имеет свою логику и драму динамики. Важнейшая проблема выработки методологических оснований гуманитарного познания, как и прежде, является насущной, но как никогда прежде, актуальной в связи с теми коллизиями, которые происходят в узкой сфере познания и широкой области практического применения знаний. Сошлемся на достижения современной медицины и проблемы биоэтики.

Возвратимся к истокам, к гносеологии древнегреческих мыслителей, которые, как известно, не видели принципиальной разницы в том, что познается: природа, человек или общество.

Еще Гераклит писал: «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое — за несправедливое» [3, с. 276]. Общий логос присущ всем, без исключения, однако «большинство живет так, словно (каждый) имеет свое особое разумение» [3, с. 280].

Парменид, признавая критерием истины разум, убежденный в том, что мысль и то, о чем мыслят, одно и то же, так как без бытия, в котором

мысль выражается, ее вовсе не найти, утверждал, что и философии единой не существует, их две: «одна — сообразно истине, другая — сообразно мнению...» [3, с. 293].

Относительно объективного хода вещей и законов, устанавливаемых человеческим разумом, софист Антифонт был категоричен: «Ибо предписания законов произвольны (искусственны), [веления же] природы необходимы. И [сверх того], предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]» [3, с. 320].

Вопрос, как в таком случае можно судить о какой-либо необходимости, Горгий считал риторическим и провозгласил: «Одно [положение] — именно первое — [гласит], что ничто не существует; второе — что если [что-либо] и существует, то оно непознаваемо для человека; третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего» [3, с. 318—319].

Протагор сделал вывод, который, фигурально, можно признать девизом гуманитарного познания: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» [3, с. 316].

Демокрит в учении о познании, в принципе, согласился с Протагором, утверждая, что «в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота» [3, с. 330]. Он делил познание на «темное», к которому отнес чувственные восприятия, и «истинное», достигаемое «посредством логического рассуждения» [3, с. 332], т. е. мышления. Однако достаточно задать вопрос: почему, рассуждая логически, придерживаются разных мнений, чтобы осознать теоретическую ограниченность простой констатации отличия чувственного познания от рационального.

Ответить на этот вопрос не помогает ни гений Платона, ни гений Аристотеля.

Платон говорит о том, что те, кто являются незнающим, непросвещенным, невежественным подобны жителям пещеры с оковами на шее и ногах. Из-за этого они не могут повернуть головы и способны видеть только собственные тени и тени от предметов, отбрасываемых огнем на стену пещеры. Тот, кому удалось выбраться из пещеры и увидеть свет, увидеть не тени предметов, а сами предметы, никогда не может быть понят жителями пещеры. Знание, ликвидирующее убожество невеже

ства, согласно Платону, является умопостигаемым. Его содержание задается самой высшей идеей — идеей Блага. «В области видимого, — пишет мыслитель, — она порождает свет и его владыку, а в области

умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» [4, с. 325]. Но как удостовериться в реальном существовании высшей идеи? То, что постигается умом, согласно Платону, оказывается его, постигнутого, содержимым. Круг замыкается: высшая идея дана уму — ум содержит высшую идею. Платон отличает истинное знание от чувственного восприятия, от мнения, от правильного мнения «со смыслом». Философ выделяет два рода знания: чувственное и интеллектуальное. Каждый из этих родов он делит на два вида. Чувственное знание делится на «веру» и «подобие». Интеллектуальное — на «мышление» и «рассудок». Но ответа на вопрос, является ли содержание знания объективной истиной, гносеология Платона не дает.

Обращаясь к Аристотелю, в контексте наших рассуждений, целесообразно остановиться на его систематизации знаний. Мыслитель делит их на три большие группы: теоретические, практические и творческие. К теоретической группе относятся философия, физика и математика. Они имеют цель постигнуть знание как таковое, само знание. Целью практических знаний является руководство человеческим поведением. В их число входят этика, экономика и политика. Группа творческих знаний включает в себя поэтику, риторику и искусство, которое понимается сугубо в греческом духе как непосредственно применимое опытное знание (*τεχνη*). Назначением данной группы знаний является достижение пользы и осуществление прекрасного. Таким образом, подлинное знание называется теоретическим и дает его, наряду с физикой и математикой, философия. Теоретическое знание, по Аристотелю, выше других форм знания. Оно представляет собой «науку об умозримом», науку «об определенных причинах и началах» [5, с. 67]. Только подлинный мудрец способен развивать такого рода умозрение. «Итак, — делает вывод философ, — ясно, что мудрость — это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов (*περι τας αρχας αληθενειν*). Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее» [6, с. 179]. Вновь возникает замкнутый круг: результатом мудрости является ис

тинное знание — истинное знание является содержанием мудрости. Истина оказывается мнением, данным сознанию, выводящему «мнение» из собственного арсенала мудрости.

Нет необходимости останавливаться на гносеологии Средневековья и Нового времени. В рассматриваемом нами аспекте, к проблематике «истина» и «мнение» чего-либо существенного добавлено не было.

Однако параллельно с философской гносеологией и подчас сливаясь с ней, например в форме христианской экзегетики, издревле существовала герменевтика. Результатом ее длительного генезиса стало зарождение философской герменевтики, одним из основателей которой справедливо считают Ф. Шлейермахера.

Он понимает герменевтику не как технику истолкования, которую следует освоить для развития богословия и ряда гуманитарных дисциплин, а как учение об искусстве понимания как такового. Проблема как понимать дополняется проблематикой, что есть понимание или что означает понимание как феномен. Исследование сущности понимания после Ф. Шлейермахера становится одной из задач философии, а в XX в. во многом определяет философскую мысль в целом. Согласно Ф. Шлейермахеру, целью специалиста в области герменевтики является психологическое вживание во внутренний мир авторов и на этой основе как можно полнее реконструировать подлинные смыслы их творчества. Понимание заключается в умении воссоздать чужую речь. Герменевтик, в идеале, должен понять автора интерпретируемого текста даже лучше, чем автор понимает самого себя. Задача заключается в том, чтобы создать условия «вчувствования» во внутренний личностный мир автора и воспроизвести его творческую мысль через ряд процедур, позволяющих фиксировать содержательный и грамматический планы текстов. Понимание, для Ф. Шлейермахера, таким образом, является процедурой восстановления утраченного в течение времени смысла.

Следующий шаг на пути становления философской герменевтики делает Й. Дройзен. Он противопоставил понимание как методологию исторического познания объяснению как методу естественных наук. До него толкование, интерпретация и объяснение как поиск причинноследственных связей и зависимостей, считались взаимно дополняющими друг друга процедурами. После него понимание связывается не с самими фактами, а с тем, что лежит за ними.

К разработке методологии сугубо гуманитарного познания приступил В. Дильтей. Он понимал свою работу, по аналогии с философией

И. Канта, как «критику исторического разума». В произведениях с характерным названием «О возникновении герменевтики» и «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей пришел к выводу о том, что гуманитарные науки («науки о духе») имеют методологическое основание в

«понимающей психологии». Понимание, таким образом, трактуется как интуитивное проникновение одной жизни в другую, как поток ощущений, восприятий, представлений, который не познается с помощью рациональных категорий мышления. Герменевтику В. Дильтей определяет как «искусство понимания письменно зафиксированных проявлений жизни». Отсюда следовало, что герменевтика должна служить всеобщей методологией гуманитарного познания. Именно она способна придать гуманитарии статус научного знания.

Э. Гуссерль выступил с радикальной критикой как герменевтики, требующей психологического вживания в исследуемый предмет с целью его понимания, так и сциентистского направления. Он взял за основание радикальное картезианское сомнение, нашедшее выражение, в частности, в словах, ставших афоризмом: «Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах — насколько они возможны» [7, с. 314]. Гуссерль не признал за философией особого гносеологического статуса, который в отношении к истине отличал бы ее от естествознания. Его идеал — аподиктическая теория, т. е. теория, которая является несомненной основой философии, всех наук, знания как такового. Сквозь призму этого идеала Гуссерль оценивал существующие гносеологические концепции, включая герменевтику, и пришел к выводу о том, что есть достаточные основания для выделения двух противоположных подходов к логике познания. Один представляют психологи, другой — антипсихологи. Первые признают законы как таковыми только относительно человека, а не любых других воображаемых существ. Это означает, что если бы не было общественной организации, то не было бы и никаких истин. «И вот у нас идет веселая игра: из мира развивается человек, а из человека — мир; Бог создает человека, а человек — Бога», — иронически замечает Гуссерль [8, с. 141]. Вторые отстаивают существование идеальных законов и связывают их с человеческой наукой только через перенесение. В споре психологизма с антипсихологизмом Гуссерль занимает «среднюю позицию», которая заключается в признании существования идеальных или чисто логических законов, с одной стороны, с другой — в осознании антропологического характера методологических принципов по

знания. Поэтому свою теорию философ предпочитал именовать либо интенциональной феноменологией, либо дескриптивной психологией. «Средняя позиция», по Гуссерлю, является философской, так как математик интересуется только формальными связями, он является изобретательным техником, «как бы конструктором»; естествоиспытатель направлен на практическое овладение предметом исследования; только философ руководствуется «чисто теоретическим интересом».

Естественному бытию мира, согласно Гуссерлю, предшествует в качестве первичного бытие познающего человека и, соответственно, содержание его сознания. Любые формы истины, естественнонаучные и гуманитарные, следует выводить из этого первичного бытия, из содержания сознания субъекта познания.

Проблему, которую видел Декарт и решал посредством признания божественного, а именно как может вне сознания существующая очевидность, в случае ее построения из сознания мыслящего субъекта, претендовать на объективность, существующую вне сознания, Гуссерль посчитал бессмысленной. Аргументировал он свое мнение следующим образом: «Ведь если воспринимаю себя как естественного человека, значит, я уже до того воспринял пространственный мир и себя как находящегося в пространстве, в котором, следовательно, находится и нечто внешнее по отношению ко мне» [8, с. 426].

Если сказанное перевести в план означенных еще греческими мыслителями понятий «истина» и «мнение», то можно сказать, что истина есть мнение особого субъекта, который может ее выразить без искажений из «немного опыта». Того, кто способен сделать это, можно назвать феноменологом. Понятие «Другого» — интересубъективности в гуссерлианской терминологии — ничего не меняет, так как выводится также и из того же чистого сознания.

Но в таком случае, в одном человеке, допустим даже в созданной им школе, должно признать абсолютную гениальность, а всему познающему человечеству следует принять и признать незыблемым как дарованную истину «мнение» школы феноменологии.

Однако даже тексты ее основателя были подвергнуты ревизии, скажем, Р. Ингарденом [9, с. 524—542], а то, что сделал ее, пожалуй, лучший ученик М. Хайдеггер, П. Рикёр справедливо назвал «прививкой герменевтики к феноменологии» [10, с. 7].

Суть дела заключается не в том, чтобы умалять заслуги Гуссерля, а в том, что сколько бы из своего опыта феноменолог ни выводил данные,

он должен признать существование опыта Другого, скажем, экзистенциалиста, а следовательно, возможность получить другие данные, так как индивидуальные опыты не могут совпадать. Формируя из мира «Я» «Другого», следует предположить, что и «Другой» из своего «Я» формирует «Другого». Этот «Другой» может быть «мною» — «Я» — в сознании формирующего субъекта. Но это справедливое предположение вступает в противоречие с установкой на аподиктический характер исследования. Причем,

что-либо изменить в данном положении дел не представляется возможным. Следовательно, мы можем требовать логической стройности, внутренней непротиворечивости концептуальной модели, но не можем признать ее единственно возможной. В области гуманитарного познания, и в этом его особенность, существует не одна, а множество равноправных, равнозначных, равносильных моделей. Обращаясь к понятийному аппарату древних греков, можно сказать, что существует множество «мнений», философия всегда это демонстрировала, их следует учитывать, они способны высветлить определенные аспекты исследуемого объекта, представляя в совокупности гносеологическую ценность куда большую, чем следование одной единственной модели. Единственная может, бесспорно, многое прояснять, но с необходимостью будет уступать множеству, при условии, естественно, что каждая из них отдельно взятая не уступает единственной в отношении мудрости. Утверждение множественности возможных подходов к исследуемому объекту дает право на выбор и отстаивание собственной позиции.

Вернувшись к философской герменевтике М. Хайдеггер, а затем Г.-Г. Гадамер доводят ее до состояния такой теоретической обоснованности, когда она обретает статус самостоятельной дисциплины, оказывает воздействие на гуманитарное познание в целом и проясняет ряд проблем, связанных с духовной активностью человека. Другими словами, в XX в. герменевтика выходит за границы гносеологии, обретает онтологический статус. Это мешает ей стать методологической основой гуманитарии в целом. Герменевтика заставляет признать определенный ряд мировоззренческих посылок, что само по себе претит представителям других школ, направлений, течений гуманитарной мысли.

Вторая половина XX в. в области методологии познания связана с широким распространением понятия «парадигма». Как известно, его ввел в научный оборот Т. Кун, понимая под парадигмой «принятую модель или образец» [11, с. 47]. В границах, очерченных этой моделью, ученые и занимаются исследованиями. Если толковать парадигму в от-

меченном выше контексте, то можно сказать, что и естествознание базируется на мнении, но с существенной оговоркой, на мнении сообщества ученых. Мнения мудрецов, следовательно, задают параметры возможного поиска истины. Истина попадает в сети, сплетенные и расставленные учеными мудрыми мужами.

К. Поппер не замедлил возразить автору «Структуры научных революций». Сущность возражения заключалась в том, что, признавая парадигму в качестве общего для ученых способа объяснения, в качестве исследовательской программы, отрицается гносеологическая ценность тех изысканий, которые этой программы не придерживаются. Создается, по словам К. Поппера, «миф концептуального каркаса», не дающий возможность делать новые, революционные открытия. Могут существовать разные, а то и противоположные модели или образцы исследований и между их адептами необходимо допустить возможность дискуссии. «Надо признать, что дискуссия между людьми, воспитанными в разных концептуальных каркасах, трудна, — пишет К. Поппер. — Но не может быть ничего плодотворнее, чем такая дискуссия, чем столкновение культур, которое послужило стимулом некоторых величайших интеллектуальных революций» [12, с. 323]. Речь идет о возможности создания учеными множества парадигм исследования, и о плодотворности их сопоставления, соотнесения, соизмерения, сравнения.

Задолго до того как понятие «парадигма» вошло в научный оборот, Э. Гуссерль, опираясь на картезианство, возражал против целесообразности придерживаться в процессе поиска истины общепринятой сообществом ученых модели познания. Он писал, что Декарт мог быть многим обязан другим ученым, но как мыслитель, ответил бы им: «Если я приму эти познания, то должен буду оправдать их из собственного совершенного усмотрения. В этом состоит моя теоретическая автономность — моя, как и любого подлинного ученого» [8, с. 325].

Такова, в целом, логика и драма динамики традиционной гносеологии. Выходя на уровень мировоззренческой проблематики, она, в форме герменевтики, оттолкнула от себя представителей сциентистского направления. Феноменология, с ее требованием признать единственно возможную позицию в отношении формирования аподиктического знания, противостоит иным подходам, как философского, так и естественнонаучного толка, основывающегося на методах точных наук. Осознавая это, откажемся от категоричности в вопросах общих начал. И тогда, образно представим избранный объект исследования, будь-то

смысл жизни, идеал, счастье, надежда, любовь, справедливость, моральный долг или нравственные предпочтения, шаром, зависшим в темном пространстве. Разглядеть его можно только при свете прожекторов. Очевидно, их должно быть много, для того чтобы осветить весь шар. Каждый источник света — теория, концепция, воззрение. Чем к большему количеству источников мы обратимся, тем лучше представление о наблюдаемом нами объекте получим. Источники света бывают разной мощности, лучи прожекторов могут либо не достигать объекта, либо не задевать его, устремляясь в иные точки пространства. От нашего выбора источников зависит степень освещения и, следовательно, ясность и

четкость того, что мы пытаемся увидеть. Наше собственное мышление может оказаться одним из прожекторов, дающих свет.

Дать теоретическое обоснование образно представленной модели сущности методологии традиционного гуманитарного познания, на наш взгляд, является делом перспективным, имманентно востребованным самой логикой познания.

Размышляя о гносеологической перспективе гуманитарии, невозможно обойти проблему существующего конфликта между двумя ее направлениями. Не сомневаемся, конфликт будет разрешен в недрах самого гуманитарного мышления. Оно по определению, на что мы концентрировали внимание выше, тяготеет к проблемам сокровенным, глубинным в отношении человека и объемным в отношении человечества.

Один из ведущих специалистов по проблемам применения методов точных наук в гуманитарной сфере, В. М. Петров считает, что конфликт между сциентистским и традиционным направлениями гуманитарного познания будет разрешен в ближайшее время.

Существуют попеременные, с полным периодом колебаний 48—50 лет волны подъема и спада «анализма», обнаруженные С. Ю. Масловым, которые отвечают средней продолжительности господства двух поколений. В XX в. наблюдалось четыре «волны»: формализм, экзистенциализм, структурализм и постструктурализм. Нечетные волны тяготеют к рациональным абстракциям, четные — к конкретно-чувственной предметности. В результате этого чередования, в настоящее время набирает объем и силу волна, имеющая аналитическую или рационалистическую окраску. Ее идейную базу составит теоретико-информационный подход, который позволит «совершить принципиальный, качественный переход к важнейшему этапу развития всей сферы гуманитарного знания — ее воссоединению со знанием естественнонаучным» [13, с. 368].

Да, конфликт будет разрешен, возможно, не в столь короткий для развития духовной сферы период, но, на наш взгляд, не путем «воссоединения со знанием естественнонаучным». Разрешение конфликта видится в признании срединного звена между естествознанием и традиционным гуманитарным познанием. Это срединное звено, именно в качестве срединного, и есть сциентистское направление в гуманитарии. Традиционной гуманитарной мысли в этом звене следует видеть фактологический фундамент, как, скажем, историку в данных археологии или документах. Исконно гуманитарная проблематика, о которой говорилось выше, при этом сохранится, и ее углубленное исследование будет продолжено. В заключение, вновь обращаясь к аспекту социальной значимости традиционного гуманитарного познания, подчеркнем — только амбициозность разных типов и форм является помехой выполнения им своей гуманной функции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Уайт, Л. А. Наука о культуре / Л. А. Уайт // Антология исследований культуры. СПб. : Университетская книга, 1997. Т. 1. Интерпретация культуры. С. 141—156.
2. Мозе, Л. Психистория / Л. де Моз. Ростов н/Д. : Феникс, 2000. 512 с.
3. Антология мировой философии : в 4 т. / М. : Мысль, 1969. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. 576 с.
4. Платон. Сочинения: в 3 т. / Платон. М. : Мысль, 1970. Т. 3, ч. 1. 687 с.
5. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. М. : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
6. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. М. : Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
7. Декарт, Р. Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. М. : Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
8. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Минск : Харвест, 2000. 752 с.
9. Ингарден. Примечания к французскому переводу «Картезианских размышлений» / Ингарден // Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск : Харвест, 2000. С. 524—542.
10. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике / П. Рикёр. М. : Медиум, 1995. 415 с.
11. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. М. : Ермак, 2003. 365 с.
12. Поппер, К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней / К. Поппер // Т. Кун. Структура научных революций. М. : Ермак, 2003. С. 313—326.
13. Петров, В. М. Инновации в науках об искусстве — у порога нового этапа / В. М. Петров // Искусствоведение: Методы точных наук и семиотики / сост. и ред. Ю. М. Лотман, В. М. Петров. М. : ЛКИ, 2007. С. 363—368.

