

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: gurevich@rambler.ru

БЫЛЫХ СВЕРШЕНИЙ ВОСКРЕСИТЕЛЬ



Свой 85-летний юбилей Владислав Александрович Лекторский отметил докладом на общеинститутском методологическом семинаре [18]. Он посвятил его анализу отечественной философии 20-х годов минувшего века. Блестящая плеяда мыслителей, трагические судьбы, неразгаданные тайны. То, что когда-то вызывало размежевания и страсти, во многом забыто. Пришли другие времена. Воцарились иные взгляды на мир, на человека. Гордыня подчас побуждает надменно оглядывать не столь далёкое прошлое. Но, по авторитетному мнению Владислава Александровича, для изумления и восхищения названными десятилетиями оснований гораздо больше.

Какой поразительный и всеобъемлющий взлёт гуманитарной мысли! Какое разнообразие прозрений при навязанном идеологическом единомыслии! Какое безупречное закладывание традиций, не теряющих своей привлекательности и значения!

«В нашей философии того времени, – писал несколько лет назад В.А. Лекторский, – работали выдающиеся мыслители со своими оригинальными концепциями, активно действовали разные философские школы. Полемика между ними была весьма острой. Это не мешало всем тем, кто принадлежал к новому философскому течению, осознавать своё общее противостояние официальной идеологизированной философии, насаждавшей сверху, и, как правило, не разрушало их личных взаимных отношений» [21, с. 7].

Но кому, если не Владиславу Александровичу, судить об этом? Многое из того, о чём говорилось в его докладе, это часть его жизни. Он не только очевидец и свидетель. Он – живой участник этого исторического процесса. С 1987 по 2009 гг. он был главным редактором журнала «Вопросы философии», председателем международного редакционного совета журнала. Это было время мощного оживления философской работы. Но и время восстановления традиции. Издавались труды Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Д.И. Писарева и многих других известных мыслителей.

Ценны не только воспоминания, но и экспертные оценки Владислава Александровича. Он законно указывает на огромный интерес к проблеме человека, который обозначился в 20–30-е годы прошлого столетия. Некоторые авторы полагают, что в этой области философского знания Россия всё равно отставала от Запада. С тайной радостью нередко объявляют, что философская рефлексия существовала только в художественной литературе. Яркий любомудр Ф.И. Гиренок пишет: «Философы в России – это носители культуры Европы. Все мы здесь сидим и ждём, что они там сочинят, напишут. Чтобы написанное прочитать, перевести и прокомментировать. Мы, русские, – посторонние на европейском празднике мысли. Бедные, что мы будем делать, если сломается машина, если в Европе когда-нибудь перестанут думать? Ведь тогда неизбежно в наших головах воспроизведёт себя революционный вопрос: что делать?» [16, с. 48].

Что и говорить, в каком-то смысле мы для Европы «посторонние». Разве они пережили столь катастрофическое событие, как выдворение из страны лучших представителей гуманитарной мысли? «Философский пароход» – зловещая метафора. Есть ли в европейской истории изгнание, подобное изгнанию такого мудреца, как Питирим Александрович Сорокин, который впоследствии стал социологом номер один в мировой науке? Отставание от философской моды – не следствие истощённого ума. Справедливо писал в конце XIX в. русский философ Константин Кавелин: «Вот с какой стороны, как мы думаем, действительный серьёзный интерес к философии должен со временем зародиться и у нас и стать когда-нибудь жизненным делом. Научное сибаритство и дилетантизм должны будут уступить место глубокому изучению, когда мы наконец поймём, что от того или другого решения зависит то или другое направление нашей практической жизни и деятельности» [17, с. 291–292].

Чествуя юбиляра, мы хотим вслед за размышлениями В.А. Лекторского обратиться к двум мыслителям России, чья общеевропейская значимость не вызывает сомнений, – Николаю Александровичу Бердяеву и Михаилу Михайловичу Бахтину.

Ключевые слова: философия, традиция, социология, наука, гуманитарная мысль, творчество, экзистенциалы, имманентное, трансцендентное, экзистенциалы

**Редакция журнала «Философская антропология» поздравляет
Владислава Александровича Лекторского с юбилеем
и желает ему здоровья и новых творческих достижений!**

Сюжет первый. Николай Александрович Бердяев

Попробуем в данном случае представить аргументы, которые не позволяют согласиться с теоретическими шаблонами, которые сложились в отечественной философии и касаются оценки философского творчества Н.А. Бердяева. 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. В годы перестройки работы Н.А. Бердяева, как и последующие издания других русских мыслителей, выражали тоску гуманитарной мысли по «новому слову», «утраченной мудрости», «воскрешению мудрых экспертиз». Не найдя в русской философии «предельного просветления», многие публицисты выразили разочарование в своих ожиданиях и вчинили этому философу массу претензий в духе когнитивного диссонанса.

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 добре и зле, 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» [24, 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» [7, 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» [15, 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» [8, 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» [13, 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» [6, с. 10], – 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» [9]. Свобода, по Бердяеву, есть ничто – потенция, хаос, чистая возможность. И в этом качестве она не просто «раньше» всего действительного, актуального, оформленного, раньше «космоса», раньше «логоса». Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздаётся согласие на само миротворение, оно раздаётся из таинственных недр потенции» [5, с. 57].

Могла ли такая концепция внебожественной бездны свободы быть приемлемой для экзистенциализма Г. Марселя? Конечно, нет. Н.А. Бердяев писал: «Человек есть дитя Божье и дитя свободы – ничто, небытия, меона» [6, с. 39]. Это положение вызвало сомнения у французского философа. Н. Бердяева увлекла мистика Я. Бёме. Он поэтому писал, что «Ungrund не есть бытие, оно первичнее и глубже бытия. Ungrund есть “ничто” по сравнению со всяким что-то в бытии» [4, с. 336]. Бездна у Я. Бёме есть вечная жажда нечего, жажда бытия. Такой метафизический

пафос свободы и творчества у русского мыслителя существенно преобразил облик экзистенциальной философии. Об этих контрверзах пишет В.П. Визгин [14, с. 552–560].

Идея поразительной сплетённости добра и зла была предметом острых дискуссий во все времена. Сама проблема хранит в себе глубочайшее метафизическое напряжение. Опыт последних столетий показал, что добро вовсе не теснит зло, а скорее, наоборот, у зла обнаруживаются столь безупречные доводы, что оно в современных исследованиях обретает несомненную онтологическую опору. В чём смысл теологического истолкования зла, почему «добро» и «зло» коррелятивны, отчего наличие зла рождает мысли о том, что Бог не всеблаг, не силен и т. д.? Возникает вопрос, который был поставлен ещё С. Кьеркегором: не является ли существование зла своеобразным парадоксом?

Здесь уместно сослаться на полемику Николая Бердяева с Мартином Бубером. Бердяев был связан интеллектуальной дружбой с Бубером. В 1936 г. Бубер эмигрировал в Швейцарию. Принимал участие в конференциях, которые проводились в Понтињи (Франция) с 1935 г., где познакомился с Бердяевым, который однажды выступил в ходе дискуссии после доклада, сделанного Бубером. Бубер ценил Л. Шестова. Остановился на сравнении двух исторических воззрений – Древнего Ирана и Израиля. «Мне было важно прежде всего показать, что добро и зло в их антропологической действительности являются не двумя структурно однородными, как обычно считают, хотя и полярно противоположными, а двумя структурно совершенно различными свойствами» [12, с. 162].

Н.А. Бердяев при обсуждении доклада М. Бубера заявил, что эту проблему невозможно решить, нет оснований даже её рационально поставить, потому что тогда она исчезает. И, отправляясь непосредственно от этой «невозможности», он задался вопросом, как же начинать бороться со злом. «В качестве ответа на эти сомнения я попытался в своём докладе, – писал М. Бубер, – дать вместо “решения” проблемы зла синтетическое описание происходящего зла, чтобы таким образом его лучше понять. Мой ответ на вопрос об исходном пункте борьбы был значительно более сжатым, он гласил: начинать борьбу надо в собственной душе – всё остальное может следовать только отсюда» [12, с. 163].

Спор Н.А. Бердяева с М. Бубером завершился более развёрнутым, параллельным изложением концепций по этой теме. Позиция русского мыслителя оказалась радикально иной по сравнению с классическими представлениями о нравственности. Он подверг сомнению само представление об абсолютной ценности добра. Из парадоксальной логики русского мыслителя вытекало, что в морали важно противостоять не только злу, но и добру. Человек охарактеризован им как такое существо, которое несёт ответственность и за зло, и за добро. Эта мысль является

базовой для понимания человеческого существования, поскольку оно раскрывается в своей подлинности «по ту сторону добра и зла» через свободу, творчество и любовь.

Однако мог ли М. Бубер признать мысль Н.А. Бердяева о том, что зло вообще невозможно осмыслить рационально, что разумно обоснованное понимание зла лишает проблему глубины и не позволяет выйти в другое измерение данного феномена? «Ответ» Бубера, говоря условно, последовал только через десятилетие. Он был дан этим мыслителем в книге «Образы добра и зла». Сам М. Бубер писал: «Работа над ней заняла так много времени, прежде всего, потому, что мне лишь постепенно открылось, что в основе библейских гипотез о добре и зле, с одной стороны, и авестийских и поставестийских – с другой, лежат две совершенно различные разновидности зла. Для того чтобы пояснить их антропологически-трансцендирующий смысл, я предпослал описанию интерпретацию обеих групп мифов» [12, с. 163].

Само обращение к мифам у Бубера свидетельствовало о том, что проблему зла нельзя осмыслить только рассудочно. «Мифическое введено в сферу нашего внимания ради истины, кроющейся в мифах» [12, с. 187]. Проблема зла открывает свой смысл только в контексте философско-антропологического размышления. Зло в реальной человеческой жизни может выглядеть рационально обоснованным. Но в проблематике зла следует продвигаться дальше, в поисках истинной реальности. «Человеческая действительность означает для нашего предмета то, что специфически происходит в душе и в жизни человека, предавшегося “злу”, и особенно человека, который готов подпасть под его власть» [12, с. 187].

Добро и зло как отдельные сущности обретают существование и проявляют себя на начальных стадиях творения, когда из недифференцированной матрицы Пустоты и Абсолютного сознания возникают тёмные и светлые аспекты Божественного. Представляя собой полярные противоположности и будучи антагонистами по отношению друг к другу, оба этих аспекта существования есть необходимые элементы творения. В сложном и причудливом взаимодействии они порождают бесчисленное множество действующих лиц и событий на различных измерениях реальности, составляющих космическую драму. Моральное зло не является внешним и чужеродным человеческому существованию.

Так, критика социального зла превращается у русского философа в тотальное изобличение «падшего мира». Этот объективированный мир ещё можно высветлить, придать ему духовное измерение. Выходит, человек – едва ли не космическая сила, несущая в себе заряд фантастической энергии.

Мысль о том, что личность может обрести себя через общество, через социальность, глубоко чужда Н.А. Бердяеву. Он вообще не рассматривает личность как часть общества. Напротив, именно общество можно считать гранью личности, её социальной стороной. Многие по-

лагают, что личность обогащена общественными связями, предельно социализирована, здраво и ответственно приветствует окружающую действительность. А как же иначе? Тот, кто не может приспособиться к наличной среде, скорее всего, нон-конформист, психопат. Личность не желает себе этого позволить. Она социализирована и этим отделена от преступников, бомжей и маргиналов. А если общество предлагает шизореальность? Если социальная жизнь перегружена абсурдом? Если всеобщее согласие постыдно?

Связь между обществом и личностью чаще всего бывает парадоксальной. Нарращивание социальной мощи реализуется как раз за счёт измельчания, обесценивания личности. Возмужание личности в свою очередь несёт опасность обществу, социальной организации, ослабляет её. Ж. Бодрийяр показал, что два столетия усиленной социализации человека обернулись очевидной неудачей. Мы становимся очевидцами и участниками феномена, который демонстрирует «истощение и вырождение социальности». «Официальная история, – считает французский философ, – регистрирует лишь одну сторону дела – прогресс социального, оставляя в тени всё то, что, будучи для неё пережитками предшествующих культур, остатками варварства, не содействует этому славному движению. Она подводит к мысли, что на сегодняшний день социальное победило полностью и окончательно, что оно принято всеми» [10].

Бердяев критически относился к тем философским взглядам, в которых принижается роль личности и возвышается фактор социальности. Но это вовсе не означает, что русский мыслитель трактует личность в качестве некоего автономного фантома. Положение личности в бытии трагично. Она вынуждена искать объективации, реализовать себя в чём-то реальном, конкретном. По сути дела, для такого воплощения есть два способа – погружение личности в социальное бытие или приобщение к трансценденции. Но стремление человека войти в русло социального бытия имеет грозные последствия. На путях социальности личность способна утратить свои сущностные силы и впасть в рабство перед обществом.

Н.А. Бердяев полемизирует с основоположником французского персонализма Э. Мунье. Тот вынашивает идеал такого общества, в котором личность выступала бы не только как неоспоримая ценность, но и как воплощённая реальность. Персоналистское сообщество – это союз личностей. Что может не устраивать Бердяева в этих размышлениях? Речь же идёт о духовной революции в душе каждого человека. Пожалуй, диалектическая мысль Бердяева гораздо продуктивнее, чем концепция Мунье. Наиболее проблематичным кажется русскому мыслителю понимание *communauté* как личности. И в самом деле, при осмыслении феномена личности кажется спорным применение этой категории уже не к человеку, а к общностям, социальным образованиям.

Русский мыслитель в данном случае опирается на собственную концепцию целостности человека. Да, человек многосоставен: в нём есть тело, душа и дух. И все эти компоненты не могут раствориться в социальности в равной степени. Дух Сократа, к примеру, не находился в согласии с античной социальной организацией. Личность как личность существует не потому, что есть общество. Её можно помыслить и вне социума. Но в свою очередь и само общество существует не потому, что есть люди. Здесь обнаруживается философское пространство, внутри которого общество и личности могут анализироваться сами по себе, без неизбежной причинной связи между ними.

Есть основания утверждать, что Э. Мунье испытал влияние работ Н. Бердяева. По крайней мере, арсенал понятий, позволяющих раскрыть тематику личности у Бердяева, оживает и в трудах Мунье. Русский философ раньше своего французского коллеги разработал такие понятия, как личность, дух, свобода, призвание. Положительно оценивая взгляды Э. Мунье, Н.А. Бердяев всё же указал на недостаточную разработанность проблемы личности у своего единомышленника. Тот, связывая личность с *communauté*, предпочитает говорить «мы», а не «я». Мунье не устраивает предельно парадоксальное мышление русского мыслителя, которое он оценивает как пессимистическое.

Однако на чьей стороне оказывается после этой полемики последующее развитие философии? Разве мысль Н.А. Бердяева о том, что каждый человек может быть рабом или тираном, не получила исторического подтверждения? Другие мыслители прошлого столетия, в том числе Т. Адорно, Х. Арендт, К. Ясперс, приводили впечатляющие иллюстрации таких социальных метаморфоз. Отстаивая идеал свободной коммуникации, Мунье указывает Бердяеву на опасность общественной изоляции, эгоцентризма. По его мнению, внутренняя эмиграция тоже чревата объективацией. Во многом это так. Но ведь Н.А. Бердяев в этой связи размышляет вовсе не о герметичности внутреннего мира личности. Он анализирует не только эту опасность, но и приобщение человека к трансценденции. Позже именно М. Хайдеггер с горечью напишет о зарастании метафизической тропы как пути к бездуховности и нищете личности [см.: 23]. В той же мере К. Ясперс, отталкиваясь от идеи коммуникации как способности личности открывать в себе чувство другого, согласно Мунье, придаст этому процессу гораздо большую сложность и драматичность. Философы более поздней поры заговорят о муках коммуникации, а не о её актуальности.

По мнению Бердяева, взаимоотношения с людьми следует понимать диалектически. Это означает, с одной стороны, невозможность растворения партнёров по коммуникации друг в друге (опасность иррационализма). С другой стороны, они и не могут быть обречены и на полную индивидуалистическую разъединённость. Таким образом, здесь выбрана середина между крайностями. Субъективность получает не только негативную определённость через отсутствие всякой объективной де-

терминации, но также и позитивную – через творчество. Человек призван к творческой деятельности в мире и продолжает божественное дело творения. Мир не закончен, человек в своей свободе продолжает придавать ему форму.

Ещё раз напомним, что те угрозы, которые, согласно Н.А. Бердяеву, несёт в себе развитие социальности, получают подкрепление в постмодернистской философии. Конечно, ни о каком тотальном отвержении социальности нет речи у Бердяева. Ж. Бодрийяр отметил, что сегодня только сумасшедшие отказываются пользоваться такими благами цивилизации, как письменность, вакцинация или социальные гарантии [10]. Но Бодрийяр также укажет на прогрессирующее в современном обществе сопротивление социальности. В наши дни социальность как бесспорная привилегия личности вызывает реальные сомнения.

В «Литературной газете» была напечатана статья о том, что мы поразительно равнодушны к судьбе маргиналов, бомжей. Предлагалась организация ночлежек, столовых для бедствующих и бездомных. Такая постановка вопроса справедлива. Но у темы есть и иной аспект. Число социальных изгоев во всём мире растёт в пугающей прогрессии. И вот парадокс: многие маргиналы вообще не хотят жить в социуме. Они убегают из ночлежек к кострам, дезертируют из ухоженных мест. Социологи пока скупы комментируют этот парадокс. Но ведь это как раз своеобразная реакция людей на общественные пути. Вспомним А.С. Пушкина: «Мы дики, нет у нас закона». Хорошо отлаженный быт, общественные узы тяготят людей. Они протестуют против элементарных социальных правил, с удовольствием их нарушают. Культурные антропологи пугают нас неожиданным открытием. Оказывается, первобытные люди неохотно сбивались в группы, племенные стаи. Возможно, человек вообще не коллективист по определению.

Мы видим, что философская антропология Николая Александровича Бердяева обладает безоговорочной цельностью. Н.А. Бердяев – философ европейского масштаба, оказавший огромное влияние на философское постижение человека в целом.

Сюжет второй. Михаил Михайлович Бахтин

«Бывают в истории культуры явления, – отмечает Наталья Боневская, – которые в своей эпохе кажутся как бы не ко двору: они существуют в тени, невостребованно, но приходит время, и они овладевают человеческими умами. Такой оказывается судьба наследия русского философа Михаила Михайловича 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» [11, с. 7].

Труды М.М. Бахтина были восприняты в Европе как немислимое откровение. Череда «бумов» философа пришла на 60–80-е годы. Родается 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 неизбежной экзистенциальной – таинственной – нужды, в глубинно-идейный диалог с другим “я”, диалог бесконечный, в принципе незавершимый» [11, 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)» [27, p. 229].

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» [22].

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 века. 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. Суждение 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» [3, с. 393].

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 одинокости? Или вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуально-го 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 тяготеет 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 «Man», 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 существовании самой проблемы Другого и этой философской традицией обнаруживается принципиальное различие.

Попробуем с этой точки зрения сопоставить точки зрения 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 гносеоло-

гические, 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 невыполнимая.

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, отвержение и отчуждение собственных возможностей. Бахтин, напротив, именно в «другом» усматривает животворный импульс самоорганизующейся 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 архитеконику, 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 участии 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 самому 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.

* * *

В своём докладе на методологическом семинаре В.А. Лекторский отметил, что в наши дни можно говорить о том, что науки о человеке вызывают огромный интерес. Однако многое из того, что обсуждается сегодня, восходит к 20-м годам минувшего века [18]. Выступление В.А. Лекторского – новый взгляд на историю нашей философии первой половины XX века. В докладе была показана также ориентация русской философии на общий вектор европейского мышления. Но русская философия не была в этом процессе бесплодной.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Избранное. Т. I. Автор и герой в эстетическом событии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 544 с.
2. Бахтин М.М. Избранное. Т. II. Поэтика Достоевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 515 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 384 с.
5. Бердяев Н.А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 41–53.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека: сборник / Авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
7. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Междунар. отношения, 1990. 334 с.
8. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris: YMCA-press, 1949. 377 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма / Вступ. ст. А.В. Гулыги. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 413 с.
10. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. [Электронный ресурс] URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=73140> (дата обращения: 17.11.2017).
11. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 560 с.
12. Бубер М. Два образа веры / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: АСТ, 1999. 592 с.
13. Визгин В.П. Примечания к переписке Г. Марселя с Н.А. Бердяевым // Марсель Габриэль. О смелости в метафизике / Сост., пер. с франц., вступ. статья, примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2013. С. 316–326.
14. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Миръ, 2008. 709 с.
15. 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.
16. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект, 2008. 235 с.
17. Кавелин К.Д. Философия и наука в Европе и у нас // Кавелин К.Д. Наш умственный строй: статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 278–292.
18. Лекторский В.А. О революционных поисках в философско-гуманитарной мысли России в 20-е гг. XX века: доклад на Общеинститутском семинаре (Москва: Институт философии РАН, 10 октября 2017 г.) [Электронный ресурс] URL: https://iphras.ru/10_10_2017_lektorskiy.htm (дата обращения: 27.10.2017).
19. Лекторский В.А. Философия. Познание. Культура. М.: Канон+, 2012. 384 с.
20. Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. с фр., вступ. ст., примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 409 с.
21. Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. 470 с.

22. Соловьёв Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. [Электронный ресурс] URL: http://scepsis.net/library/id_2661.html (дата обращения: 29.11.2017).

23. Спирова Э.М. Зарастание трансцендентной тропы // Психология и психотехника. 2012. № 11(50). С. 12–20.

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

25. Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. 256 с.

26. Emerson C. The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton: Princeton University Press, 1997. 293 pp.

27. 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 at the Department of the History of Anthropological Doctrines.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: gurevich@rambler.ru

THE RESURRECTOR OF PAST ACCOMPLISHMENTS

Vladislav Alexandrovich Lectorsky noted his 85-year anniversary by the report at the methodological seminar of Institute [18]. He dedicated his analysis to the domestic philosophy of the 20-ies of the last century. The brilliant constellation of thinkers, tragic fates and unsolved mysteries. Things which caused the disengagement and passion are largely forgotten. Different time comes. Different views of the world, of person reign now. Sometimes pride impels to look arrogantly at not so distant past. But, according to the authoritative opinion of Vladislav Alexandrovich, we have much more reasons for wonder and admiration of called decades. What a striking and comprehensive rise of humanitarian thought! What a variety of insights in the time of imposed ideological unanimity! What impeccable assortment of traditions, not losing their appeal and value!

“In our philosophy at that time, – wrote a few years ago V.A. Lectorsky, – outstanding thinkers with their original conceptions worked, and the different philosophical schools were active. The controversy between them was acute. This did not prevent all those who belonged to the new philosophical movement to be aware of their general ideological opposition to the official philosophy, inculcated from the top, and did not destroy their personal mutual relations” [21, p. 7].

But who, if not Vladislav Alexandrovich, to be the judge? Many of the things mentioned in his report are part of his life. He is not only the witness, he is the living participant in this historical process. From 1987 to 2009 he was chief editor of the magazine “Voprosy filisofii”, chairman of the international editorial board of the journal. It was a time of powerful revival of philosophical work and the recovery of tradition. Works of N. Berdyaev, S. Bulgakov, S. Frank, D. Pisarev and many other famous thinkers were published.

Not only memories, but also expert assessments of Vladislav Alexandrovich are valuable. He indicates a great interest in the problem of person which was designated in the 20–30-ies of the last century. Some authors believe that in this field of philosophical knowledge Russia still lagged behind the West. They often declare with secret joy that philosophical reflection existed only in fiction. Bright philosopher F.I. Girenok writes: “Philosophers in Russia are bearers of European culture. We all are sitting and waiting for what they compose, write for the written to be read, translate and comment. We, Russians are outsiders of the European holiday of thought. Poor, what are we going to do if the machine breaks down, if Europe ever stops to think? Because then in our minds inevitably would arise the revolutionary question: what is to be done?” [16, p. 48].

Needless to say, in a sense, we are “outsiders” for Europe. Haven’t they experienced such a catastrophic event as the expulsion from the country of the best representatives of humanitarian thought? “Philosopher’s steamboat” is a sinister metaphor. Is there in European history the expulsion of a sage as Pitirim Alexandrovich Sorokin, who then becomes the number-one sociologist in the world science? The gap with philosophical fashion is not the consequence of an exhausted mind. Russian philosopher Konstantin Kavelin at the end of the XIX century wrote truthfully: “Now we think that serious interest in philosophy should eventually emerge and become vital. Scientific sybaritism and amateurism would give way to an in-depth examination, when we finally understand that one or the other direction of our practical life and activities depends on one or the other solution” [17, p. 291–292].

Honoring the hero of the day, we want following reflections V.A. Lectorsky refer to two thinkers of Russia, whose pan-European significance is without question, Nikolai Alexandrovich Berdyaev, and Mikhail Mikhailovich Bakhtin.

Keywords: philosophy, tradition, sociology, science, humanitarian thought, idea, creativity, existential, immanent, transcendent

References

1. Bakhtin, M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. 423 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M. *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 1. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 544 pp. (In Russian)
3. Bakhtin, M. *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 2. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 515 pp. (In Russian)
4. Baudrillard, J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the Shadow of the Silent Majorities, or the End of the Social]. Ekaterinburg: Urals University Publ., 2000 [<http://www.e-reading.club/book.php?book=73140>, accessed on 17.11.2017]. (In Russian)
5. Berdiaev N. “Metafizicheskaia problema svobody” [The Metaphysical Problem of Freedom], *Put'* [The Way], 1928, No. 9, pp. 41–53. (In Russian)

6. Berdiaev, N. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. Moskow: AST Publ., 2006, 384 pp. (In Russian)
7. Berdiaev, N. *Filosofia svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of Freedom: The Origin of Russian Communism]. Moskow: ZAO «Svarog i K» Publ., 1997. 413 pp. (In Russian)
8. Berdiaev, N. *O naznachenii cheloveka: sbornik* [The Destiny of Man: selected works]. Moskow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
9. Berdiaev, N. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moskow: SP “DEM”: Mezhdunar. otnosheniia Publ., 1990. 334 pp. (In Russian)
10. Berdiaev, N. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris: YMCA-press Publ., 1949. 377 pp. (In Russian)
11. Boneckaya, K. *Bahtin glazami metafizika* [Bahtin With the Eyes of the Metaphysician]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 560 pp. (In Russian)
12. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith], eds. by P. Gurevich, S. Levit, S. Lezov. Moskow: AST Publ., 1999. 592 pp. (In Russian)
13. Emerson, C. *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 293 pp.
14. *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki: Ezhegodnik. 1984–1985* [Philosophy and Sociology of Science and Technology. An Annual. 1984–1985]. Moskow: Nauka Publ., 1986. 256 pp. (In Russian)
15. Gal'tseva, R. “Nikolai Berdiaev” [Nikolay Berdiaev], in: R. Gal'tseva, I. Rodnianskaya, *K portretam russkikh myslitelei* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moskow: Petroglif Publ., 2012, pp. 203–326. (In Russian)
16. Girenok, F. *Udovol'stvie myslit' inache* [The Pleasure of Thinking Differently]. Moskow, Akademicheskii proekt Publ., 2008. 235 pp. (In Russian)
17. Gurevich, P. “M. Buber and M. Bakhtin”, *The Seventh international Bakhtin conference* (June 26–30, 1995). Book I. Moskow: Russia, 1995, pp. 25–30.
18. Kavelin, K. “Filosofiya i nauka v Evrope i u nas” [Philosophy and Science in Europe and Russia], in: K. Kavelin, *Nash umstvennyi stroi: stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury* [Our Mental Constitution: Essays on the Philosophy of Russian History and Culture]. Moskow: Pravda Publ., 1989, pp. 278–292. (In Russian)
19. Lectorsky, V. (ed.) *Problemy i diskussii v filosofii Rossii vtoroi poloviny XX veka: sovremennyy vzglyad* [Problems and Discussion in Russian Philosophy of the Second Half of the 20th Century: a Modern View]. Moskow: ROSSPEN Publ., 2014. 470 pp. (In Russian)
20. Lectorsky, V. “O revolyutsionnykh poiskakh v filosofsko-gumanitarnoi mysli Rossii v 20-e gg. XX veka” [On Revolutionary Search in Philosophical-Humanitarian Thought of Russia in the 20s of the 20th Century], *Obshcheinstitutskii seminar* [https://iphras.ru/10_10_2017_lektorskiy.htm, accessed on 27.10.2017]. (In Russian)
21. Lectorsky, V. *Filosofiya. Poznanie. Kul'tura* [Philosophy, Knowledge, Culture]. Moskow: Kanon+ Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)
22. Marcel, G. *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics], trans. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2012, 409 pp. (In Russian)
23. Soloviev, E. “Sud'bicheskaya istoriosofiya M. Khaideggera” [The Fate Historiosophy of M. Heidegger], in: E. Soloviev, *Proshloe tolkuet nas* [The Past Interprets Us]. Moskow: Politizdat Publ., 1991. [http://scepis.net/library/id_2661.html, accessed on 29.11.2017]. (In Russian)

24. Spirova, E. “Zarastanie transtsendentnoi tropy” [Overgrowth of the Transcendental Path], *Psikhologiya i psikhotekhnika*, 2012, No. 11(50), pp. 12–20. (In Russian)

25. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], ed. by S. Lezov. Moscow: Yurist” Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)

26. Vizguin, V. “Primechaniia 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. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 316–326. (In Russian)

27. Vizguin, V. *Filosofia Gabriela Marselia: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir” Publ., 2008. 709 pp. (In Russian)