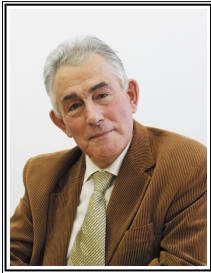


СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор, главный научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: gurevich@rambler.ru

ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Антропологическая тема в русской философии всегда занимала значительное место. В то же время она отличалась редким разнообразием, которое диктовалось культурной спецификой эпохи, идейными предпочтениями и влиянием европейской философии. В статье выделяются прежде всего религиозно-антропологические сюжеты. Вместе с тем особо подчёркивается значение Серебряного века для расцвета русской антропологической мысли. Значительное место в статье уделяется проблеме личности. Автор ставит также вопрос о влиянии русской философии на философское постижение человека в европейской культуре.

Ключевые слова: человек, личность, философская антропология, суверенность духа, трагизм человеческого существования, религия, рационализм, свобода, Другой, диалог

¹ Некоторые сюжеты были представлены автором в статье: *Гуревич П.С.* Былых свершений воскреситель // Философская антропология. 2017. Т. 3. № 2. С. 8–29. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-2-8-29. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2017_2/8-29.pdf

Истоки антропологической темы

Тема человека была ключевой на всех этапах развития русской философии. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделён всепониманием? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чём драма человеческих отношений и человеческого существования? Подобного рода вопросы в той или иной аранжировке обнаруживаются в философских текстах разных эпох.

В сочинениях византийских мыслителей философская и, в частности, антропологическая тематика была погружена в богословскую. Отношение к греческим философам могло быть весьма различным: и почтительным, как у Пселла или Плифона, которые вдохновлялись Платоном и неоплатониками, и пренебрежительным, свойственным, например, Симеону Новому Богослову, и утилитарным, как у систематиков вероучения, которыми со времён Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина был облюбован Аристотель. Тем не менее для большинства византийских авторов толкования Священного Писания оказывались весомее интерпретаций любого философского текста, а «определения» вселенских соборов – значительнее любых, даже самых серьёзных философских дефиниций.

«Тема человека как венца творения, согласно Св. Писанию, занимает важнейшее место в христианской философии, и ранние христиане-апологеты уделяли ей много внимания... Без изучения проблемы человека почти все главные стороны христианской культуры, в том числе эстетика и художественная культура, остаются не до конца понятными» [7, с. 21].

Среди многих других философских проблем размышления о человеке и русском Просвещении занимают едва ли не главенствующее место. По сравнению с предшествующей русской мыслью, просветители – А.Н. Радищев, И.П. Пнин, А.П. Куницын, А.Ф. Бестужев, В.В. Попугаев – задают себе множество новых вопросов, пытаются найти на них ответы. В чём сущность человека? Какова его природа? Что представляет собой человек как гражданин и член общества?

Естественно, что русское Просвещение унаследовало проблематику Просвещения европейского, но осмысляло и развивало его вполне самостоятельно, в контексте той уникальной исторической ситуации, которая сложилась в русском обществе того времени. Уделяя первостепенное значение философскому осмыслению человека, русские просветители пытались определить его место в природе, предназначение в обществе. Человек является для них частью природы, причём её лучшей частью, её высшим творением. Всё, что создала природа до человека, было лишь прелюдией, подготовкой к торжественному акту творения человеческого существа. По мнению просветителей, величие человека, его отличие от других существ, порождённых природой, заключается в разуме. Человек, наделённый разумом, способен творчески трудиться, обеспечивая тем самым прогресс

человечества. Именно разум позволяет человеку использовать стихийные законы природы в собственных интересах.

Рассматривая человека как существо социальное, просветители обращают внимание на то, что в нём заложены именно два начала – чувственное и разумное. Эти два начала, различные по своей природе, часто противоречат друг другу, человек, сам того не желая, оказывается под влиянием одного из них. Русские просветители во всём стремятся к идеалу, им свойственно желание слить чувства и разум в гармоническом единстве. Такое органическое соединение чувственного и разумного, по их мнению, предохраняет личность от отклонений в своём духовном развитии и нравственного разложения.

Российский прозаик, поэт, философ Александр Николаевич Радищев – де-факто руководитель Петербургской таможни, участник Комиссии по составлению законов при Александре I. Стал наиболее известен благодаря своему основному произведению «Путешествие из Петербурга в Москву», которое издал анонимно в июне 1790 г. В этом произведении он заклеил крепостничество и одновременно восславил человека. Он писал: «Итак, стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании, кажется, может быть метою мысленного существа, а в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно не ограничено есть, предела до конца означить невозможного, ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды» [13, с. 395].

Серебряный век

Философско-антропологическая мысль в России XIX в. демонстрирует предельное многообразие подходов к проблеме человека. «На рубеже XIX–XX вв. в мир пришли души более сложные и утончённые, нежели их культурные предшественники, обладающие гармонией и цельностью, быть может, большей творческой силой, но как бы отстраняющие от себя “последние” вопросы бытия. Серебряный век и отразил-осознал и вербализировал *новый* опыт *новой* души. Новизна эта – не новизна органических метаморфоз, но обновление, сопряжённое с катастрофой. 1917 году предшествовала революция в умах и сердцах – *идейная* революция, революция *религиозно-философская...*» [6, с. 5].

На протяжении века менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Однако тема человека оставалась неизменной, она служила фундаментом для самых различных теоретических увлечений. Русская философия прошла через романтизм 20–30-х гг, славянофильство и западничество 40–50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е гг. начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания Владимир Сергеевич Соловьёв. Развитие социальной мысли второй половины века было связано с народничеством. При всей несовместимости

этих предпосылок философы видели перед собой одну цель – указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы.

Спектр конкретных программ оказался поистине неисчерпаемым. Эволюция во многом определялась движением от Илариона и Сковороды (феномены Толстого, Достоевского, Соловьёва), одухотворённым нравственно-обострённым отношением русского человека к жизни и к самому себе и вытекающим из этого стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

О чём бы ни шла речь – православном сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, – отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть феномен человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало.

Заметное отличие русской философии от западной проявлялось также и в её религиозной окрашенности. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В европейской философии вообще, особенно в XIX в., весьма сильна была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, свободы, интеллектуального постижения реальности. Эти проблемы утрачивали в русской философии свою умозрительность. Они рассматривались в контексте жизни, а не только чистого познания. Истина о человеке интерпретировалась не как результат познавательных усилий, а как результат познавательного, духовно напряжённого опыта. При этом речь шла вовсе не о том, чтобы представить в завершённом виде некое общее знание о человеке. Предполагалось, что духовные постижения призваны направить человеческое бытие, помочь человеку в его становлении как духовного существа, в его жизни.

Размышление о человеке, его жизни, смерти и бессмертии понималось всеми в России не столько как интеллектуальное движение, сколько как непосредственный опыт человеческого бытия. Истина не доказывалась, как в западноевропейской философии, построением развёрнутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощаясь в современной жизни. Истина, таким образом, – результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину – означает жить в ней.

Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии.

Она выдвигает смысложизненные императивы. При этом познание оказывается зависимым от этики. Одна из одухотворяющих истин мыслей И. Киреевского: истина не даётся нравственно ущербному человеку. Это и определяет обращённость русской философии к вопросам социальной практики, «исканию правды и смысла жизни».

Этическая ориентированность русской философии («как человеку жить?»), обращённость к конкретной социальной и духовной практике, стремление проверить достоверность и правомерность этической теории и её принципов самим опытом истории и судьбой народа приводили к постоянной рефлексии над конкретными нравственными принципами, определяющими предназначение человека.

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие «аскезы» вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество ради Христа, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы – святость, соединение человека с Господом, обожествление человеческой природы, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили почитаемые на Руси святые праведники Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский, которым сначала народное предание, а потом и православная церковь присвоили имена «российских чудотворцев». Жили великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, недавно канонизированные церковью. Жили старцы Оптиной пустыни Леонид, Макарий и Амвросий, к которым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

В рамках славянофильства складывалась ещё одна версия антропологического мышления. Киреевский и Хомяков, основатели этого течения, стремились создать самобытную русскую философию. Она должна была воспроизвести святоотеческую традицию в терминах современной образованности. Идеал для этих мыслителей – цель духа. В философской антропологии Киреевского – это основное понятие. Он уверен, что никакому великому мыслителю не доступна истина, если разум его действует обособленно от других сторон духа, если в человеке нет внутренней цельности.

Внимание Хомякова было сосредоточено на проблеме соборности, иначе говоря, универсальности личности. Славянофилы трактовали соборность как глубочайшую и интимнейшую потребность каждого человека, стремящегося вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. Идея вселенской широты личности разделялась и западниками, которые не расходились со славянофилами в понимании сущности человека. Однако они делали совершенно иные

социальные выводы, осмысливая место России в потоке всемирной истории. Западники, точно так же, как и славянофилы, сознательно остаются в пределах христианской антропологии, но они предлагают обрести цельность именно на путях освоения всечеловеческого опыта.

Чаадаев принимает, например, в качестве основания антропологии общехристианское учение о повреждённости человеческой природы первородным грехом. Оспаривая И. Канта, он утверждает, что свет нравственного закона сияет нам из отдалённой и неведомой области. И как добрый христианин Чаадаев не сомневается в том, что неведомая сила ведёт человечество к предназначённости.

Квиетистский, нравственный идеал романтиков, славянофилов и западников в середине века постепенно заменяется программами социального активизма. Это имеет ряд следствий для развития философской антропологии. Прежде всего начинается увлечение науками, в которых содержится естественнонаучное знание о человеке. Религиозное постижение тайны человека уступает место новому поколению – нигилистов и революционеров – научному эксперименту и теоретическому рассуждению.

В антропологию входят и социоцентрические мотивы, которые, однако, вызвали критику со стороны А. Герцена. По его мнению, подчинение личности обществу, народу, человечеству или идее, то есть всем самым почитаемым в России формам общественного служения, тому, в чём молодая интеллигенция видела свой долг и смысл жизни, – это лишь продолжение человеческих жертвоприношений в их цивилизованной форме.

В некотором смысле Герцен был основателем русского материализма и позитивизма с их ориентацией на естественные науки. Он хотел бы объяснить человека из мира природы. Но таков печальный итог его размышлений. Противоположный полюс бытия – моральная личность во всеоружии своего знания и нравственной ответственности. При всем желании её невозможно дедуцировать ни из мира природы, ни из мира истории, нужно принимать её как неоспоримую данность.

Герцен, обосновывая антропологическое мышление, отказывается от религиозного миропонимания, отвергает западноевропейскую цивилизацию, теряет веру в разумность истории, объявляет вотум недоверия гегелевскому панлогизму. В сознании революционеров нового поколения не только мир природы, но и мир культуры оказывался противостоящим моральной личности. У русского интеллигента не оставалось никаких абсолютных ценностей, кроме моральной максимы. Эта же установка была унаследована народниками. Они сознательно отвергали религиозную веру в христианское понимание жизни. Народники были захвачены духом позитивизма, царившим в Европе и успешно проникавшим в Россию. Исходные убеждения их определялись верой в науку, критицизмом и даже скептицизмом. Однако позитивистская ориентация ума невольно очерчивала и границы этики.

Человек для Л. Лаврова – «единство бытия и идеала». Личность создаёт идеалы и действует на основании своих идеалов. История, следовательно, оказывается сферой воплощения нравственных абсолютов. Однако

трансцендентное, абсолютное бытие объявляется несуществующим. В результате «критическое сознание», «критически мыслящие личности» представляются ценнейшим продуктом индивидуального и общественного развития. Широко известно, что Н. Михайловский противопоставлял специфически русское понимание «правды» европейской «истине». Личность для Михайловского становится «мерой всех вещей». Нет абсолютной истины, есть только истина для человека.

Проблема личности

К тому времени, когда русская философия стала осваивать накопленный ею и западной мыслью опыт постижения человека, в отечественной культуре как раз не доставало данного слова. В общественном сознании постепенно складывалось представление о том, что среди людского массива можно выделить таких индивидов, которые обладают более высокой мерой человеческого. Гамлет у Шекспира эту мысль обозначил словами о своём отце: «Он человек был, в полном смысле слова». Но разве недостаточными были уже расхожие определения – «индивид», «индивидуальность»? Однако, как ни крути, индивид – это категория натуралистическая, биологическая и лишь отчасти социологическая. Между тем человек не только индивид. В качестве индивида человек не универсален, он лишён универсального содержания. Сравнивая двух разных индивидов, мы вряд ли можем указать на их безупречную особость, которая выделяет их среди других. Так, в общественном сознании закрепилось слово «индивидуальность»... Оно как раз и выражало идею примечательных характеристик конкретного человека.

Слово “person” в английском языке несло ту же смысловую нагрузку. Однако уже Д. Юм задумывается над тем, как обозначить некий «объединяющий принцип», который мог бы относить это слово к определённым представителям человеческого рода. В соответствии с господствующей когнитивной установкой классической философской мысли он искал признаки, которые могли бы соотноситься с устойчивым и тождественным содержанием людей такого типа. Иными словами, следовало предъявить обществу некую субстанцию, которая представляла бы собой надёжную ориентацию для выражения идеи «персоны» [16, с. 299].

Философы той поры были убеждены в том, что мышление соответствует реальности, задача исследователей состоит в том, чтобы выразить идею самоидентичности человека. Между тем в английском языке появилось слово “personality”. Однако между словами “persona” и “personality” не усматривалось тождество. Теоретический вопрос можно выразить следующим образом: в каких случаях можно считать, что данный индивид не только неповторим, оригинален, но обладает ещё и неким единством, целостностью? Ведь только в случае своей законченности он может соответствовать слову “personality”. В другом варианте этот индивид может

предъявить самые насущные в данный момент социально и культурно востребованные маски, т.е. различные «персоны», которые слабо соотносятся друг с другом. “Personality” – это не набор масок, число которых по определению может быть бесконечным. Неслучайно Т. Гоббс проводил различие между «естественной» и «искусственной personality». Первым качеством обладает человек, чьи слова и действия принадлежат ему самому. Вторая особенность характеризует человека, который словами и действиями «репрезентирует» другого (см.: [12, с. 124]). И в том, и в другом случае мы толкуем о масках или социальных ролях. Но «естественная» personality является автором своей роли, а искусственная – проживает чужие роли. Однако в конкретном человеке углядеть эти противоречия удаётся не сразу. Носитель той или иной социальной роли обладает разными типами поведения. Народ и общество передают своё право выступать от их имени одному актёру, т.е. суверену. Это состояние закреплено договором. Но эти маски меняются: суверен оказывается автором. Что же касается членов общества, то они вынуждены взять на себя роль актёров, исполняющих волю суверена.

Однако на самом деле не всё так просто. Чтобы быть автором своей роли, индивид должен обладать этим качеством хотя бы потенциально. Он также призван осознать эту способность как нечто реализуемое и даже неизбежное. По сути дела, такому индивиду придётся играть роль автора. Но коль скоро речь идёт о масках, то они обе не органичны, а искусственны. В действительности же мы говорим о таком феномене, как “persona”. Но дело в том, что субъект в качестве “personality” просто обязан владеть этими двумя масками. В одном случае индивид раскрывает собственное Я, в другом, напротив, обозначает себя Другим. Так, в философской литературе закрепляется одно из значимых качеств “personality” – степень социализированности того или иного человека. Внутри социальных отношений он не может быть только самим собой, ему необходима известная лабильность или способность отвечать на общественные запросы. Так, на локковский вопрос о тождественности “personality”, Юм отвечает в духе парадокса: «Я» не равно самому себе, потому что этого «самого-по-себе-Я» просто нет. Это в равной степени относится и к «естественной», и к «искусственной персоне».

Итак, слово “personality” появилось в Западной Европе не ранее XVII в. Заслуга Н.М. Карамзина заключалась не только в том, что он ввёл в язык слово «личность». Этимологически в русском языке оно связано с «лицом», «обликом». Но вряд ли можно характеризовать эту замену как простой поиск синонима. Утвердив термин «личность», Н.М. Карамзин соединил в смысловом единстве разные ипостаси социального человека. Карамзин полагал, что индивид способен к общению, интеллектуальному и нравственному совершенствованию. «Индивид» – слово, которое изначально определяет одного человека через его несамостоятельность, через его удел, производность. Существование корпускул человечества создавало проблему для сознания людей, чья жизнь была неотделима от рода,

общины, конфессии, корпорации и чья духовность нуждалась в абсолютной точке отсчёта. Индивидуальность существования была очевидностью, но очевидностью пугающей! От мнимой психической атомарности, от поверхности вещей мысль упорно сворачивала к тому, что отдельный человек подлинен лишь постольку, поскольку поставлен в общий ряд и даже в конечном счёте сливается с мировым субстанциональным началом. В этом плане истинно и единственно индивиден лишь живой Космос или Бог.

Личность – это хозяин собственной судьбы, собственной жизни. Человек может стать личностью, если поставит перед собой такую цель. Кого можно назвать личностью? Такого человека, который весьма своеобразен, социализирован, духовно развит, обладает чувством ответственности за свои поступки. По этой логике среди человеческого сообщества есть личности и не-личности, т.е. люди, которые не соответствуют этому понятию. Многие авторы считают, что каждого человека можно назвать личностью. Нет безликих людей. Но в таком случае сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» теряет смысл. У американского фантаста Роберта Шекли есть словосочетание «минимум человека», т.е. набор элементарных качеств, позволяющих какому-то индивиду называть себя человеком. Можно, видимо, говорить и о «максимуме человека».

Итак, личностью, согласно Карамзину, можно назвать человека, который духовно богаче, чем индивид или индивидуальность. Индивид, даже если он неповторим, обладает особыми душевными качествами, далеко не всегда способен именоваться личностью. Он становится ею, если обретает духовность и социализированность. Но у исследователей есть и другая позиция. Личностью в этом случае называется не сам человек, а лишь присущая ему психическая инстанция. Точнее сказать, конкретная индивидуальность может иметь определённые личностные качества, но не быть личностью в полном смысле слова. Есть возможность проследить, как социальная философия продвигалась от слова к слову для обозначения особого дара человека. Разглядев в индивиду оригинальные черты, философы стали называть такого человека индивидуальностью. Н.М. Карамзин, вводя самостоятельное слово «личность», утвердил высшую инстанцию в человеке, его возможность быть человеком высшей меры.

Среди замечательных имён Серебряного века – философов, писателей, поэтов – особо можно отметить Льва Шестова. Положение Шестова – это положение «беспочвенного» и странного мыслителя. Всю жизнь он утверждал, что открыть реальность можно только верой, и не принадлежал ни к одной конфессии. Он одним из немногих на заре века постиг всю незащищённость человеческого существования и всю иллюзорность естественных, социальных или общественных законов.

Заметную роль в трактовке личности сыграл Михаил Гершензон. Он характеризовал человека как вместилище необузданных и неизведанных сил. «В незапамятную пору, ещё не сознавая дел своих, – писал Гершензон, –

человек ощупью нашёл два пути, два способа обузывать свою волю. Ибо этих способов действительно только два. Можно стремиться либо целостно преобразить своеволие духа в закономерность, стихийный хаос – в гармонию, что есть религиозный путь в широком смысле этого слова; либо можно обузывать волю частично, подметив отдельные ряды её проявления и вводя каждый отдельный ряд в определённое русло, в границы; это значит обузывать её разумом, уставами, законами: путь рациональный» [11, с. 7].

Основные антропологические идеи XX в.

Получили ли антропологические идеи русской философии европейское признание? Назовём два сюжета, которые позволяют ответить на этот вопрос положительно.

Сюжет первый. Николай Александрович Бердяев

Наследие Н.А. Бердяева, на наш взгляд, характеризует литургическая стройность, а различные «несостыковки» его размышлений во многом отражают стремление привести в относительную симметрию конкретные грани своей философской позиции. Для целостной концепции большего и не требуется. В этом смысле русский мыслитель, как можно полагать, не более противоречив, чем, скажем, Мартин Бубер или Габриэль Марсель. Искать в его творчестве окончательные ответы на мучительные вопросы минувшего столетия – пустое занятие.

По своему призванию Н.А. Бердяев – антрополог и историософ. Как мыслитель он выступал за радикальное обновление философской антропологии. По основным своим позициям он примыкал к философии существования. Но, несомненно, вносил в лоно философского постижения человека массу неожиданных и оригинальных идей. Ни у М. Шелера, ни у М. Бубера, ни у Г. Марселя нет такого разнообразия антропологических сюжетов, как у Н.А. Бердяева. Он размышляет о человеческой природе и о сущности человека, о свободе и рабстве, о целостности и раздробленности человеческого бытия, о различных гранях человеческого существования и экзистенциалах, о добре и зле, о святости и греховности, о бытии и ничто, о человеке без бытия, о тайном антропологизме всякой онтологии, о «вихревой антропологии» Достоевского, микрокосме и макрокосме, об индивидуальности и личности, о судьбе истории и эсхатологии, о соотношении имманентного и трансцендентного и о множестве других тем.

В трактовке человека Н.А. Бердяев выступает как мыслитель европейского масштаба. Обратимся к оценкам самих западных авторов. Вот что пишет, к примеру, Пауль Тиллих: «Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр, поместили небытие в самый центр своей онтологии; а Бердяев, следуя за Дионисием и Бёме, разработал онтологию

небытия, которая обосновывает “меоническую свободу” для Бога и человека. Рассматривая роль небытия в философии, надо учитывать и религиозный опыт, который свидетельствует о переходимости всего сотворённого и о власти “демонического” в человеческой душе и истории» [15, с. 28].

Никто из крупнейших мыслителей Европы не считал Н.А. Бердяева «вторичным», перелагателем западных откровений. Он выступал на равных с такими философами, как М. Бубер, Г. Марсель, Э. Мунье, швейцарец К. Барт, один из основателей так называемой диалектической теологии. И это пора признать в отечественной литературе, поскольку в европейском сознании это давно уже оценено. Русского философа во Франции почитали Г. Марсель и А. Камю, персоналист Э. Мунье. Он был удостоен на Западе многих научных почестей. В 1947 г. он стал доктором *honoris causa* Кембриджского университета, был выдвинут кандидатом на Нобелевскую премию.

Европейский авторитет Н.А. Бердяева не подлежит сомнению. Многие католики-интеллектуалы, в том числе Ф. Мориак и Ж. Маритен, поддерживали творчество русского философа. Немало известно в наши дни о том, как высоко оценивал Г. Марсель труды Н.А. Бердяева. «Философские собрания у Габриэля Марселя, – писал наш соотечественник, – единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продержались. На этих собраниях, проходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы – немцы, русские, испанцы. Бывало много философской молодёжи. Это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Гейдеггера, Ясперса. Не было замкнутости во французской культуре. Было высказано много тонких мыслей... Сам Марсель считался философом экзистенциального типа. Он лучше других французов знал немецкую философию... Не хватало смелости метафизической мысли, которая была сильнее у немцев» [3, с. 262–263].

На Западе Бердяев оказался наиболее известным из русских мыслителей, будучи воспринят одновременно как живое олицетворение русской духовности и как блестящий провозвестник трагического мира. Его называли «русским Гегелем XX века», «одним из величайших философов и пророков нашего времени», «одним из универсальных людей нашей эпохи», «великим мыслителем, чей труд явился связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами разных исповеданий, между христианами и нехристианами, между нациями, между прошлым и будущим, между философией и теологией» [10, с. 219].

В 1946 г., за два года до смерти, Н.А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведён на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, – это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры» [4, с. 364].

Г. Марсель полагал, что труды Бердяева оказали на него большое влияние. «В целом письма Марселя показывают, что влияние на него русского мыслителя, который был старше на пятнадцать лет и имел европейскую известность, несомненно. И дело здесь не просто в авторитетности личности Бердяева и силе его книг, но и во внутренней близости его духа и умонастроений к миру мысли французского философа. Поэтому позднее признание Марселя о том, что Бердяев определённо повлиял на него, хотя содержательно такое воздействие определить и нелегко (в беседах с Пьером Бутаном), совершенно оправдано» [8, с. 317].

Н.А. Бердяев радикально переосмысливает представление Г. Марселя о бытии. Марсель рассматривал бытие как главную характеристику присутствия человека в мире. Он трактовал его как некий горизонт, к которому устремляется человек, пытаясь обрести свою бытийственность. Этому понятию противостоит «обладание» как знак неподлинности человеческого существования. Бердяевым бытие не рассматривается ни в качестве настоящего, ни в качестве будущего. Оно уже существовало, но было утрачено. Человек утратил доступ к бытию. «К бытию нельзя прийти, от него можно только изойти» [2], – считал Н.А. Бердяев. Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Бердяев обращался к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто – *Ungrund*, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» – потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию.

Так в творчестве Н.А. Бердяева возникает гимн свободе. «Философия свободы, – писал он, – начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладётся примат бытия над свободой, то всё им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием» [2, с. 9].

Сюжет второй. Михаил Михайлович Бахтин

«Бывают в истории культуры явления, – отмечает Наталья Бонецкая, – которые в своей эпохе кажутся как бы не ко двору: они существуют в тени, не востребованно, но приходит время, и они овладевают человеческими умами. Такой оказывается судьба наследия русского философа Михаила Михайлович Бахтина (1895–1975). Его творческая жизнь пришлась на советский период, однако он был “открыт” и получил признание лишь в 60-е годы, когда начался уже явный распад казавшейся до этого незыблемой советской ментальности» [9, с. 7].

Труды М.М. Бахтина были восприняты в Европе как немыслимое откровение. Череда «бумов» философа пришлась на 60–80-е гг. Рождается бахтиноведение как особая гуманитарная дисциплина. Во многих странах проводятся бахтинские конгрессы. Бахтина оценивают как мыслителя

третьего тысячелетия. Труды Бахтина оказали влияние на рождающуюся постмодернистскую философию.

«Мне до прозрачности ясно, почему начиная с 1970-х годов, – пишет Наталья Бонецкая, – интеллектуалам Запада из русских философов импонирует именно Бахтин, а не даже Бердяев, – не говоря уж о Флоренском. Бахтин описал российское *сегодня*, но это был как раз вчерашний день культурной Европы и США. Я имею в виду бахтинскую модель социума: его атом – *одинокое*, ответственное неизвестно перед кем “я”, вступающее, в силу неизбывной экзистенциальной – таинственной – нужды, в глубинно-идейный диалог с другим “я”, диалог бесконечный, в принципе незавершимый» [5, с. 5–6].

Западные исследователи признают Бахтина как мыслителя, который стоит вровень с Мартином Бубером. “In second centennial paper devoted to the ‘Bakhtin-Buber’ theme, P.S. Gurevich pursued a more profound difference. Of the two thinkers, he argues, Buber observes a more ‘traditional understanding of dialogue as emotional connections among people’ (with good reason does Bachtin in his essay on chronotope, refer to Buber alongside to romantic Schelling and the phenomenologist Max Sheler)” [17, p. 22].

В ряду оригинальных категорий Бахтина, имеющих конкретный философский смысл – «внеаходимость», «не-алиби в бытии», «диалог», «полифония», – понятие «Другой» играет ключевую роль. Речь идёт вовсе не о том, чтобы принизить мировоззренческий смысл других основных, не менее значимых слов, помогающих Бахтину выразить собственное мировосприятие. Вполне понятно, что приведённые понятия взаимосвязаны и выражают философию Бахтина в своём внутреннем сплетении.

И всё же, какое понятие служит истоком? Что позволяет выстроить последующую иерархию содержательных категорий? Казалось бы, проще всего проследовать здесь за самим Бахтиным. Созданная им в 20-х гг. работа названа публикаторами «К философии поступка». В ней целая россыпь ключевых слов – «событие», «событийность», «поступок», «не-алиби в бытии». Именно названные понятия, войди они своевременно в содержательный строй европейского мышления, могли бы оказать на него исключительное воздействие. Это отмечает, в частности, Э.Ю. Соловьёв: «Подробный сравнительный анализ “Бытия и времени” М. Хайдеггера и “К философии поступка” М.М. Бахтина не входит в мою задачу. Замечу лишь, что автор “К философии поступка” гораздо ближе к методологическим новациям современной философской герменевтики, чем создатель “фундаментальной онтологии”, на которую она ссылается как на своё ближайшее провозвестие. И если бы работа “К философии поступка” увидела свет в 20-х годах (а не в 1986 году, как это случилось на деле), то это, возможно, привело бы к сформированному развитию всего герменевтического направления в Западной Европе ещё в предвоенный период» [14].

Труд М.М. Бахтина «К философии поступка», как это нетрудно заметить, воссоздаёт панораму мировоззренческих исканий начала прошлого

века. Автор пытается обрисовать наличную идейно-нравственную ситуацию, обозначить в ней и своё место, определиться по отношению к выявившимся духовным размежеваниям. При этой предпосылке и возникает, по нашему мнению, иллюзия известной сближенности позиции Бахтина с философией жизни, постигающей вечный поток саморазвёртывания бытия в многообразных воплощениях многоликой воли.

Бахтин сам указывает на всё для него ценное, что содержит в себе это философское направление, и хотя он довольно чётко преодолевает границы философии жизни, всё же может сохраниться впечатление, что существенного разрыва с этой традицией нет: поэтика «живой жизни», пронизанная перекрестными «окликаниями», обретает лишь более развёрнутое осмысление. Прерывается ли традиция, если слепая и неопределённая воля замещается нравственно ответственным поступком?

На самом деле философия Бахтина, обнаружившая обострённый интерес к архетипическим проявлениям жизни во всей её подробности и беспредельности, тотчас же дистанцируется от того философского направления, которое эту жизнь обезличивает, деперсонализирует. Человек у него не растворяется в потоке жизни, а, напротив, служит началом философской рефлексии. Вот почему круг занятий Бахтина можно прежде всего определить как философскую антропологию. Мир окликаний – это мир человеческих отношений.

М.М. Бахтин вступает в полемику с философской традицией в её логико-гносеологических (немецкая классическая философия) и интуитивистских (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) формах. В философии, как это складывалось на протяжении веков, есть понятие «человека», «я», «объекта», «мира», но в известной мере не было понятия «Другого» в более конкретном смысле как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощённая в понятии «альтер эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «я» и «ты».

Именно содержательная трактовка понятия «другой» позволяет Бахтину проанализировать всю европейскую философскую традицию от Платона, идеи «первой философии» до новейших мировоззренческих направлений XX в. Обращаясь к отдельным мыслителям, новым концептуальным подходам, он постоянно проверяет прочность своей исходной установки. Подчёркивая позитивные стороны конкретных философских направлений, Бахтин раскрывает ту недостаточность рефлексии и мировосприятия в целом, которая сопряжена с традиционным монологизмом.

Не раз в работах позднего Бахтина упоминается структурализм. Суждения философа конкретны и нетривиальны, особенно если сопоставить их с традиционной критикой структурализма как течения, пренебрегающего диахроническим срезом действительности. Отмечая присущую структурализму формализацию и деперсонализацию, Бахтин показывает, что все отношения внутри этого мировоззренческого течения носят логический (в широком смысле слова) характер. В структурализме только один

субъект – субъект самого исследователя. Раскрывая основы структуралистского мышления, Бахтин отмечает полярность собственной позиции: «Я же во всём слышу голоса и диалогические отношения между ними» [1].

Не менее последовательно и глубоко погружение М.М. Бахтина в иную традицию, которая противостоит панлогизму, культивируя интуитивистские типы мировосприятия (философия жизни, экзистенциализм, персонализм), тоже далеко от диалога и полифонизма, хотя причины отстранения здесь совершенно иные. Бахтин опять-таки называет имена разных мыслителей – А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, В. Дильтея, репрезентирующих, пусть и в разной степени, философию жизни. Он непосредственно обращается и к экзистенциализму, феноменологии. В наследии Бахтина обнаруживается множество скрытых полемических ходов, не всегда обозначающих конкретного оппонента. Однако, следуя за его мыслью, нетрудно восстановить контуры этих размежеваний.

Другой как самодовлеющая реальность чужд, например, интуитивному самопогружению персонифицированной воли, как она трактуется, скажем, философией жизни. Во всех вариантах данного направления «жизнь» воспринимается как абсолютная, бесконечная, динамичная первооснова мира. Она многолика и изменчива в своём развёртывании и порождает неисчислимо многообразие окружающего. Её нельзя уловить с помощью эмоций или разума. Единственное средство её постижения – интуитивное сопереживание.

Казалось бы, в культе интуитивного сопереживания содержится зерно диалогического мировосприятия. В частности, у Шопенгауэра, вопреки предшествующей традиции, познающее сознание, выразившее прежде специфичность и целостность человека, отодвигается на второй план. Уникальность человека обнаруживается не в разуме, а в волеизъявлении. Проникновение в сокровенные глубины человеческой субъективности предполагает зачатки соучастного мышления. Философия жизни могла бы, судя по всему, прийти к идее полифонизма.

Однако исповедуя многоликость и вездесущность воли, эта философия на деле отстранилась от Другого. М.М. Бахтин показывает, что философия жизни разделила в конечном счёте ту же иллюзию, что и теоретический разум. Читая Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с Шопенгауэром. Русский философ задумывается над проблемой: что произойдёт с личностью, которая преднамеренно изолирует себя? Удастся ли ей воплотить идеал тотальной одиночества? Или вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуального мира неукоснительно рождает диалог?

Бахтин писал о том, что человек никогда не найдёт полноты только в себе самом. Нет, здесь речь идёт вовсе не о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта – открытие... В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно хрупко, прихотливо, легко поддаётся деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать в себя взволнованные голоса других.

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далёкий, возможно, неслышимый. Но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, на бытие другого человека.

Однако дело не только в том, что человек не найдёт всей полноты только в себе самом. Он вообще и не сможет вопреки Шопенгауэру остаться с самим собой. Бахтин отмечает, что человек не становится одиноким. Ведь он сосредоточивается на себе, направляет на себя лично всю мощь собственного сознания. Человек тяготится своим одиночеством, он ищет общения с другими, стало быть, он не самодостаточен. Вот почему философская антропология Бахтина начинается с Другого, а не с Я. Понять личностное богатство человека можно, только выявив в нём потенциал этой общительности.

Отвергая безличный разум, философия жизни, а впоследствии и экзистенциализм, персонализм, возвещая в человеке целый самодостаточный мир, несводимый к теоретическому, манифестально противопоставляет эту субъективность хайдеггерианскому "Мир", враждебному миру «другого». Разумеется, в позиции Бахтина и экзистенциалистов много общего. В частности, они сходятся в том, что человека нельзя рассматривать как вещь. Но в существе самой проблемы Другого и этой философской традицией обнаруживается принципиальное различие.

Попробуем с этой точки зрения сопоставить взгляды М.М. Бахтина и Ж.-П. Сартра. И тот, и другой видят в своей антропологии разные ипостаси человека. Индивид не может уйти от контакта, от соприкосновения с «другим». У Сартра два модуса человеческого существования сопряжены с Я как самодостаточным субъектом, а третий модус соотносит индивида с другим по монологической схеме. «Другой для меня» – это чисто бахтинское, у Сартра его нет. Французский философ сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблемы сознания Сартр понимает не как гносеологические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в его терминологии – экзистенциальные. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще.

Межличностные отношения, по убеждению Сартра, фундаментально конфликтны. Это зафиксировано им особенно в анализе третьей формы человеческой реальности – «бытия для других». Субъективность автономного изолированного самосознания, как разъясняет Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания.

Для другого «я», личность, её суверенность, уникальность – всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную.

Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободной субъективности «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счёте невыполнима.

Нетрудно разглядеть, что позиция французского философа диаметрально противоположна бахтинской. Сартр видит изначальную ущербность человека именно в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри собственного действия как опредмечивание, овеществление, отверждение и отчуждение собственных возможностей. Бахтин, напротив, именно в «другом» усматривает животворный импульс самостроящейся личности.

Итак, экзистенциалисты исповедуют погружение в себя, Бахтин – в «Другого». Но не чревата ли бахтинская установка разрушением субъективности, налётом социоцентризма или, пользуясь буберовским понятием, «коллективизма»? Где пределы «вживания» в «другого»? Не ведёт ли растворение эгоцентризма к потере себя? Не проще ли, не логичнее ли всё же строить философскую антропологию с того, что Бахтин называет «Я-для-себя»?

В работе «К философии поступка» Бахтин специально останавливается на этом вопросе. Он воссоздаёт всю архитектонику, которая, конечно же, предполагает мою собственную развитую субъективность, мир многообразных социальных окликаний. Вживаясь в другую «индивидуальность», человек ни на миг не теряет себя до конца, своего единственного места вне «другого».

Вообще «я» перестаёт быть единственным, если теряет себя в «другом». Это и есть, по мысли Бахтина, обеднение. Невозможно создать философскую антропологию, утверждая статус «я» без «другого». Только благодаря моей участности может быть понята функция каждого... Лишь изнутри моего ответственного поступка может быть выход в единство бытия. Открытие Бахтина вовсе не в том, что он восславил общение. Можно назвать других мыслителей, скажем, Гёте или Бубера, Ясперса или Гуссерля, которые размышляли о соучастной установке. Бахтин же понимал диалог как универсальное общение, как державный принцип не только культуры, но и человеческого существования.

Бахтин коренным образом переосмыслил проблему самой связи «я» и «ты», «я» и «другие». Диалог выступает у него не просто средством обретения истины, модусом благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности.

Эту логическую завершённость бахтинской философии, которая по своему своему строю не может ориентироваться на выявление идеальных модусов человеческого поведения, придаёт, можно полагать, весьма широкий социально-исторический, социально-культурный фон его рефлексии.

Речь идёт не только о внушительных экскурсах в Античность, Средневековье, Возрождение или Просвещение. Воссозданный им мир культуры обращает нас к различным эпохам, демонстрируя конкретные повороты истории, её грозные провозвестия и жизнестроительный пафос. Русская герменевтика естественно вливается в общее русло герменевтики европейской.

Понятие «Другой» сопряжено у Бахтина с христианской традицией. Общее концептуальное содержание этого понятия на протяжении всей творческой эволюции философа не менялось, сохраняло свою специфичность. Однако оно развивалось, углублялось, становилось всё более разносторонним по мере развития общей концепции Бахтина. Отталкиваясь от различных философских традиций, осмысливая различные эпохи, стихию речевой практики, поэтику жанров, русский философ придавал понятию «другой» ключевой и универсальный смысл.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека: сборник / Авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Междунар. отношения, 1990. 334 с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris: YMCA-press, 1949. 377 с.
5. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 560 с.
6. Бонецкая Н.К. Дух Серебряного века (Феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 719 с.
7. Бычков В.В. Византийская эстетика. Исторический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 768 с.
8. Визгин В.П. Примечания к переписке Г. Марселя с Н.А. Бердяевым // *Марсель Г. О смелости в метафизике* / Сост., пер. с фр., вступ. статья, примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2013. С. 316–326.
9. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Миръ, 2008. 709 с.
10. Гальцева Р.А. Николай Бердяев // *Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 203–326.
11. Гершензон М. Кризис современной культуры // *Гершензон М.* Избранное. Тройственный образ совершенства. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 7–20.
12. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3–623.
13. Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // *Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения.* М.: Политиздат, 1991. С. 394–410.
14. Соловьёв Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // *Соловьёв Э.Ю.* Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. URL: http://scepisis.net/library/id_2661.html (дата обращения: 29.11.2017).

15. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / Отв. ред. и авт. послесл. С.В. Лёзов. М.: Юрист, 1995. 479 с.

16. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 52–655.

17. *Gurevich P.S.* M. Buber and M. Bakhtin // The Seventh international Bakhtin conference June 26–30, 1995. Book I. Moscow: Russia, 1995. P. 25–30.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor, Chief Researcher.
RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: gurevich@rambler.ru

THE THEME OF MAN IN RUSSIAN PHILOSOPHY

The anthropologic theme has always taken a significant place in Russian philosophy. At the same time it was notable for a rare diversity, requested by the cultural specifics of the era, ideological preferences and influence of European philosophy. The article highlights, first of all, religious and anthropological issues. At the same time, special emphasis is put on the significance of the Silver Age for the flourishing of Russian anthropological thought. The article pays great attention to the problem of personality. Also, the author raises the question of the influence of Russian philosophy on philosophical comprehension of man in European culture.

Keywords: man, personality, philosophical anthropology, sovereignty of spirit, tragedy of human existence, religion, rationalism, freedom, Other, dialogue

References

1. Bakhtin, M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow: Iskustvo Publ., 1979. 423 pp. (In Russian)
2. Berdiaev, N.A. *O naznachanii cheloveka: sbornik* [The Destiny of Man: selected works]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
3. Berdiaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: SP "DEM": Mezhdunar. ot-nosheniia Publ., 1990. 334 pp. (In Russian)
4. Berdiaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris: YMCA-press Publ., 1949. 377 pp. (In Russian)
5. Boneckaya, N.K. *Bahtin glazami metafizika* [Bahtin With the Eyes of the Metaphysician]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 560 pp. (In Russian)
6. Boneckaya, N.K. *Dukh Serebryanogo veka (Fenomenologiya ehpokhi)* [The Spirit of the Silver Age (Phenomenology of the Epoch)]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 719 pp. (In Russian)
7. Bychkov, V.V. *Vizantiiskaya ehstetika. Istoricheskii rakurs* [Byzantine Aesthetics. Historical Perspective]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 768 pp. (In Russian)

8. Gal'tseva, R. "Nikolai Berdiaev" [Nikolay Berdyaev], in: R. Gal'tseva, I. Rodnianskaya, *K portretam russkikh myslitelei* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif Publ., 2012, pp. 203–326. (In Russian)
9. Gershenson, M. "Krizis sovremennoi kul'tury" [Crisis of Modern Culture], in: M. Gershenson, *Izbrannoe. Troistvennyi obraz sovershenstva* [Selected Works. The Triple Image of Perfection]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016, pp. 7–20. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. "M. Buber and M. Bakhtin", *The Seventh international Bakhtin conference* (June 26–30, 1995), Book I. Moscow: Russia, 1995, pp. 25–30.
11. Hobbes, T. "Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo" [Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil], in: T. Hobbes, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 3–623. (In Russian)
12. Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode, ili popytka primenit' osnovannyyi na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam" [A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects], in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 52–655. (In Russian)
13. Radishchev, A.N. "O cheloveke, o ego smertnosti i bessmertii" [About Man, about his Mortality and Immortality], *Chelovek. Mysliteli proshlogo i nastoyashchego o ego zhizni, smerti i bessmertii. Drevnii mir – ehpokha Prosveshcheniya* [Man. Thinkers of the Past and Present about his Life, Death and Immortality. Ancient world – the Age of Enlightenment]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 394–410. (In Russian)
14. Soloviev, E. "Sud'bicheskaya istoriosofiya M. Khaideggera" [The Fate Historiosophy of M. Heidegger], in: E. Soloviev, *Proshloe tolkuet nas* [The Past Interprets Us]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. [http://scepis.net/library/id_2661.html, accessed on 29.11.2017]. (In Russian)
15. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], ed. S. Lezov. Moscow: Yurist" Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)
16. Vizguin, V. "Primechaniya k perepiske G. Marselia s N. Berdiaevym" [Notes on G. Marcel's Correspondence with N. Berdyaev], in: G. Marcel, *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics: selected works], trans. V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 316–326. (In Russian)
17. Vizguin, V. *Filosofiya Gabrielia Marselia: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir" Publ., 2008. 709 pp. (In Russian)