

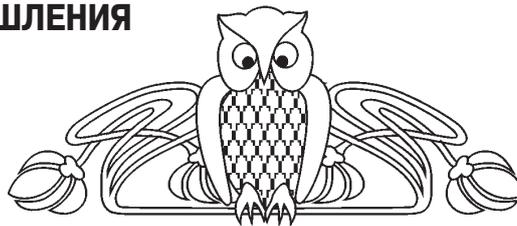


УДК 111.1+101.2+929 Хабермас

## АНАЛИТИКА ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ У Ю. ХАБЕРМАСА

**Малкина Светлана Михайловна** –

кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет  
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru



В статье осуществляется рассмотрение аналитики понятия постметафизического мышления у Ю. Хабермаса. В результате трансформации четырех аспектов метафизического мышления (мышления тождества, идеализма, философии сознания как *prima philosophia* и сильного концепта теории) в современной философии, по Хабермасу, происходит сдвиг, который приводит к формированию постметафизического мышления, также характеризующегося четырьмя чертами: процедурной рациональностью, ситуированием разума, лингвистическим поворотом и отказом от выхода за рамки повседневного. Однако хабермасовский проект социальной коммуникации, который должен воплощать в себе все преимущества постметафизического мышления, сам содержит в себе сложности, ставящие под вопрос дисциплинарное бытие философии вообще.

**Ключевые слова:** постметафизическое мышление, метафизика, современная философия, Хабермас, коммуникативные практики, лингвистический поворот.

DOI: 10.18500/1819-7671-2015-15-3-31-36

Термин «метафизика», будучи первоначально введенным как технический термин, в дальнейшем употреблялся в философии весьма произвольно, что во многом связано с тем, что трактовка понятия метафизики взаимосвязана с трактовкой природы философии вообще, которая переопределяется чуть ли не у каждого нового философа. Соответственно, и противоположное понятие «антиметафизического» носит весьма условный характер, служа, скорее, маркером обновления философии, чем указанием конкретного направления этого обновления. Поскольку каждый философ, выступающий с критикой метафизики, обозначает этим термином устаревшее (по отношению к его мысли), то не должна вызывать удивления весьма сильная расплывчатость этого понятия. В философском лексиконе мы можем встретить слова «неметафизический», «антиметафизический», «постметафизический», которые также образуют между собой подвижные границы, то становясь синонимами, то подчеркивая свое различие. Один из наиболее существенных вкладов в разработку понятия «постметафизического» внес Ю. Хабермас в своей работе «Постметафизическое мышление».

Говоря о четырех темах, отмечающих современные направления философии (а это, прежде всего, аналитическая философия, феноменоло-

гия, западный марксизм и структурализм, причем все, кроме феноменологии, находятся в состоянии «пост-»; направления же современного иррационализма вообще не рассматриваются), Хабермас выделяет: 1) постметафизическое мышление; 2) ситуирование разума (*situierten Vernunft*), включающее его в практики жизненного мира и историзирующее его; 3) лингвистический поворот; 4) переворачивание примата теории над практикой или преодоление логоцентризма.

Если в эссе «Горизонт современности меняется» постметафизическое мышление выступает для Хабермаса не синонимом, а одним из компонентов современного мышления, то в эссе «Темы постметафизического мышления» Хабермас уже соотносит это понятие с современной философией вообще. Если в первом эссе постметафизическое мышление понимается им в узком позитивистском смысле как просто негативное отношение к метафизике и стремление ее преодолеть (т.е. скорее как логически отрицательное понятие), то во втором эссе все остальные темы современной философии также относятся к постметафизическому мышлению в широком смысле этого слова, превращая постметафизическое мышление в позитивную программу. Для Хабермаса проблема преодоления метафизики связана со стремлением утвердить научный статус философии в условиях изменившейся научной рациональности. Поэтому постметафизическое мышление, по Хабермасу, характеризует не только позитивистов, но и Франкфуртскую школу философии, структуралистов, даже раннего Гуссерля с его концепцией «философии как строгой науки», хотя тот и не говорил прямо о преодолении метафизики, да и в понимании научности далеко расходился с позитивистами. Хабермас не случайно рассматривает постметафизическое, прежде всего, в сциентистском ключе. Философия в целом для него «потеряла автономию от наук, с которыми она должна сотрудничать» [1, с. 16], хотя и отдает себе отчет в том, что науки тоже в большей или меньшей степени зависимы от философских оснований и спекулятивного дискурса.



Ситуирование разума в «онтологически ориентированной феноменологии» означает ориентацию на жизненный мир, которая отлична от поиска трансцендентного взгляда «со стороны» на «объективную действительность», характерную для метафизики. В перспективе современности разум из *topos uranius* ввергается в зону человеческой практики и оказывается действующим в области языковых игр (Л. Витгенштейн), в контексте традиции (Х. -Г. Гадамер), бессознательных структур (К. Леви-Стросс) и исторической тотальности марксистов.

Поворот к языку в современной философии означает для Хабермаса отказ от классического натурализма и наивного реализма. Мир предстает для нас в языке, мы заключены в языковой сетке, нет онтологии, данной вне и независимо от языка. Естественно, такое видение реальности характерно прежде всего для Л. Витгенштейна и аналитической философии в целом и структурализма, но оно может быть прослежено и в других философских направлениях, в частности в феноменологии.

«Обмирщение» разума поддерживается переворотом классического взаимоотношения между теорией и практикой в пользу прагматической трактовки. Хабермас называет это также критикой логоцентризма в том смысле, что логос (теория, разум) больше идеалистически не господствует над социальной практикой, напротив, именно в ней разум себя и выкристаллизовывает через коммуникацию. Хотя сам термин «логоцентризм» отсылает к деконструкции Деррида, для Хабермаса данная тема современной философии – это, прежде всего, марксистская идея, созвучная также прагматизму (от Ч. Пирса до Дж. Мида), психологии Ж. Пиаже, теории языка Л. Выготского, социологии знания М. Шелера и концепции жизненного мира Э. Гуссерля.

Четыре темы постметафизического мышления для Хабермаса не случайны и не произвольны. Они соответствуют тем трудностям, с которыми встречается метафизическое мышление. Хабермас выделяет следующие аспекты метафизического мышления: мышление тождества, идеализм, философию сознания как *prima philosophia* и сильный концепт теории.

1. Метафизическое мышление рождается как *мышление тождества*. В отличие от мифологического мышления, рассматривающего начало мира во временном плане, как некий *der Anfang*, метафизическое мышление мыслит начало как *der Ursprung*, основание, одновременно не являющееся чем-то эмпирически данным, но действующее в каждый момент времени. Далее: если в мифе речь идет о конкретных взаимосвязях

частного-с-частным, то в метафизике частные сущности соотносятся с единым целым. Поэтому, по Хабермасу, «единое и многое, абстрактно познаваемое как отношение тождества и различия, является фундаментальным отношением, которое метафизическое мышление познает и как логическое, и как онтологическое: единое является и аксиомой, и сущностным основанием, принципом и началом» [1, с. 30].

Эта нацеленность на единое традиционной метафизики была поставлена под вопрос новым типом процедурной рациональности, которая утверждает себя с XVII в., в результате чего была подорвана когнитивная привилегия философии.

2. Что касается *идеализма*, то Хабермас говорит об изначальной ошибке, которой со времен Платона грешила теория идей. С одной стороны, идеи выдвигаются как продукт интеллектуальной интуиции и тем самым должны исключить из себя все материальное. С другой стороны, идеи являются продуктом интеллектуальной и дискурсивной деятельности эмпирических индивидов и всегда несут в себе элементы этой «материи», не достигая заявленной чистоты.

А в XIX в. этот дефект сталкивается с появлением исторического сознания, которое произвело детрансцендентализацию основополагающих концептов. Вместо нацеленности на чистое, вневременное и безличное происходит переориентация на конечное, историчное и ситуационное.

3. После контрдвижений номинализма и эмпиризма метафизика заново укрепляется в философии сознания как *первой философии*. Сначала Декарт делает самосознание субъекта основанием, на котором базируется наше знание об объектах. А в немецком идеализме это самосознание становится источником трансцендентальной деятельности, обеспечивая таким образом новое основание для метафизики, поскольку ему удастся сохранить превосходство тождества над различием, дать единый синтез, характерным примером чего является система Гегеля, где несмотря на опосредование и диалектические дифференциации, в конечном итоге, все равно утверждается единое.

Сдвиг, который происходит в XIX в. от философии сознания к философии языка, обусловлен критикой тех «оснований философии, которые заключали все внутри субъект-объектных отношений» [1, с. 34].

4. *Сильное понятие теории* возникло еще в античности из представлений о созерцательной жизни (*bios theoretikos*), которая доминирует над иными формами жизни, обеспечивая привилегированный доступ к пространству истины: «Тео-



рия требует отказа от естественной установки по отношению к миру и обещает соприкосновение с необычайным» [1, с. 32]. В Новое время же концепт теории десакрализуется и теряет свой элитарный характер: «То, что осталось – это идеалистическая интерпретация, опирающаяся на удаленность от повседневного опыта и интересов» [1, с. 33], что особенно заметно в традиции немецкой философии. Теория пытается компенсировать утрату сакрального измерения своей «чистотой», как и в случае с теорией идей здесь осуществляется тщетная попытка избавить теорию от своего «земного происхождения». А с XIX в. растет понимание не только взаимосвязи теории и практики, но и неискоренимой укорененности теории в деятельности человека, что привело к появлению не только марксистской критики идеологии, но и понятия жизненного мира.

Таким образом, Хабермас выделяет четыре сдвига в философии, приводящие к четырем аспектам современного мышления, которые можно обозначить как постметафизические. Заметим, что те направления философии, которые участвуют в разработке этих тем (феноменология, постструктурализм, постаналитическая философия и постмарксизм), разрабатывают их в разных сочетаниях, в одних аспектах сохраняя особенности прежней метафизики, а в других – сдвигаясь от нее в направлении постметафизики. Это позволяет им успешно обвинять друг друга в метафизичности и считать себя наиболее прогрессивными в движении к новому мышлению. В частности, это характерно и для самого Хабермаса, поскольку именно свою философию социальной коммуникации он считает наилучшим образцом постметафизического мышления.

Если в метафизическом мышлении рациональность тотальна, поскольку она мыслится как органический компонент мира, из которого может быть выведена, то в современных науках рациональность редуцируется до рациональности процедур, которые используются для решения проблем. Теория более не претендует на тотальное схватывание и привилегированный доступ к истине, вопрос об истине решается локально, на уровне *процедурной рациональности*, которая и характеризует, по Хабермасу, постметафизическое мышление.

Можно выделить пять основных аспектов, раскрывающих значение понятия «процедурной рациональности» у Хабермаса.

*Во-первых*, в отличие от метафизической рациональности, процедурная рациональность не претендует на единство во множестве явлений, в мире не предполагается единого всеобщего

гомогенного порядка. Вместо этого «рациональным считается успешное решение проблем через процедурно-соответствующий подход к реальности» [1, с. 35].

*Во-вторых*, вместе с тотальностью целого исчезает перспектива, исходя из которой различаются сущность и явление, знание структур не дает более знания «природы вещей», вместо глубины мы имеем дело просто с новыми поверхностями, понятие «фундаментального» теряет свой буквальный смысл. «В науке феномены прослеживаются назад ко все более и более фундаментальным структурам <...> но <...> они более не бросают свет на позицию индивида в космосе, на его место в архитектонике разума или внутри системы» [1, с. 35]. С точки зрения Хабермаса, оппозиция сущность/явление была заменена оппозицией внешнее/внутреннее, хотя вряд ли с ним можно согласиться, что последняя не относится к метафизическому мышлению.

*В-третьих*, усиливается дифференциация номологических эмпирических наук о природе и герменевтических наук о культуре. Если в первых наблюдатель имеет привилегированный статус, то в последних он включен в социальную практику, интерпретативная процедура связывает своих участников. Впрочем, и здесь Хабермас слишком упрощает положение дел, ведь в современной физике уже невозможно рассматривать наблюдателя как абсолютно независимого.

*В-четвертых*, трансформируется понимание природы истины. Современное знание перестает быть самоуверяющим и самодостаточным. Если метафизика как первая философия претендовала на аподиктическое знание, начиная его строительство с «самоочевидных» аксиом или «неопровержимых» положений, то теперь «допущения, с которых начинаются научные теории, трактуются как гипотезы и должны удостоверяться через их последствия – будь то в эмпирическом подтверждении или через их согласованность с другими, уже принятыми, высказываниями» [1, с. 36].

*В-пятых*, изменяется язык науки. Закрытая метафизическая система должна формулироваться на языке, не требующем интерпретаций, т.е. здесь мы опять имеем дело с иллюзией чистоты, свободы от исторического и эмпирического контекста. Постметафизическая рациональность уже рассматривает язык как часть определенной эпохи и парадигмы.

Необходимым этапом разрыва с метафизическим идеализмом, по Хабермасу, выступает *ситуирование разума*, которое противопоставляет всеобщности, вневременности и необходимости метафизики объективность, конечность и фак-



тичность. Примером этому может служить критика гегелевского идеализма Фейербахом, Марксом и Кьеркегором. Отправным моментом этой критики становится стремление к приближению разума к человеческой ситуации, желательность «разума, порожденного в естественной истории, телесно воплощенного, социально ситуированного и исторически контекстуализированного» [1, с. 39–40], а целью, пусть до конца и не осуществленной, оказывается стремление положить конец тотальности метафизического разума.

Ситуирование разума возникает как реакция на самореференциальное тотализирующее мышление диалектики и сверхмирскую позицию трансцендентального субъекта. Параллельно философии критика метафизической тотальности осознается как предпосылка новых возможностей в гуманитарных науках, открывших для себя вовлеченность субъекта в исторический контекст, в котором он порождает специфические символические системы и институты.

Новый шаг в философии субъекта делает М. Хайдеггер, порывая с философией сознания. *Dasein*, хотя и не зависит от истории, понимает себя из нее и из горизонта своей конечности. Познание больше не является основным отношением субъекта к миру, и, таким образом, вместо субъект-объектных отношений *Dasein* связывает с миром понимание. В противовес эмпирическому и трансцендентальному субъектам Хайдеггер, отмечает Хабермас, «хочет понимать проецирующую мир субъективность как бытие-в-мире, как индивидуальный *Dasein*, который обнаруживает себя уже внутри фактичности исторического окружения, но в то же время не должен утратить своей трансцендентальной непосредственности» [1, с. 41]. Однако экзистенциальная аналитика *Dasein*, по мнению Хабермаса, не решает проблемы intersубъективности, ведь каждый *Dasein* производит свой миропроjekt. В более поздней философии события Хайдеггер уходит от «индивидуализма» *Dasein*, однако при этом, полагает Хабермас, мистифицируется и возводится в ранг абсолюта уже само бытие. Тем самым обесценивается процесс познания как таковой. Онтологическое предпонимание задает некий контекст знания, который уже никак не может быть затронут решением проблем, накоплением знания, трансформацией производительных сил или моральными побуждениями. На самом деле, Хабермас здесь не совсем прав, предпонимание вовсе не является настолько фиксированной основой, оно зависит не столько от трансформации сущего (куда включается и комплекс знания), сколько от трансформации самопонимания

человека. Хотя, конечно, к науке, способной решать практические задачи бытия в обществе, это имеет опосредованное отношение.

В целом, как отмечает Хабермас, все эти проблемы являются наследством трансцендентальной субъективности, путь даже и видоизмененной. Они могут быть решены только через переход к иной субъективности, где основой уже будет intersубъективность, ключом к которой станет поворот к языку как средству коммуникации: «Субъекты, способные к говорению и действию, которые на фоне общего жизненного мира приходят к пониманию друг друга относительно чего-то в мире, полагаются на посредство своего языка и автономно, и зависимо: они могут использовать системы грамматических правил, делающие, в первую очередь, их практики возможными также и для своих собственных целей» [1, с. 43].

Таким образом, постметафизическое мышление в полной мере может себя реализовать именно в *лингвистическом повороте*, давшем средства для анализа «разума, воплощенного в коммуникативном действии» [1, с. 44]. Жизненный мир при этом оказывается как источником коммуникативного действия, так и его продуктом.

В отличие от философий сознания, которые руководствовались критерием внутренней достоверности – от акта интеллектуальной интуиции Декарта до интроспекции у Гуссерля, что оставляло подозрение в субъективности, опора на язык с его объективными структурами дает методологическое преимущество. Сознание оказывалось вырванным из мира и противопоставленным ему, причем обратный путь к явлениям мира всегда вызывал у философии сознания значительные трудности, вплоть до введения посредничества Бога. Эту проблему отчасти решили концепции Фрейда, Пиаже и Соссюра, где говорящий и действующий субъект вписывается в мир уже до того, как начинает относиться к чему-либо в мире как к объекту. Кроме того, обращение к языку дает методологически intersубъективную достоверность, возможность наблюдения и практики.

Хабермас выстраивает линию развития лингвистического поворота следующим образом: семантика – семиотика – прагматика. Недостатком первых двух, т.е. семантики (Фреге и аналитическая философия) и семиотики (Соссюр и структурализм) является их абстрагирование от действительных коммуникативных практик субъекта (прагматики языка), чем и вызван поворот к прагматике. Если проблемой философии субъекта было его абсолютизирование, то в семантическом анализе проблемой стало как раз



его игнорирование. Первый шаг от формальной семантики к прагматике – включение в рассмотрение речевой ситуации, применения языка и его контекстов, позиции говорящего. Второй шаг – анализ универсальных предпосылок, носящих нормативный характер, на которых строится диалогическая коммуникация. Эти предпосылки, как оказалось, являются сильными идеализациями – например, представление о том, что все участники диалога используют слова в одном значении. Проблемой структурализма также было исключение из рассмотрения индивидуальности субъектов, они как бы не участвовали в говорении и действии. Прагматический поворот как раз и поставил задачей синтезировать все ценное в семантике и семиотике, но исходя из горизонта интересубъективных взаимодействий и коммуникации.

Хабермас указывает, что любой дискурс основан на личных местоимениях и тем самым оказывается общением всегда различных, хотя в чем-то и схожих, личностей. Эта коммуникативная основа ставит вообще под вопрос единство научного дискурса, отдавая все на откуп частным коммуникативным практикам. Поэтому для Хабермаса показателем постметафизичности является также примат практики над теорией, что он называет преодолением логоцентрической конструкции разума.

*Отказ от выхода за рамки повседневного (Deflationierung des Außeralltäglichen).* Примат практики над теорией для Хабермаса означает выбор в пользу ситуированного разума и отказ от универсалистских притязаний разума: «Сегодня во многих областях доминирует контекстуализм, который ограничивает все притязания истины рамками локальных языковых игр и условно принятых правил дискурса и приспособливает все стандарты рациональности к привычкам или конвенциям, верным только *in situ*» [1, с. 49]. Правда, в этом случае напрашивается вопрос о статусе теории самого Хабермаса: если он себя причисляет к представителям постметафизического мышления, то к его теории должен быть также применен этот принцип. Хабермас пытается не уйти в радикальный скептицизм, утверждая, что разум не сводится только к измерению истины и логоса (собственно, это он и подразумевает под «преодолением логоцентризма»). Он считает ограниченными три концепции разума, правившие в философии: чисто онтологическую, чисто гносеологическую и чисто лингвоаналитическую. Для Хабермаса разум представляет собой составную часть коммуникативной структуры, проявляющуюся в поведении действующих и говорящих субъектов.

Хабермас считает, что после вызова сциентизма и соответствующей критики метафизики философия должна пересмотреть свое отношение к науке. Она не должна ни полностью отказываться от нее, как это делает иррационализм, ни пытаться подогнать себя под образец частных наук, ни дистанцироваться от наук, настаивая на эксклюзивном доступе к истине. На поле частных наук философия в любом случае не сможет серьезно с ними состязаться, иррационализм Хабермаса не уважает как наследник Франкфуртской школы с ее критикой идеологии, а философские претензии на исключительность возвращают нас к метафизической иллюзии чистого мышления, порвавшего с повседневным мышлением. Философия должна играть «роль интерпретатора, осуществляющего посредничество между экспертными культурами науки, технологии, права и морали, с одной стороны, и повседневными коммуникативными практиками, с другой стороны, и, несомненно, способом, родственным тому, каким литературная и художественная критика осуществляет посредничество между искусством и жизнью. Разумеется, жизненный мир, с которым философия поддерживает необъективируемую связь, не надо смешивать с тотальностью всеобщего единого, которую метафизика стремилась описать или, более точно, сделать мировоззрением» [1, с. 39]. Жизненный мир остается тотальностью, но уже не ясной и четко структурированной всеобщностью единого, а непроблематизируемой, необъективируемой и дотеоретичной, т.е. сферой повседневной данности, с которой мы все связаны.

Таким образом, и философия выводится за сферу наук и стремления к истине. Единственным реальным предметом философии для Хабермаса является измерение социального взаимодействия и коммуникативных практик. Остается только один вопрос: можно ли еще *это* назвать философией? И не является ли ограниченной трактовка разума через практики повседневности? В любом случае постметафизическая философия, таким образом, сводится, по Хабермасу, к анализу повседневных коммуникативных практик.

Хабермас здесь заблуждается сразу в нескольких отношениях. Считая философию, как и науку, вовлеченной в жизненный мир человека, Хабермас в духе идей Просвещения подразумевает, что существование наук объясняется человеческими интересами (эмпирико-аналитических наук – стремлением к господству над природой, историко-герменевтических – практическим/этическим интересом, критических наук – стремлением к освобождению от внутренних и внешних ограничений). При этом Хабермас



соединяет вместе два измерения науки: теоретическую деятельность и теории как результат этой деятельности. В первом случае, в самом деле, может действовать большой спектр интересов, произрастающих из жизненного мира. Во втором – целью теории может быть только установление положения дел, стремление к истине как таковой, иначе это уже не научная теория. Как замечает Л. Пунтель, имеет смысл приписывать (внешним образом) философской теории освобождающую цель, только если эта теория является подлинно философской теорией, каковой она может быть только как результат поиска знания или истины самих по себе. Непонимание этого приводит к тому, что «философия деградирует до идеологии и/или разновидности борьбы» [2, с. 15]. Отсюда ошибочны и выводы, которые делает Хабермас в отношении задач философии, ограничивая ее предмет жизненным миром человека, в том виде как его понимает Хабермас, т.е. миром коммуникативной деятельности повседневности.

#### Список литературы

1. *Habermas J. Postmetaphysical thinking : Philosophical essays.* Cambridge ; L., 1992. 241 p.
2. *Puntel L. B. Habermas' postmetaphysical thinking : a critique.* URL: [http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie\\_1/personen/puntel/download/2013\\_habermas.pdf](http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_1/personen/puntel/download/2013_habermas.pdf) (дата обращения: 01.02.2015).

УДК 502,12:1

## КРИЗИС ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОЛЛАПСА: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Орлов Михаил Олегович –

доктор философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения, Саратовский государственный университет  
E-mail: orok-saratov@mil.ru

Как в российской, так и в западной социальной философии проблематика кризиса традиционных духовных ценностей западной или российской цивилизации не нашла достаточного осмысления, а сам термин «ценности» используется в совершенно различных и порой противоречивых значениях. Это является существенным методологическим препятствием в осмыслении в терминах «ценности» актуальных проблем кризиса передачи мировоззренческих и религиозных представлений, этических и эстетических норм, чувства ответственности за судьбу родной страны. В статье данные феномены, реализованные в социальном и персональном измерениях, будут обозначены понятием «духовный опыт», а термин «духовная традиция» трактуется как механизмы передачи духовного опыта от поколения к поколению.

#### Habermas' Postmetaphysical Thinking: an Analytic

S. M. Malkina

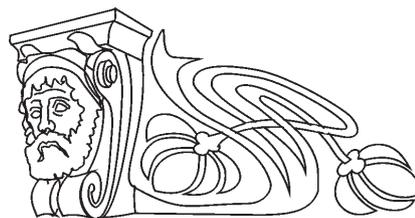
Saratov State University  
83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410002, Russia  
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

The article is devoted to the consideration of J. Habermas' concept of postmetaphysical thinking. According to Habermas, the transformation of the four aspects of metaphysical thinking (identity thinking, idealism, prima philosophia as philosophy of consciousness and the strong concept of theory) results in modern philosophy in a shift, that leads to establishing of postmetaphysical thinking, also characterized by four features: procedural rationality, situating reason, the linguistic turn and deflating the extra-ordinary. However, Habermasian project of social communication, which should embody all the advantages of postmetaphysical thinking, contains itself the complexity that posing into question the disciplinary existence of philosophy in general.

**Key words:** postmetaphysical thinking, metaphysics, contemporary philosophy, Habermas, communicative practices, linguistic turn.

#### References

1. *Habermas J. Postmetaphysical thinking: Philosophical essays.* Cambridge; London, 1992. 241 p.
2. *Puntel L. B. Habermas' postmetaphysical thinking: a critique.* Available at: [http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie\\_1/personen/puntel/download/2013\\_habermas.pdf](http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_1/personen/puntel/download/2013_habermas.pdf) (accessed 1 February 2015).



Специфика исследуемого материала потребовала особого подхода, связанного с необходимостью привлекать методы истории и текстологии (т.е. истории текстов) для установления взаимосвязи богословских и философских идей, находящихся в отношениях преемственности или противостояния.

**Ключевые слова:** духовная традиция, духовный опыт, социальный коллапс.

DOI: 10.18500/1819-7671-2015-15-3-36-40

Социокультурное бытие духовной традиции в современном мире может быть рассмотрена в трех аспектах: во-первых, детально изучаемая и