

ОБ «ИНИЦИАЦИОННОЙ» ПАРАДИГМЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

ВИТАЛИЙ ДАРЕНСКИЙ

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко (Луганск, ЛНР)

Доцент

Контакт: darenskiy1972@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В статье обосновывается «антропологическое» понимание философии как сферы преобразования человека – сферы Bildung (В. фон Гумбольдт). Философия с точки зрения антропологии предстает как особый «антропогенный», человекосозидающий феномен. Этим полагается принцип, который определен как «инициационная» парадигма в историко-философских исследованиях. Изучение истории русской философии показано как ценный материал для реализации «инициационной» парадигмы в историко-философских исследованиях, в максимальной степени возвращающей к истокам и исконной сущности философии как таковой. Рассмотрены основные компоненты концепции преобразования, раскрывающей специфику русской философии. Выдвинут тезис о том, что феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От понимания русской философии просто как «самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX в. до конца XX века, в настоящее время происходит переход к ее пониманию как «нового начала» философии как таковой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история философии, русская философия, преобразование, инициация, Давид Анахт, «другое начало».

ABOUT “INITIATION” PARADIGM IN RESEARCHES OF HISTORY OF PHILOSOPHY

VITALIY DARENSKIY

Lugansk Taras Shevchenko National University (Lugansk, LPR)

Associate professor

Contact: darenskiy1972@mail.ru

ABSTRACT: The article explains the “anthropological” understanding of philosophy as a sphere of transformation of man – the realm of “Bildung” (W. von Humboldt). Philosophy from the perspective of anthropology is presented as a special “anthropogenic” phenomenon. This supposed principle, which is defined as “initiation” paradigm in historical-philosophical researches. The study of the history of Russian philosophy is shown as a valuable material for the implementation of the “initiation” paradigms in historical-philosophical researches, maximizing the return to basics and the original essence of philosophy as such. The main components of the concept of transformation, revealing the specificity of Russian philosophy. The thesis is advanced that the phenomenon of Russian philosophy to the present time, radically changes its historic significance. From the understanding of Russian philosophy just as “distinctive” characteristic of a long historical period, from the mid-nineteenth century to the late twentieth century, at the present time there is a transition to its understanding as a “new beginning” of philosophy as such.

KEY WORDS: history of philosophy, Russian philosophy, transformation, “initiation”, David Anaht, paradigm, “another beginning”.

Подлинное философствование бессильно в сфере господствующей самоочевидности; и лишь постольку, поскольку сама эта самоочевидность меняется, философия может обращаться к людям.

М. Хайдеггер¹.

Сущность философии парадоксальна: она может сказать нечто о всеобщем только потому, что ее высказывания всегда индивидуальны, и в своей индивидуальности почти несовместимы друг с другом. Всеобщее раскрывается только через противоречия, антиномии и вообще через трагические «контрасты жития» (В. Розанов), которые в принципе невозможно привести в единую и непротиворечивую систему. Всякое создание подобных «систем» – это бегство от философии, которое может казаться ее завершением. Гегель, считая свою «систему» завершением всей философии как таковой, был прав в том смысле, что после всякой «системы» философию нужно начинать заново. После Фомы Аквинского неизбежно приходит Декарт, а после Гегеля – Шопенгауэр и Ницше – и первые сами задали необходимость последних. Радикальной, и в этом смысле самой адекватной реакцией на любую «систему» является смех героя рассказа Горького «О вреде философии», читавшего Гегеля (смысл этой реакции на тексты Гегеля именно как сугубо *философской* реакции очень хорошо объяснил Ж. Деррида в статье «О всеобщей экономии»²). Смысл любой философской «системы» – в ее радикальном самоотрицании, которое будет осуществлено теми, кто придет после. И создание «системы», и ее «остранение» (В. Шкловский) – это «две стороны одной медали», это двуединый путь – к постижению того предельного Предмета мысли, которым создается философия как особый вид человеческой деятельности, как особое состояние сознания и особое нравственное усилие человека над самим собой. Философия – это мирская аскеза ума, борющегося со своей ограниченностью и устремленного к Непостижимому. Именно в таком ракурсе предстает философия с точки зрения антропологии – то есть как

¹ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Мол. гвардия, 2005. С. 306.

² Ср.: «Смех над философией (над гегельянством) – именно такую форму принимает пробуждение – взывает отныне к полной “дисциплине”, к тому “методу медитации”, который признает пути философа, понимает его игру, ловчит с его уловками, манипулирует его картами, предоставляет ему развертывать свою стратегию, присваивает себе его тексты. Затем... взрыв смеха... смеха над страхом вновь оказаться схваченным дискурсом Гегеля... Что произошло? Какая-то уловка жизни, т.е. разума, позволила жизни остаться в живых. На ее место украдкой было подложено другое понятие жизни – чтобы оставаться там, чтобы никогда не оказаться вышедшим за свои пределы» / *Derrida J. De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve // L'Ecriture et la difference. Paris: Le Seuil, 1967. P. 371-372.*

«антропогенный», человекоформирующий феномен, возникающий в культуре как специфический ответ на неспецифическую, т.е. всеобщую человеческую потребность в *самосозидании*.

Любая значительная философская доктрина исторически существует в модусе своего неизбежного «поражения». Как пишет С.В. Пролеев, «поражение вообще характерное состояние для философского разума. В связи с чем возникает вопрос: *не является ли философия по своему смыслу местом, в котором разум призван потерпеть поражение?* И, терпя это поражение, обнаруживать всякий раз свои границы, свои содержательные основания и пределы фундируемой ими работы мышления. С этой точки зрения, продуктивным следует считать то философское понимание, которое сумело *дойти до поражения, оказаться на высоте поражения разума*. И обратно: философская позиция, оставшаяся в пределах прежней рациональности, должна быть сочтена неудачной, метафизически бесплодной, не доводящей философские решения до границ достоверного для разума – т.е. до того единственного, что вообще придает смысл философской работе»³. И всякое «поражение» философской доктрины, неизбежно обнаруживающей свою ограниченность, парадоксальным образом оказывается и ее же неизменной *победой* – *прохождением ещеничем ранее неисхоженной «тропы» мысли*. А об «ошибках» так таковых философу, по большому счету, вообще не стоит особо беспокоиться, ибо «чтобы ошибаться, человек уже должен судить в согласии с человечеством»⁴.

Впрочем, философия в этом отношении просто в наиболее яркой и концентрированной форме выражает общий закон культуры, который состоит в том, что «культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя – своей имеющейся данности, изначальной определенности... Весь опыт культуры – это опыт превосхождения человеком самого себя... Усилие человека, направленное на себя самого, к нахождению человеческой сущности является универсальным определением культурного бытия вообще. Оно с полным правом может быть названо основным культуротворческим действием. Соответственно, все, что происходит в модусе этого действия, этим самым автоматически попадает в границы культурной реальности»⁵.

Там, где человек хочет преодолевать самого себя, свое наличное состояние как неподлинное, и преображаться в нечто высшее и пока еще непостижимое – у него есть несколько путей. Есть самый радикальный путь религиозной аскезы, охватывающий все стороны жизни и сразу радикально

³ Пролеев С. Метафизическое поражение феноменологии // Феноменология и гуманитарное знание: Мат. междунар. науч. конф. – К.: Тандем, 1998. С. 86.

⁴ Витгенштейн Л. «О достоверности» // Вопросы философии. – 1984. № 8. С. 146.

⁵ Пролеев С. Екзистенційна критика культури // Філософсько-антропологічні читання'98. – К.: «Стилос», 1999. С. 114.

ориентироваться на Вечность. А есть и некогда отколовшиеся от него пути преобразования в этих отдельных сферах, ставшие автономными и даже претендующими на самодостаточность. Среди них – практическое преобразование повседневности (бытовая нравственность), преобразование «мира человека» (наука и техника – впрочем, обычно приводящая к обратному результату – примитивизация человека), эстетическое преобразование среды и художественное творчество, и наконец, философия. *Философия – это преобразование ума на пути открытости Непостижимому как предельному и абсолютному Предмету мысли.* Другие определения философии уже производны от этого, даже если очень на него и не похожи. Именно поэтому философия изначально была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением* в том смысле, который придал этому понятию П. Адо: «я определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию»⁶. Специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т.е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь – опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мир» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются.

Множественность философских доктрин изначально предопределена ее Предметом, который не имеет однозначного соответствия в конструкциях человеческого ума и познается лишь косвенно и опосредовано. Акт философского познания совершается в том случае, если мысль совершает своего рода «предельный переход» между постижимым и непостижимым, относительным и абсолютным, фиксирует траекторию пройденного ею, каждый раз неповторимого, пути в рациональных категориях и первичных смысловых символах языка, не рационализируемых по определению (собственно, они и является истоком любого философского содержания). Поэтому «философии» разнообразны и несводимы одна к другой, и вместе с тем всегда говорят «об одном и том же», но словно «на разных языках». Такова антиномическая природа самой философии и иной быть не может.

Тем самым, философия в своем историческом развитии разворачивает своего рода «топологию сознания» или *трансцендентную топологию* – в буквальном смысле, совокупность тех «мест» (топосов), в которых она побывала и сумела эти места описать. Новые «места» не отменяют старых, не делают их «устаревшими», но лишь заставляют посмотреть на них в новом ракурсе. Между «топосами» мысли идет бесконечная игра взаимных узнаваний

⁶ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с ЖанниКарлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Степной Ветер; Коло, 2005. С. 140.

и отталкиваний. Индивидуальный ум выстраивает свою траекторию движения в этом пространстве, которая всегда в какой-то степени непредсказуема и неожиданна для него самого. Конечный критерий оценки значимости каждого из этих «топосов», с одной стороны, индивидуален, а с другой – требует некоторой точки «внеаходимости». Последняя может быть религиозной, «научной» или сугубо «практической». Две последние намеренно здесь взяты в кавычки, поскольку на самом деле критериями для оценки философских доктрин быть не могут.

В этом смысле философия представляет собой особую *разновидность экспериментального знания*, – однако, разумеется, «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов (даже интроспективный метод в психологии делает меня «объектом» собственного эксперимента), то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения моего собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания, а иногда и самого восприятия любых объектов. Соответственно, результат такого эксперимента определяется тем, расширяет ли та или иная философская концепция сферу моего универсального миро- и самопонимания, и саму «смыслосферу» моего самоопределения, – или же наоборот, суживает ее. Философская концепция, целостное учение или целая традиция становятся, таким образом, предметом своеобразного экзистенциального эксперимента, в котором задействована глубочайшая сущностная основа человеческого бытия и мышления, а не только отдельные перцептивные и когнитивные способности, как это имеет место в «частных» науках. В отличие от научной теории, в которой запрещены противоречия, настоящая философская теория, наоборот, всегда несет в себе элемент самоотрицания (который, впрочем, часто не осознается и самым ее автором), – и именно он всегда становится мощным фактором ее смысловой открытости, не позволяя сделать ошибочную подмену подлинной универсальности сущего иллюзорной «универсальностью» лишь отдельного человеческого ума, хотя бы и в самом деле гениального.

Сказанное непосредственно касается и понимания специфики личности человека, захваченного таким странным занятием, как «философствование» (особенно в «профессиональном» режиме). Философ отличается прежде всего особой *предметностью* и *интенцией* своей деятельности (которая, в свою очередь, не сводится только лишь к интеллектуальной сфере, но также включает в себя и определенные жизненные поступки и даже особый стиль жизни). «Проверить истинность философских знаний можно, живя сообразно этой философии, выстраивая по ней свой жизненный путь, совершая поступки

и отвечая за свой свободный выбор, осуществляя духовную практику и обретая собственный духовный опыт»⁷.

Философия, каким бы специальным профессиональным языком она ни говорила, является подлинной философией лишь постольку, поскольку она способна обратить наше сознание и самоощущение к некому *вневременному, потенциально бесконечному в своем совершенствовании образу человека*. Обратить так, чтобы и в дальнейшем всю жизнь мы продолжали, сознательно и даже бессознательно стремиться к нему, стараться воплотить эти ускользающие контуры образа в живой плоти своих поступков. Тем самым, философия относится не столько определенным «знанием», сколько тем, что В. фон Гумбольдт определял как «образование»: «С точки зрения внутреннего достоинства духа цивилизацию и культуру нельзя считать вершиной всего, до чего может подняться человеческая духовность... Цивилизация есть очеловечивание народов в их внешних учреждениях... Культура к этому облагороженному состоянию добавляет науку и искусство. Но когда, не пользуясь заимствованиями из латыни, мы говорим об *образовании* [Bildung], то подразумеваем нечто более высокое и вместе с тем более интимное, а именно, строй мысли, который... гармонически преобразует восприятие и характер отдельной личности или целого народа»⁸. С антропологической точки зрения философия как особый вид деятельности человека относится именно к сфере Bildung, причем в ее наиболее тонком – смысложизненном – ракурсе.

В статье 1979 г. «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» П. Адо выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающую иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков; и «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями – платонизм⁹. Соответственно, очерченное нами выше антропологическое понимание философии как сферы *преображения человека* – сферы Bildung – полагает особый принцип, который можно определить как «инициационную» парадигму в историко-философских исследованиях, акцентирующую именно этот аспект философского знания.

⁷ Фалько В.И. О критериях истинности философского знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3 т. – Т. I. – Ростов-на-Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. С. 165.

⁸ Гумбольдт В. фон. Действие незаурядной духовной силы. Цивилизация, культура и образование // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – С. 58-59.

⁹ Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, vol. XXXVI (1979), p. 221.

Если отвлечься от наиболее архаического аналога философской работы ума, который П. Адо (как и о. Павел Флоренский на 60 лет раньше) усматривает в Элевсинских мистериях, то какой более близкий к современности прецедент такого понимания, выраженный в достаточно определенной концептуальной форме, можно найти уже в рамках христианской философской традиции? Среди таких прецедентов нам представляется необходимым выделить почти забытого ныне, но очень важного для нашей темы философа VI века Давида Анахта.

Армянский философ Давид, получивший имена «Трижды великий» и «Непобедимый» (Анахт) учился и преподавал в Александрии. Представитель александрийской школы неоплатонизма и ученик Олимпиодора Младшего, по возвращении в Армению занимался просветительской деятельностью, создал школу армянских неоплатоников-грекофилов, умер в изгнании. Его главный трактат «Определения философии», написанный в начале VI века, пользовался большой популярностью в средневековой Армении – сохранилось множество рукописей с текстом этого трактата, который служил также учебником по высшей философии и часто комментировался средневековыми философами. Древнеармянский текст впервые был издан в 1731 г. в Константинополе, затем в Мадрасе в 1797 г., в Венеции в 1833 г. (стереотипное изд. 1932 г.). Сводный критический текст, составленный на основе сличения древних рукописей, вместе с параллельным русским переводом был впервые издан в 1960 г. в Ереване. В патристическую, а затем в европейскую философскую традицию вошла предложенная им синтетическая схема определений философии через трактат св. Иоанна Дамаскина «Источник знания». В русскую философскую традицию эта схема вошла через переводы трактата св. Иоанна Дамаскина, начиная с «Изборника» 1073 г., а в полной форме впервые встречается в рукописи Троице-Сергиевой Лавры середины XV века¹⁰.

А.Ф. Лосев писал, что «Давид не преследует обязательной новизны своих идей, так что ему ничего не стоит пользоваться суждениями Платона или Аристотеля, стоиков, Плотина или Порфирия. Но он ни в какой мере не является и простым воспроизводителем тех или иных античных философских рассуждений. Давида Анахта считают неоплатоником, и во многих отношениях это правильно. Но той виртуозной новизны мышления, которая для него специфична, мы не можем найти среди античных неоплатоников или можем найти только в зачаточной форме. Давида считают также представителем александрийского направления античного неоплатонизма, и тут тоже много верного. Но свести его деятельность только на одно комментаторство Платона

¹⁰ Громов М.Н. Определения философии в древнерусской письменности // Философская и социологическая мысль (Киев). 1989. № 1. С. 89.

и Аристотеля... ни в коем случае нельзя»¹¹. Наиболее ценным А.Ф. Лосев у Давида Анахта считает «пафос универсализма», «виртуозность мысли, понимаемую как дистинктивно-дескриптивный универсализм»¹². Вместе с тем, возникает вопрос: а какова конечная цель этого пафоса и этого универсализма?

Наличие у Давида Анахта *инициационной* модели философии, берущей начало в платонизме и построенной на структурной аналогии философии и сакральных мистерий, с самого начала достаточно очевидно исходя из самих формулировок, которые предлагает философ. В них явным образом имеет место автодефиниция философии в религиозных терминах. Вместе с тем, специальная герменевтика этих определений может глубже прояснить их взаимосвязь в качестве содержательных моментов философии как особой деятельности ума, направленной на его трансформацию.

1) Философия есть не только наука о сущем, но именно о сущем как таковом, о природе сущего. Это определение философии сразу же настраивает ум на совершенно особый предмет мысли и особый режим работы мысли, которые отличаются от привычных. Эта предметность философии изначально не существует для ума, а должна быть им обнаружена и создана для себя. Это требует особого усилия, которое непривычно и неестественно. В обычном своем состоянии уму не приходится задумываться над природой сущего как такового, ему достаточно и познания отдельных явлений. Даже религиозная вера сама по себе не требует таких специальных размышлений, поскольку Бог не обязательно должен становиться «предметом» теоретической рефлексии.

2) Философия есть наука о божественных и человеческих вещах. А.Ф. Лосев интерпретировал это «в переводе на наш современный язык» так, что «философия оперирует с крайними или предельными категориями»¹³. Это правда, но это лишь формальный признак такой направленности мысли. Дело здесь не в категориях как таковых, а в том, что философия способна мыслить мир человека так, как он соотносится с Божиим замыслом о мире и о человеке как своем творении. То есть способ мысли философии таков, в отличие от других наук, что ее категории одновременно схватывают и человеческую, и божественную реальность в их соотнесенности.

В этом отношении очень показательным очень оригинальным своего рода «онтологическое» доказательство существования философии как таковой. Давид Анахт пишет: «давайте докажем, что философия существует по следующим причинам. Если существует Бог, существует и философия; но ведь Бог существует. Только эпикурейцы говорят, что Бога нет. Следовательно, если

¹¹ Лосев А.Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого: Сб. ст. / Отв. ред. Г.А. Брутян. – М.: Наука, 1984. С. 27.

¹² Там же. С. 29.

¹³ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 33.

есть Бог, то есть также [божественное] провидение, ибо Бог не только создает, но и заботится о созданном. Но если существует провидение, то существует и мудрость, ибо Он заботится не безрассудно, а с мудростью. И если существует мудрость, то существует и стремление к мудрости. Если существует стремление к мудрости, то существует и любовь к мудрости. А если есть любовь к мудрости, значит, есть и любомудрие, ибо любовь к мудрости есть не что иное, как философия»¹⁴.

Действительно, доказывать существование философии как особого типа познания, выводя его путем серии силлогизмов непосредственно из бытия Божия – это очень смелый и оригинальный ход мысли, который, по-видимому, ранее в философской традиции в таком виде вообще не встречается. Но в данном контексте он как раз очень хорошо проясняет само определение философии как науки о божественных и человеческих вещах. Сама философия – вещь человеческая, но она вообще возможна только благодаря причастности божественному. А именно, как некий мимесис, «подражание» человеческого ума – Уму божественному, то есть как аскетическое «духовное упражнение».

3) Философия, по Платоновой традиции, определяется как забота о смерти. А.Ф. Лосев трактует это как «умерщвление страстей для достижения добродетельной жизни», а «в логическом смысле это есть просто становление, но не пустое и не лишнее всякого назначения, а такое, в котором достигаемая цель так или иначе присутствует в каждом моменте»¹⁵. Первый аспект – этический, а второй – экзистенциальный, т. е. способ переживания самого жизненного процесса «в горизонте» его конца. Тем не менее, эти два аспекта явно производны от более изначальной и существенной мысли. А именно, от понимания самой смерти как предметности мысли, принципиально отличающейся от любой другой. Смерть с категориальной точки зрения – это негация любого позитивного определения человеческого бытия, понимаемого имманентно, без отношения к божественному.

Именно в этой «точке» философия максимально близко соприкасается с направленностью и самим духом подлинной христианской жизни, всегда пронизанной «памятью смертной». Стоит отметить, что и сам термин «философия» исторически был «воцерковлен» не в смысле наименования сферы знания, но в первую очередь, именно как обозначение особого типа личного подвижничества, что выразилось в таких именах святых, как св. Иустин Философ и креститель славян св. Кирилл Философ. Св. Иустин – один из первых в истории христианских апологетов, который пришел к вере именно путем философских исканий, пройдя в поисках через множество тогдашних философских школ, пока не попал к учителю христианской веры.

¹⁴ Давид Анахт. Определения философии // Сочинения. – М.: Мысль, 1975. С. 38.

¹⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 34.

4) Философия – это уподобление Богу как подражание человека своему Первообразу, в соответствии с которым он был сотворен. В этом смысле и с христианской точки зрения «понимание философии как подражания Богу ничего нечестивого и нелогического в себе не содержит»¹⁶. Более того, здесь философия рассматривается, по сути, вообще как синоним подлинно христианской жизни как таковой – поскольку сущностью и целью последней является обожение (феозис, *θέωσις*).

По Платону, философия как подлинное познание «есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями... становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства... не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению»¹⁷.

Стоит сравнить эту платоновскую формулировку с рассуждением Давида Анахта, которым он и начинает свой трактат: «Кто однажды воспылил любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распростившись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением. Его любовь не преминет перекинуться на науку о сущем... Давайте же преисполним философские беседы божественным словом, ибо к этому нас привели избыток любви, благоразумное самозабвение и мудрое рвение»¹⁸. Анахт здесь говорит о том, что Платон назвал бы «божественным Эросом», влекущим ум к мудрости, а через нее – к самому Богу. Но «неистовое состояние» философа здесь уже названо «мудрым рвением» и «благоразумное самозабвением», то есть уже просветленными благодатью и Словом Божиим. Призыв «преисполнить философские беседы божественным Словом» прямо указывает на то, что одним из источников философского вдохновения должно быть Священное Писание.

5) Философия определяется, в согласии с Аристотелем, как «искусство искусств» и «наука наук». Исходя из предшествующих определений, ясно, что эта предельная генерализация понятия основана на качественном различии: по сравнению с другими науками и искусствами философия является делом не

¹⁶ Там же.

¹⁷ Платон. Федр // Платон. Собр. соч. В 4-х т. – Т. II. – М.: «Мысль», 1993. С. 158-159.

¹⁸ Давид Анахт. Указ. соч. С. 31.

только «естественного» человеческого разума, но и вносит в деяния разума сверхъестественное содержание, данное в Откровении. Тем самым, обычное аристотелевское определение наполняется здесь новым содержанием.

В этом отношении весьма показательна формулировка Давида Анахта в самом начале его трактата: «не считая предстоящую работу тяжелой и взирая на нее как на частицу божественных даров, мы думаем, что по сравнению с нею всякий труд ничтожен и второстепенен»¹⁹. Здесь прямо говорится о том, что философия несет в себе «частицу божественных даров», являясь при этом высшим видом человеческого труда (!), по сравнению с которым всякий другой «ничтожен». Не менее важно и то, что при всей своей избранности этот труд определяется как *не тяжелый*. Это определение указывает на то, что этот труд связан с действием благодати Божией и естественным образом, без усилия выражает саму человеческую «природу». (В этом есть некий аналог даосскому принципу «недеяния» – у-вэй – также обозначающему совершенство действия, уже не требующего усилий).

б) Философия определяется как «любовь к мудрости», исходя из этимологии самого термина «философия», при этом мудрость понимается как цель самого разума, или истинная наука о сущем, т. е., в конечном счете, о Боге как Творце всего сущего. Это итоговое определение, замыкающее все шесть определений в некий логический цикл, поскольку оно возвращает нас к первому (познание сущего), но уже на новом уровне. А именно, теперь это познание уже обогащено всем предшествующим процессом восхождения и трансформации ума. Теперь цикл философствования как аскетического упражнения может снова повторяться – потенциально бесконечно проходя все прежние определения как спецификации работы философского ума.

А.Ф. Лосев разъяснял суть «философского подвига» Давида Анахта так: «подлинная мыслительная виртуозность есть не просто дистинктивно-дескриптивная универсальность, но еще и такая, которая является целью и назначением для постепенного, последовательного и систематического дистинктивно-дескриптивного взаимного перехода. Иначе универсальность рассыплется на дискретное множество противопоставленных и разделенных элементов»²⁰. В этой формулировке очевидно указание на такой циклизм и ритуализм философского усилия, которое замыкает круг шести частных дистинктивностей и дескрипций в их взаимный переход, который и создает эффект универсальности. Все это представляет собой не что иное, как структуру своего рода духовной «инициации» ума посредством философии.

Тем самым, герменевтическое истолкование шести определений философии Давида Анахта, исходя из инициационной модели философии,

¹⁹ Там же.

²⁰ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 31.

показывает, что данные определения развертывают понимание философии как религиозной деятельности – как особой аскезы с целью трансформации ума, устремленного к богопознанию. При этом шесть определений составляют логически последовательную и замкнутую в цикл смысловую структуру, соответствующую принципу *анагогии* – т. е. процесса «восхождения ума» на более высшую ступень понимания, которая возможна только в результате трансформации, обожения самого ума под действием благодати (харисмы). Синергийное понимание деятельности ума предполагает действие Святого Духа, без которого такая трансформация (преображение) невозможны. В этом смысле философия может рассматриваться как особый вид подвижничества и праведности, т. е. как реализация особого вида благочестия.

С.С. Аверинцев сформулировал важный парадокс, согласно которому, в современную эпоху «книги христианских поэтов и философов должны быть компенсацией утрат в области христианства как жизненной реальности»; но, с другой стороны, для христианской философии «специфическая опасность – искать не жизни во Христе, а, так сказать, христианского мировоззрения, что слишком часто близко к понятию христианского “дискурса”. То, что рождается из чтения книг, изначально заражено “книжностью” и рискует остаться переживанием читателя, только читателя (как сказал однажды Поль Валери, “когда-нибудь мы все станем только читателями, и тогда всё будет кончено”) ... Но “межеумочность” религиозного философствования, какой бы она ни была опасной, отвечает его легитимнейшей локализации именно *между* верой, “иновением” и неверием»²¹. Тем самым, риск христианской философии во все времена состоит в том, что она вместо «компенсации утрат» может становиться в первую очередь лишь «мировоззрением читателя трактатов». Чтобы этого не происходило, техника философской мысли и дискурса должна быть такой, чтобы воспроизводить свою «инициационную» сущность. Давид Анахт в этом отношении всегда будет оставаться незаменимым историческим образцом.

Особый интерес для «инициационной» парадигмы историко-философских исследований представляет история русской философии. Опыт «вживания» в русскую философскую традицию, в ее дух и стиль, свидетельствует, что ее «интеллектуальные конструкции» никогда не были самодовлеющими «системами», как на Западе, но в первую очередь, создавались как инструмент *трансформации мышления и преобразования самого человека*. Подобно тому, как художественный мир А.С. Пушкина имеет

²¹ Аверинцев С.С. Христианская философия как проблема для себя самой // Человек. История. Весть. – К.: Дух и Литера, 2006. С. 431-432.

особую «выпрямляющую способность»²², *исцеляющую личность*, то же самое следует сказать и о русской философии. Как пишет А.А. Ермичѳев «анализ каждой из форм выражения национального в нашей философии повелительно указывает нам на первую и главную неизбывную особенность русского философского отношения к миру – оно наличествует в самой жизни не как теория, а как духовно-практическое ее начало, как мировоззрение»²³. Термин «духовно-практическое» здесь следует понимать вне его советско-марксистского контекста, а в смысле типа философствования, изначально направленного на *преображение* не только ума, но и всего человека, всей его жизни. Поэтому это ни в коем случае не аналог европейской «философии жизни», которая, как известно, онтологизировала стихийное, до-разумное начало в человеке, но как раз наоборот, философия одухотворения жизни и победы над стихиями.

Первым в русской философии активно использовать само выражение «преобразование человека» как цель философии и культуры в целом стал использовать Н. Федоров. Н.А. Бердяев в «Русской идее» уже писал: «Основная тема русской мысли начала XX века есть тема о божественном космосе и *космическом преображении*, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека... тема эсхатологическая»²⁴. Этот особый «духовно-практический» характер русской философии хорошо сформулировал еще Л. Толстой в своем письме Н. Страхову: «Я уверен, что Вы предназначены к *чисто* философской деятельности. Я говорю *чисто* в смысле отрешенности от современности; но не говорю чисто в смысле отрешения от поэтического, религиозного объяснения вещей. Ибо философия чисто умственная есть уродливое западное произведение; а ни греки – Платон, ни Шопенгауэр, ни русские мыслители не понимали ее так»²⁵.

Современные авторы В.Ш. Сабиров и О.С. Соина фактически повторяют эту же формулировку в более развернутом виде: «магистральным духовно-теоретическим устремлением русских философов была идея спасения и преобразования человечества, понимаемая в предельно широком контексте – от спасения личности в ее земном и последующем бытии – до *преобразования* и спасения человеческой цивилизации в целом (что, согласитесь, звучит необычайно актуально в настоящее время, когда она столкнулась со множеством тяжелейших глобальных проблем, угрожающим самому ее

²² Палиевский П.В. Пушкин как человеческая задача русской литературы // Палиевский П.В. Литература и теория. – М.: Сов. Россия, 1979. С. 43.

²³ Ермичѳев А.А. О «русскости» русской философии: в ответ В.Н. Сагатовскому // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Том 10. Вып. 4. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 112.

²⁴ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. С. 260.

²⁵ Толстой Л.Н. Письмо Н.Н. Страхову 13 сентября 1871 г. // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22-х томах. Т. 17. – М.: Худ. Лит., 1984. С. 698.

существованию), породившая и особый, неповторимо своеобразный тип философствования»²⁶.

Б.В. Емельянов в своей фундаментальной истории русской философии пишет: «Главной национально окрашенной идеей был идеал христианской любви как связи между людьми в их стремлении к *действительному преображению*»²⁷. (Во всех цитатах выделения мои. – Авт.). Наконец, еще в 2007 году в Воронеже прошла конференция «Русская философия о преобразении человека и мира»²⁸, специально посвященная этой теме.

Формулировка сущности преобразования человека, вполне нейтральная по отношению к разным мировоззренческим позициям, содержится в известной книге С.Л. Рубинштейна «Человек и мир». Автор пишет: «Основная этическая задача выступает прежде всего как основная онтологическая задача... борьба за высший уровень человеческого существования, за вершину человеческого бытия. Строительство высших уровней человеческой жизни есть борьба против всего, что снижает уровень человека»²⁹. Такова инвариантная суть преобразования человека, независимо от того, в рамках какой философской доктрины она происходит. Этот процесс духовно-практического преобразования человека, который невозможен без философской рефлексии, хотя бы и стихийной, С.Л. Рубинштейн называет «вторым способом существования человека». Он пишет: «Сознание выступает здесь как разрыв, как выход из полной поглощенности непосредственным процессом жизни для выработки нового отношения к ней, занятия позиции над ней... С этого момента каждый поступок человека приобретает характер философского суждения о жизни... С этого разрыва непосредственных связей жизни и их восстановления на новой основе начинается и в этом заключается второй способ существования человека»³⁰.

Рассмотрение русской философии в ее целостности как особой традиции свидетельствует о ее особой «заряженности» смысложизненными поисками, создающими ее исповедально-личностный стиль, пронизывающий любую, сколь угодно абстрактную проблематику. В западной традиции можно назвать весьма немногих – например, Бл. Августина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Э. Чорана и Г. Марсея в качестве аналогов того, что иногда называют *Russian style* в философии. Стилистически, то есть на уровне спонтанного впечатления

²⁶ Сабиров В.Ш., Соина О.С. Стереотипы философского знания // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Вып. 4. С. 18-19.

²⁷ Емельянов Б.В. История отечественной философии XI-XX веков. – Екатеринбург: Изд. УрГУ, 2015. С. 9.

²⁸ См.: Русская философия о преобразении человека и мира: матер. Межвуз. научной конференции / Под ред. В.П. Фетисова. Воронеж: ВГЛТА, 2007. 136 с.

²⁹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1976. С. 346.

³⁰ Там же. С. 348.

от текстов ее «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема – так же, впрочем, как и русская классическая литература. Но если по отношению к русской литературе об этом эффекте узнавания писали многие, то тот факт, что оригинальная русская философия имеет точно такой же эффект, до сих пор недостаточно акцентировано. «“Кто-то из русских”, – немедленно скажет каждый, где бы ему ни встретилась эта цитата»³¹, – пишет, например, В. Вульф в эссе «Русская точка зрения». Таков эффект узнавания даже переводного текста одного из наших классиков. Опыт показывает, что чтение текстов русских философов имеет аналогичный эффект.

Суть этого эффекта очень похожа на последствия от встречи с определенным типом людей. Об этом типе писал композитор Г. Свиридов: «Есть люди, перед которыми раскрывается душа, расцветает, точит чувство, как источник. Подчас человек сам даже не знает, что у него в душе, чем полна она, и общение с ценным, хорошим, добрым человеком помогает твоей душе раскрыться, расцвести... Но есть люди... с каменной, безответной душой. Общение с ними, особенно длительное, – гибель. Они обладают способностью запирают твою душу на дьявольский замок»³².

Используя выражение великого композитора, можно также сказать, что подлинно русские философы – это те, при чтении которых «раскрывается душа». Естественно, что найдется множество скептиков, которые возразят, что это вовсе не дело философии «раскрывать души», что цель философии другая и т.д. Но на самом деле подобного рода возражения здесь не имеют отношения к сути вопроса, ведь речь идет совсем о другом. Речь идет о том, что и выполняя свои чисто гносеологические и мировоззренческие задачи, русская философия, помимо этого, имеет еще и особое *человекосозидающее воздействие*.

Речь идет не только о каких-то чисто стилистических особенностях, но в первую очередь, о трансформации интенций самой философии. Кратко ее суть можно сформулировать следующим образом. Философ Запада понимает и сам смысл философского вопрошания, и цель любых философских построений в первую очередь как способ подчинения реальности. В том числе и вопросы «экзистенциального» типа также здесь понимаются как средства овладеть путем познания своим собственным внутренним «миром», дабы последний не доставлял беспокойств. Мышление западного философа – это мышление властителя, который хочет все понять, познать и поставить под свой контроль; мышление самодостаточного «субъекта» (этот термин, кстати, на самом деле

³¹ Вульф В. Русская точка зрения // Писатели Англии о литературе XIX-XX вв. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1981. С. 283.

³² Свиридов Г. Музыка как судьба// Наш современник. 2003. № 8.С. 142-143.

так же непереволим, как и китайское «дао», – и подобно ему предполагает вживание в соответствующее мироощущение).

Весьма ярким проявлением «отталкивания» русского философского ума от его западных протагонистов может служить следующее рассуждение С.Н. Булгакова: «особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же... Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием... Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логикой?.. Мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослепению и самогипнозу, типичное состояние философической “прелести”... Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытия, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм... бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается *понятием* бытия, а Бог *мыслью* о Боге. Вооруженный “диалектическим методом”, в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все...»³³. Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А.Ф. Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)»³⁴.

В свою очередь, на Востоке человек, задающийся «предельными» вопросами, с самого начала хочет не подчинить себе мир путем познания, но наоборот, найти свое место в Универсуме. При этом всегда предполагается, во-первых, что Универсум никогда не сводится только к «этому», эмпирически данному миру; во-вторых, работа мыслителя понимается как особая аскеза, готовящая ум к высшему постижению Абсолюта, а то, что можно здесь назвать «познанием» с помощью самого ума, есть лишь «побочный продукт» этого процесса. Восточного мыслителя, строго говоря, нельзя назвать «философом», поскольку для «философа» мыслительный процесс всегда является самоценным и самодостаточным; а кроме того, каждый «философ» обязательно должен иметь «свое» учение, но для исконно восточного

³³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С. 75.

³⁴ Бибихин В.В. Из рассказов А.Ф.Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал. – М. – 1993. – № 2. С.145.

мыслителя, всегда пытающегося лишь передать незамутненное изначальное Знание, такая претензия выглядит лишь вредной бессмыслицей.

Чем же специфичен на этом фоне русский философский ум, взятый как некое обобщение, абстрагированное от тех или иных влияний? Конечно, он тоже никогда не лишен ни познавательных, ни аскетических устремлений: а в предельных случаях среди русских философов бывают чистые «западный» и «восточный» типы. Но главный движущий мотив русского философского ума – не в этом. На наш взгляд, он состоит в *неизбывной тревоге совести*, не позволяющей уму успокаиваться ни на каких самых блестящих доктринах об устройстве мироздания, ни даже на жизненном приближении к откровенной Истине, – но все время заставляющей ощущать несовершенство своих идей и «убеждений», наконец, фундаментальную порочность общего ощущения своей «правоты». Поэтому в подлинно русской философии невозможны ни «системостроители» типа Гегеля, ни столь же самоуверенные «критицисты» типа Канта. А сама категория *совести* здесь является не только моральной, но не в меньшей степени и категорией *гносеологической*, определяющей то, что вообще имеет смысл называть «философским познанием».

Эта сущностная специфика русского философствования является выражением его базовой интенции на преобразование ума и всего строя человеческого бытия. Если для западного мыслителя базовым является императив «самореализации», то есть максимального раскрытия своих индивидуальных особенностей понимания, для восточного – наоборот, императив преодоления своей индивидуальной ограниченности; то для русского философа его индивидуальность является лишь «стартовой площадкой» для преобразования ума и души в горизонте вечного Идеала. По-видимому, именно таким образом следует определить особый «пра-феномен» (*Urhänomen*, по Гете) специфической традиции русской философии.

Такой характер русского типа и стиля философствования, который мы определяем как «духовно-практический», хорошо сформулировал Ф.А. Степун: «Сравнительно позднее окрепшая на Западе в борьбе с идеалистической метафизикой, экзистенциальная философия была в России искони единственной формой серьезного философствования. Если отвлечься от некоторых, в общем малооригинальных явлений университетского философствования, то можно будет сказать, что для русского мыслителя, как и русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устраивать жизнь, нудиться Царством Небесным, что и придавало всем философским прениям тот серьезный, существенный и духовно напряженный характер, которого мне часто не хватало в умственной жизни Западной Европы»³⁵.

³⁵ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. – СПб: Алетейя, 1995. С. 205.

«Духовно-практическое», преобразующее понимание философии свойственно даже такому скептику, «западнику» и рационалисту, как Г.Г. Шпет. В этом отношении он мыслит очень по-русски: «единственно путь философской “аскетики” – путь от “теоретических”, “оторванных от жизни”, принципов к самой жизни. Она не решает за нас наших вопросов, но она нас преобразует... Не человек нужен философии, а философия нужна человеку, и он должен отдать себя ей, – только через это он может утвердить собственные права человеческой единственности: философия возвратит ему отданное очищенным и просветленным. *Преображенный человек*, – “философ”, – есть, таким образом, живая связь между истиной и делом»³⁶ [Выделено мной – Авт.].

«Духовно-практический» характер философии совершенно очевиден и у творческих представителей советского марксизма. Так, например, по Э. Ильенкову, философию следует понимать как разновидность всеобщего труда по преобразению человека и природы: «Труд – процесс изменения природы действием общественного человека – и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”. А природа – всеобщая материя природы – и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (*causa sui*), причиной самой себя»³⁷.

М.А. Лифшиц настаивает на бесконечности сознания как источнике его освобождения от своих ложных форм, то есть его преобразования: «Дело в том, что сознание, адекватное своему понятию и в этом смысле идеальное, не может быть конечным... В противном случае сознание не может выйти за пределы навязанного ему синдрома, личной или коллективной галлюцинации, которое тем более владеет человеческой мыслью, чем более она воображает себя формально свободной от своего объективного содержания»³⁸.

Говоря о «подвиге русской философии», который состоял в том, что она в лучших своих проявлениях смогла противостоять идущей с Запада секуляризации сознания, А.Л. Казин так определяет ее вершинное достижение: «фундаментальный принцип нашей философии есть принцип верующего разума. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и своё отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время хочет оставаться частью православной души, направленной к Богу как держателю всего сущего. Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну – сводить (редуцировать) мир к

³⁶ Шпет Г.Г. *Мудрость или разум?* // Шпет Г.Г. *Философские этюды*. – М.: «Прогресс», 1994. С. 325-326.

³⁷ Ильенков Э.В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. – М.: Политиздат, 1974. С. 54.

³⁸ Цит. по: Павлов П.В. М. Лифшиц. – М.; Ростов Д: «МарТ», 2005. С. 93-94.

человеку или даже вовсе выводить весь мир из него»³⁹. Но и в других своих мировоззренческих направлениях русская философия всегда остается именно духовно-практическим усилием, не позволяющим человеку оставаться в «мертвой», самодовлеющей самотождественности, в иллюзии «всепонимания».

Феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От понимания русской философии просто как «самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX в. до конца XX века, в настоящее время происходит переход к ее пониманию как «нового начала» философии как таковой – после того, как на Западе было объявлено о «смерти философии» как свершившемся факте. Русской философии этот факт не касается постольку, поскольку она незападная не только в географическом, но и в том метафизическом смысле, о котором мы писали в соответствующей главе, вводя термин «пост-оксидентальная парадигма». Пост-оксидентальная философия должна была бы возникнуть даже и в том гипотетическом случае, если бы Россия вообще не существовала – тогда она возникла бы в каком-то другом регионе мира, поскольку ее возникновение обусловлено не какими-то чисто «национальными» особенностями, а естественным глобальным сопротивлением пост-культурной экспансии Запада, в том числе и экспансии его пост-философии.

Россия, помимо прочих своих исторических подвигов, совершила еще и подвиг философский – начав традицию пост-оксидентальной философии еще тогда, когда западная философия была на пике своего расцвета и глобальная экспансия Запада, разрушающая национальные культуры как таковые, едва только началась. Рождение русской философии совпало по времени с началом метафизической самокритики Запада в культуре Романтизма – последней культуре «большого стиля» – и поэтому у многих возникает иллюзия того, что «новое начало» в России было тоже каким-то «заимствованием». Дальнейший ход истории показал, что это не так, и что свой внутренний источник «нового начала» в России не только не иссяк, но еще более актуализировался. И чем большая дистанция нас отделяет от первой половины XIX века, тем яснее становится, например, тот факт, что главное значение того, что у нас принято называть «немецкой классической философией» состоит не в ней самой (давно уже мало кому интересной и на самом Западе и только у нас по-прежнему считающейся «классикой»), но именно в том, что она стала интеллектуальным Вызовом, породившим русский Ответ – наше «другое начало» (В. Библихин).

³⁹ Казин А.Л. Основной принцип русской философии. «Артмир» по Достоевскому. – СПб.: Изд. СПбГУКиТ, 2004. С. 21-22.

Рассмотренные здесь основные компоненты концепции преобразования, раскрывающей специфику русской философии, требуют системного анализа на конкретном текстовом материале. Изучение русской философии, безусловно, является очень благодатным материалом для реализации «инициационной» парадигмы в историко-философских исследованиях, в максимальной степени возвращающей нас к истокам и исконной сущности философии как таковой.

REFERENCES

Averincev S.S. Hristianskaja filosofija kak problema dlja sebja samoj [Christian philosophy as a problem for herself] // *Chelovek. Istorija. Vest'*. – K.: Duh iLitera, 2006. S. 429-437. (In Russian)

Ado P. Filosofija kak sposob zhit': Besedy s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. Djevidsonom [Philosophy as a way of life: Conversations with Zhanni Charlie and Arnold I. Davidson]. – M.; SPb.: Stepoj Veter; Kolo, 2005. 288 s.(In Russian)

Berdjaev N.A. Russkaja ideja // *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture* [About Russia and Russian philosophical culture]. – M.: Nauka, 1990. S. 36-289.(In Russian)

Bibihin V.V. Iz rasskazov A.F. Loseva [From the stories of A.F. Losev] In : *Nachala. Religiozno-filosofskij zhurnal*. – M. – 1993. – № 2. S. 122-149. (In Russian)

Bulgakov S.N. Svet nevechernij: Sozercanija i umozrenija [Nesecery light: Contemplation and speculation]. – M.: Respublika, 1994. 534 s. (In Russian)

Vitgenshtejn L. «O dostovernosti» [On reliability] // *Voprosy filosofii*. – 1984. № 8. S. 142-156.(In Russian)

Vul'f V. Russkaja tochka zrenija [Russian point of view] // *Pisateli Anglii o literature. XIX-XX cent. / Per. s angl.* – M.: Progress, 1981. S. 281-289.(In Russian)

Gromov M.N. Opredelenija filosofii v drevnerusskoj pis'mennosti [Definition of philosophy in ancient writings] // *Filosofskaja i sociologičeskaja mysl'* (Kiev). 1989. № 1. S. 83-95. (In Russian)

Gumbol'dt V. fon. Dejstvие nezaurjadnoj duhovnoj sily. Civilizacija, kul'tura i obrazovanie [The effect of extraordinary spiritual power. Civilization, culture and education] In : *Gumbol'dt V. fon. Izbrannye trudy po jazykoznaniju*. – M.: Progress, 2000. S. 57-63. (In Russian)

David Anaht. Opredelenija filosofii [Definition of philosophy] In : *Sochinenija*. – M.: Mysl', 1975. S. 29-100.(In Russian)

Emel'janov B.V. Istorija otechestvennoj filosofii XI-XX vekov [History of Russian philosophy XI-XX cent.]. – Ekaterinburg: Izd. UrGU, 2015. 800 s.(In Russian)

Ermichjov A.A. O «russkosti» russkoj filosofii: v otvet V.N. Sagatovskomu [About the "Russianness" of Russian philosophy: in response to the V. N. Sagatovsky]

In : *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2009. Tom 10. Vyp. 4. SPb.: Izd-vo RHGA, 2009. S. 110-116.(In Russian)

Il'enkov Je.V. Dialekticheskaia logika. Ocherki istorii teorii [Dialectical logic. Essays on the history and theory]. – M.: Politizdat, 1974. 182 s.(In Russian)

Kazin A.L. Osnovnoj princip russkoj filosofii. «Artmir» po Dostoevskomu [The basic principle of Russian philosophy. Artmir of Dostoevsky]. – CPb.: Izd. SPbGUKiT, 2004. 96 s.(In Russian)

Losev A.F. Filosofsko-istoricheskij podvig Davida Nepobedimogo [Philosophical and historical feat of David the Invincible] In: *Filosofija Davida Nepobedimogo*: Sb. st. / Otv. red. G.A. Brutjan. – M.: Nauka, 1984. S. 25-41. (In Russian)

Pavlov P.V. M. Lifshic. – M.; Rostov D: «MarT», 2005. 96 s.(In Russian)

Palievskij P.V. Pushkin kak chelovecheskaia zadacha russkoj literatury [Pushkin as a human task of Russian literature] In : *Palievskij P.V. Literatura i teorija*. – M.: Sov. Rossija, 1979. S. 36-43.(In Russian)

Plato. Phaedrus // Platon. Sobr. soch. V 4-h t. – T. II. – M.: «Mysl'», 1993. S. 135-191.

Prolev S. Ekzistencijna kritika kul'turi [Existential of criticism culture] In: *Filosofs'ko-antropologichni chitannja'98*. – K.: «Stilos», 1999. S. 112-129.(In Ukrainian)

Prolev S. Metafizicheskoeporazheniefenomenologii [The metaphysical defeat of phenomenology] In: *Fenomenologijaigumanitarnoeznanie*: Mat. mezhdunar. nauch. konf. – K.: Tandem, 1998. – S. 85-97.(In Russian)

Rubinshtejn S.L. Chelovek i mir [Man and the world] In : *Rubinshtejn S.L. Problemy obshhej psihologii*. M.: Pedagogika, 1976. S. 245-399.(In Russian)

Russkaja filosofija o preobrazhenii cheloveka i mira [Russian philosophy is about the transformation of man and the world]: Mater. Mezhdunar. nauchnoj konferencii / Pod red. V.P. Fetisova. Voronezh: VGLTA, 2007. 136 s.(In Russian)

Sabirov V.Sh., Soina O.S. Stereotipy filosofskogo znanija [Stereotypes of philosophical knowledge] In : *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2015. Tom 16. Vyp. 4. S. 15-21.(In Russian)

Safranski R. Hajdegger: germanskij master i ego vremja [Heidegger: the German master and his time]. – M.: Mol. gvardija, 2005. 614 c.(In Russian)

Sviridov G. Muzyka kak sud'ba [Music as fate] In : *Nash sovremennik*. 2003. № 8. S. 129-162. (In Russian)

Stepun F. Byvshee i nesbyvsheesja [Former and unfulfilled]. – SPb: Aletejja, 1995. 654 c. (In Russian)

Tolstoj L.N. Pis'mo N.N. Strahovu 13 sentjabrja 1871 g. [Letter to N. Strakhov by 13 sp. 1871 y.] In : *Tolstoj L.N. Sobr. soch. v 22-h tomah*. T. 17. – M.: Hud. Lit.», 1984. S. 697-698. (In Russian)

Fal'ko V.I. O kriterijah istinnosti filosofskogo znanija [Of the criteria of truth of philosophical knowledge] In : *Racionalizm i kul'tura na poroge tret'ego tysjacheletija*:

Materialy III Rossijskogo filofsokogo kongressa. V 3 t. – T. I. – Rostov-na-Donu: Izd. SKNC VSh, 2002. S. 163-165.(In Russian)

Shpet G.G. Mudrost' ili razum? [Wisdom or mind?] In : *Shpet G.G. Filosofskie jetjudy*. – M.: «Progress», 1994. S. 281-329.(In Russian)

Derrida J. De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve.In:*L'Ecriture et la difference*. Paris: Le Seuil, 1967. P. 369-383.

Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, vol. XXXVI (1979). P. 221-234.