

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ – МСХА  
ИМ. К. А. ТИМИРЯЗЕВА



**РГАУ-МСХА**

имени К.А. Тимирязева



Москва, 2022  
Издательство "Перо"

Vadim  
KORTUNOV

---

---

VERIFICATION  
OF  
IRRATIONAL  
SYSTEMS

MOSCOW

2022

Вадим  
КОРТУНОВ

ВЕРИФИКАЦИЯ  
ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ  
СИСТЕМ

МОСКВА

2022

УДК 165.6/8  
ББК 87  
К69

Рецензенты:

**Шелекета Владислав Олегович**, доктор философских наук, профессор  
Национального исследовательского университета «МЭИ» в г. Волжском

**Саенко Наталья Ряфиковна**, доктор философских наук, профессор  
Московского политехнического университета

**Кортунов Вадим Вадимович**

К69      Верификация иррациональных систем. – М.: Издательство «Перо», 2022.  
- 67 с.

ISBN 978-5-00204-193-0

Принято считать, что обращение к иррациональной проблематике провоцируется в эпоху социальных кризисов, когда люди теряют надежду организовать свою жизнь на основе здравого смысла. Существует распространенное мнение, что иррационализм и мистицизм представляют собой своеобразную капитуляцию разума перед сложными проблемами, которые ставит перед ним жизнь. Именно против этой позиции мы и выступаем, доказывая, что иррациональные идеи не только несут в себе конструктивный, созидательный смысл, но и способны существенно расширить мировоззренческие горизонты человека, обогащая его внутренний мир целым спектром механизмов постижения и освоения действительности.

УДК 165.6/8  
ББК 87

ISBN 978-5-00204-193-0

© В.В. Кортунов, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВЕРИФИКАЦИЯ ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Введение .....	5
Проблема субъектной идентичности .....	7
Элементы иррациональной системы .....	11
Трансформация рационально-сциентистской парадигмы .....	16
«Иррациональные» следствия сверхрационализма .....	24
Религиозно-эстетическое переживание	
как верифицируемая форма иррациональной системы .....	28
Органистическая модель софийного панэстетизма .....	32
Некоторые выводы.....	34

### VERIFICATION OF IRRATIONAL SYSTEMS

Preface .....	38
Problem of the subject identity .....	39
Elements of the irrational system .....	43
Transformation of the rational-scientific paradigm .....	47
“Irrational” consequences of super-rationalism .....	54
Religious and aesthetical experience as a verifiable	
form of the irrational system .....	58
Organic model of Sofian panaesthetism .....	61
Some conclusions .....	63
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	66

## Введение

Принято считать, что обращение к иррациональной проблематике провоцируется в эпоху социальных кризисов, когда люди теряют надежду организовать свою жизнь на основе здравого смысла. Существует распространенное мнение, что иррационализм и мистицизм представляют собой своеобразную капитуляцию разума перед сложными проблемами, которые ставит перед ним жизнь. И в этом смысле, иррационализм часто расценивается в качестве отражения глубоко пессимистического настроения, в качестве некоторой мировоззренческой депрессии, для которой характерен не поиск ответов на поставленные вопросы, а бегство от них. Именно против этой позиции мы и выступаем, доказывая, что иррациональные идеи не только несут в себе конструктивный, созидательный смысл, но и способны существенно расширить мировоззренческие горизонты человека, обогащая его внутренний мир целым спектром механизмов постижения и освоения действительности. Иррациональные идеи, не отрицая и не дискредитируя достижения рационалистической мысли, лишь расширяют проблемное поле науки, предлагая новые подходы в решении вопросов онтологии и гносеологии, этики и эстетики, антропологии и аксиологии.

В этой связи необходимо, прежде всего, выяснить, каково место и значение различных иррациональных систем (и вообще *иррациональности*) в реальном бытии человека: в его научной, социокультурной и повседневной практике, в духовной и предметно-утилитарной деятельности, какой смысл приобретает иррациональность в его социальном, экзистенциальном и космическом бытии. Ответу на этот вопрос должно сопутствовать также и выявление основных принципов научно-рационального и иррационально-мистического мироотношения, обнаружение и классификация архетипических парадигм восточного и западного сознания в их культурно-исторической ретроспективе (как наиболее выпуклых форм проявления иррационально-мистических и рационально-сциентистских *моделей* мироотношения). Всё это вместе взятое неизбежно приведёт к пересмотру традиционного соотношения научно-рациональной модели мира и его художественно-эстетического образа, позволит интерпретировать движение западноевропейской метафизики в качестве формы культурно-исторической рефлексии над общей эволюцией рационалистического мировоззрения. Наконец, данный анализ поможет обосновать новое и, как нам представляется, вполне оригинальное решение ряда

важнейших для философской науки проблем, среди которых, особо выделим проблему соотношения *духовно-культурных* и *цивилизационно-прагматических* ценностей, проблему деформации современного мировоззрения, вызванной рационально-монетаристскими и либерально-экономическими тенденциями, проблему возможной верификации религиозно-эстетического переживания как формы *иррационального* мироотношения, служащей эффективной основой преодоления ограниченности рационалистического мировоззрения, расширяя его гносеологическое, онтологическое и аксиологическое смысловое поле.

## § 1. Проблема субъектной идентичности

а) *Сконструированная человеком реальность может отвечать или не отвечать его замыслам, целям и задачам в зависимости от содержания его собственного самосознания.*

Иными словами, ответ на вопрос о том, насколько развитие современного мира соответствует целям и идеалам человека, прежде всего, зависит от того, каковой человек сознает свою собственную сущность и какой смысл вкладывает в понятие собственной *человечности*. Если человек оказался в состоянии изменять себя и среду своего обитания, то логично предположить, что его глобальная цель - сконструировать такое бытие, которое обеспечивало бы ему условия оптимального самоутверждения и самовыражения (реализацию его сущности). Следовательно, *человек, конструируя себя и мир, исходит из представлений об идентификации своего Я.*

Различные культурные традиции по-разному определяют место человека в системе бытия, исходя из конкретно исторического понимания сущности человека и его социокультурной ценности. Идентификация человека, формирование его самосознания, в свою очередь, становилось центральным и главным фактором, определяющим весь ход развития культурных, экономических и социально-политических процессов. Глобальный пересмотр социокультурной идентификации человека всегда приводил к смене мировоззрения, системы ценностей, а в итоге, и к фундаментальным преобразованиям в развитии человечества, что и дает нам основания говорить о смене исторических эпох и различных культурно-исторических традиций.

Вопрос о самосознании и самоопределении предстал перед человеком как первейшая проблема духовного существа. Субъект начинает свою историю с того момента, когда в его сознании фиксируется представление *я есть*. Кант справедливо считает, что представление *я есть* («трансцендентальная апперцепция») является наиболее глубоким и первичным пластом самосознания субъекта, благодаря которому возможна вся прочая его сознательная деятельность. Представление *я есть* порождает также психологическое деление мира на *Я* и *не-Я*, поскольку ощущение моей самости с необходимостью предполагает и существование внешнего по отношению ко мне мира. Со временем, представление *я есть* приобретает и аксиологический аспект, трансформируясь в вопрос *что я есть такое?* С этого момента собственное существование становится для челове-



ка проблемой, и отсюда же начинается свою историю вопрос о самоидентификации (субъектной идентичности).

*Прибавление.* Хотя этот эгоцентризм в форме субъектного самосознания и присущ самой природе человека, он, тем не менее, ещё не предопределяет с необходимостью каких-либо взаимоотношений между человеком и миром. Напротив, субъектное самосознание, возникнув однажды, породило лишь саму проблему отношения между *Я* и *не-Я*, которая может разрешаться как путём стремления к их отождествлению, так и, напротив, путём стремления к признанию их сущностной контрадикторности. Проблема эта существенна для всякого рода культур; однако, являясь проблемой универсальной, она, вместе с тем, не предполагает своего универсального разрешения. Так, западноевропейская методология и стиль мышления культивируют эгоцентрическую парадигму, в то время как иные культурные типы мировоззрения, например, некоторые восточные, эту парадигму преодолевают, формируя, так сказать, *субъектно-объектное* самосознание. Это достигается, как мы увидим в дальнейшем, культивацией *иррациональных интенций сознания*.

β) *Самоидентификация субъекта в качестве дуально антиномичного (духовно-тварного) существа фиксирует его природу, но не сущность.*

В самом деле, факт того, что жизнь человека детерминирована как биологическими так и духовными потребностями вводит учёных в искушение определять и *сущность* человека в качестве *двойственной*. Но констатация двойственной природы человека ещё не предполагает двойственности его сущности. Онтологический статус человека влияет на его аксиологический статус, но не определяет и, тем более, не подменяет его. Следовательно, при определении сущности человека (его идентичности) необходимо исходить не только и не столько из его природы, сколько из свойственных *только ему* качеств и характеристик. Биологическая природа человека не является исключительным качеством человека, поскольку присуща всему биологическому миру. С нашей точки зрения, наиболее исключительным качеством человека служит его способность к *духовной* деятельности. Причем, *духовная* основа человека, понятая в качестве *совокупности творческих потенций*, имеет более широкий смысл, нежели его собственно *разумная* основа.

γ) *Духовность, как совокупность творческих потенций (способность к созидательной активности) должна пониматься шире способности к рациональной деятельности и не должна сводиться исключительно к разуму.*

Если биологическая природа человека не выделяет его из всего многообразия биологического мира, то его разумная природа фиксирует лишь его способность к *рациональной* активности. Это, безусловно, исключительное свойство именно человеческой психики, но история человечества показывает, что это исключительное свойство человеческой психики всё чаще и чаще выполняет функцию обслуживания его телесно-биологической природы. Способность к рационализации, активность мышления в рамках дедуктивной линейности отличает человека от биологического мира, в конечном итоге, только степенью его адаптации к внешней среде. Таким образом, выходит, что рациональная деятельность направлена на совершенствование *биологической природы* человека, которая, как мы выяснили, не является для него сущностной.

*Прибавление.* Сказанное не означает, что рациональные способности человека не составляют необходимого элемента его духовности. Однако понятие *духовности* шире понятия разумности или рациональности, поскольку включает в себя все творческие потенции человека, в том числе и «неразумные» или иррациональные.

Однако, для того, чтобы определить творчески конструктивные функции иррациональных проявлений человеческой психики, необходимо провести границу между *иррациональным* и *бессознательным*, поскольку под последним в философский и психоаналитической литературе чаще всего понимается лишь *инстинктивные* составляющие психики.

δ) *Иррациональные проявления человеческой психики не должны сводиться исключительно к её бессознательно-инстинктивным проявлениям.*

К сожалению, интерпретация иррациональных проявлений человеческой психики как бессознательно-инстинктивных свойственна большинству современных западных учёных. В наиболее выпуклом виде подобная интерпретация проявилась в психоанализе, склонном усматривать в *бессознательном* и *иррациональном* лишь комплексы, возникающие на основе животных инстинктов. При подобном подходе

к иррациональному становится понятно а) отрицательное отношение ученых к категории иррационального, б) вывод о необходимости нейтрализации иррациональных идей путем их сублимации или рационализации (логизации), с) сведение категории духовности к смысловым границам рациональности (разума).

Столь предвзятое отношение к иррациональному лучше всего иллюстрировать концепцией Фрейда, который, сведя всё многообразие иррациональных психических процессов к бессознательным инстинктам, выдвинул тезис о необходимости *тотальной рационализации бессознательных идей*. В самом деле, если вовремя не обеспечить должную реализацию энергии животных инстинктов, то может создаться *переизбыток* бессознательных идей, который, рано или поздно, приведет к психической болезни, провоцируя различного рода психозы и неврозы, либо к девиантному поведению. Следовательно, *необходима рационалистическая рефлексия бессознательных идей*. Логика проста: поскольку бессознательные пласты человеческой психики являются источником девиантного поведения и нервных расстройств, следовательно, их необходимо переносить на уровень осознанного. Отсюда, практические действия врача-психиатра должны сводиться к *talking cure*. Таким образом, если проецировать медицинские выводы Фрейда на общемировоззренческие принципы (а именно это, так или иначе, произошло в современной западноевропейской культуре), то мы должны признать, что все, что находится в психике человека за пределами осознанного, носит негативный, разрушительный характер, является патологическим симптомом. Поэтому по Фрейду иррациональные проявления психики есть лишь *характерная черта истерического мышления, над которым властвуют бессознательные представления* [Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе / Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. - М., 1994. - С. 30].

ε) *Иррациональные проявления человеческой психики должны быть интерпретированы в качестве основы духовности субъекта, т.е. в качестве его сущностной основы.*

С помощью своих рационально-логических способностей человек выстраивает мир алгоритмов; мир, подчиненный математическим законам и формулам. Но формализованный мир, являясь в идеале абсолютно предсказуемым и рационально организованным, теряет способность к выходу на уровень *инобытия*. Чистая рациональность

предусматривает только самую себя, в то время как *иррациональное* открыто для *приращения* бытия, для возникновения небывалого.

Трансцендентно-идеальное, эстетическое, нравственное - всё это не вытекает из животной природы человека, равно как и не подлежит рационалистическому обоснованию, оставаясь для рационального сознания полностью или частично мистифицированным. Но именно эта иррационально-мистическая сторона духа и обуславливает *уникальность человеческого существа*, поскольку принципиально выделяет его из мира биологической природы и мира, подчиненного алгоритмической рациональности.

Способность к иррациональному действию, алогичность эмоций, эвристическое мышление составляют не только основу уникальности личности, но и, что более существенно, *природу творческого акта*. А вне творчества, вне способности к созиданию невозможно *развитие*. Следовательно, отрицая иррациональные способности человека, мы отрицаем саму возможность творческой активности, и, в конце концов, приходим к отрицанию всего - цивилизации, культуры и самого человека.

## § 2. Элементы иррациональной системы

а) *Реальность есть всецелое бытие и лишь всецелое бытие - реально.*

Запрет на иерархию элементов бытия, во многих восточных культурах, достигается путём рассмотрения реальности как единого, недифференцированного целого. «Единое», как космическая целостность, постигаемая интуитивно-мистическими средствами, становится теоретической основой для утверждения принципа сансары, предполагающего сущностное единство всего живого. Подобная модель мироотношения, в отличие от систем рационалистического типа, исключает саму возможность возникновения какого-либо антропоцентризма и делает нелепой постановку вопроса о взаимоотношении человека с природой, снимая, таким образом, многие мировоззренческие проблемы, характерные для современного рационалистического миропонимания.

Подлинная реальность - это сама жизнь, причем *вся жизнь*, которая сама по себе не имеет разделения на материю и дух, на понятия и образы, на зло и добро, земное и небесное. При помощи органов чувств мы можем познать не всю реальность, а лишь ту ее часть,

которую воспринимаем как предметно-материальную. И даже в этом случае мы уже ошибаемся и ограждаем себя от истины, ибо познаем нечто в отрыве от Единого, всецелого, в отрыве от того, что не имеет деления на материальное и духовное. При помощи понятий и логики мы опять-таки познаем не всю реальность, а ту ее часть, которую зовем «идеей». Но опять-таки мы ошибаемся, ибо идея есть фрагмент реальности, а не сама реальность; идея есть *фрагмент* духа, но не сам дух. Истина - абсолютна и всецела; вне своей всецелостности и абсолютности она не есть истина.

*Прибавление.* Древнеиндийские источники формулируют основной принцип иррационального мироотношения, согласно которому целостное познание достигается в полной мере лишь путем преодоления рационально-логических барьеров, путем освобождения сознания от категориальной ограниченности. Лишь на этом пути возможно коснуться исконной реальности, «от которой всякая речь, наделенная мыслью, отворачивается, неспособная постигнуть ее» [Taittiriya, II. 4]. «Ни глаз, ни речь, ни разум не могут проникнуть туда. Мы не знаем. Мы не понимаем, каким образом кто-либо может изучать ее» [Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10]. Иными словами, лишь тогда, когда субъект познания оказывается в состоянии возвыситься над мыслью, словом, логикой, «неслышимое становится слышимым, невоспринимаемое становится воспринимаемым и неизвестное становится известным» [Chândogya, VI. 13]. Это возможно лишь на пути мистической интуиции, охватывающей реальность в ее целостности и неделимости. Такого рода интуиция уже не предполагает познания объекта субъектом «исследования»; она вообще *не предполагает каких-либо субъектно-объектных отношений*, а означает актуальное тождество «Я» и Единого. До тех пор, пока мы вращаемся в условностях отвлеченных категорий, мы лишь скользим по поверхности реальности, но не проникаем в нее.

β) *Иррациональное восприятие реальности обусловлено преодолением границы между понятийным и образным мышлением, а также между формами движения и развития бытия, с одной стороны, и формами движения и развития мышления, с другой..*

Если анализировать, к примеру, *джайнскую* концепцию познания, то становится очевидным, что замысел создания *иррациональной логики* практически вполне осуществим. Джайнизм не просто предлагает новую теорию познания, в которой утверждается необхо-

димось комплексного методологического подхода к созерцанию и постижению мира, включающего логико-понятийные, сенсорно-чувственные, художественно-образные и мистические способы отношения к бытию. Он предлагает именно *логику*, иными словами, не просто *методологию* познания, а свод законов, по которым вершится *сам акт* мыслительного действия. Джайнская логика не отрицает высказывания типа «*S суть P*» или «*S суть не-P*», но, в обязательном порядке, предпосылает им условный характер. Но самое главное, джайнисты предлагают еще ряд логических высказываний, которые сближают понятийно-логическое мышление с художественно-образным. Джайнисты допускают высказывания, построенные на принципе противоречивости (совершенно неприемлемый подход, с точки зрения западной логики), то есть выражения типа «*S суть P и не-P*» или даже «*S суть и не-суть*». Более того, они идут еще дальше и предлагают непредикативные суждения, иными словами, логические суждения типа «*S суть неопишное*» или «*S суть невыразимое*». Еще раз обратим внимание, что для джайнистов всё это - выражения *логического* типа. Причем, непредикативные суждения становятся средством культивирования тайны, невысказанности, столь характерного для мистики и художественного творчества.

Наконец, еще три вида суждений, образованных путем комбинации первых четырех, которые кажутся и вовсе иррациональными. Это: непредикативные суждения, обладающие предикатом; непредикативные суждения, обладающие отрицательным предикатом; а также непредикативные суждения, обладающие предикатом в его противоречивости. Последний тип суждения кажется наиболее интересным, поскольку он предусматривает постижение объектов реальности *одновременно* и в дискурсивных структурах сознания (причем, в дискурсивных структурах противоречивого характера), и в структурах сознания *невербализуемого* порядка.

*Прибавление.* Для того, чтобы проиллюстрировать практическую значимость иррациональной логики, приведём конкретный пример, который может быть описан в форме непредикативного суждения, обладающего предикатом в его противоречивости. Действительно, что можно сказать об образе, возникшем в нашем сознании? Именно то, что *он, одновременно, есть, не есть и суть неопишное*.

Если мы применим джайнскую логику к познанию реальности, как она интерпретируется в ведийско-брахманской концепции, многое встанет на свои места. Вспомним, что веды отождествляют реальность с Единым и отрицают адекватность фрагментального познания.

Поскольку всё существует в Едином, любой фрагмент реальности, взятый сам по себе, есть не-реальность. Следственно, познание объектов реальности не есть познание самой реальности. По этой причине, как утверждают самхиты, подлинным знанием может являться только то, которое за единичным и противоречивым усматривает единство реальности, всецелостность универсума. Теперь постараемся представить, каким образом возможно в логической форме представить универсум или некоторый объект в его причастности к универсуму? По всей видимости, только с помощью формулы «*S суть P и не-P*»; ведь общность некоторого объекта и всего, что не есть этот объект, как раз и составляет Универсум. Этот Универсум непредикативен в том смысле, что ни одно утверждение или отрицание по отношению к нему не приблизит нас к его адекватному описанию.

γ) *Иррациональное мировосприятие есть восприятие бес-субъективное.*

Интеллектуальное познание может быть полезно как низшая, отправная ступень познавательного процесса, необходимая для систематизации явлений предметного, «становящегося» бытия. Наиболее ценный итог чисто интеллектуального познания заключается в неминуемом осознании его недостаточности для восхождения к подлинной духовности, к истинам, скрывающимся за вещной частностью бытия.

Эмоционально-психологическое мировосприятие есть избавление от эгоизма и означает *симпатическое слияние субъекта с объектом*. Подобное симпатическое слияние достигает своего пика в *любви*, которая основана на чистой иррациональности. Любовь как раз и означает и со-чувствие, и со-участие, и со-единение, и сопереживание, и со-знание любящего и объекта любви. Вполне естественно, что столь глубокое единение, доходящее до полного слияния, до полного тождества, означает преодоление ощущения собственного «Я» как самоценной и самодостаточной единицы бытия.

δ) *Эффективность иррационального восприятия напрямую связана с необходимостью психологического преодоления индивидуального Его.*

*Непостоянство* есть свойство не только физического мира, но и *психического*. Индивидуальность не есть нечто субстанциальное; то, что мы называем индивидуальностью или «Я», представляет собой *поток сознания*, нескончаемую вереницу сменяющих друг друга психических состояний. Единство личности обусловлено целостностью этого потока сознания, но, вместе с тем, непостоянство и текучесть человеческой субъективности не позволяет нам охарактеризовать «Я» в качестве некоторой подлинности. Субъективность, таким образом, есть непостоянный комплекс эгоцентрических переживаний и, в этом смысле, она, точно так же как и чувственные желания, эмоционально привязывает человека к мнимости событийной реальности. Преодоление субъективности необходимо для освобождения человека от эгоизма «Я». Здесь достигается полная свобода человека не только от условий внешнего мира, но и от границ собственного Его. Встав на путь бессубъективности, человек переходит в новое измерение, в котором не властны законы времени и пространства. Таким образом, *усмирение своего Его становится необходимой предпосылкой выхода за рамки субъектно-объектных отношений*.

*Прибавление 1.* Характерна, в этом плане, методика сосредоточения, которую можно вычленил из общей философской конструкции *буддизма*. На первой стадии сосредоточения преодолевается способность к логическому мышлению, отрешенность от «чистого разума». Таким образом человек избавляется от стереотипов и шаблонов рационального мышления, способного ввести его в заблуждение. Следующая стадия заключена в эмоциональном переживании четырех благородных истин; она приводит к прекращению дальнейших рассуждений, и все существо человека охватывает безграничное чувство радости и покоя. Третья стадия сосредоточения избавляет человека от чувства телесности. И, наконец, четвертая - освобождает его от ощущения собственного «Я», приводит к актуальному субъектно-объектному тождеству, «выкидывает» его за рамки предметно-эмпирического бытия, за пределы времени и пространства.

*Прибавление 2.* Преодоление собственной субъективности является следствием абсолютного мировоззренческого иррационализма. И в этом смысле, абсолютный иррационализм представляет собой прямую аксиологическую противоположность абсолютному рационализму, культивирующего эту субъективность. В своей абсолютизации иррационализм жертвует субъективностью во имя мира; рационализм, как мы увидим в дальнейшем, напротив, во имя субъективности жертвует миром.



### § 3. Трансформация рационально-сциентистской парадигмы

а) *Антропоцентрическое мировоззрение в своей эволюции явилось источником и, одновременно, результатом принципиальной ориентации западного мира на особый тип рациональности.*

Эта ориентация со временем превратилась в архетипическую парадигму западного сознания, выразившуюся в безграничной вере в научно-рациональные и формально-логические средства познания и освоения действительности, а также в стремлении создать универсальную картину мира, в которой все элементы могли бы быть максимально систематизированы и приведены в строе логическое соответствие с дедуктивной линейностью. Такая парадигма ни в коей мере не исключала и не отрицала развития художественно-образного мироотношения. Однако эстетический образ мира в своих мировоззренческих функциях всегда уступал научно-рационалистической картине мира. Искусство, религия и эстетика с самого начала на Западе, формируя свою собственную модель мира, не являлись при этом безусловной частью практического мировоззрения.

Начиная с эпохи Возрождения, научный рационализм постепенно приобретает статус *универсального мировоззрения*, на основе которого строится новая картина мира. Научно-рационалистические идеалы со временем проникают на все уровни человеческого бытия. В политической теории формируется либеральная концепция; христианство переживает эпоху Реформации; экономика пропитывается духом капитализма. Философия осуществляет глубокие рефлексии над происходящими культурно-мировоззренческими сдвигами. Итогом этих рефлексий становятся концепции, которые отразили как *солидарность философии с поступательным научно-рационалистическим движением Европы*, так и *протест* против него.

б) *Художественный образ мира в рамках рационалистического мировосприятия выполняет функцию интеллектуальной рефлексии.*

В эпоху Нового времени *эстетика* приобретает значение неотъемлемой части философской системы и общей картины мира. При этом философские доктрины Нового времени по преимуществу

строятся учеными как системы строго научного характера, что принципиально выделяет их из области религиозной, художественной, мифологической и прочей «ненаучной» деятельности. Эстетика же составляет часть философской научной системы и потому также рассматривается как область систематического знания. Эстетический образ мира, построенный западноевропейскими учеными Нового времени, таким образом, становится составной частью научной картины мира. В этом контексте художественное творчество и искусство часто оценивается ими с *гностических* и даже *гносеологических* позиций. Поэтому для западноевропейских философов той эпохи важнейшее значение имеет вопрос, *что представляют собой эстетические способности человека в отношении к его способностям интеллектуальным, рассудочным*. Отсюда - постоянные сопоставления эстетического (и религиозного) чувства с деятельностью разума, эстетического созерцания с созерцанием интеллектуальным.

Но как бы ни было очевидно родство научной и художественно-эстетической деятельности, сколько бы мы не констатировали взаимопроникновение и взаимообусловленность научной картины мира и его внерационально-эстетического образа, необходимо признать, что сами *принципы и идеалы*, лежащие в этих двух формах мировосприятия, принципиально противоположны друг другу. Наука строится на принципах понятийной логики, здравого смысла, непротиворечивости и доказательности; искусство функционирует в системе алогичных и недискурсивных образов, вне практического смысла, живёт по принципам противоречивости и не нуждается в понятийном доказательстве. Идеал науки - познание; искусство же, напротив, культивирует тайну. Наука апеллирует к разуму; искусство к сердцу (эмоциям).

*Прибавление 1.* Философскую концепцию Иммануила Канта можно рассматривать в качестве первого серьезного предупреждения об опасности, которая грозит человечеству со стороны необузданного Разума, который в своих рационально-прагматических устремлениях способен дискредитировать ценности духовного порядка. Именно поэтому Кант отдает столько сил обоснованию границ «чистого разума» и реабилитации этических и эстетических ценностей. Однако при этом, сам Кант оказывается заложником научно-рационалистической традиции: обоснование нравственности и искусства становится для него предметом формализованной науки, а этика и эстетика укореняются в его системе, как необходимые звенья строго научной концепции.

*Прибавление 2.* При этом, чем большую практическую универсальность приобретали законы строгой науки и чем глубже укоренялся научно-рационалистический дух в западноевропейском мировоззрении и общей картине мира, тем отчетливее прослеживалась реакция на этот процесс со стороны художников и философов. В XVIII и XIX столетиях в Европе окончательно укореняется рационалистическая картина мира. Теперь рационализм проникает на все уровни человеческого бытия: рациональный эталон господствует не только в области науки, но и в области политики, экономики, права. Рационализм врывается в повседневную жизнь западноевропейского обывателя, определяя его представления, отношение к миру, обществу и самому себе.

Эстетический образ мира перемещается на периферию мировоззрения. Это не означает, что в этот период художественная культура Европы находится в упадке. Напротив, она достигает невиданных высот, как бы пытаясь своими средствами противостоять холодной рассудочности надвигающейся цивилизации. Однако итог этого противостояния художественной практики и практики «здорового смысла», эстетизма и практицизма был уже предрешен. Мировоззрение Нового времени приносит в жертву эстетический образ мира ради утверждения научно-рационалистической картины. Искусство, религия, философия не умирают, но их *мировоззренческие* функции оказываются практически не востребованными.

*γ) Интерпретация художественного образа как предмета рационалистической логики лишает его аксиологического смысла.*

Георг Гегель предпринял пусть утопичную, но очень актуальную для западноевропейского мировоззрения попытку фундаментального пересмотра самих основ логического мышления. Под прицелом гегелевской критики оказываются не столько сами метафизические системы, сколько формально-логические законы, лежащие в основе любого систематического, понятийного мышления. Аргументируя свою критику, Гегель справедливо апеллирует к явлениям духовной жизни и природы, которые действительно невозможно адекватно выразить категориями *конечного* мышления по принципу «или-или». Поэтому Гегель и вводит *диалектический* метод как альтернативный методу *метафизическому* и *формально-логическому*, пытаясь привести в полное соответствие формы мышления с формами самой жизни. Показательно, что Гегель пытается сделать диалектику прин-

ципом *самого мышления, самого мыслительного акта*. Казалось бы, такая постановка вопроса должна привести ученого к идее выхода за пределы точной науки в область образного восприятия и эмоционально-психологического созерцания. Иными словами, в область эстетического и религиозного переживания, где, путем отвлечения от дискурса и аналитики, действительно преодолевается ограниченность формально-логических законов. Но этого не происходит: Гегель остается верен рационалистической традиции, полагая строгую науку - эталоном мировоззрения. Поэтому главной задачей Гегель, в отличие от романтиков, считает не надделение искусства или религии мировоззренческими функциями науки, а, напротив, *надделение научной методологии элементами художественно-образного созерцания*.

б) *Художественный образ мира в рамках рационалистического мировосприятия может претендовать на теоретическую альтернативу реально формирующемуся мировоззрению, выраженному в формах строго научного знания*.

Этот программный тезис, свойственный для философов-романтиков не смог найти своего практического применения. К сожалению, призыв к тому, что *искусству надлежит быть прообразом науки, и науки лишь спешают за тем, что уже оказалось достигнутым искусством* [Шеллинг В. Ф. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936. - С. 387] не смог уберечь западноевропейскую систему ценностей от рационалистических перекосов научной картины мира.

Немецкая классическая философия так и не смогла решить проблему воссоединения художественно-образной и научно-рациональной моделей мира. Ее философская рефлексия над развитием западноевропейской культуры и мировоззрения так и осталась мировоззренческой рефлексией, и не приобрела статуса самого мировоззрения (в *практическом* смысле этого слова). То же самое можно сказать и об искусстве, которое, достигая невиданных высот, стало частью духовной культуры Запада только в качестве своеобразной *критической рефлексии* над научно-рационалистическим характером этой культуры. Таким образом, искусство и антирационалистическая философия, составляя гордость духовной культуры Запада, олицетворили собой не *сам дух* этой культуры, а, скорее, *духовный протест* против нее.

Постклассическая европейская философия и эстетика уже отказываются от попыток, характерных для классической философии, «примирить» науку с искусством, образное созерцание с понятийным мышлением. И, если, скажем, у представителей немецкого романтизма возвышение художественного творчества обуславливает объединение научной и художественно-образной моделей мира в *единую систему* (пусть даже на основе безусловного первенства искусства), то в постклассической философии построение образной картины мира рассматривается как вполне полноценная и *универсальная альтернатива* всему мировоззрению в целом.

*Прибавление.* Сопоставляя нарастание иррациональных идей в философии с общим развитием практического западноевропейского мировоззрения, можно предположить, что первая выступает в качестве реакции на возрастающую рационализацию мировоззрения, а философско-эстетические концепции формируются в качестве универсальных систем, интерпретирующих в своих категориях мир. В предлагаемом образе мира западных философов всё более выпукло ощущается подчеркивание статуса иррациональности. И это повышенное внимание к иррационализму проявляется прямо пропорционально практической рационализации реальной жизни и проникновению научно-логических методов во все сферы общественного бытия.

*ε) Экзистенциальная модель мироотношения, преодолевая разрыв между субъектом и объектом, замыкает мир личности в узких рамках индивидуальной экзистенции.*

Рассматривая практические итоги экзистенциальных построений, можно сделать вывод, что философы данного направления, обеспокоенные социализацией и дезинтеграцией духовных процессов, начали конструировать новые модели мировоззрения, которые в перспективе могли бы компенсировать утерю единства духа. Экзистенциализм знаменует собой своеобразный мировоззренческий компромисс между реальной ориентацией Запада на углубление дифференцированности духа и сближением макрокосма с микрокосмом.

Экзистенциализм оттолкнулся от бытия человека. При этом, он признал, что человек как таковой перестал быть целостным, рассыпался на некоторую сумму качеств и свойств. Но человек больше, чем просто сумма, больше, чем просто ряд качеств, даже если этот ряд бесконечен. Экзистенциализм впервые в истории западной фи-

лософии предпринял кардинальную попытку отказаться от субъектно-объектной парадигмы и воссоединить человека и бытие, мир и Я. Человеческое существование было представлено экзистенциализмом как единство внешнего мира и личного бытия человека. Если быть более точным, то единство внешнего и внутреннего в существовании человека представляет собой *преломление* внешнего через внутреннее. Внешний мир становится доступным человеку, благодаря включению его в индивидуальное бытие личности. Казалось бы, экзистенциализм преодолел ущербность дифференциальной интенции западноевропейской культуры: мир оказался не только внутри человеческого бытия, он переживался человеком как собственное «Я»; внешний мир и бытие человека неразрывно слились в структуре экзистенции и, наконец-то, образовали единое целое.

Однако, объединив человека и мир в единой экзистенциальной структуре, экзистенциальная философия была вынуждена признать, что подобное объединение ограничивается рамками наличного бытия. Единство мира и личности обесценилось самой экзистенцией человека, которая неожиданно оказалась бесконечной малой и герметично замкнутой. Дух и бытие разбились на множество индивидуальных Dasein, функционирующих в границах житейской данности.

*Прибавление.* Поскольку, согласно экзистенциалистам, онтологически, помимо человека существует и сущее, задающее «правила игры» и являющееся источником ситуативности для человека, постольку гносеологически, конкретным содержанием бытия человека становится не простое переживание своего конечного бытия-в-себе, а переживание своего конечного *бытия-в-мире* (In-der-Welt-sein). Причем, поскольку стартовая ситуация такова, что существование индивида и внешний мир даны в неразрывном единстве (в виде переживания бытия-в-мире), то, с точки зрения экзистенциальной философии, даже как-то неправомерно ставить вопрос об объекте или субъекте познания. Первичным становится слияние субъекта и объекта в самом факте существования меня-в-мире; первоначально дается не мир как объект, не «Я» как субъект, а сразу - мое присутствие в мире. Однако, такое гносеологическое единство «Я» с миром не снимает отчужденности человека от внешнего мира реально. *Познание не создает изначальной связи субъекта с миром, оно не возникает из воздействия мира на субъект. Познание есть модус существования, обоснованный бытием-в-мире* [Heidegger M. Sein und Zeit. - Tübingen, 1931. - S. 61]. Акт познания имплицитно лежит в самом

факте моего существования, однако, мое бытие-в-мире всегда остается достоянием моего «Я».

ζ) *Научно-рациональная картина мира осуществляет тотальную экстраполяцию своих принципов на всю сферу духовной практики.*

Если до начала XX века философия и искусство хотя и перестали определять развитие мировоззрения, но при этом сохраняли функцию культурно-исторической рефлексии, то современный рационализм уже ставит под сомнение необходимость, возможность, да и само право на существование подобного рода рефлексий.

*Прибавление 1.* Проблема кризиса рационалистической картины мира отразилась в исканиях и дискуссиях XX столетия, в которых принимали участие ученые всего мира. Мишель Фуко выдвигает концепцию исторического изменения мыслительных предпосылок культуры и знания. Пытаясь «спасти» современный тип научной рациональности и обосновать возможность дальнейшего развития научного познания, Фуко возвращается к кантовскому априоризму, стремясь выяснить, возможно ли историческое приращение самих форм априорного знания? Для обоснования развития современной эпистемологии Фуко апеллирует к сложившимся семиотическим отношениям, к отношениям «слов» и «вещей», которые, по его логике, и определяют состояние и тип эпистемы. В результате объектом его исследования становятся речевые практики, складывающиеся на основе семиотического поля внутри самой эпистемы. Эту область ученый представляет в качестве некоего трехмерного пространства, в котором современные науки распределяются сообразно своим функциям, методам и целям. Первое измерение заполняется точными (физико-математическими) науками, для которых фундаментальным методом является дедуктивная линейность и строгая последовательность верифицированных высказываний. Второе измерение принадлежит области естественнонаучного знания, а также иного эмпирического знания, не обладающего подобной строгой линейностью, но стремящегося к систематизации причинных отношений с целью обретения структурного постоянства. При этом науки, находящиеся во втором измерении эпистемологического треугольника, активно используют методологию точных наук. Философия же, понятая ученым не в качестве гуманитарного знания, а в узком смысле *научной рефлексии*, составляет третье измерение системы предпосылок современного зна-

ния и активно соприкасается с двумя остальными измерениями. Как видно из представленной им схемы, здесь не остается места не только для искусства, но и для собственно гуманитарных наук, которые оказываются «распыленными» в трехмерном пространстве эпистемологической системы.

*Прибавление 2.* Еще одним показательным симптомом осознания кризиса научно-рационалистической картины мира Нового времени явилась рефлексия научного знания и его предпосылок теоретиками так называемого «Венского кружка», в среде логических позитивистов. М. Шлик и его последователи выдвинули критерий верификации в качестве обоснования подлинно научного знания. Научная картина мира должна, по их мнению, строиться на принципах эмпирической проверяемости и четко выработанных алгоритмах формально логического инструментария. Всё, находящееся за пределами верифицированных высказываний и с необходимостью требующее концептуального фундамента, не может, соответственно, составлять предмета научной дискуссии. Так, за бортом научной картины мира оказалась не только метафизика, но и всё гуманитарное знание, а также духовная культура в целом.

*Прибавление 3.* Людвиг Витгенштейн, вырабатывая концепцию «совершенного языка», создал универсальную логико-гносеологическую модель знания, в которой всё многообразие научных и ненаучных семиотических систем фактически свелось к совокупности элементарных высказываний. Причем, эти элементарные высказывания оцениваются, по Витгенштейну, по двухбалльной логической шкале. Логико-математические утверждения, согласно австрийскому позитивисту, олицетворяют образец выражения схем формального преобразования содержательных утверждений о мире вообще. Таким образом, этическое, эстетическое, религиозное, художественно-образное мировоззрение оказывается лишенным семантической определенности и признается просто бессмысленным.



#### § 4. «Иррациональные» следствия сверхрационализма

К XX столетию реализация рационалистической программы достигла своего пика. Такой вывод можно сделать из наметившихся тенденций к *самоотрицанию* рационализма, подвергающегося аксиологической инверсии. Антропоцентрические установки не сделали человека более счастливым; напротив, человек оказался потерянным в мире технотронной цивилизации, в лабиринте алгоритмов и утилитарной целесообразности. Упорядочивая реальность, рационализм потерял её, превратив в математический символ. В практическом мировоззрении рационализм переродился в *монетаризм*; абстрактно-числовая интерпретация мира становится доминирующей в общественном сознании.

*α) Экстраполяция товарно-денежных отношений на духовную жизнь в целом обеспечивает выход рационально-экономических ценностей во внеэкономическую сферу бытия.*

Подобная экстраполяция, по мнению автора, является уродливым симптомом уже потому, что провоцирует искажения в мировоззренческих ориентациях, наполняя духовную жизнь внедуховными интенциями.

Мировоззренческие установки конца второго тысячелетия отразили итог *дезинтеграции* духовных процессов. Процесс общей дезинтеграции духа сказывается не только на потере целостного мировосприятия личности, но и на практической жизни человека, на его быте, на способе его существования. Социальный человек вынужден в своей практической деятельности включаться в дезинтеграционный процесс, поскольку его функционирование в этом процессе стало непременным условием его общественного статуса. Дифференциация знания породила дифференциацию практики: разделение труда превратило целостного человека в *специалиста*, замкнутого на профессиональной интенции. В свою очередь, искусственное сужение духовных потенций личности до узкопрофессиональных интенций сказалось не только на утере мировоззренческих ориентаций, но и на вынужденной замкнутости индивида. Замыкание экзистенции человека на профессиональной интенции спровоцировало ряд побочных негативных эффектов: утрату интересубъективности и коммуникативно-

сти, рост отчуждения, а, вместе с ним, рост психических заболеваний и суицид.

*Прибавление 1.* В свою очередь, противоречие между узкой реальностью профессионала и бесконечным многообразием жизни заставляет человека заполнять духовные ниши, невостребованные социальным заказом. Наиболее простой и распространенный способ преодоления этого противоречия - экстраполяция профессиональных интенций человека на мировоззрение в целом. Это субъективное отождествление профессиональной реальности и реальной жизни, перенос «ремесленных» установок на все многообразие духовных процессов имеет характер *эффекта интенциональной экстраполяции*.

*Прибавление 2.* Особенно важно обратить внимание на экстраполяцию экономической интенции, порождающей *монетаристское* мировоззрение, поскольку в конце XX века стиль мышления вообще приобрел четко выраженный экономический окрас и экстраполяция экономической интенции, достигнув массового характера, уже не вписывается в рамки сугубо профессиональных ориентаций.

β) *Экономический рационализм реализуется в ориентации субъекта на непродуктивные формы жизнедеятельности.*

В тот момент, когда внутренний мир личности перестает быть самодостаточным для самого себя и теряет возможность получения внешних стимулов к саморазвитию, наступает вполне естественный психологический кризис. Осознание границ своего Я, своего духовного предела, и, одновременно, осознание избыточности внешнего мира, который оказывается не в состоянии творчески преобразиться (а тем более - реализоваться) в моей самости, вынуждает личность к поиску дополнительных средств для оправдания своего существования. В конечном итоге, кризис *самодостаточности* проистекает из осознания проблемы самого существования, то есть в тот момент, когда для человека сам факт его существования становится проблемой. Эта проблема возникает из интуитивного или осознанного противопоставления Я и не-Я, необходимости единения, приобщенности к внешнему миру, преодоления собственной изолированности и бессилия. Однако преодоление замкнутости своей экзистенции по отношению к внешнему миру возможно лишь посредством творческой реализации *меня-в-мире* и *мира-во-мне*, что требует от человека значительных волевых, умственных, эмоциональных и духовных затрат.

Если же способность к творческой реализации *меня-в-мире* и *мира-во-мне* отсутствует и личность не в состоянии ее развить, возможен глубокий *кризис существования*. Нежелание мириться с собственной замкнутостью и бессилием, с одной стороны, и неспособность к духовному совершенствованию - с другой, вынуждает человека искать выходы из данной негативной психологической ситуации. В идеале, наиболее адекватным выходом из нее должно служить естественное стремление человека к развитию собственных продуктивных ориентаций, борьба за себя и мир на уровне духа. В противном случае личность встает на путь псевдорешений, обрекая себя на неизбежную деградацию. Эта деградация может протекать в формах алкоголизма и наркомании, она может закончиться суицидом, или же, что вполне сопоставимо, она может принять форму *стимуляции монетаристской психологии*. Субъективное наделение денег духовными функциями и приписывание им мифических атрибутов является следствием болезненного состояния духа, глубокого психологического кризиса.

χ) *Отождествление собственной ценности с ценой накопленного капитала, возможностей моего Я с покупной возможностью денежных средств оказывается следствием абсолютной формы экстраполяции рационально-экономической интенции.*

Нетрудно заметить, что подобное отождествление с неизбежностью приводит к отчуждению человеческих качеств. Оценка себя, своих возможностей, оценка своего Я сообразно наличному капиталу порождает психологическую зависимость личности от материального благосостояния. Рассмотрение человека с точки зрения его платежеспособности привело к тому, что ценность человека стала определяться как его *покупательная* цена. Следовательно, весь мир предстает перед человеком в качестве товара и оценивается с точки зрения его *продажности*.

*Прибавление 1.* Но отношения по схеме «продавец-покупатель» могут существовать лишь в границах социальности. За пределами социальности подобные отношения невозможны. Продавец, пытающийся продать дух, сам становится товаром. Покупатель, стремящийся реализовать себя с помощью денег, отождествляется со своим капиталом, т.е. сам становится деньгами. Любые попытки перенести схему «продавец-покупатель» в область духовного сопряжены с отчуждением человечности и в реальной жизни всегда заканчиваются

трагедией. Продающий себя, трансформируясь в товар, в конце концов, перестает ощущать себя человеком, духовным существом. Оценивающий себя пропорционально возможностям своего капитала также вынужден идентифицировать свое Я вне самого себя. При этом сознание того и другого неминуемо замыкается в рамках извращенно понятого предметно-эмпирического бытия.

*Прибавление 2.* В условиях, когда попытки развития индивидуальности не приносят желаемых результатов и субъективно оказываются бесперспективными, возникает потребность в доказательстве самоценности и самодостаточности через признание этого факта со стороны внешних авторитетов. В этой посылке уже содержится непреодолимое противоречие: кризис моего Я и моей самодостаточности должен быть преодолен путем признания моей полноценности за *пределом* моего Я. Очевидно, что подобные попытки являются не более чем иллюзией, поскольку отчетливо свидетельствуют о признании обратного - недостаточности и зависимости моего Я от внешних факторов.

δ) *Экономический рационализм как ни что другое, способствует «объективации» мира, представляя предметность в её абсолютном выражении.*

Идея денег заключена в том, чтобы представить элементы предметно-эмпирического бытия с точки зрения их покупной (меновой) характеристики. Идея денег предпосылает бытию ряд условностей и допущений. Деньги абстрагируют мир: сквозь призму денег предметы бытия рассматриваются как *бескачественные*. Единственная характеристика предметов мира, которую признают деньги, определена как их меновая способность. Практически это становится возможным при наличии двух допущений: во-первых, бытие должно стать условным, лишенным своих реальных качеств, а во-вторых, предметам бытия должно быть приписано искусственное свойство - свойство меновости. Только при выполнении этих двух условий предметы эмпирического мира могут получить условный статус *товара*.

По сути дела в идее денег происходит подмена качественных характеристик бытия количественными. Представление мира как товара трансформирует бытие в условный набор эквивалентных величин. Это, в свою очередь, становится возможным лишь в том случае,

если все элементы бытия условно представить в качестве *чистой (абсолютной) предметности*.

## **§ 5. Религиозно-эстетическое переживание как верифицируемая форма иррациональной системы**

а) *Принципиальная ограниченность любого теоретического знания заключается в том, что оно всегда опосредовано; глубочайшая трагедия любого опосредованного знания состоит в том, что оно опосредовано самим же человеческим сознанием.*

Без сомнения, было бы безумием пытаться строить гносеологию в расчете как-то обойти этот механизм опосредования. Но иррационализм и органицизм не ставят перед собой такой задачи: они лишь утверждают, что чисто рациональные, затеоретизированные структуры не исчерпывают всего познавательного потенциала человеческого интеллекта.

Там, где логика, «здравый смысл» оказываются бессильными или даже вредными на пути познания истины, там могут быть полезны алогичные, нерациональные механизмы получения и обработки информации. И художественно-эстетическое переживание, понятое в качестве *гносеологии иррационального*, может оказаться весьма продуктивной основой в деле систематизации этих механизмов. Оно, в этом смысле, если и не является источником непосредственных знаний, то, во всяком случае, вплотную к нему приближается, т.к. ряд опосредующих звеньев при созидании и восприятии художественного произведения не задействуется. Искусство не просто ломает логику здравого смысла, но и разрушает механизмы самоограничения сознания, т.е. является конструктивным. Ведь логика, понятийное мышление вообще, являясь выработанными человечеством формами познания и освоения мира, являются также и факторами ограничения этого познания. Рационализованное мышление, будучи вербально-дискурсивным, становится вместе с тем и дискретным; ему чужда подлинная диалектика.

*Прибавление 1.* Стремление к всеобщей эстетизации бытия обусловлено общей «картиной мира», выработанной русским мировоззрением. Благодаря этой эстетизации не только преодолевается односторонне рационалистическое мировоззрение, но и вырабатывается весьма оригинальный взгляд на человека и мир в целом, на религию, общественную жизнь и собственно на искусство. Искусство

приобретает функцию познания самой жизни. Эстетическое переживание понимается в указанной философской традиции как «целомудренное» познание, сочетающее в себе «цельную мудрость», нравственную чистоту и собственно Истину. Это не только познание в собственном смысле этого слова; это также и «прозрение», «схватывание» самой сущности бытия; оно включает в себя и понимание, как наиболее ценный результат познавательного процесса, и эмпатическое сопереживание объекту познания.

*Прибавление 2.* Стремление к сочетанию рационального и иррационального, *ума и сердца* наблюдается уже в русской литературе XVIII века, и в материалах еще более раннего периода до секуляризации философии. И в этих источниках нетрудно уловить это специфически мистическое начало, служащее необходимым условием познания. Одним из важнейших мировоззренческих источников русского иррационализма (и мистицизма как одной из его форм), следует признать не что иное, как православие. Именно оно оказалось тем византийско-русским явлением, в котором произошло иррациональное перетолкование христианства. Именно в православии мы находим интерпретацию сердца как, в частности, «второго ума», как *гностической* и, вместе с тем, *надынтеллектуальной* способности человека.

β) *Эстетическое познание внерационально с точки зрения своих механизмов, оно руководствуется не гипотетико-дедуктивными, а эмоционально-психологическими структурами сознания.*

Иррациональны не только механизмы эстетического познания, но и его объекты. Не секрет, что духовная жизнь не поддается полному и исчерпывающему логическому анализу именно потому что она в большой степени обладает иррациональными законами.

*Прибавление.* Существует, однако, трактовка иррационального как еще «не рационализированного». Сегодня, мол, что-то представляется нам иррациональным, но завтра мы это явление изучим и оно перестанет нам таковым казаться. Но речь как раз идет о том, что *принципиально*, никогда не может быть изучено, приведено в полное соответствие с рассудочностью. При попытке рационализировать эти сферы бытия, мышление неизбежно становится в тупик. И тогда человеку уже не остается ничего, кроме как воскликнуть: «Безумец! Я хотел понять холодным рассудком то, что можно понять только серд-

цем и чувством...» [Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Разума великолепный пир. - М., 1981. - С. 43]. В самом общем виде иррациональное можно определить как особое эмоционально-психологическое состояние субъекта, благодаря которому ему становится доступным смысл объектов, по своей природе принципиально не поддающихся рационально-логической обработке. Ясно, что такое познание возможно не только через искусство, и оно является лишь одной из форм иррационального познания, наряду с религиозной верой, интуицией и т.д.

γ) *Искусство воспроизводит связи и отношения духовного бытия.*

Являясь познанием, искусство, таким образом, должно в большой степени зависеть от какого-то объекта, который мы познаем посредством художественного созерцания. Правомерен вопрос: что именно познается в искусстве? Корректным ответом на него будет следующее: в искусстве познается жизнь во всем ее многообразии и целостности. Искусство, поэтому, не есть только *отражение*. Если познание материального мира предполагает его идеализацию, то в случае с познанием духовной реальности, искусство ее не идеализирует, так как их природа *идентична*. В искусстве вершится познание сущности бытия, ибо смысл всего мироздания сосредоточен в сфере идеальных связей.

*Прибавление 1.* Философия есть рационально-дискурсивный текст и в этом, по мнению русских мыслителей, ее слабость. Искусство пользуется словами не для формирования суждений и умозаключений, т.е. пользуется ими формально, и в этом его сила. Превращение философии в искусство, это, прежде всего, лишение текста дискретности и вербальности. Музыка, как вид искусства, в котором дискурс и вербальность практически сведены к нулю, может служить *идеальной моделью целостного выражения идей*.

*Прибавление 2.* Русские философы великолепно отдавали себе отчет в том, что любой акт познания имеет всегда и иррациональные, и рациональные стороны. Наука, как творчество, не обходится без интуиции, вдохновения. Искусство тоже содержит в себе рациональные моменты, хотя они являются для него скорее вынужденными, нежели сущностными. Любое познание, действие, восприятие - есть синтез этих двух сторон интеллекта. Для достижения «цельного знания» также необходимо сочетание иррационализма с рационализ-

мом. Поэтому русской философии всегда был чужд тотальный иррационализм, отрицание значимости рациональных моментов познания. Это является еще одной причиной, по которой русская философия не принимала системы Шопенгауэра, или, скажем, изысканий Якоби. В этом смысле русский иррационализм стремился выработать *органический* взгляд на бытие.

*б) Религиозное и эстетическое переживание имеют общую творчески продуктивную иррациональную основу.*

То, что «мистика» и искусство имеют общую основу (а именно - иррациональное усмотрение истины) является весьма существенным замечанием, однако, недостаточным для их отождествления или даже признания их сущностной близости. И главным затруднением здесь является то, что «мистика», по определению, есть способ получения *непосредственного* знания, в то время как искусство, рассматриваемое с гностической точки зрения, всегда считалось знанием *опосредованным*. Каким бы метафизическим содержанием не была наполнена мистика, она остается по определению, пусть условно, но все же непосредственным видением сущности; в то время как искусство, на первый взгляд, является познанием, сопряженным с рядом опосредующих звеньев. Если в мистицизме истина как таковая просто является человеку, то в искусстве путь между истиной и воспринимающим субъектом оказывается куда более сложным.

Вместе с тем, истина в художественном творчестве, объективно опосредуясь через авторское сознание и объект художественного творчества, субъективно создает ощущение непосредственного единства воспринимающего субъекта с идеей, воплощенной в произведении искусства. Допущение такой относительной опосредованности художественно-эстетического созерцания, рассматриваемого в гностическом аспекте, и условной непосредственности мистики делает возможным и их сопоставление, и признание их очевидного родства.



## § 6. Органистическая модель софийного панэстетизма

а) *Если предположить, что основной порок рационализма заключается в стремлении к абсолютизации предметных форм бытия и в утверждении творчески непродуктивных утилитарно-прагматических интенций, то, по всей видимости, реальное преодоление рационалистического мировоззрения возможно на пути принципиально нового мировоззрения, для которого был бы характерен компромисс предметных и духовных форм бытия, а главное, был бы характерен творческий, продуктивный подход к человеку и миру.*

Мы можем построить различные модели мировоззрения, отвечающие указанным требованиям, однако хотелось бы остановиться на *софийной* картине мира, которая, безусловно, не только весьма красива и изящна, но и блестяще обоснована теоретически и, кроме того, имеет глубокие мировоззренческие корни в культурно-философской традиции России.

б) *Закономерный ход истории привел человечество к качественно новому состоянию: развитие науки, искусства, научно-технического прогресса, культуры в целом позволяет говорить о человечестве как о цельном и взаимосвязанном организме.*

Единство нашей планеты практически охватывает все виды возможных связей между ее частями. Мы наблюдаем взаимозависимость экономических процессов, что позволяет говорить об общемировой экономике; мы видим, как экологические изменения в одной части Земли нарушают экологический баланс в другой; сфера политической деятельности государств перестала быть привилегией отдельных лидеров. Любое, казалось бы частное, действие влечет за собой преобразования в глобальных масштабах. Словом, на данном этапе исторического развития мы становимся свидетелями становления общемировой цивилизации.

γ) *Перечень процессов и связей, приобретающих всеобщий статус, был бы неполным и, по сути, бессмысленным, если бы мы не выделили духовный аспект общемирового единства.*

Духовное единство человечества должно быть понято не как всеобщая солидарность или согласие людей по всем вопросам, не как процесс стандартизации, стирающий индивидуальное начало. В нашем случае лишь необходимо зафиксировать тот факт, что духовный потенциал человечества представляет собою единую и цельную сферу; он приобретает онтологическое бытие. Понятия «общественного сознания», «общественного мнения», «общественной психологии» приобретают все более и более конкретный вид, становятся вполне ощутимой силой, с которой нельзя не считаться. Человечество породило ту духовную атмосферу, которая уже сама начинает коррелировать наши представления о мире.

Сознание создало мир духовных ценностей. Для человека все одухотворено. Мысль внедрена во всю структуру материального мира. Для человека всеобщая пронизанность мира духовным началом уже не является чем-то субъективно данным, некой искусственной характеристикой. Для него это безусловная реальность, часть бытия как такового, устойчивый и вполне сформировавшийся мир. Сознание породило закономерную связь между человеком и природой, и в итоге неустанной работы мысли, вплетение духа в сеть материи оказалось столь глубоко и органично, что объективный мир сегодня предстал перед человеком в качестве одухотворенного мироздания.

*б) Эта связь между человеком и природой выступает в форме мысли, духовной жизни. Причем, мы констатируем, что мысль всегда наполнена материальным содержанием и невозможна без него; равно как и природа, любое материальное образование, сталкиваясь с человеком, одухотворяется его мыслью.*

Именно из этого взаимодействия духа и материи возникают такие понятия, как истина, красота, добро и т.д., понятия, бессмысленные вне человеческого сознания. Но, одновременно, эти понятия являются именно тем, на что человечество направляет свое познание, и не только познание, но и активное действие. Таким образом, человек, создавая культуру, создает себя и, в то же время, объект своего познания. В этом смысле история человечества представляет собой не что иное, как историю самотворчества и историю познания этого самотворчества.

Остается добавить, что возникающий в результате общечеловеческого творчества, одухотворенный мир не может быть понят только рациональными средствами уже потому, что такое познание не исчерпывает всей содержательности творческого акта и не вскрывает существа действительности как всепронизывающей духовности.

*Прибавление.* Будучи художником, творческие потенции которого не ограничены, человек обязан мобилизовать всю полноту своего духа. В творческом акте на первый план выступают внерациональные способы освоения и познания действительности, наличие которых единственно может служить гарантом целостного видения мира. Софийное миропонимание трудно описать в субъектно-объектных категориях - ведь человечество представлено здесь одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта творчества. Поэтому в софиологии сама возможность паразитирования, эгоистической заинтересованности в том или ином событии выглядит как теоретически необоснованная. При этом понятия Софии, богочеловечества, всеединства имеют мало общего с пантеистической философией, с присущей ей нивелировкой индивидуального во имя всеобщего. Целостность идеального состояния человечества предусматривает полную свободу его составных частей, подобно тому, как единство прекрасного ожерелья обуславливается неповторимым блеском каждого его бриллианта.

### **Некоторые выводы**

*а) Система иррационального типа обладает не меньшей степенью интерсубъективности, чем система рационального типа.*

Как и искусство, всякая наука имеет своей целью истину. Но средства, которые она выбирает, во многом противоположны искусству. Она не стремится к приращению бытия. Физика, химия, математика не интересуются ни добром, ни, тем более, красотой. Предмет их исследований, по преимуществу, - отвлеченная истина. При этом методом науки является предельная объективация феноменов, обнажение материальных структур объекта. Она пласт за пластом снимает с вещи духовные наслоения, считая их чем-то субъективным, искусственно привнесенным, не выражающим подлинной сути вещей. На этом пути наука прекрасно справляется со своей основной функцией: она решает утилитарные задачи человечества, помогает людям удовлетворять свои практические нужды. Однако, ее притязания на раскрытие истины мироздания, на выявление сущности мира - беспочвенны, ибо не в формулах и уравнениях, не в химических реакциях и биологических структурах заложен смысл всего сущего. Наука может изучить человека до его молекулярного состава, про-

считать все происходящие в нем процессы, но она никогда не ответит на вопрос: что же такое человек. Наука легко покажет вам какова форма той или иной симфонии, произведет гармонический анализ, но никогда не скажет, что есть музыка и не найдет в ней красоты. Наука может проанализировать ваш поступок, составить перечень возможных последствий, согласовать его с уголовным кодексом или официальной моралью, но она бессильна однозначно ответить, добр он или зол, нравственен он или нет. При ответе на эти вопросы наука советует руководствоваться прагматическими соображениями. Но это не ответ, а бегство от ответа.

Наука ищет истину феноменального мира в его ноуменальных корнях. Она пытается найти смысл бытия во внедуховной сфере, забывая о том, что все на земле пронизано идеей. Она жаждет объективной истины и, под этим предлогом, отменяет от себя все человеческое как субъективное, все идеальное как несущественное, игнорируя тот факт, что ее истина - фикция вне человека, вне человеческого духа.

*Прибавление.* Но, пожалуй, самое трагическое противоречие точных наук (а также последовательного материализма и прагматизма) заключается в том, что их цели диаметрально расходятся с получаемыми ими результатами. Стремясь предельно объективировать мир и разгадать его тайны, анализируя чистые объекты, наука на деле, как и искусство, дает лишь новую феноменологическую интерпретацию сущего. *Активность знания есть фактор развития мира, самораскрытия и самоформирования вселенского бытия... Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, реальное осуществление ценности в растительном мире. Познание - солнечный свет, без которого бытие не может возрасть* [Бердяев Н. Философия свободы / Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989. - С. 93, 80]. Добавим от себя, что без этого *солнечного света* бытие не только не может возрасть, но и не может обрести смысла. Периодическая таблица Менделеева ничуть не меньше одухотворяет, *субъективирует* материю, чем «Давид» Микельанджело. А теорема Пифагора вне феноменального бытия имеет не более смысла, чем «Литургия» Чайковского. В отличие от науки, философия, религия и искусство открыто заявляют о своей приверженности духовности и не пытаются получить истину, отчужденную от духа, а, значит, и от этических и эстетических ценностей.

*β) Методы верификации системы могут быть основаны лишь на аксиологических принципах.*

До сих пор верификация высказываний, гипотез и теорий осуществлялась средствами логической проверяемости. Логическая верификация некоторой системы выявляет её непротиворечивость. Однако логическая непротиворечивость не выявляет отношения теоретической системы к самой реальности. Принцип непротиворечивости верифицирует систему не в реальности и не для неё, а лишь в границах самой логики. Но логические формы движения мышления не совпадают с формами существования реальности уже потому, что непротиворечивость не является свойством последней.

Прибавление. Логическая верификация не имеет выхода в область аксиологии. Научная истина (выведенная рационально-логическими методами) не имеет ценностного содержания, т.к. истинность понимается здесь как сама-по-себе-ценность. Вместе с тем, логическая истинность системы не может гарантировать отсутствия аксиологически деструктивных последствий её практической реализации.

*γ) Критерием аксиологической верификации служит практическая продуктивность (созидательность) системы.*

Эмпирическая верификация могла бы иметь большой смысл, если бы не ограничивалась лишь констатацией работоспособности теоретической системы. Функция эксперимента заключается в ответе на вопрос: подтверждается ли на практике теоретические положения системы? Вопрос же должен быть сформулирован иначе: является ли практическая реализация системы конструктивной или деструктивной, несет она созидательный или разрушительный смысл? Как видно, подобной аксиологической верификации может быть подвергнута абсолютно любая система: как рационального, так и иррационального типа. ■

# **VERIFICATION OF IRRATIONAL SYSTEMS**

## Preface

It is considered that the reference to the irrational problematic is provoked in the era of social crises, when people give up their hope to organize the society on the basis of common sense. There is a widespread opinion that irrationalism and mysticism present themselves as a sort of capitulation of the reason to the complicated issues that life puts before them. In this sense, irrationalism is often estimated as a reflection of the deep pessimism, as a certain philosophical depression, for which it is typical not to search for the answers to the questions, but to avoid them. We are speaking out exactly against this position, proving that irrational ideas not only carry a constructive, creative meaning, but also are capable of expanding the worldview horizons of man by enriching his inner world with a whole range of mechanisms of comprehension and understanding of reality. Irrational ideas, without denying and bringing into discredit the achievements of the rationalistic thought, only expand the problem field of science by offering new approaches to the solution of the issues of ontology and epistemology, of ethics and aesthetics, of anthropology and axiology.

In this connection, we need to clear first, what are the place and the meaning of various irrational systems (and of *irrationality* in general) in the real being of man: in his scientific, socio-cultural and everyday practice, in his spiritual and subject-utilitarian activity, what significance gains the irrationality in his social, existential and cosmic being. The answer to this question is to be followed by identification of the main principles of the scientific-rational and irrational-mystical world-attitude and by discovering of the archetypical paradigms of the Eastern and Western consciousness in its cultural-historical retrospective (as the most prominent forms of the manifestation of the irrational-mystical and rational-scientific *models* of world-attitude). All this taken together inevitable leads to the revision of the traditional correlation between the scientific-rational model and the artistic-aesthetic image of the world; it will make it possible to interpret the development of Western metaphysics as a form of the cultural-historical reflection on the overall evolution of the rationalistic worldview. Finally, this analysis will help to justify a new and, we believe, quite original solution to a number of problems, which are paramount for philosophical science. Among them we will empha-

size the problem of correlation between *spiritual-historical* and *civilizational-pragmatic* values, the problem of deformation of the modern worldview, caused by the rational-monetarist and liberal-economical trends, the problem of the possible verification of religious-aesthetical experience as a form of *irrational* world-attitude, which serves as an effective foundation of overcoming of the narrow-mindedness of rationalistic worldview by expanding its epistemological, ontological and axiological semantic field.

### **Problem of the subject identity**

α) *Reality constructed by man may meet his plans, aims and objectives or not according to the content of his own self-consciousness.*

In other words, in order to define the degree of correspondence between the evolution of the modern world and a person's aims and ideals, one should understand a man's perception of his inner substance and also the meaning he implies into his humanity. If a man has turned out to be capable of measuring himself and his environment, it would be quite logical to venture that his global aim is creating such an existence that would provide him the conditions for optimal self-affirmation and self-expression (i.e. realization of his inner substance). *Hence, a man constructs himself and the world in terms of self-identification.*

Different cultural traditions have different approaches to defining a man's position in the system of existence on the assumption of directly historical understanding of the essence of man and his socio-cultural value. In turn, a man's identification as well as his self-consciousness formation process became the central and the main factor to define the current of cultural, economic and socio-political processes. The global revision of man's socio-cultural identification has always resulted in the shift in ideology, hierarchy of values and finally has brought fundamental transformations in human development, which gives us the basis to speculate about the change of historical ages and various cultural and historical traditions.

Man has faced the questions of self-consciousness and self-identification as the principal problems of a spiritual being. A subject comes to be from the moment the thought "*I exist*" forms in his consciousness. Kant justly states that the notion "*I exist*" ("transcendental



apperception”) is the deepest and ultimate stratum of self-consciousness of a subject through which all the consciousness activity is possible. The “*I exist*” notion brings up the psychological division of the world into *Me* and *Not-me* as the self-perception presupposes the existence of an external world. Eventually the “*I exist*” notion also gains the axiological aspect, thus transforming into “*what am I?*” After this moment the self-existence becomes a problem for a man, and here is where the matter of self-identification (i.e. subjective identity) appears.

*Annex.* Even though this egocentrism in form of subjective self-consciousness is inherent to the very nature of man, still it doesn’t predestine the necessity of any relations between a man and the world. On the contrary, subjective self-consciousness, having once appeared, has only brought up the problem of relations between *Me* and *Not-me*, which could only be resolved through the urge towards coalescence of the two or vice versa by aiming at accepting them as the contradictory notions. The matter is essential for the variety of cultures, but, even being a universal problem, it doesn’t presuppose an absolute solution. Therefore the western-European methodology and the way of thinking cultivate the egocentric paradigm, while other cultural ideology types – for example, some oriental ones – overpass this paradigm by forming the so-called *subjective-objective* self-consciousness. The aim is achieved, as we shall find out below, through *cultivating of irrational consciousness intentions*.

β) *Subject’s self-identification as a dually antinomian (i.e. spiritually-created) being fixes his nature, but not his inner substance.*

Actually, the fact of a man’s life being determined by both biological and spiritual demands tempts the scientists to define a man’s *inner substance* as *dualistic*. But the dualistic nature of man doesn’t necessary presuppose the dualism of his substance. A man’s ontological status merely influences his axiological status, but doesn’t define it and doesn’t replace it. Hence when defining the substance of a man (i.e. his identity), not only his nature should be taken into consideration, but mostly *his unique congenial* qualities and characteristics. Biological structure can’t be considered to be his exclusive feature as it is incident to the whole biologic world. From our point of view, the most exceptional quality of a man is his capability to take part in *spiritual* activity. And a

man's *spiritual* basis as *an aggregate of creative potencies* has wider meaning rather than his *sensible* basis.

γ) *Spirituality as a collection of creative potencies (capacity for creative activity) should be understood broader than capacity for rational activity and should not be reduced solely to the sense.*

If the biological nature of a man doesn't single him out of all variety of the biological world, then his sensible nature only fixes his capacity for rational activity. That is undoubtedly the exclusive property just of the human psyche, but the history of mankind shows that this exclusive property of the human psyche functions as a service of his body-biological nature. The ability to rationalization, the activity of thinking within the deductive linearity distinguishes a human from the biological world, in the end, only in the degree of his adaptation to the external environment. So it appears that the rational activity aims to improve the biological nature of a human, which, as we have found out, is not essential for him.

*Annex.* The above doesn't mean that man's sensible activities do not constitute an essential element of his spirituality. But the concept of *spirituality* is broader than the concept of sense and of rationality, because it involves all creative potencies of human including "unreasonable" or irrational ones.

However, in order to identify the creatively constructive functions of irrational manifestations of the human psyche, we must distinguish between *irrational* and *unconscious*, because the latter in philosophical and psychoanalytical literature is more often understood only as *instinctual* components of the psyche.

δ) *Irrational manifestations of the human psyche should not be reduced solely to its unconscious-instinctual manifestations.*

Unfortunately, the interpretation of the irrational manifestations of the human psyche as unconscious-instinctual is typical for the most of modern scientists of the West. Such interpretation has shown itself most prominently in psychoanalysis, which is inclined to see in the *unconscious* and the *irrational* only complexes arising on the basis of animal instincts. By such an approach to the irrational becomes clear a) the negative attitude of scientists to the category of the irrational, b) the conclusion about the need of the neutralization of irrational ideas

through sublimation or rationalization (logization), c) the reduction of the spiritual category to the semantic boundaries of rationality (sense).

Such a bias towards the irrational can be illustrated best of all by the concept of Freud, who has reduced all the diversity of irrational psychic processes to unconscious instincts and put forwards a thesis about the need of *the total rationalization of unconscious ideas*. Indeed, if the proper realization of the energy of animal instincts hasn't been provided in time, an *overabundance* of unconscious ideas may arise and that, sooner or later, will lead to a mental disease, by provoking various psychoses and neuroses, or to deviant behavior. Therefore, *a rationalistic reflection on unconscious ideas is necessary*. The logic is simple: since the unconscious strata of the human psyche are the source of deviant behavior and nervous breakdowns, they need to be moved to the level of the conscious. Hence, the practical actions of a doctor must be reduced to *talking cure*. So, if we project the medical findings of Freud on the common philosophical principles (and that has happened anyway in the contemporary European culture), we must admit that all in the human psyche, which is found beyond the conscious, has a negative, destructive character and is a pathological symptom. Therefore, according to Freud, irrational manifestations of the psyche are only *a character of the hysterical mind, which is ruled by unconscious ideas*.

ε) *Irrational manifestations of the human psyche should be interpreted as the basis of subject's spirituality, i.e. his essential basic.*

By his rational-logical capacities man builds a world of algorithms: a world, which is subject to mathematical laws and formulas. But the formalized world, being ideally absolutely predictable and rationally organized, loses its ability to enter the level of *other being*. Pure rationality provides only itself, while *the irrational* is open to *the increment* of being, to the arising of some- thing *unprecedented*.

The transcendently ideal, aesthetical, moral – all this doesn't follow from the man's animal nature, as well as shall not be rationally justified, remaining for the rational conscious fully or partly mystified. But exactly this irrational-mystical part of spirit determines *the uniqueness of the human being*, as fundamentally distinguishes it from the world of the biological nature and from the world that is subject to algorithmic rationality.

The capacity for an irrational action, the illogicality of emotions, the heuristic thinking is not only the basic of the uniqueness of a person, but also *the nature of a creative act*, and that is more significant. And outside of creation, outside of capacity for creativity there is no *development*. Therefore, if we deny man's irrational capacities, we deny the possibility of creative activity itself and in the end we come to the denying of all – of civilization, culture and the individual.

### **Elements of the irrational system**

α) *Reality is an entire being and only entire being is real.*

A ban on the hierarchy of the elements of being in many Eastern cultures is achieved by considering the reality as an organic, undifferentiated whole. "The One", as a cosmic entirety cognized by intuitive and mystical means, becomes the theoretical basis for the approval of the principle of Samsara, which presupposes the essential unity of all life. Such a model of the world-attitude, unlike rationalistic systems, excludes the possibility of any anthropocentrism and does ridiculous the statement of the question of the relationship between man and nature, removing in such a way many worldview problems, typical for the modern rationalistic world outlook.

The true reality is life itself, and the whole of life, which doesn't have itself any differentiation between matter and spirit, concepts and images, evil and good, the Secular and the Sacral. Through the senses, we can't cognize all of reality, but only that part of it, which is perceived as subject-material. And even in this case we are wrong and protect ourselves from the truth, because we cognize something apart from The One, the entirety, apart from what doesn't have any division into the material and spiritual. With the concepts and logic again we don't cognize all of reality, but that part of it which we call "idea". But again we are wrong, because the idea is a fragment of reality, not reality itself; the idea is a *fragment* of the spirit, not the spirit. The truth is absolute and entire, and it is not the truth outside its absoluteness and entirety.

*Annex.* The ancient Indian sources formulate the main principle of the irrational world-attitude, according to which the complete knowledge can be fully achieved only by overcoming of rational-logical barriers by

freeing the mind of categorical limitations. Only in this way the primordial reality, “from whence all speech, with the mind, turns away unable to reach it” [Taittiriya, II.4], can be touched. “The eye does not go thither, nor speech, nor mind. We do not know, we do not understand, how any one can teach it” [Kena, II. 3; Mundaka, II. 1; см. Katha, I. 3. 10]. In other words, only when the subject of knowledge is able to rise above the thought, the word, the logic, “we hear what cannot be heard, by which we perceive what cannot be perceived, by which we know what cannot be known” [Chandogya, VI. 1. 3]. It is possible only through mystical intuition, embracing reality in its integrity and indivisibility. This kind of intuition doesn't imply any cognition of the object by the subject of “research” already; it *doesn't imply any of the subject-object relationship*, but means the actual identity of the “I” and “The One”. As long as we rotate in conventionally abstract categories, we only skim the surface of reality, but we do not penetrate into it.

β) *Irrational perception of reality is caused by overcoming the boundaries between conception and imaginative thinking, and also between the forms of motion and developing of being, on the one hand, and the forms of motion and development of thinking, on the other hand.*

If you analyze, for example, the Jain concept of cognition, it becomes clear that the idea of creating an *irrational* logic is almost entirely feasible. Jainism does not just offer a new theory of knowledge, which states the need for a comprehensive methodological approach to contemplation and understanding of the world, including logical and conceptual, sensory and sensual, artistic and imaginative and mystical ways of relating to being. It offers exactly *the logic*, in other words, not only *the methodology* of knowledge, but a set of laws, according to which *the very act* of thinking is administered. Jain logic doesn't deny the judgments like “*S is P*” or “*S is non-P*”, but, without fail, prefaces them conditional. But most importantly, Jains offer a number of logical judgments that bring together conceptual and logical thinking with artistic and imaginative one. Jains admit judgments built on the principle of contradiction (completely unacceptable approach, in terms of Western logic), that is, judgments such as “*S is P and non-P*” or even “*S is and not-is*”. Moreover, they go even further and offer impredicative judgments, in other words, logical judgments like “*S is Indescribable*” or “*S is Ineffable*”. Once again, we notice that for Jains all these judgments belong to

the *logical* type and impredicative judgments become a means of cultivation of mystery, of unsayable, which is so characteristic of mysticism and art.

Finally, there are three kinds of judgments formed by the combination of the first four that seem at all irrational. They are: impredicative judgments that have a predicate; impredicative judgments that have a negative predicate; as well as impredicative judgments that have a predicate in its contradictions. The last type of judgment seems to be most interesting, as it provides comprehension of the objects of reality *both* in the discursive structures of consciousness (and in the discursive structures of the controversial nature) and in the *non-verbalized* structures of consciousness.

*Annex.* In order to illustrate the utility of the irrational logic, we give a concrete example, which can be described as an impredicative judgment having predicate in its contradictions. Indeed, what can be said about the image that arose in our minds? Exactly that, *at the same time, it is, is not and is indescribable.*

If we apply the Jain logic to the knowledge of reality, as it is interpreted in the Vedic-Brahmanic concept, many things will fall into place. Recall that the Vedas identify reality with The One and deny the adequacy of fragmentary knowledge. Since everything exists in The One, any fragment of reality, taken by itself, is a non-reality. Therefore, knowledge of the objects of reality is not the knowledge of reality itself. For this reason, according to Samhita, true knowledge can be the only one that sees in the individual and contradictory the unity of reality, the entirety of the universe. Now try to imagine, how it is possible to produce the universe or an object in its involvement in the universe in logical form? Apparently only with the aid of “*S is P and non-P*”; because the community of an object and all that is not the object is precisely the Universe. This Universe is impredicative in the sense that no approval or denial in relation to it will bring us to its adequate description.

*γ) Irrational worldview is the perception of subjectless.*

Intellectual cognition can be useful as the lowest, the starting stage of the cognitive process, which is necessary to organize events of the objective, “becoming” being. The most valuable outcome of a purely intellectual knowledge is the inevitable awareness of its failure to as-

pend to true spirituality, to the truths hidden behind the material particularity of being.

Emotional and psychological perception of the world is rid of selfishness and means *sympathetic fusion of subject and object*. Such sympathetic fusion reaches its peak in love, which is based on pure irrationality. Love means precisely co-feeling and co-participation, and co-union, and co-experience, and co-gnosis of the lover and the object of love. It's quite natural that such a profound unity, amounting to a full merger, a full identity, means to overcome own sense of "I" as a self-sufficient and self-contained unit of being.

δ) *Irrational perception's effectiveness is directly related to the need to overcome the psychological individual Ego.*

*Impermanence* is a property not only of the physical world, but of *the mental one* as well. Individuality is not something substantial. What we call individuality or "I" is *a stream of consciousness*, an endless string of successive mental states. The unity of the person is due to the integrity of this stream of consciousness, and at the same time the volatility and fluidity of human subjectivity doesn't allow us to characterize the "I" as a certain authenticity. So, subjectivity is an unstable range of egocentric experiences and, in this sense, it emotionally bounds man to the ostensibility of the event-reality, just as sensual desires. The overcoming of subjectivity is necessary for man's liberation from selfishness of the "I". Here full freedom of man is achieved, not only from the conditions of the outside world, but also from the boundaries from his own Ego. Taking the path of subjectless, a person moves into a new dimension, where laws of time and space don't have the power. Thus *the suppression of his Ego is a necessary prerequisite to go beyond the subject-object relations.*

*Annex 1.* In this respect, the technique of concentration is typical, which can be derived from the common philosophical design of Buddhism. In the first stage of concentration one overcomes the ability to think logically and detachment from the "pure reason". In this way man gets rid of stereotypes and patterns of rational thinking, which is able to mislead him. The next stage lies in the emotional experience of the four noble truths; it leads to the ceasing of further speculations, and boundless joy and peace embrace all the human being. The third stage frees man from the sense of physicality. And finally the fourth stage frees him

from feeling his own "I", leads to the actual subject-object identity, "throws" him beyond subject-empirical world, beyond time and space.

*Annex 2.* Overcoming of one's subjectivity is the result of an absolute philosophical irrationalism. And in this sense the absolute irrationalism is a direct axiological contrast to the absolute rationalism that cultivates this subjectivity. In its absolutization irrationalism sacrifices subjectivity for peace; rationalism, however, as we shall see later, sacrifices peace for subjectivity.

### **Transformation of the rational-scientific paradigm**

α) *Anthropocentric worldview in its evolution was the source and at the same time the result of the fundamental orientation of the Western world to a special type of rationality.*

This orientation has evolved as the archetypal paradigm of Western consciousness expressed by a boundless faith in the scientific-rational and formal-logical means of knowledge of knowledge and understanding of reality and in an effort to create a universal picture of the world where all the elements could be systematized and brought to a strict logical conformity with the deductive linearity. Such paradigm didn't in any way include or deny the development of artistic and imaginative world-attitude. However, the aesthetic image of the world in its ideological functions has always given way to the scientific and rationalistic image. From the very beginning art, religion and aesthetics though forming its own model of the world, at the same time were not the unconditional part of practical philosophy in the West.

Since the Renaissance scientific rationalism has been gradually acquiring the status of *a universal outlook*, on the basis of which a new image of the world has been built. Scientific and rationalistic ideals have eventually penetrated to all levels of human being. In political theory the liberal vision has been formed; Christianity has gone through the Reformations; economics has got impregnated with the spirit of capitalism. Philosophy has provided deep reflection over the events of cultural and ideological shifts. The results of this reflection are concepts that reflected both solidarity of philosophy with the progressive scientific and rationalistic movement in Europe and protest against it.



β) *Artistic image of the world as part of the rationalistic worldview functions as intellectual reflection.*

In the era of the Early modern period aesthetics acquires the value of an integral part of philosophy and of the overall image of the world. At the same time, the philosophical doctrines of the Early modern period are predominantly built as systems of strictly scientific nature that fundamentally distinguishes them from the field of religious, artistic, mythological and other “non-scientific” activities. And aesthetics is a part of the philosophical and scientific system and therefore is also considered as an area of systematic knowledge. The aesthetic image of the world built Western scientists of the Early modern period becomes in this way an integral part of the scientific worldview. In this context, they often assess artistic creativity and art by the *gnostic* and even *epistemological* positions. That’s why for the Western philosophers of the time there is a crucial question: *what are the aesthetic abilities of man in relation to his intellectual, rational abilities?* Hence – the constant comparison of aesthetic (and religious) sense with the activities of the mind and of aesthetic contemplation with intellectual contemplation.

But no matter how clear is the relationship between scientific, artistic and aesthetic activity, no matter how much we haven’t ascertained the inter-penetration and interdependence of the scientific world and its non-rational and aesthetic image, we must recognize that the very *principles* and *ideas* that lie in these two forms of perception of the world are fundamentally opposed to each other. Science is built on the principles of conceptual logic, common sense, consistency and evidence; art operates in the system of illogical and non-discursive images out of practical life, lives according to the principles of inconsistency and doesn’t require any conceptual proof. The ideal of science is knowledge; art, on the contrary, cultivates mystery. Science appeals to the mind; art – to the heart (emotions).

*Annex 1.* Philosophical concept of Immanuel Kant can be considered as the first serious warning of the danger that threatens mankind by the unbridled Reason, which in its rational-pragmatic aspirations can discredit the values of the spiritual order. That’s why Kant gives so many efforts the justification of boundaries of “pure reason” and rehabilitation of ethical and aesthetical values. However, in this case, Kant himself is hostage to the scientific-rationalistic tradition: the justification of morality

and art becomes a subject of formal science, while ethics, aesthetics get rooted in his system as necessary steps of a strictly scientific concept.

*Annex 2.* At the same time, the greater flexibility practical laws of the strict science gained and the deeper the scientific-rationalistic spirit rooted in Western European outlook and the general image of the world, the more clearly the reaction of artists and philosophers to this process was traced. In the XVIII and XIX centuries in Europe the rationalistic picture of the world has finally rooted. Now rationalism permeates all levels of human existence: the rational model prevails not only in science, but also in the fields of politics, economics and law. Rationalism breaks into the everyday life of the Western European average man, defining his ideas, his attitude to the world, society and himself.

The aesthetic image of the world has moved to the periphery of world-view. This doesn't mean that in that period artistic culture of Europe lies in decline. On the contrary, it reaches unprecedented heights, as if trying with its own means to resist the cold rationality of impending civilization. However the outcome of this confrontation of artistic practice and the practice of "common sense", aestheticism and practicality has already been predetermined. Early modern period's worldview sacrifices the aesthetic image of the world for the approval of the scientific and rationalistic image. Art, religion, philosophy do not die, but their *ideological* functions are virtually not demanded.

γ) *Interpretation of the artistic image as the subject of rationalistic logic deprives it of its axiological sense.*

Georg Hegel undertook let a utopian, but for the Western European worldview a very relevant attempt to revise fundamentally the foundations of logical thinking. The aims of Hegelian critics are not so much philosophical systems themselves as formal and logical laws underlying any systematic, conceptual thinking. Arguing his critics, Hegel rightly appeals to the phenomena of spiritual life and of nature, which actually can't be adequately expressed by categories of *final* thinking on the principle "either-or". Therefore, Hegel introduces *the dialectical* method as an alternative to *the meta-physical* and *formal-logical* method trying to bring the forms of thought with the forms of life itself into full compliance. It is significant that Hegel tries to make dialectic the principle of thought *itself, the very act of thinking*. One would think that

such an approach should lead the scientist to the idea of going beyond the exact science to the area of imaginative perception and of emotional and psychological contemplation. In other words, to the area of aesthetic and religious experience, where the limitation of formal and logical laws is really overcome through diverting the discourse and analysis. But it isn't happening: Hegel remains true to the rationalistic tradition setting strict science as a worldview standard. That's why, in contrast to the romantic, Hegel considers that the main goal is not the endowment of art or religion with philosophical functions of science, but on the contrary, *the endowment of scientific methodology with elements of artistic and imaginative contemplation.*

δ) *Artistic image of the world as part of the rationalistic worldview can claim the theoretical to actually emerging worldview expressed in the forms of a strictly scientific knowledge.*

This programmatic thesis peculiar to the Romantic philosophers couldn't find its practical use. Unfortunately, the call to the fact that *art should be a prototype of science and sciences only rush for what is already achieved by art* [W.F. Schelling. System of transcendental idealism. L., 1936. P. 387] couldn't save the Western European value system from rationalistic skews of the scientific image of the world.

German classical philosophy failed to solve the problem of the reunion of artistic-imaginative and scientific-rationalistic images of the world. Its philosophical reflection on the development of Western European culture and ideology remained the ideological reflection and has not acquired the status of the ideology or worldview (in the *practical* sense of the word). The same can be said about art, which while achieving unprecedented heights became part of the spiritual culture of the West only as a kind of *critical reflection* on the scientific and rationalistic nature of this culture. Thus, art and anti-rationalistic philosophy making the pride of the spiritual culture of the West represented not the spirit of this culture, but rather a *spiritual protest* against it.

Post-classical European philosophy and aesthetics have already renounced to any attempts (which are typical for classic philosophy) to "reconcile" science with art, imaginative contemplation with conceptual thinking. And if by the German Romantic the rise of art causes the association of scientific and artistic-imaginative models of the world in a *single system* (even if it is based on the unconditional primacy of art), in

the post-classical philosophy building of the imaginative picture of the world is seen as a full-fledged and *versatile alternative* to the whole worldview.

*Annex.* Comparing the growth of irrational ideas in philosophy with the general development of practical Western European worldview, we can assume that the first act as a reaction to the increasing rationalization of worldview and philosophical and aesthetical concepts are formed as versatile systems that interpret the world in their respective categories. In the proposed image of the world of Western philosophers the emphasizing of the status of irrationality can be felt more and more vividly. And this higher attention to irrationalism appears directly proportional to the practical rationalization of real life and to the penetration of scientific and logical methods in all areas of social being.

ε) *Existential model of world-attitude, overcoming the gap between subject and object, closes the world of the individual within the narrow confines of individual existence.*

Considering the practical results of existential constructions, we can conclude that the philosophers of this direction, concerned about the socialization and disintegration of spiritual processes, began to design new models of worldview, which ultimately could compensate for the loss of the spiritual unity. Existentialism marks a kind of compromise between the real orientation of the West to the deepening of the differentiation of spirit and the rapprochement with the microcosm of the macrocosm.

Existentialism pushed away from the being of man. At the same time it recognized that man as such has ceased to be whole, crumbled to a certain amount of qualities and properties. But man is more than just a sum, more than a number of qualities, even if the number is infinite. Existentialism, for the first time in the history of Western philosophy, has taken a radical attempt to abandon the subject-object paradigm and reunite human and being, world and I. Human existence was presented by existentialism as the unity of the external world and the individual being of a person. To be more precise, the unity of the inner and the outer in human existence is a kind of refraction of the external through the internal. The external world becomes accessible to man by including it in the individual being of a person. It would seem, existentialism overcame the impairment of the differential intention of the West-

ern culture: the world appeared to be not only within the human being, but it was experienced as man's own "I"; the external world and human being inextricably merged into the structure of existence and, finally, formed a single unit.

However, having brought together man and the world in a single existential structure, existential philosophy has been forced to admit that such a union is limited by the actual being. The unity of the person and the world has been devalued by human existence itself, which suddenly turned out to be infinite small and tightly closed. Spirit and being divided into a number of individual Dasein, which operate within the boundaries of everyday fact.

*Annex.* Since, according to existentialists, ontologically in addition to human being there also is existence, which defines the "rules of the game" and is the source of the situational for human, insofar epistemologically the specific content of human existence is not merely an experience of one's finite being-in-itself, but the experience of one's finite being-in-the-world (In-der-Welt-sein). Moreover, since the starting situation is that the existence of the individual and the external world are in an indissoluble unity (as the experience of being-in-the-world), then, from the point of view of existential philosophy, it is even somehow inappropriately to raise the question about the subject or object of cognition. The fusion of subject and object in the fact of the existence of me-in-the-world becomes primary; not the world is originally given as an object, not "I" as a subject, but at once – my presence in the world. However, such an epistemological unity of the "I" with the world doesn't really eliminate the alienation of man from the outside world. *Cognition doesn't create the original connection to the world of the subject; it does not arise from the impact of the world on the subject. Cognition is the mode of existence reasoned by being-in-the-world* [Heidegger M. Sein und Zeit. Tebingen, 1931. P. 61]. Act of cognition is implicit in the fact of my existence; however, my being-in-the-world always remains the property of my "I".

ζ) *Scientific and rational image of the world provides a total extrapolation of its principles to the whole sphere of the spiritual practice.*

If, before the beginning of the twentieth century, philosophy and art though didn't determine the development of the worldview any longer, but still retained the function of cultural and historical reflection,

the modern rationalism has questioned the need, opportunity and the very right to existence of such reflections.

*Annex 1.* Problem of the crisis of the rationalistic worldview reflected in the searches and debates of the twentieth century, which were attended by scientists from around the world. Michel Foucault proposes the concept of historical change of the mental prerequisites of culture and knowledge. Trying to “save” the modern type of scientific rationality and to justify the possibility of further development of scientific knowledge, Foucault returns to Kant’s apriorism striving to find out, if historical increment of the very forms of prior knowledge is possible. In order to justify the development of modern epistemology, Foucault appeals to the existing semiotic relations, relations of “words” and “things”, which, in his logic, determine the condition and type of episteme. As a result, the object of his research become speech practices formed on the basis of the semiotic field within the episteme. The scientist presents this field as a kind of three-dimensional space, in which modern sciences are distributed according to their functions, methods and goals. The first dimension is filled with exact (physical and mathematical) sciences, the fundamental method of which is deductive linearity and strict sequence of verified statements. The second dimension belongs to the domain of natural-scientific knowledge as well as of other empirical knowledge that doesn’t have such a strict linearity, but seeks to systemize the causal relationships in order to gain structural permanence. At the same time, sciences, which are in the second dimension of the epistemological triangle, use actively the methodology of the exact sciences. But philosophy, understood by the scientist not as humanitarian knowledge, but in the narrow sense of *scientific reflection*, is the third dimension of the prerequisites of modern knowledge and it is in an active contact with the other two dimensions. As we can see from Foucault’s diagram, there is no space not only for art, but also for the actual humanities, which are “dispersed” in the three-dimensional space of the epistemological space.

*Annex 2.* Another revealing symptom of awareness of the crisis of scientific-rationalistic image of the world in the Early modern period was the reflection on scientific knowledge and its prerequisites by the theorists of so-called “Vienna Circle” among the logical positivists. M. Schlick and his followers advanced verification criterion as justification for a truly scientific knowledge. In their opinion, the scientific image of the

world should be based on the principles of empirical verifiability and well developed algorithms of formal logical tools. All that locates beyond the verified statements and necessarily requires a conceptual foundation can't be therefore the subject of any scientific debates. So, not only metaphysics found itself behind the scientific image of the world, but also all the humanities as well as the spiritual culture in general.

*Annex 3.* Ludwig Wittgenstein, developing the concept of the “perfect language”, created a universal logical and epistemological model of knowledge, in which the diversity of scientific and non-scientific semiotic systems effectively reduced to a set of elementary statements. Moreover, according to Wittgenstein, these elementary statements are evaluated on a two-point logical scale. Logical-mathematical statements, according to the Austrian positivist, represent the expression pattern of schemes of the formal transformation of meaningful statements about the world in general.

### **“Irrational” consequences of super-rationalism**

By the twentieth century, the implementation of rationalistic program has reached its peak. It can be concluded from the tendencies toward *self-negation* of rationalism subject to an axiological inversion. Anthropocentric purposes have failed to make man happier; on the contrary, he was lost in the world of the technetronic civilization, in the labyrinth of algorithms and utilitarian expedience. While ordering reality, rationalism has lost it, turning it into a mathematical symbol. In practical worldview rationalism has reborn as monetarism; abstract-numerical interpretation of the world becomes dominant in the public consciousness.

*α) Extrapolation of commodity-money relations in the spiritual life as a whole provides an outlet of rational-economic values into the non-economic sphere of being.*

Such extrapolation, in my opinion, is an ugly symptom only because provokes in worldview orientations, filling the spiritual life with out-spiritual intentions.

The worldviews of the end of the second millennium reflected the out- come of the *disintegration* of spiritual processes. The process of common spiritual disintegration affects not only the loss of a holistic

worldview of personality, but also the practical life of man, his mode of life, and his way of existence. A social person in his or her practical activity is forced to be included into the process of disintegration, since his or her function in this process became the indispensable condition of the public status. The differentiation of knowledge generated the differentiation of practice: the division of labor has turned the whole man into a *specialist* closed on professional intentions. In its turn, the artificial restriction of the individual spiritual potentialities to narrow professional intentions has affected not only the loss of ideological orientations, but also the forced closure of the individual. The closure of human existence on the professional intentions triggered several negative side effects: the loss of intersubjectivity and communication, the increase of alienation, and, with it, the growth of mental illnesses and suicide.

*Annex 1.* In its turn, the contradiction between the narrow reality of a professional and the infinite diversity of life makes a person to fill the social niches unclaimed by social order. The simplest and most common way to overcome this contradiction is the extrapolation of the professional intentions of man to the worldview as a whole. This subjective identification of professional reality and real life, the transfer of the “craft” settings to the whole diversity of spiritual processes has the *effect of intentional extrapolation*.

*Annex 2.* It is especially important to pay attention to the extrapolation of economical intentions, which generates a monetarist worldview, because at the end of the twentieth century style of thinking required a distinct economical color, and the extrapolation of economical intentions, having reached a mass character, is already at odds with the highly professional orientations.

β) *Economic rationalism is implemented in the orientation of the subject to unproductive forms of life.*

At the time when the inner world of a person ceases to be self-sufficient for itself and loses the ability to obtain external intensives for self-development, comes a very natural psychological crisis. Awareness of the boundaries of self, of one’s spiritual limit and, at the same time, awareness of the redundancy of the external world, which is not able to transform creatively (and even more – to implement itself) in my self, forces the individuality to seek additional funds in order to justify one’s existence. In the end, the *crisis of self-sufficiency* stems from the



awareness of the problem of existence itself, that is, at the time when the very fact of his existence becomes a problem for human. This problem arises from the intuitive and informed opposition of the “Me” and “Not-me”, from the need of unity, of belonging to the external world, from the overcoming one’s own isolation and powerlessness. However, the overcoming of the isolation of one’s existence toward the external world is only possible through the creative implementation of *me-in-the-world* and of *the-world-in-me* that requires significant man’s volitional, mental, emotional and spiritual costs. If there is a lack of the capacity for the creative implementation of *me-in-the-world* and of *the-world-in-me* and the person isn’t in a position to develop it, the deep existential crisis is possible. Unwillingness to put up with his own isolation and powerlessness, on the one hand, and the inability to spiritual perfection, on the other hand, forces a human to look for ways out of the negative psychological situation. Ideally, the most appropriate way out of it should be a natural human desire to develop one’s productive orientations, fight for oneself and the world at the level of spirit. Otherwise, the person gets in the way of pseudo-solutions being doomed to inevitable degradation. This degradation can occur in the forms of alcohol and drug abuse, it can end up a suicide, or, which is comparable; it may take the form of the *stimulation of monetary psychology*. The subjective granting of *money* with spiritual functions and the assignment of mythical attributes to it is a consequence of the disease state of mind, of a deep psychological crisis.

γ) *Identification of self-worth with the price of the accumulated capital and of the possibilities of my I with the purchasing power of cash is a consequence of the absolute form of the extrapolation of rational-economic intentions.*

It’s easy to see that this identification inevitably leads to the alienation of human qualities. The evaluation of oneself, of one’s capabilities, the evaluation of the “I” according to the cash capital creates psychological dependence of the personality on living standards. Consideration of the person in terms of its ability to pay has led to the fact that the value of a person has been identified as its *purchase price*. Hence, the whole world appears to man as a commodity and is assessed in terms of its *venality*.

*Annex 1.* The relationship on a “buyer-seller” can only exist within sociality. Out of sociality such relationships aren’t possible. A salesman trying to sell spirit becomes a commodity himself. A buyer who seeks to realize himself through money is identified with his capital, i.e. he becomes money. Any attempt to transfer the scheme of “buyer-seller” in the region of the spiritual involves alienation of humanity and in real life they always end in tragedy. The one who sells himself, being transformed into a commodity, in the end, always ceases to feel like a man, a spiritual being. The one who evaluates himself in proportion of his capital also has to identify his “I” out of himself. At the same time, the consciousness of both inevitably closes within the perverted understood subject-empirical being.

*Annex 2.* At a time when efforts to the development of individuality do not bring the desired results and turn out to be subjectively hopeless, there is a need to prove self-worth and self-sufficiency through the recognition of this fact by the external authority. This assumption already contains an insurmountable contradiction: the crisis of my “I” and my self-sufficiency must be overcome through recognizing my usefulness *beyond* my “I”. Obviously, such attempts are nothing more than an illusion as they clearly indicate on the recognition of the opposite thing – the insufficiency and depending of my “I” on external factors.

δ) *Economical rationalism like nothing else promotes the “objectification” of the world introducing objectivity in its absolute terms.*

The idea of money lies in the fact that the elements of the subject-empirical being are presented in terms of their purchase (exchange) characteristic. The idea of money prefaces being with a number of conventions and assumptions. Money abstracts the world: in the light of money the objects of being are considered as *not having any qualities*. The only characteristic of the world objects recognized by money is defined as the ability of their exchange. In practice, this is possible when there are two assumptions: first, being should be nominal, deprived of its real qualities, and secondly, an artificial quality – the quality of exchange – should be attributed to the objects of being. Only when these two conditions are fulfilled the objects of the empirical world can receive a conditional status of *goods*.

In essence, in the idea of money the qualitative characteristics of being are replaced by quantitative. The view of the world as a commod-

ity trans- forms being into a conventional set of equivalent values. This, in turn, is possible only if all the elements of being are conventionally presented as a *pure (absolute) objectivity*.

### **Religious and aesthetical experience as a verifiable form of the irrational system**

*α) The principal limitation of any theoretical knowledge is that it is always mediated; the deepest tragedy of any mediated knowledge is that it is mediated by human consciousness itself.*

No doubt, it would be folly to build epistemology expecting to evade the mechanism of mediation. But irrationalism and organicism don't aspire to such a problem: they only say that purely rational, theorized structures don't exhaust the whole cognitive capacity of the human intellect.

Where the logic, "common sense" is powerless or even harmful in the way of knowing the truth, there illogical, irrational mechanisms of obtaining and processing of information can be useful. And artistic-aesthetical experience understood as *an epistemology of the irrational* can be a very productive basis in the matter of organizing these mechanisms. It is, in this sense, if not a source of direct knowledge, but, in any case, coming very close to it, because a number of mediating links during the creation and perception of a work of art isn't assigned. Art doesn't just break the logic of common sense, but also destroys the mechanisms of self-limitation of consciousness, i.e. it is constructive. After all, logic and conceptual thinking in general are forms of knowledge and development of the world worked out by mankind and at the same time factors limiting this knowledge. Rationalized thinking, being verbal and discursive, is at the same time discrete, it's alien to the true dialectic.

*Annex 1.* The quest for a universal aesthetic idealization is caused by the overall "image of the world" produced by Russian worldview. With this aesthetic idealization is not only overcome the one-sided rationalistic worldview, but also produced a highly interesting view of man and the world in general, religion, social life and art itself. Art gets a function of the knowledge of life itself. Aesthetical experience is understood in this philosophical tradition as "chaste" knowledge combining a "whole wisdom", moral purity and the actual Truth. It's not only the knowledge

in the proper sense of the word; it's also the "epiphany", "grasp" of the essence of being; it includes both understanding as the most valuable result of the cognitive process and empathic compassion with the object of knowledge.

*Annex 2.* The desire for a combination of the rational and the irrational, of the *mind* and the *heart* has already been observed in Russian literature of the XVIII century and in the materials of an earlier period before the secularization of philosophy. And in these materials it's easy to grasp this specific mystical start serving as a prerequisite of knowledge. As one of the major philosophical sources of Russian irrationalism (and mysticism as one of its forms) we must recognize nothing else than Orthodoxy. Exactly that turned out to be the Byzantine-Russian phenomenon, in which there was an irrational reinterpretation of Christianity. And we find exactly in Orthodoxy the interpretation of the heart as, in particular, the "second mind" both of the *Gnostic* and the *super-intellectual* ability of man.

*β) Aesthetic cognition is irrational in terms of its mechanisms, it is not guided by the hypothetical-deductive, but the emotionally-psychological structures of consciousness.*

Not only the mechanisms of aesthetic cognition are irrational, but its objects as well. There is no secret that the spiritual life can't be subject to a complete and exhaustive logical analyze precisely because it has largely irrational laws.

*Annex.* There is, however, the interpretation of the irrational as of "not rationalized yet". Today, they say, something seems to us irrational, but tomorrow we will study this phenomenon, and it will cease to seem to us as such. But we are discussing the thing that *fundamentally* can never be studied, brought into full conformity with prudence. When you try to rationalize these spheres of being, thinking inevitably becomes a dead end. And then the man has nothing left but to exclaim: "Madman! I wanted to understand with the cold mind something that you can only understand with the heart and feelings...". In its most general form the irrational can be defined as a special emotional and psychological state of a subject, by which it gets an access to the meaning of objects that in their nature are fundamentally not subject to rational and logical processing. It's clear that such knowledge is possible not only through the

art and it's just a form of irrational knowledge, along with religious faith, intuition etc.

γ) *Art reproduces connections and relationships of spiritual being.*

As knowledge, art, therefore, must to a large extent depend on some object, which we study through artistic contemplation. Question arises: what is known in the art? The correct answer to it will be the following: in the art life is known in all its diversity and integrity. Art, therefore, isn't only a *reflection*. If knowledge of the material world suggests its idealization, in the case with the knowledge of spiritual reality, the art doesn't idealize it, because their nature is *identical*. In art, the knowledge of the essence of being is administered, for the meaning of the universe is concentrated in the area of ideal relations. *Annex 1*. Philosophy is a rational and discursive text and this is, in the opinion of Russian thinkers, its weakness. Art uses words not to make judgments and inferences, i.e. uses them formally, and this is its strength. The transformation of philosophy in art, it is, above all, deprivation of the text of its discreteness and verbal. Music, as a form of art, in which the discreteness and the verbal are reduced, almost to zero, can serve as an *ideal model of a holistic expression of ideas*.

*Annex 2*. Russian philosophers were perfectly aware of the fact that any act of knowledge always has its rational and irrational sides. Science, as art, doesn't exist without intuition, inspiration. Art, too, contains rational moments, even though they are for it forced rather than essential. Any knowledge, action, perception is a synthesis of these two aspects of intelligence. To achieve the "integral knowledge" there is also required a combination of rationalism with irrationalism. Therefore, total rationality, denying the importance of the rational aspects of cognition has always been foreign to Russian philosophy. This is another reason why Russian philosophy didn't accept the system of Schopenhauer or, for example, Jacobi's research. In this sense, Russian irrationalism sought to develop an *organic* view of being.

δ) *Religious and aesthetic experience has a common irrational basis with creative productivity.*

The fact that "mystique" and art have a common basis (i.e. – the irrational discretion of the irrational) is a very important observation, however, it isn't sufficient for their identification or even for recognition of

their essential closeness. And the main difficulty here is the fact that “mystique”, by definition, is a way to get *first-hand* knowledge, while art, considered from the gnostic point of view, has always been regarded as an *indirect* knowledge. Whatever metaphysical content mystique may be filled with, it is, by definition, albeit conditionally, yet the direct vision of the essence, while art, at first glance, is a knowledge conjugated to a number of mediating links. If in mysticism the truth as such just appears to man, in art the way between the truth and the perceiving subject is far more complicated.

However, the truth in art, being objectively mediated through the author’s consciousness and the object of art, subjectively creates a sense of immediate unity of the perceiving subject with the idea embodied in the work of art. The assumption of this relative mediation of artistic and aesthetic contemplation, considered in the gnostic perspective, and of the conditional immediacy of mysticism makes possible their comparison and recognition of their apparent relationship.

### **Organic model of Sofian panaesthetism**

*α) If we assume that the basic defect of rationality is the quest for absolutization of the subjective forms of being and the approval of creatively unproductive utilitarian-pragmatic intentions, then, apparently, the real overcoming of rationalistic worldview is possible on the way of a radically new vision, for which a compromise of subjective and spiritual forms of being, and most importantly, a creative and productive approach to the man and the world would be typical.*

We can build different models of worldview corresponding to these requirements, but we would like to dwell on the *Sophian* image of the world, which, of course, isn’t only very beautiful and elegant, but also brilliantly grounded in theory and, in addition, has deep ideological roots in the cultural and philosophical traditions of Russia.

*β) The natural course of history has led humanity to a qualitatively new state: the development of science, art, informational revolution, culture as a whole suggests humanity as an integral and independent organism.*

The unity of our planet almost covers all the possible relations between its parts. We are seeing the interdependence of economic proc-

esses, which suggests global economy; we can see how environmental change in one part of the Earth destroys the ecological balance in the other; the sphere is no longer a privilege of individual leaders. Any seemingly private action entails the transformations on a global scale. In short, at this stage of historical development we are witnessing the emergence of global civilization.

*γ) The list of processes and relationships, acquiring global status, would be incomplete and, in fact, meaningless, if we had not identified the spiritual aspect of global unity.*

The spiritual unity of mankind is to be understood not as a universal solidarity or consent of the people on all issues, not as a process of standardization, erasing individual start. In our case we only need to fix the fact that the spiritual potency of humanity represents a unified and coherent field; it acquires ontological existence. The concepts of “social consciousness”, “public opinion”, “social psychology” is acquiring a more and more concrete form, become a quite tangible force to be reckoned with. Mankind has created the spiritual atmosphere that is beginning to correlate our understanding of the world.

Consciousness has created a world of spiritual values. All is spiritualized for a man. The idea is implemented in the whole structure of the material world. For human the universal permeation of the world with spirituality isn't something subjectively given, some man-made feature. For him it's the unconditional reality, part of being as such, a stable and full-fledged world. Consciousness has created a natural connection between man and nature, and as a result of the tireless work of thought mind's joining the network of matter was so deep and organic, that the objective world today appeared before human as an inspired creation.

*δ) This connection between man and nature comes out in the form of thought, spiritual life. Moreover, we state that an idea is always full of material content and can't be without it; as well as nature gets inspired by man's thought by facing him.*

Because of this interaction of spirit and matter such concepts as truth, beauty, goodness etc. arise, concepts that are meaningless outside the human mind. But, at the same time, these concepts are exactly what mankind guides its knowledge to, not only knowledge, but also active action. Thus, a person creating a culture creates itself and, at the

same time, the object of its knowledge. In this sense, the history of humanity is nothing more than a history of self-creativity and a history of the knowledge of this self-creativity.

It remains to add that the spiritual world, which results from universal creativity, can't be understood merely by rational means, only because such knowledge doesn't exhaust all the meaningfulness of a creative act and doesn't reveal the substance of reality as a pervading spirituality.

*Annex.* As an artist, whose creative potential isn't limited to, a person must mobilize its full spirit. In a creative act the non-rational ways of the development and understanding of reality come to the fore, and their presence alone can guarantee a holistic view of the world. Sophian view of the world is difficult to describe in the subject-object categories – for humanity is represented here both as a subject and as an object of art. Therefore, in sophiology the very possibility of parasitism, selfish interest in one or the other event looks like a theoretically unfounded. At the same time the concepts of Sophia, the God-man, the unity of all have little in common with the pantheistic philosophy, with its inherent leveling of the individual for the common. The integrity of the ideal state of humanity provides complete freedom of its components, just as the unity of a beautiful necklace is caused by the unique brilliance of each of its diamonds.

### **Some conclusions**

*α) Irrational system has no lesser degree of intersubjectivity than a system of rational type.*

Like art, all science is aimed at truth. But the means that it chooses are largely opposite to art. It doesn't aspire to the increment of being. Physics, chemistry, mathematics are not interested in good, let alone beauty. The subject of their research is mostly abstract truth. In this case, the method of science is the ultimate objectification of phenomena, exposure of the material structures of an object. It removes layer after layer the spiritual strata from things regarding them as something subjective, artificially introduced, and not expressing the real essence of things. In this way science works fine with its primary function: it solves the utilitarian tasks of humanity, helps people meet their practical needs. However, its claims to the disclosure of the truth of the uni-



verse, to reveal the essence of the world are unfounded, because the meaning of all things lies neither in formulas and equations, nor in chemical reactions and biological structures. Science can study a person to its molecular structure, figure out all the processes occurring in it, but it would never answer the question: What is man? Science can easily show you what it the form of a symphony, make harmonic analysis, but it would never say what is music and wouldn't find any beauty in it. Science can analyze your action, make a list of the possible consequences, match it with the criminal code or the official morality, but it is powerless to answer unequivocally, whether it's good or evil, moral or not. In answering these questions science advises to be guided by pragmatic considerations, but this is not an answer, but an escape from the answer.

Science seeks the truth of the phenomenal world in its noumenal roots. It tries to find the sense of being in the out-spiritual field, oblivious to the fact that everything on earth is permeated with the idea. It yearns for objective truth and, on this pretext, brushes away all the human as subjective, all the perfect as irrelevant, ignoring the fact that its truth is a fiction outside man, outside of the human spirit.

*Annex.* But perhaps the most tragic contradiction of the exact sciences (as well as of consistent materialism and pragmatism) is that their goals are diametrically at odds with the results they receive. In an effort to objectify the world extremely and to unravel its secrets by analyzing the pure objects, science, in fact, like art, only gives a new phenomenological interpretation of things. *Active knowledge is a factor of the development of the world, of the self-discovery and self-formation of cosmic being... The knowledge of the tree is the development, the improvement of the tree, the actual implementation of the value in the plant world. Cognition is the sunlight, without being can't increase* [Berdyaev N. *Philosophy of freedom / Philosophy of freedom. The Meaning of the Creative Act.* M., 1989, pp. 93, 80]. It should be added that without that sunlight being not only can't increase, but also can't find it's meaning. The periodic table by Mendeleev no less inspires, *subjectifies* matter than "David" by Michelangelo. And Pythagorean theorem out of the phenomenal being has no more meaning than the "Liturgy" by Tchaikovsky. Unlike science, philosophy, religion and art are open about their devotion to spirituality and don't try to get the truth alienated from the spirit and, hence, from the ethical and aesthetic values.

β) *Methods of the verification of a system can be based only on the axiological principles.*

So far, the verification of statements, hypotheses and theories was carried out by means of logical verifiability. Logical verification of a system reveals its consistency. However, logical consistency doesn't identify the attitude of the theoretical system to reality itself. The principle of consistency verifies the system not in reality and for it, but only within the boundaries of logic itself. But the logical forms of the motion of thinking aren't the same as the forms of the existence of reality, only because consistency isn't a property of the latter.

*Annex.* Logical verification doesn't have access to the area of axiology. Scientific truth (derived by rational-logical methods) has no value content, as truthfulness here is understood as the itself-for-itself-value. However, the logical truthfulness of a system can't guarantee the absence of axiological destructive consequences of its practical implementation.

γ) Practical productivity of a system serves as criterion of axiological verification.

Empirical verification would make more sense, if it weren't just a statement of the efficiency of a theoretical system. The feature of any experiment is to answer the question whether the theoretical positions of the system are confirmed in practice. The question should be worded differently: is the practical implementation of the system constructive or destructive? Does it have constructive or destructive sense? As it can be seen, absolutely any system can be subject to such axiological verification: both of rational and irrational types.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Хайян ат-Туахиди. Диалоги (Из «Книги улады и развлечения») / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1988
2. Августин Блаженный. Исповедь.— Богословские труды. М. 1979 сб. 19, с. 71—264.
3. Августин Блаженный. Об истинной религии, одна книга; О книге Бытия, буквально, в 12-ти книгах.—Творения. Киев, 1912, ч. 2.
4. Августин Блаженный. Против академиков, три книги; О жизни блаженной, одна книга; О порядке, одна книга; Монологи, две книги; О бессмертии души, одна книга; О количестве души, одна книга; Об учителе, одна книга.— Творения. Киев, 1905, ч. 2.
5. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. - М., 1989, №3.
6. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.
7. Агафонов В. Рокитянский В. Россия в поисках будущего. - М., 1993.
8. Агеев А.И. Предпринимательство: проблемы собственности и культуры. - М., 1991.
9. Агости Э.П. Нация и культура. - М., 1963.
10. Адам К. Иисус Христос. Брюссель, 1961.
11. Акиндинова Т.А. Новые грани старых иллюзий: Проблемы мировоззрения и культуры в буржуазной эстетике и художественной мысли 19-20 вв. - ЛГУ, 1984
12. Акопян К. Соль земли? (интеллигенция как феномен русской культуры) // Человек - 1995, № 6 и 1996, № 1.
13. Актуальные проблемы культуры XX века. - М., 1993.
14. Акулинин В.Н. Философия всеединства (от В.С. Соловьева к П.А.Фроленскому). - Новосибирск, 1990.
15. Алексеев В.П. Становление человечества. - М., 1984.
16. Аллар П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898.
17. Амусин И. Д. Находки у Мертвого моря. М., 1965.
18. Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960.
19. Античность и Византия. - М., 1975.
20. Апресян Р. Ценностные контрверсы предпринимательства. // Общественные науки и современность. - 1993, № 2.
21. Ареопагитики. К Тимофею о таинственном богословии.—Христианское чтение, 1825, XX, с. 3.
22. Ареопагитики. О небесной иерархии. М., 1881.
23. Аристотель. Никомахова этика.— В кн.: Этика Аристотеля. Пер. с греч. с прил. «Очерки истории греческой этики до Аристотеля Э. Радлова». СПб., 1908, С. 1—207.
24. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. - Л., 1967.
25. Архангельский А. «Гей, славяне!» Черты исторического самосознания на сломе эпох. // Новый мир. - 1995, № 7.
26. Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля.— В кн.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1976, т. 1, с. 5—12.
27. Асмус В. Ф. Платон. М., 1975.
28. Афанасий Александрийский. К Серапиону, послание 1-е. Против хулителей, у-

- верждающих, что дух святой есть тварь; К Серапиону, послание 2-е. Против утверждающих, что сын есть тварь; К Серапиону, послание 3-е. О духе святом; К Серапиону, послание 4-е. О святом духе; О соборах; Свиток Афанасия к антиохийцам; Послание к императору Иовиану; О явлении во плоти бога-слова и против ариан; Против Аполлинария, книга 1-я; Против Аполлинария, книга 2-я.— Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, ч. 3.
29. Афонасьев Э. Путь к богатству лежит через веру // Деловые люди. - 1996, №67.
  30. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии - 1990, №1.
  31. Бабичева Ю.А. Монетаризм и его влияние на денежно-кредитную политику. - М., 1986.
  32. Бабосов Е. М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Мн., 1971.
  33. Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Мн., 1970.
  34. Бакрадзе К. С. Избр. филос. тр. Тбилиси, 1981, т. 1.
  35. Баллер Э.А. О культуре и культурности. - М., 1966.
  36. Баллер Э.А. Преимственность в развитии культуры. - М., 1969.
  37. Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе. // Вопросы философии, 1990, № 6.
  38. Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине / Е.Баратынский. Разума великолепный пир. - М., 1981.
  39. Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность. // Вопросы философии, 1969, № 9.
  40. Батыгин Г.С. Добродетель против интереса. - Социологические исследования. - 1987. №3.
  41. Беленький М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977.
  42. Белова Т.В. Культура и власть. - М., 1991.
  43. Бергсон А. Смех / Собрание сочинений. - Спб., 1914
  44. Бергсон А. Творческая эволюция / Собрание сочинений. - Спб., 1914
  45. Бердяев Н. Русская идея //Вопросы философии. - М., 1990, №1-2.
  46. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989.
  47. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства в 2-х тт. - М., 1994.
  48. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990.
  49. Бердяев Н.А. Философия неравенства. - М., 1990.
  50. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М., 1994.
  51. Бесс Г. «Полезность» как основное понятие Просвещения. // Вопросы философии, 1972, № 4.
  52. Блаватская Е. П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Сновидения. - Днепропетровск, 1995
  53. Богомолов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982.
  54. Богораз В. Г. Христианство в свете этнографии. М.—Л., 1928.
  55. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. История церкви в период вселенских соборов. История богословской мысли. Пг., 1918.
  56. Болотов В. В. Учение Оригена о святой троице. СПб., 1879.
  57. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия. Философия, наука, религия. - М., 1980
  58. Боннар А. Греческая цивилизация: От Еврипида до Александрии. М., 1962, т. 3.
  59. Боров В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. - М., 1986.

60. Борисов С.Б. Феномен интеллигента в контексте русской культуры. // Философские науки, 1991, № 3.
61. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. - М., 1986-1992.
62. Бродель Ф. Время мира. (Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв.). - М., 1992.
63. Булгаков С. Все или ничего? // Новое время. - М., 1992. - № 47.
64. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
65. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.2.
66. Булгаков С.Н. Свет невечерний. - Сергиев Посад, 1917.
67. Булгаков С.Н. Философия имени. - Париж, 1953.
68. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. - М., 1993. - Т.1.
69. Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977.
70. Бычков В. В. Эстетика поздней античности, II-III вв. М., 1981.
71. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия; О святом духе.—Творения. М., 1846, ч. 3.
72. Введенский А. Философские очерки. - СПб, 1901, вып. 1.
73. Вебер Г. Всеобщая история: История эллинского народа. М., 1886, т. 2.
74. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990.
75. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.—Атеист, 1928, № 30, с. 43—72.
76. Вебер Макс. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Макс Вебер. Избранное. Образ общества. - М., 1994.
77. Вейдле В.В. Россия и Запад. // Вопросы философии, 1992, № 1.
78. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. - СПб, 1913.
79. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия. // Путь, 1992, № 1.
80. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. - М., 1991.
81. Ветелев А. Царство божие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 62—76.
82. Взаимодействие культур Запада и Востока. - М., 1987.
83. Виндельбанд В. История древней философии. М., 1893.
84. Виппер Р. Ю. Возникновение христианской литературы. М.— Л., 1946.
85. Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
86. Виппер Р. Ю. Этические и религиозные воззрения Сенеки.—Вести. древн. истории, 1948, № 1, с. 43—63.
87. Водолагина Н.З. Идеологический смысл учения М. Хайдеггера об искусстве // Вестник МГУ, сер. 7. - 1986, № 3
88. Возрождение культуры России. - СПб, 1993.
89. Волгин В.П. Развитие общественной мысли во Франции XVIII века. - М., 1977.
90. Волков Г. Три лика культуры. - М., 1986.
91. Вышеславцев Б. Вера, неверие, фанатизм. - Париж, 1928.
92. Вышеславцев Б. Два пути социального движения // Путь. - 1926. №5.
93. Вышеславцев Б. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. №49.
94. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.
95. Вышеславцев Б. Проблема власти // Путь. 1934. №42.
96. Вышеславцев Б. Проблемы религиозного сознания. - Берлин, 1923.

97. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
98. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Вопросы философии. - М., 1990, №4.
99. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Б.П.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. - М., 1994.
100. Габинский Г. А. Богословие и логика.— Филос. науки, 1976, № 6, с. 82—89.
101. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
102. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. - М., 1991.
103. Гаджиев И.С. О природе конфликтов и войн в современном мире // Вопросы философии, 1997, № 6.
104. Гаджиев К.С. Тоталитаризм как феномен XX века. // Вопросы философии, 1992, № 2.
105. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). - М., 1985.
106. Гайденок П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. - 1987. - № 9
107. Гальцева Р. Возрождение России и новый «орден» интеллигенции // Новый мир. - 1992, №7.
108. Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. М., 1980.
109. Гараджа В. И. Неотомизм—разум—наука: Критика католической концепции научного знания. М., 1969.
110. Гарнак А. Сущность христианства. М., 1906.
111. Гвардини Р. Конец Нового времени. // Вопросы философии, 1990, № 4.
112. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, кн. 3.— Соч. М.— Л., 1935, т. XI.
113. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Энциклопедия философских наук. - М., 1975
114. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. М., 1975, т. 1; 1976, т. 2.
115. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. - М., 1968
116. Гельвановский М., Крюкова А. Рынок: формула счастья или трудный путь к согласию. // Общественные науки и современность, 1992, № 2.
117. Гемперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1911, т. 1; 1913, т. 2.
118. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М., 1977.
119. Гесиод. Теогония; Работы и дни.— В кн.: Эллинические поэты. М., 1963, с. 141—202.
120. Гилинский Я.И. Творчество: норма или отклонение? // Социологические исследования. - 1990, №2.
121. Гиренок Ф. И. Метафизика пата. - Обнинск, 1995
122. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. - М., 1987.
123. Глинчикова А.Г. Может ли быть товаром интеллеktуал и продукт его труда? // Вопросы философии, 1997, № 3.
124. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990.
125. Глубоковский Н. Св. апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой.—Христианское чтение, 1902, т. ССХIII, ч. 1, с. 447—503.
126. Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. М., 1967.
127. Гомер. Илиада; Одиссея. М., 1967.
128. Городская культура: средневековье и начало нового времени. - Л., 1986.
129. Горский А. В. История евангельская и церкви апостольской. Св. Троицкая Лавра, 1902.
130. Гофф Ж. Ле. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1992.

131. Гребнев Л.С. Философия экономики: (Старые истины и новое мышление). - М., 1991.
132. Григорий Богослов. Слово 3-е.— В кн.: Настольная книга священнослужителя. М., 1977, т. 1, с. 615—648.
133. Григорий Богослов. Слово св. Григория Назианзена, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора.— С кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 95—108.
134. Григорий Нисский. Слово против Ария и Савеллия; Слово о святом духе против македониян; Опровержение мнений Аполлинария; Против Аполлинария, к Феофилу, епископу Александрийскому; к Армении, о том, что значит имя и название: христианин; О совершенстве и о том, каким должно быть христианину; К Олимпию монаху; О цели жизни по богу, об истинном подвижничестве; О девстве; О нищелюбии и благотворительности; Против отлагающих крещение.— Творения. М., 1865, ч. 7.
135. Григорий Чудотворец. Каноническое послание; Переложение Екклесиаста; К Феомопу, о возможности и невозможности страдания для бога; К Филагрию, о единой божественной сущности; К Татиану, трактат о душе.— Христианское чтение, 1913, Декабрь.
136. Григорьев Ап. Парадоксы органической критики / Ап. Григорьев. Эстетика и критика. - М., 1980.
137. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. // Вопросы философии, 1992, № 1.
138. Гудков Д. Общество, культура, человек // Свободная мысль. - 1991, №17.
139. Гулыга А. Статья зеркалом души народа. // Вопросы философии, 1988, №9.
140. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М., 1986.
141. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. - М., 1989.
142. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1987.
143. Гуревич А.Я. Средневековый мир. - М., 1990.
144. Гуревич А.Я. Человек и культура: индивидуализм в истории культуры. - М., 1990.
145. Гуревич П.С. Наука и человек в позитивизме. / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
146. Гурьева Л., Бондаренко Л., Полиновский С. К вопросу об экономических представлениях россиян: (По результатам эмпирического исследования) // Мировая экономика и международные отношения. - М., 1994. - №7.
147. Гусева Н. Р. Индуизм. - М., 1977
148. Гюйо М. Стоицизм и христианство. Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль.— Соч., СПб., 1904, т. IV, с. 235-289.
149. Давыдов Ю.Н. Гомоэкономикус. // Диалог, 1990, № 14.
150. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. - М., 1991.
151. Дворцов А.Т. Жан Жак Руссо. - М., 1980.
152. Деловая культура российского общества. // Общественные науки и современность, 1993, №№ 3, 4.
153. Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892.
154. Джавахарлал Неру. Открытие Индии / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
155. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
156. Дидахи (Учение двенадцати апостолов). М., 1886. Евсевий Памфил. Церковная история.—Соч. СПб., 1858, т. 1.
157. Диденко В.Д. Духовный космос искусства. - М., 1993.

158. Диденко В.Д. Искусство, человек, противоречия культуры. // Философские науки, 1989, № 5.
159. Диденко В.Д. Искусство. Духовная культура. Философия. - Алма-Ата, 1990.
160. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
161. Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып.3. - М., 1993.
162. Дмитриева Н.А., Виноградова Н.А. Искусство Древнего мира. - М., 1986.
163. Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884.
164. Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. - М., 1987.
165. Добренков В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980.
166. Домненко Б.И. Основы монетарной политики. - М., 1995.
167. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль. Брюссель, 1974.
168. Донини А. У истоков христианства. - М., 1979.
169. Древе А. Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930. Дюшен Л. История древней церкви. М., 1912, т. 1.
170. Древние цивилизации. - М., 1989.
171. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М., 1977.
172. Дроздова Н.П., Протанская Е.С. Экономика и мораль: к переоценке стереотипов // Экономические отношения в социально-культурной сфере. - Спб., 1992.
173. Дулуман Е. К. Идея бога. Исследование и полемический очерк. М., 1970.
174. Дулуман Е. К. Религия как социально-исторический феномен. Киев, 1974.
175. Дынный М. А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
176. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола). // Вопросы философии, 1995, № 6.
177. Европа в средние века: экономика, политика, культура. - М., 1972.
178. Европейское Просвещение и Французская революция XVIII века. - М., 1988.
179. Евсевий Памфил. Книга о палестинских мучениках; О жизни блаженного царя Константина, четыре книги.— Соч. СПб., 1849, т. 2.
180. Елеонский Ф. Учение Оригена о божестве сына божия и духа святого и об отношении их к отцу. СПб., 1879.
181. Елизарова М. М. Община терапевтов: Из истории ессейского общественно-религиозного движения 1 в. н.э. М., 1972.
182. Енифаний Кипрский. Слово против савеллиан.—Христианское чтение, 1840, II, с. 281.
183. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. - М., 1990.
184. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981.
185. Заболотский Н. А. Богословское и экклезиологическое значение вселенских и поместных соборов древней церкви.— Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 244-254.
186. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977.
187. Зак Л.М. История изучения советской культуры. - М., 1981.
188. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога: Философско-атеистические очерки по истории христианской теологии. Киев, 1980.
189. Запад и Восток: традиции и современность. - М., «Знание», 1993.
190. Западноевропейская художественная культура XVIII века. - М., 1980.
191. Западные молодежные субкультуры 80-х годов. - М., 1990.



192. Зарубина Н.Н. Социокультурные основы хозяйственной деятельности. // Социологические исследования, 1994, №8, 9.
193. Элиинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Пг., 1922.
194. Зенон-стоик. О природе.— Вести. Матендарана (Гос. хранилище древн. рукон. при СМ АрмССР). Ереван, 1956, № 3, с. 315—342.
195. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Франкфурт, 1961, т. 1; Париж, 1964, т. 2.
196. Зеньковский В.В. История русской философии. - Париж, 1989 (изд.2).
197. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.
198. Зиновьев А. Гомо советикус. - М., 1991.
199. Зинченко В.П. Наука - неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии, 1990, № 1.
200. Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А. Постмодернизм. - М., 1993.
201. Ибрагимов Г.Э. Теоретические предпосылки к исследованию эмпирических проявлений феноменов конформизма и нонконформизма в экономической подсистеме общества // Социология. - М., 1993. - Рукопись депонирована в ИНИОН.
202. Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
203. Иванов Вяч. Воскрешаемая культура. / Иного не дано. - М., 1988.
204. Иванов Н. Св. мученик Иустин Философ.— Журнал Московской патриархии, 1966, № 7, с. 65—71.
205. Иванцов-Платонов П. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877, ч. 1.
206. Игнатов А. «Евразийство» и поиск русской культурной идентичности. // Вопросы философии, 1995, № 6.
207. Из истории культуры средних веков и Возрождения. - М., 1976.
208. Иконникова С.Н. Диалог о культуре. - Л., 1987.
209. Иллюстрированная история религий. В 2-х тт. - М., 1992.
210. Ильин И. О грядущей России. - М., 1993.
211. Ильин И.А. О сущности правосознания. - М., 1993.
212. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А.Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
213. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. Путь к очевидности. - М., 1993.
214. Ильина Т.В. История искусств. Западноевропейское искусство. - М., 1993.
215. Ильина Т.В. История искусств. Отечественное искусство. - М., 1994.
216. Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. В 3-х тт. - М., 1995.
217. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. СПб., 1953.
218. Ипполит Римский. Слово святого Ипполита об антихристе. М., 1868.
219. Ириной Лионский. Против ересей, пять книг; Отрывки из утраченных сочинений.—Соч. СПб., 1900.
220. Историко-культурные основы европейской цивилизации. - М., 1992.
221. История Европы. В 8-ми тт. - Т.2, М., 1992.
222. История зарубежного театра. Ч.1. Театр западной Европы от античности до просвещения. - М., 1981.
223. История зарубежной литературы XVIII века. - М., 1991.
224. История искусства зарубежных стран XVII-XVIII веков. - М., 1978.
225. История культуры России. - М., "Знание", 1993.
226. История философии и вопросы культуры. - М., 1975.

227. История эстетической мысли. Т.2. Средневековый Восток. Европа XV - XVIII веков. - М., 1985.
228. Иустин Философ. Первая апология; Вторая апология; Разговор с Трифоном-иудеем; Послание к Диогену; Речь к эллинам; О единовластительстве; Отрывок о воскресении.—Соч. М., 1869, отд. 1—2.
229. Каган М.С. К вопросу о понимании культуры. // Философские науки, 1989, №5.
230. Каган М.С. О духовном // Вопросы философии. - М., 1985. - №9.
231. Казначеев В.П., Спиркин Е.А. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств. // Вопросы философии, 1988, № 7.
232. Камю А. Бунтующий человек. - М., 1990.
233. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Кант И. Сочинения. - Т.6. - М, 1966.
234. Кант И. Сочинения в 6-ти тт. - М., 1964
235. Кантор В.К. Западничество как проблема «русского пути». // Вопросы философии, 1993, № 4.
236. Капустин М. Конец утопии? - М., 1990.
237. Кара-Мурза С. Что происходит с Россией? Куда нас ведут? Куда нас приведут? - М., 1993.
238. Кара-Мурза С.Г. Наука о кризисе цивилизации // Вопросы философии. - М., 1990, №9.
239. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. - М., 1987.
240. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя церкви. Париж, 1926.
241. Карташев А. В. Вселенские соборы. Париж, 1963.
242. Касицин Д. Расколы первых веков христианства. СПб., 1889. т.1.
243. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. - М., 1993.
244. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы. / Культурология. XX век. Антология. - М., 1985.
245. Касты в Индии. Сборник статей. - М., 1965
246. Керам К. Боги. Гробницы. Ученые. - СПб, 1994.
247. Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. - М., 1987.
248. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. М., 1972:
249. Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976.
250. Кессиди Ф. Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
251. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И.В. Киреевский. Избранные статьи. - М., 1984.
252. Кирилл Александрийский. «Символ никейских отцов» в изложении Кирилла.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1892, т. 2, с. 179—189.
253. Кирилл Александрийский. Послание Кирилла, епископа александрийского, к Несторию об отлучении.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 175—181.
254. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна.— Творения. М.—Сергиев Посад, 1883, ч. 4.
255. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. - М., 1983.
256. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется; Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
257. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.

258. Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. - М., 1993.
259. Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.- Л., 1964.
260. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. - М., 1985.
261. Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. - СПб., 1909.
262. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М., 1972.
263. Косидовский З. Сказания евангелистов. М., 1979.
264. Краус В. На пороге нового тысячелетия. // Вопросы философии, 1997, № 5.
265. Кривцун О. Художник в истории русской культуры: эволюция статуса. // Человек, 1995, №№ 1, 3.
266. Кризис буржуазной цивилизации и поиски «нового стиля жизни». - М., 1987.
267. Кризис цивилизации: выбор пути. - М., 1992.
268. Крывелев И. А. История религий: Очерки в 2-х т. М., 1975, т. 1.
269. Крывелев И. А. Что знает история об Иисусе Христе? М., 1969.
270. Ксарджян С. Этика бизнеса. - М., 1992.
271. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе; Защита Сократа на суде; Пир; Домострой.— Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.— Л., 1935.
272. Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.
273. Кубланов М. М. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1968.
274. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX века. М., 1980.
275. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972.
276. Кузнецов В. Н. Конституирование философской рациональности. Диверсификация и конфликт рациональностей в античной философии.— В кн.: Разум и культура. М., 1983, с. 8—15.
277. Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. - М., 1965.
278. Кузьмин А.Д., Шапкин И.Н. Отечественное предпринимательство. М., 1995.
279. Культура и искусство западноевропейского средневековья. - М., 1981.
280. Куплетский М. А. Неоплатонизм и христианство. Казань, 1881, вып. 1.
281. Кутырёв В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. - Нижний Новгород, 1994
282. Куценков А.А. Политическая функция индийской касты. - НАА, 1974
283. Лазарев М. Египет и Русь: солнечная связь. // Наука и религия, 1989, № 6.
284. Лакс Дж. О множественности человеческой природы. // Вопросы философии, 1992, № 10.
285. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
286. Лао-Цзы. Дао де цзин. - М., 1997
287. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада (Пер. с фр.). - М., 1992.
288. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
289. Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. - М., 1982.
290. Ленцман Я. А. Происхождение христианства. М., 1960.
291. Ленцман Я. А. Сравнивая евангелия. М., 1967.
292. Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. - М., 1885.
293. Леруа-Болье Анатоль. Власть денег. - Спб., 1900.
294. Ли Да. Теория денег. Очерк. - Шанхай, Саньянь шудянь, 1949.
295. Лившиц Г. М. Кумранские рукописи и их историческое значение. Мн., 1959.

296. Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Мн., 1970.
297. Лившиц Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1973.
298. Лилли С. Люди, машины, история. - М., 1970.
299. Линицкий П. Учение Платона о божестве. Киев, 1876.
300. Лисичкин Г. Люди и вещи // Дружба народов. - 1988. №1.
301. Литературная теория немецкого романтизма. Документы - Л., 1934
302. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. - М., 1980.
303. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Новый мир. - 1994, №8.
304. Лихачев Д.С. Русская культура в современном мире // Новый мир. - 1991, №1.
305. Личность в XX столетии. - М., 1978.
306. Лобкович Н. Христианство и культура. // Вопросы философии, 1993, №3.
307. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
308. Лосев А. Ф. Комментарий к «Тимею».— В кн.: Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 647—676.
309. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993
310. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. М., 1979.
311. Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие.— Богословские труды. М., 1975, сб. 14, с. 95—104.
312. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви.— Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 7—128.
313. Лосский Н.О. Характер русского народа. - Посад, 1957.
314. Лурье С. В. К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии.— Историческое обозрение, 1893, т. 6, с. 84—138. Лютер М. Краткий катехизис. СПб., 1908.
315. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.
316. Люкс Л. Евразийство. // Вопросы философии, 1993, № 3.
317. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.
318. Макашова Л. Этика и экономическая теория. // Общественные науки и современность, 1992, № 3.
319. Маковельский А. О. Досократики. Древние греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Казань, 1914, ч. 1; 1915, ч. 2; 1919, ч. 3.
320. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
321. Малеванский Г. Вера в бога как всеблагого миропромыслителя и верховного мироправителя.—Тр. Киевск. духовн. академии, 1874, № 2, с. 111—136; № 4, с. 1—47; № 7, с. 1—71; № 9, с. 429—490.
322. Мальцев В.А. Человек и его отношение к труду. - М., 1988г.
323. Мандел Э. Власть и деньги. - М., 1992.
324. Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой Французской революции. - М., 1978.
325. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914.
326. Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. - Ереван, 1973.
327. Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. - Ереван, 1962.
328. Маркарян Э.С. Культура как система. // Вопросы философии, 1969, №9.
329. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. - М., 1976

330. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т. 1.
331. Маркс К. К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т. 13.
332. Маркс К. Капитал / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - ТТ. 23, 24, 25, 26.
333. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, изд. второе. - М., 1978. - Т. 42.
334. Марсель Габриэль. Быть и иметь. - Новочеркасск., 1994.
335. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов / Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978
336. Материалисты Древней Греции. (Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура). М., 1955.
337. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л., 1956.
338. Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифов.— Вопр. философии, 1970, № 7, с. 165—173.
339. Мелиоранский Б. Христианство.— Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1903, т. XXXVII, с. 635—679.
340. Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э. Контркультура и новый консерватизм. - М., 1981.
341. Мень А. История религии. В 7-ми тт. - Т. 2, 3, 6.
342. Мефодий Патарский. О жизни и о разумной деятельности.— Богословские труды. М., 1961, сб. 2, с. 154—159.
343. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или о девстве; Слово о Симеоне и Анне, в день сретения господня; Слово в неделю Ваий; Извлечения из сочинений: а) О свободе воли, против валентиниан, б) О воскресении, против Оригена, в) О сотворенном, против Оригена.— Поли. собр. творений. СПб., 1877.
344. Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. - М., 1995.
345. Милюков П. История русской культуры. В 3-х тт. - М., 1993-1994.
346. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
347. Мифы народов мира. - М., 1992.
348. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. - М., 1990.
349. Молоков В. А. Философия современного православия. Мн., 1968.
350. Моммзен Т. История Рима: Провинции от Цезаря до Диоклетиана. М., 1949, т. V.
351. Морган Л.Г. Древнее общество. - Л., 1935.
352. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иона Богослова о логосе. М., 1885.
353. Наг-Хаммади II, соч. 2, 3, 6, 7-е.— В кн.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 160—198.
354. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
355. Невзоров И. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1842.
356. Немоевский А. Бог Иисус. Происхождение и состав евангелий. Пб., 1920.
357. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
358. Нессельштраус Ц.Г. Искусство Западной Европы в средние века. - Л.-М., 1964.
359. Несторий. Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на святом соборе.—В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 136—139.
360. Неформальная Россия. - М., 1990.
361. Николаев Ю. В поисках за божеством: Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913.

362. Никольский Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. М., 1922.
363. Нифонтов О.Н. Проблемы развития культуры и искусства России на современном этапе. - М., 1990.
364. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Полное собрание сочинений. - М., 1912
365. Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства. СПб., 1907. О Священном Писании Нового Завета.— В кн.: Новый Завет господина нашего Иисуса Христа. М., 1976, с. 593—611.
366. Новиков М. П. Тупики православного анализа богословия XX века. М., 1979.
367. Новикова Л. И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция. - М., 1976
368. Новикова Л.И., Завадский С.А. Искусство и цивилизация. - М., 1987.
369. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: Религия и философия Александрийского периода. Киев, 1861, ч. 4.
370. Новый предприниматель - каков он? // Мировая экономика и международные отношения, 1992, № 5.
371. О том, как надлежит разуметь три лица в едином божестве отца и сына и святого духа.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 66—67.
372. Огурцов А.П. Великая Французская революция и наука. // Вопросы философии, 1983, № 3.
373. Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. - М., 1982.
374. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. Осипов А. А. Катехизис без прикрас. М., 1963.
375. Онуфриенко Г. На перепутье // Свободная мысль. - 1991, №15.
376. Ориген Александрийский. О началах. Казань, 1899, вып. 1.
377. Ориген Александрийский. Против Цельса. Казань, 1912, ч. 1.
378. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. - М., 1991.
379. Открытие Индии: философские и эстетические воззрения в Индии XX века. - М., 1987
380. Отчуждение труда: история и современность. - М., 1989.
381. Очерки истории советского искусства 1917-1977 гг. - М., 1980.
382. Павлов С. Н. Критика богословских и идеалистических концепций генезиса христианской догматики.— В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1979, с. 126—142.
383. Парменид. О природе. Поэма.— В кн.: Гераклит Эфесский. Фрагменты; Парменид. О природе. Поэма. М., 1937, с. 5—10.
384. Парсонс Т. Система координат действия, общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая модель. - М., 1994.
385. Патрушев А.И. Макс Вебер: дух и этос капитализма. // Философские науки, 1990, № 6.
386. Переписка апостола Павла с философом Сенекою. (С приложением русского перевода 14 предполагаемых писем Сенеки и апостола Павла).—Православное обозрение, 1883, № 1, с. 115—141.
387. Перцев В. Реформационное движение в Германии: Книга для чтения по истории Нового времени. М., 1910, т. 1, с. 76—110.
388. Петров М.К. Человек и культура в НТР. // Вопросы философии, 1990, №5.

389. Петякшева Н.И. Диалог цивилизаций: Восток-Запад. // Вопросы философии, 1993, № 6.
390. Пивоев В.М. Миф в системе культуры. - М., 1989.
391. Писания мужей апостольских (Варнава, Климент Римский, Пастырь Ерма, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский), изданные П. Преображенским. М., 1862.
392. Платон. Апология Сократа; Критон; Ион; Гиппий Большой; Протагор; Георгий; Менон; Кратил.—Соч.: В 3-х т. М., 1968, т. 1.
393. Платон. Евтифрон; Апология Сократа; Критон; Федон. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. Пб., 1923, т. 1.
394. Платон. Федон; Пир; Федр; Тезтет; Софист; Парменид. — Соч.: В 3-х т. М., 1970, Т. 2.
395. Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий.—Соч.: В 3-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1.
396. Плотин. О числах.— В кн.: Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина (Пер. и коммент. трактата Плотина «О числах»). М., 1928, с. 145—194.
397. Плотин. Эннеады.— В кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 154—409.
398. Плутарх. О происхождении мировой души по «Тимею» Платона: Пир семи мудрецов.—В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 378-423.
399. Познанский В.В. Очерк формирования русской национальной культуры. - М., 1975.
400. Позов А. С. Логос—медитация древней церкви. Мадрид, 1961. Покровский А. Соборы древней церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914.
401. Покровская М.В. Формирование экономического сознания: поиск факторов // Образ жизни и состояние массового сознания. - М., 1992.
402. Полевой В.М. Искусство XX века. - М., 1991.
403. Попович М. В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
404. Порфирий. Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля.— Тр. Моск. ин-та ист. филос. и лит., 1937, т. 1, с. 237—255.
405. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
406. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей— 1054 г.). Брюссель, 1964.
407. Постмодернизм и культура. // Вопросы философии, 1993, № 3.
408. Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965.
409. Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. Опыт по истории перво-христианства и раннехристианской церкви. М., 1926.
410. Проблемы Просвещения в мировой литературе. - М., 1980.
411. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
412. Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1908.
413. Радев Р. История на античната философия. София, 1981.
414. Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1993
415. Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1982.
416. Ракитов А. И. Соотношение точности и адекватности в формализованных языках // Логика и методология науки. - М., 1967
417. Ранович А. Б. О раннем христианстве (избр. соч). М., 1959.
418. Ранович А. Б. Основные проблемы истории эллинизма.— Вести. древн. истории,

- 1949, № 1, с. 11—28.
419. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства: Материалы и документы. М., 1933.
420. Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.— Л., 1950.
421. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
422. Ревилль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
423. Рейснер М. А. Идеология Востока: Очерки восточной теократии. М.— Л., 1927.
424. Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906.
425. Риккерт Г. Философия жизни. - Пг., 1922.
426. Римский клуб. Декларация. Миссия. // Вопросы философии, 1995, № 3.
427. Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1959.
428. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979.
429. Рожицын В. Раннее христианство в освещении его современников. М.— Л., 1926.
430. Розанов В.В. Религия и культура. - М., 1990.
431. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. - М., 1991.
432. Российская ментальность // Вопросы философии. - 1994, №1.
433. Румянцев Н. В. Дохристианский Христос. М., 1926.
434. Русская идея. - М., 1993.
435. Русское православие. Вехи истории. - М., 1989.
436. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. - М., 1985
437. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. - М., 1984.
438. Рюттингер Р. Культура предпринимательства. - М., 1992.
439. Савицкая Э. Закономерности формирования «модели культурного человека». // Вопросы философии, 1990, № 5.
440. Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1988.
441. Сапрыкин В.А. Российская культура и угроза бездуховности / Россия сегодня: Реальный шанс. - М., 1994.
442. Сартр Ж. П. Фрейд. - М., 1992. - С. 7 (Предисловие Л. Токарева)
443. Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании.—Богословские труды. М., 1964, сб. 3, с. 34—63.
444. Сатиочандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. Индийская философия. - М., 1994
445. Сахаи К. Шива, Будда и Воланд // «Новое время». - № 29 от 15.07.88
446. Свепцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1981.
447. Свердин С.Л. Происхождение денег, их сущность и функции. - Л., 1936.
448. Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970.
449. Семенов И. И. Иудеи и греко-римский мир во II веке христианской эры: Очерк по истории культурного взаимодействия народов Римской империи. М., 1905.
450. Секст Эмпирик. Против ученых. Книги XI, 1—VI; Три книги пирроновых положений.— Соч.: В 2-х т. М., 1976, т. 2.
451. Семёнов Е.О. Дисциплинарный статус культурологии. / Наука и ее место в культуре. - Новосибирск, 1990.
452. Семенов Ю.Н. Социальная философия А. Тойнби. - М., 1980.
453. Сенека. Естественнонаучные вопросы; О благодеяниях; О блаженной жизни; Письма к Луцилию; Утешения к Марции: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 1, с. 504—519.
454. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. Секст Эмпирик. Против уче-



- ных. Книги VII—X.—Соч.: В 2-х т. М.,
455. Сенека. О провидении.— Сб. тр. проф. и преп. Иркутс. гос. ун-та, 1921, вып. 2, с. 25-43.
456. Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту).— В кн.: Религии мира. М., 1982, с. 159—183.
457. Силуянова И.В. Духовность как способ жизнедеятельности человека. // Философские науки, 1990, № 12.
458. Сильвестр (еп.). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1898, т. 3.
459. Символ веры, изложенный Константинопольским собором.— В кн.: Деяния вселенских соборов: В 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 111—112.
460. Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
461. Смирнов Н. П. «Терапевты» и сочинение Филона «О жизни созерцательной». Киев, 1909.
462. Сноу Ч. Две культуры. - М., 1973.
463. Соборное изложение веры.— В кн.: Деяния вселенских соборов: в 7-ми т. Казань, 1887, т. 1, с. 65—66.
464. Современное западное искусство. - М., 1988.
465. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
466. Соколов Э.В. Культура и личность. - Л., 1972.
467. Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850.
468. Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. - 1994, №7.
469. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. - М., 1991.
470. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
471. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал / Сочинения в 2 тт. - М., 1988.
472. Соловьёв В.С. Сочинения в 8 тт. - СПб, 1876-1907.
473. Соловьёв Вл. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться? // Наше наследие, 1988, № 2.
474. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. - М., 1990.
475. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992.
476. Социология контркультуры. - М., 1980.
477. Сочинения древних христианских апологетов (Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Ермий, Мелитон Сардийский, Минуций Феликс), изданные П. Преображенским. М., 1867.
478. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1914.
479. Старокадомский М. А. Неоплатонизм и христианство.— Богословские труды. М., 1974, сб. 12, с. 209—216.
480. Степанова В.Г. О некоторых предпосылках современного экономического сознания // Психол. журнал. - М., 1993. - Т.14, № 1.
481. Степин В. С. Естествознание как социокультурный феномен. (К проблеме становления естествознания в истории естествознания).— В кн.: Ценностные аспекты современного естествознания. Обнинск, 1973, с. 23—27.
482. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. - М., 1994.
483. Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии, 1997, № 1.
484. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. - М., 1985.

485. Струве Н. Православие и культура. - М. 1992.
486. Субкультурные объединения молодежи. - М., 1987.
487. Судзуки Дайсэцу Т.. Мистицизм христианских и буддистский. - Киев, 1996
488. Сумерки богов. - М., 1990.
489. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1976.
490. Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.
491. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. - М., 1989.
492. Тагор Р. Вероисповедание художника / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
493. Тагор Р. Прекрасное / Открытие Индии: философские и эстетические воззрения Индии XX века. - М., 1987
494. Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989.
495. Тейяр де Шарден. Феномен христианства.— В кн.: Светлов Э. Истоки религии. Брюссель, 1970, с. 370—380.
496. Теоретико-эмпирическое изучение экономического сознания на пути к типологизации. - М., 1992.
497. Тертуллиан. Защищение христиан против язычников. М., 1802.
498. Тертуллиан. Против Маркиона; Против валентиниан; Против Гермогена, или против вечности материи; Против Праксеаса, или о святой троице; Скорпиак, или противоядие от угрызения скорпионов.— Творения. СПб., 1850, ч. 4.
499. Типология основных элементов традиционной культуры. - М., 1984.
500. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
501. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.
502. Тоталитаризм и культура // Вопросы литературы. - 1992, Вып.1.
503. Тощенко Ж.Т., Бойков В.Э., Иванов В.Н., Кудрина Т.А. Экономическое сознание: ориентиры и предубеждения. - Социологические исследования. - 1988. №3.
504. Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.
505. Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. - М., 1917.
506. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.
507. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. - М., 1990.
508. Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. - М., 1904.
509. Трубецкой С. Н. История древней философии. М., 1906, ч. 1.
510. Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 1900, с. 1.
511. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития. - М., 1986.
512. Уваров И. Зевс и судьба (по Гомеру).— Филологические записки, 1915, вып. II, с. 233—246.
513. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985.
514. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. - М., 1989.
515. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. - М., 1980.
516. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. - М., 1976.
517. Успенский Е. Христианское умозрение и человеческий разум, М., 1895.
518. Успенский Н.Н. Избранные труды. В 2-х тт. - М., 1994.
519. Утченко С. Л. Кризис полиса и политические воззрения римских стоиков. М., 1955.
520. Ушаков В.А. Экономический образ мышления и его национальные особенности в России // Весн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 5, Экономика. - СПб., 1993. - Вып.2.
521. Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) в

- отношении их к христианству. Киев, 1906.
522. Фаррар Ф. Д. Первые дни христианства: В 2-х ч. СПб., 1888, ч. 1.
523. Филарет. Историческое учение об отцах церкви. СПб., 1882, т. 1.
524. Филон Александрийский. О жизни созерцательной.— В кн.: Тексты Кумрана. М., 1971, вып. 1, с. 376—391.
525. Филон Александрийский. О неразрушимости и вечности мира.— В кн.: Браш М. Классики философии. СПб., 1913, т. 1, с. 363—375.
526. Фильштинский И. М. Представление о «потустороннем мире» в арабской мифологии и литературе / Восток-Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1989
527. Флоренский П. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
528. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
529. Флоровский Г. Византийские отцы IV века. Париж, 1931.
530. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.
531. Фома Аквинский. Сумма теологии; Сумма против язычников: Отрывки из произведений.— В кн.: Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 824—862.
532. Франк С. Реальность и человек. Париж, 1956.
533. Франк С. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949.
534. Франк С. Смысл жизни. Брюссель, 1976.
535. Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.
536. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980.
537. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. - Тбилиси, 1991.
538. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
539. Фрейд З. Введение в психоанализ. - М., 1989.
540. Фрейд З. Недовольство культурой / Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992
541. Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе / Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. - М., 1994
542. Фрейд З. О психоанализе / О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. - М., 1991
543. Фроловский Г.В. Пути русского богослужения. VI. Философское пробуждение / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М., 1990.
544. Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1989.
545. Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986.
546. Фромм Э. Здоровое общество / Психоанализ и культура. - М., 1995.
547. Фромм Э. Из плена иллюзий / Э.Фромм. Душа человека. - М., 1992.
548. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм. Психоанализ и этика. - М., 1993.
549. Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977
550. Фурман Д. Наш путь к нормальной культуре. / Иного не дано. - М., 1988.
551. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
552. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Западная эстетика и теория литературы 19- 20 вв. - М., 1987
553. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. - 1989, № 9

554. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Новая технократическая волна на Западе. - М., 1986
555. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Проблема человека в западной философии. - М., 1988.
556. Хейзинга Й. Осень Средневековья. - М., 1988.
557. Хейзинга Й. Homo Ludens. - М., 1992.
558. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. - 1992. № 2
559. Художественная культура XVIII века. - М., 1974г.
560. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1912.
561. Цехмистро И. З. Диалектика множественного и единого. М., 1972.
562. Цимбаев Н.И. До горизонта - земля! (к пониманию истории России) // Вопросы философии, 1997, № 1.
563. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. - Тбилиси, 1984.
564. Чанышев А. Н. Начало философии. - М., 1982
565. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. - М., 1973
566. Человек в мире художественной культуры. - М., 1982.
567. Человек. - М., 1991.
568. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М., 1995.
569. Через тернии. - М., 1990.
570. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру (пер. с нем.). - М., 1964. - С
571. Швейцер А. Культура и этика. / Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. - М., 1993.
572. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988
573. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры / Благоговение перед жизнью. - М., 1992
574. Шеллинг В. Ф. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936
575. Шеллинг В. Ф. Философия искусства. - М., 1966
576. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Полное собрание сочинений. - М., 1903
577. Шопенгауэр А. О воле в природе / Полное собрание сочинений. - М., 1903
578. Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1993.
579. Шубарт В. Европа и душа Востока / «АУМ». Журнал эзотерического общества ИМА-пресс. - СПб., 1990.
580. Щукин В.Г. Культурный мир русского западника. // Вопросы философии, 1993, № 5.
581. Щукин В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры. // Вопросы философии, 1995, № 4.
582. Эйдельман Н. Твой восемнадцатый век. - М., 1986.
583. Эко У. Средние века уже начались. // Иностранная литература, 1994, № 4.
584. Эпштейн М. Говорить на языке всех культур. // Наука и жизнь, 1990, №1.
585. Югай Г. А. Толерантность разума // Вестник Академии. - Международная академия наук о природе и обществе. - 1997, № 3
586. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству / Феномен духа в искусстве и науке. - М., 1992
587. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994.
588. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. / Юнг К.Г. Архетип и символ. - М., 1991, или в журн.: Вопросы философии, 1988, №1.

589. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления. // *Философские науки*, 1988, № 10.
590. Юркевич П.Д. *Идея / П.Юркевич. Философские произведения.* - М., 1990.
591. Яворская Н.В. *Западноевропейское искусство XIX века.* - М., 1962.
592. Яковлев Е. Г. *Искусство и мировые религии / Эстетическое как совершенное.* - М., 1995
593. Яковлев Е. *Эстетическое как совершенное.* - М., 1995.
594. Яницкий О.Н. *Индуриализм и инвайронментализм: Россия на рубеже культуры // Социологические исследования.* - 1994, №3.
595. Яновец Ю.В. *Формирование постиндуриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии*, 1997, № 1.
596. Ярмонкин В. *В чем природа денег?* - Спб., 1892.
597. Ясперс К. *Смысл и назначение истории.* - М., 1994.
598. *Acculturation, an Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation // American Anthropology*, 1954
599. Agger B. *Cultural Studies as Critical Theory.* - L., 1992.
600. Agrawal D. P. *The Copper Bronze Age in India.* - New Delhi, Archer M. S. *Culture and Agency.* - Cambridge, 1988.
601. Arnold M. *Culture and Anarchy.* -- L, 1869.
602. Bagby Ph. *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations.* - Berkeley and Los Angeles, 1963.
603. Barth E. *God Here and Now.* New York, 1964.
604. Basham A. L. *Aspects of Ancient Indian Culture.* - Bombay, 1966
605. Bauwan Z. *Culture and Praxis.* - L., 1973.
606. Benedict R. *Patterns of Culture.* - Boston, 1934.
607. Boas F. J. *Race, language and Culture.* -- N.-Y., 1960.
608. Bonhoeffer D. *Letters and Papers from Prison.* London—Glasgow, 1967.
609. Bulgakov S. *The Wisdom of God.* London, 1937.
610. Cassirer E. *An Essay on Man.* -- New Heaven. 1Charbonneau B, *Le Paradoxe de la Culture.* -- P., 1965.
611. Clark Í. W. *New creationism.* Nashville (Tenn.), 1980.
612. Dahrendorf K. *The Modern Social Conflict.* - New York, Wiedefeld & Nicolson, 1988.
613. Den P. J. *The right to welfare and the virtue of charity // Social philosophy a policy.* - Oxford, 1993.
614. Doelling J. *Individuum und Kultur: Ein Beilrag zur Diskussion.* -- B., 1986.
615. Eliot T. S. *Notes towards the definition of Culture.* -- L, 1948.
616. Elkana Y. *A programmatic attempt atan anthropology of knowledge // Sciences and cultures. Science of Sociology.* 1981. Vol.5.
617. Epstein K. *Let There be Sculpture.* - 1942
618. Eugene Herrigel. *Zen in the Art of Archery.* - London, Gehlen A. *Die Seele im technischen Zeitalrer.* -- Hamburg, 1964.
619. Gabus J. P. *Critique de la raison theologique. These—Lille*, 1974.
620. Giddens A. *The consequences of Modernity.* -- Stanford, 1990.
621. Gilinskiy Ya. *Deviant Behaviour as a Reflection of Contested Boundaries and Shilling Solidarities // Sociological Abstracts XIII-th World Congress of Sociology.* San Diego, 1994.
622. Grudzien J. *Katolicyzm w procesie modernizacji.* Warszawa, 1978.
623. Habermos J. *Theorie des kommunikativen Handels. Bd. 1,2. Fr.-am- Main*, 1986.

- 624.Hacker P. Zur Entwicklung der Avataralchre // «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens». - 1960, N 4
- 625.Hall B.T. The silent language. -- N.-Y., 1970.
- 626.Hammond P. B. Introduction to Cultural and Social Anthropology. -- N. - Y., 1971.
- 627.Hands off Cain. Roma, 1994.
- 628.Hargrove B. The church as the coming future.— Theology today. Ephrata, 1977, vol. 34, N 3, p. 242—247.
- 629.Harris M. Culture, Man and Nature. An Introduction to General Anthropology. -- N.-Y., 1971.
- 630.Havell E. B. The Ideals of Indian Art. - 1920
- 631.Heidegger M. Sein und Zeit. - Tübingen, 1931
- 632.Heidegger Ì. Phanomenologie und Theologie. Frankfurt a. Ì., 1970.
- 633.Heidegger Ì. Platons Lehre der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern, 1954.
- 634.Herskovits M. Cultural Anthropology. -- N.-Y., 1955.
- 635.Hick J. God and the universe of faiths. London, 1973. Huzinga J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur.—Verzamelde werken. D. 5. Haarlem, 1950.
- 636.Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1952.
- 637.Jenks Chr. Culture. -- L and N.-Y., 1993.
- 638.Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I-V. - Poona, 1930-1962
- 639.Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. -- N.-Y.. 1972.
- 640.Kaufman G. God the problem. Cambridge (Mass.), 1972.
- 641.Keesing R.M., Keesing F.M. New Perspectives in Cultural Anthropology. - New York, Wintson, 1971.
- 642.Klemm G. Allgemeine Kulturwissenschaft. Bd. I -- 2. -- Leipzig, 1854 -- 1855.
- 643.Koste R. Analyse marxiste et foi chretienne. Paris, 1976.
- 644.Kreatur Mensch. Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum. Hrsg. von G. Altner. -- München, 1973.
- 645.Kroeber A, L., The Nature of Culture. -- Chicago, 1 952.
- 646.Kroeber A. L., Configuration of Culture Growth. -- Berkeley -- Los Angeles, 1944.
- 647.Lankavatara Sutra. Transl. By D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932
- 648.Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, 1962.
- 649.Losski N. History of Russian Philosophy. New York, 1951.
- 650.Luhmann N. Sessile System. Grundriss eider allgemeinen Theory. -- Fr. -am-Main, 1984.
- 651.Malinowski B. A., Scientific Theory of Culture. -- North Carolina, 1944.
- 652.Maritain J. Le paysan de la Garrone. Paris, 1966.
- 653.Masset P. Comment croire? La foi et la philosophic moderne. Paris, 1973.
- 654.Morris C. W. Signs, Language and Behaviour. -- N.-Y., 1946.
- 655.Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. -- N; Y., 1965.
- 656.Parsons T. The Social System. -- L., 1951.
- 657.Philosophy and Culture: Studies from Hungary. Published on the Occasion of the 17-th World Congress of Philosophy. -- Budapest, 1983.
- 658.Postmodernism. A Resder. Ed. and intro. by Th. Docherly. -- N. -Y., 1993.
- 659.Prince M. Self-concept, money beliefs and values // J. of econ. psychology -- Amsterdam, 1993. - Vol. 14, N 1.

660. *Problemes de la culture et des valeurs culturelles dans le monde contemporain.* -- P., UNESCO. 1983.
661. Radcliffe-Brown A. *Method in Social Anthropology.* -- L, 1958.
662. Reble A. *Schlelermochers Kulturphilosophie.* -- Erfut, 1935.
663. Robinson J.M. *The Later Haidegger and Theology.* - N.J., 1963
664. *Social Problems around the Baltic Sea.* Helsinki: NAD publ, N 21, 1992.
665. *Social Problems in Newspapers: Studies around the Baltic Sea.*
666. Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics.* Vol. I -- 4; N.-Y., 1937 -- 1941.
667. Steward J. *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilane Evolution.* -- Urbane, 1955.
668. Tachumi R. *Theoris de la culture.* -- P., 1975.
669. Tate C.F. *The Search for a Method in American Studies.* -- Minneapolis. 1973.
670. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture.* Ed. by H. Foster. -- Washington, 1983.
671. *The Idea of Culture in the Social Sciences.* Ed. by L. Schneider and Ch. Bonjean -- Cambridge, 1971.
672. *The Role of Values in Psychology and Human Development* Ed. By IV. M. Kurlines, hl. Azmilia and J. Gewirtz -- N.-Y.-- Chichester -- Brisbane -- Toronto -- Singapore, 1992.
673. *The Study of American Culture: contemporary Conflicts.* Ed. By L. S. Luedike. -- Everett- Garward, Inc., 1977.
674. Weber A. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie.* -- Munchen, 1963
675. Weiss H.F. *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums.* Berlin, 1966.
676. Welsch W. (Herausg.) *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexzte der Postmoderne Diskussion.* -- 2 Auft. B., 1994.
677. Wheeler R. E. M. *The Indus Civilization.* - Cambridge, 1968
678. White L. *The Evolution of Culture.* -- N.-Y., 1959
679. White L. *The Science of Culture.* -- N.-Y., 1949.
680. White Leslie A. *The Concept of Cultural Systems.* - New York, 1975.
681. Williams R. *Culture.* -- L, 1971.
682. Wilson G., Wilson M. *The Analysis of Social Change.* - Cambridge, 1944.
683. Znamecki F. *Cultural Sciences: Their Origin and Development.* Urbane -- Illinois, 1952.

*ВАДИМ ВАДИМОВИЧ КОРТУНОВ*

**ВЕРИФИКАЦИЯ ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ**

Коломенская типография  
Московская обл., г. Коломна, ул. 3-го Интернационала, 2 А

Главный редактор - Волохвин Жар Андреевич.

Издательство «Перо»  
109052, Москва, Нижегородская ул., д. 29-33, стр. 15, ком. 536  
Тел.: (495) 973-72-28, 665-34-36

Подписано в печать 22.04.2022. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 4,19. Тираж 700 экз. Заказ 359.

