

На правах рукописи

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич

**Парадигма преобразования человека в русской философии XX века:
философско-антропологический анализ**

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Белгород-2018

Работа выполнена на кафедре философии и истории науки
ГБОУ ВО «Белгородский государственный институт искусств и культуры»

Научный консультант **Римский Виктор Павлович**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры

Официальные оппоненты **Арапов Александр Владиленович** доктор философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии и теории познания ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»

Варава Владимир Владимирович доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теологии АНО ВО «Московский православный институт святого Иоанна Богослова (Российский православный университет)»

Лыткин Владимир Владимирович доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет»

Ведущая организация ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет», Институт философии и социально-политических наук, кафедра истории русской философии и теоретического россиеведения

Защита состоится 18 мая 2018 г. в 12.00 на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.015.05 по философским наукам на базе ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (308600 г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке НИУ «БелГУ» (308015 г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат размещён на сайте НИУ «БелГУ» (<http://www.bsu.edu.ru>), на сайте ВАК Министерства образования и науки РФ (<http://vak.ed.gov.ru>) и разослан «__» _____ 2018 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук



Е.А. Кожемякин

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Сущность философского познания парадоксальна: она может сказать нечто о всеобщем только потому, что её высказывания всегда индивидуальны и в своей индивидуальности почти несовместимы друг с другом. Всеобщее раскрывается только через противоречия, антиномии и вообще через трагические «контрасты жития» (В.В. Розанов), которые в принципе невозможно привести в единую и непротиворечивую систему. Всякое создание подобных «систем» – это бегство от философии, которое может казаться её завершением. Гегель, считая свою «систему» завершением всей философии как таковой, был прав в том смысле, что после всякой «системы» философию нужно начинать заново. После Фомы Аквинского неизбежно приходит Декарт, а после Гегеля – Шопенгауэр и Ницше, – но первые сами задали необходимость последних.

Существование любой философской «системы» – в её имманентном самоотрицании, которое будет осуществлено теми, кто придет после. И создание «системы», и ее «остранение» (В.Б. Шкловский) – это «две стороны одной медали», это двуединый путь к постижению того предельного «предмета мысли», которым создается философия как особый вид человеческой деятельности, как особое состояние сознания и особое нравственное усилие человека над самим собой. Философия – это мирская аскеза ума, борющегося со своей ограниченностью и устремленного к Непостижимому. Именно в таком ракурсе предстает *философия с точки зрения антропологии* – то есть как «антропогенный», человекосозидающий феномен, специфический ответ на неспецифическую, т.е. всеобщую человеческую потребность в *самосозидании*.

Недостатки философской доктрины, неизбежно обнаруживающей свою ограниченность, парадоксальным образом оказывается и её же неизменным достижением – *прохождением ещё никем ранее не исхоженной «тропы» мысли*. Вместе с тем, философия в этом отношении лишь в наиболее яркой и концентрированной форме выражает общий закон культуры, который состоит

в том, что культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя, своей естественной данности. *Философия – это преобразование ума на пути открытости Непостижимому как предельному и абсолютному «предмету мысли».* Другие определения философии уже производны от этого, даже если на него очень не похожи. Именно поэтому философия изначально была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением*, «волевой личностной практикой» (П. Адо).

Философия, каким бы специальным профессиональным языком она ни говорила, является подлинной философией лишь постольку, поскольку способна обратить наше сознание и самоощущение к некому *вневременному, потенциально бесконечному в своём совершенствовании образу человека.* Обратить так, чтобы и в дальнейшем всю жизнь мы продолжали, сознательно и бессознательно стремиться к нему, стараться воплотить эти ускользающие контуры образа в живую плоть своих поступков. Тем самым, философия является не столько определенной суммой знаний, сколько тем, что В. фон Гумбольдт, как и вся немецкая философская классика, определял как «образование» (Bildung). С антропологической точки зрения философия как особый вид деятельности человека относится именно к сфере Bildung, в её наиболее тонком – смысложизненном – ракурсе.

Целью диссертации является исследование этой изначальной и базовой человекосозидающей функции философии, совпадающей с её «сущностью». Русская философия XX века выбрана здесь потому, что именно этот материал представляется наиболее подходящим для данной задачи в силу специфики самой русского способа философствования, особенно ярко являющейся «антропогенный» аспект философского познания. Среди почти необозримого поля текстов русской философской традиции для специального исследования выбраны такие, которые репрезентируют её «крайние» направления – от ортодоксально-православных мыслителей до творческих представителей советского марксизма – для того, чтобы показать причастность столь контroversивных типов философии к одной и той же «парадигме

преображения человека». Исследованию текстов русской философии предшествуют анализ специфики философского мышления и его укоренённости в дофилософских способах постижения бытия, поскольку данная диссертация – это *антропологическое исследование специфики русской философии*, а через неё – и философии как таковой.

Степень научной разработанности проблемы. Рассмотрение русской философии как особой традиции показывает её особую «заряженность» смысложизненными поисками, создающими яркий исповедально-личностный стиль, пронизывающий любую, сколь угодно абстрактную проблематику. В западной традиции можно назвать весьма немногих – например, Бл. Августина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Э. Чорана и Г. Марселя – в качестве аналогов того, что иногда называют *Russian style* в философии. Стилистически, то есть на уровне спонтанного впечатления от текстов её «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема – так же, как и русская классическая литература. Но если по отношению к русской литературе об этом эффекте узнавания писали многие, то тот факт, что оригинальная русская философия имеет точно такой же эффект, до сих пор недостаточно акцентирован. Выполняя свои чисто познавательные и мировоззренческие задачи, русская философия помимо этого имеет ещё и особое *человекосозидающее воздействие*.

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

Философско-антропологический анализ человекосозидающего способа мысли и познания ближайшим образом опирается на концепцию философии как «духовного упражнения» П. Адо. В статье «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» (1979) П. Адо выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающая иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков); «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями – платонизм. Антропологическое понимание философии как сферы *преобразования человека* – сферы Bildung – относится к последнему типу и полагает особый принцип, который можно определить как «инициационную», *преобразующую парадигму* в исследовании специфики философского познания, акцентирующую именно этот аспект.

Изучение русской философии является очень богатным материалом для реализации «инициационной» парадигмы, возвращающей нас к истокам и исконной сущности философии как таковой. П. Адо конкретизировал свою концепцию философии как «духовного упражнения» и интеллектуального аналога «инициации» в определении специфики философского мышления через понятие *конверсии* («обращения»). Понимание философии как особого режима работы сознания, при котором происходит трансформация мыслящего субъекта и, как следствие этого, преобразование (трансформация в «горизонте» Идеала) всей человеческой личности – такое понимание в отечественной традиции было глубоко разработано М.К. Мамардашвили. Среди новейших западных авторов «поворот» к такому пониманию наблюдается, в частности, в книге Рэна Лахава «Выход из платоновской пещеры: философское консультирование, философская практика и само-трансформация» (2016).

К настоящему времени существует огромный и крайне разнообразный по своей идейно-тематической направленности концептуально-теоретический массив исследований истории русской философии и концептуализаций её

сущностной специфики. Опыт «вживания» в русскую философскую традицию, в её дух и стиль свидетельствует, что её «интеллектуальные конструкции» никогда не были самодовлеющими «системами» как на Западе, но в первую очередь, создавались как инструмент трансформации мышления и преображения самого человека. Подобно тому, как художественный мир А.С. Пушкина имеет особую «выпрямляющую способность» (П.В. Палиевский), *исцеляющую личность*, то же самое следует сказать и о русской философии, как духовно-практическом феномене. Последний следует понимать вне его советско-марксистского контекста, а в смысле типа философствования, изначально направленного на *преображение* не только ума, но и всего человека, всей его жизни. Поэтому русская философия в своей специфике – ни в коем случае не аналог европейской «философии жизни», которая онтологизировала стихийное, доразумное начало в человеке, но как раз наоборот – это философия одухотворения жизни и победы над стихиями.

Первым в русской философии активно стал использовать термин «преображение человека» как цель философии и культуры Н.Н. Федоров. Этот особый духовно-практический характер русской философии отметил ещё Л.Н. Толстой в своем письме Н.Н. Страхову от 13 сентября 1871 года. Характер русского типа и стиля философствования, который мы определяем как «духовно-практический», четко сформулировал Ф.А. Степун. Это духовно-практическое, преобразующее понимание философии свойственно даже такому скептику, «западнику» и рационалисту, как Г.Г. Шпет. Духовно-практический характер философии совершенно очевиден и у творческих представителей советского марксизма. Так, например, по Э.В. Ильенкову, философию следует понимать как разновидность всеобщего труда по преобразению человека и природы. М.А. Лифшиц настаивал на бесконечности сознания как источнике его освобождения от своих ложных форм, то есть его преобразования.

Но и в других своих мировоззренческих направлениях русская философия всегда остаётся именно духовно-практическим усилием, не

позволяющим человеку и его уму пребывать в «мертвой», самодовлеющей самоидентичности, в иллюзии «всепонимания». Традиционно выделяются классические труды В.В. Зеньковского, С.А. Левицкого, Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского, «во многом способствовавшие созданию определенного интерпретационного канона» (А.И. Резниченко) анализа русской философии как целостного феномена. Наиболее значимые публикации зарубежных и отечественных исследователей за два последних десятилетия (С.С. Аверинцев, А.И. Алешин, В.Н. Белов, Ф. Буббайер, В.В. Ванчугов, В.В. Варава, В.П. Визгин, П.П. Гайдено, Г.Д. Гачев, А.Г. Гачева, Ф.И. Гиренок, М.Н. Громов, А.В. Гулыга, И.И. Евлампиев, Б.В. Емельянов, А.Л. Ермичев, А.Н. Ерыгин, Л.Ф. Замалеев, К.Г. Исупов, А.Л. Казин, С.М. Климова, А.П. Козырев, А.А. Корольков, С.А. Лишаев, А.В. Малинов, М.А. Маслин, Ю.Б. Мелих, Н.В. Мотрошилова, Т. Оболевич, В.П. Океанский, прот. Михаил Аксёнов-Меерсон, С.М. Половинкин, Е.Б. Рашковский, Т.Н. Резвых, А.И. Резниченко, В.П. Римский, С.Г. Семёнова, В.В. Сербиненко, Л.Е. Шапошников, Т. Шпидлик, Т.Г. Щедрина, С.С. Хоружий и др.) создали новый круг работ, на которые методологически ориентируются и другие современные авторы. Вместе с тем, обоснованный и примененный в нашем исследовании методологический подход, определяемый как «парадигма преобразования» до настоящего времени не разрабатывался (за исключением одной статьи С.Г. Семёновой), несмотря на объективные предпосылки в самом содержании русской философской традиции, которые были кратко очерчены выше.

Одним из главных недостатков современной историко-философской мысли в исследовании специфики философии как типа познания и русской философии в частности остается явная или неявная приверженность методологическим и теоретическим схематизмам, сопряженным с культурно-цивилизационной парадигмой секуляризма и с идеологемой оксидентализма («западоцентризма»). Однако ситуация начала XXI века требует новых определений, концептуальных, теоретических и практических подходов. Сам

дискурс самообоснования философского познания, его эпистемологические и методологические принципы интерпретации конкретных феноменов истории отечественной философской мысли нуждаются в обновлении.

Данное диссертационное исследование опирается на отечественные и зарубежные историко-философские подходы и интерпретации философско-антропологической и философско-культурологической специфики русской философии как особого феномена в истории мировой мысли. Оно имеет своей целью решение базового *проблемного вопроса*: является ли преобразование человека сущностным основанием философского познания или же остаётся его «факультативной» задачей, акцентированной в русской философии лишь в силу её «вторичного» и «синкретичного» характера?

Исходя из вышесказанного, мы определяем **объект** диссертационного исследования: *наиболее репрезентативные тексты русской философии XX века, в которых реализована философская парадигма преобразования человека.*

Соответственно, **предмет исследования** – *феномен преобразования человеческого сознания в конкретно-исторических формах теоретической рефлексии русской философии XX века, имеющий целью трансформацию социально-культурных практик и человеческого бытия в целом.*

Цель диссертационной работы: *философско-антропологический анализ экзистенциальной функции философского познания в бытии человека и конкретно-исторических культурных формах русской философии XX века.*

Реализация обозначенной цели обусловила постановку и решение конкретных **задач**:

- дать понимание философии как самопроблематизации разума;
- реконструировать парадигму преобразования как *архэ* философии;
- определить актуальность и основания формирования постоксидентальной («постзападнической») парадигмы в русской философии;
- проанализировать антиномическую диалектику П.А. Флоренского как феноменологию религиозного опыта в сопоставлении с апофатической диалектики А.Ф. Лосева как саморефлексии верующего разума;

– концептуализировать принципы «евхаристической онтологии» С.Н. Булгакова и их антропологические экспликации на примере его труда «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)»;

– выявить антропологический смысл философии диалога и философии народной культуры М.М. Бахтина как моделей преобразования человека;

– определить специфические черты преобразующей диалектики разума в советской философии, а также эвристичность парадоксов человеческой целостности, раскрытых авторами «киевской школы»;

– проблематизировать понимание науки как пути преобразования разума в работах М.К. Петрова;

– реконструировать смыслы философии «второго рождения» М.К. Мамардашвили и философии «человека восходящего» Г.С. Батищева.

Основной методологический инструментарий философского исследования и научной концептуализации, примененный в диссертации, обусловлен содержательной и контекстуальной многомерностью философского познания как антропологического феномена, сочетанием в нём различных модусов познавательной деятельности – от рефлексии, близкой к религиозно-медитативной практике – до рационально-прагматического анализа проблем. Кроме того, специфика материала исследования – русской философии XX века – определяет необходимость использования культурно-герменевтических процедур вычленения специфики локальных культурных феноменов. Выбор методологии, подходов и принципов теоретического исследования обусловлен спецификой его объекта и предмета:

– исторической и современной социокультурной динамикой становления философского познания как такового, и специфического феномена русской философии в частности (историко-философская герменевтика текстов, генеалогический и сравнительно-исторический методы, культурно-цивилизационный и деятельностный подходы);

– сложным системным характером изучаемого объекта, сочетанием в нём познавательной, религиозной, этической, эстетической, национально-

идентификационной и иных составляющих, что делает необходимым сочетание различных методологий, соответствующих основным аспектам функционирования философского знания (системно-структурный, системно-функциональный, субкультурный, культурно-типологический методы);

- знаково-символическими и дискурсно-коммуникативными формами становления и функционирования философского знания в различных социокультурных контекстах (герменевтический, феноменологический, культурно-семиотическая методология и дискурс-анализ);
- человекоразмерностью исследуемых феноменов философского знания (культурно-антропологический метод).

Новизна предлагаемого научного направления в решении крупной философско-теоретической проблемы феномена преобразования человека обусловлена её пониманием и решением на пересечении методологий философского и междисциплинарного исследований специфики русской философии.

Научная новизна исследования конкретизируется в следующих содержательно-тематических моментах:

- дано понимание философии как самопроблематизации разума на основе выделения её мыследеятельностных универсалий;
- реконструирована парадигма преобразования как *архэ* философии на основе анализа самых ранних форм предфилософского мышления;
- концептуализированы исторические основания формирования постоксидентальной парадигмы в русской философии, её смысловых и культурных предпосылок, в том числе антитезы «западничество – славянофильство» на основе интерпретации русского цивилизационного опыта;
- проанализирована антиномическая диалектика П.А. Флоренского как феноменология религиозного опыта, её онтологические презумпции и логические модели и выявлена эвристичность апофатической диалектики А.Ф.

Лосева как саморефлексии верующего разума на основе антропологических презумпций;

– концептуализированы принципы «евхаристической онтологии» С.Н. Булгакова и их антропологические экспликации в его труде «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» на основе экзистенциальной герменевтики разного типа церковных общин;

– выявлен антропологический смысл философии диалога и философии народной культуры М.М. Бахтина как моделей преобразования человека на основе исследования их онтологических презумпций;

– определены специфические черты преобразующей диалектики разума в советской философии, её скрытые гностические и неоплатонические элементы, а также эвристичность парадоксов человеческой целостности в трудах авторов «киевской школы» (В.П. Иванов и В.Г. Табачковский и др.);

– проблематизировано понимание науки как пути преобразования разума в исследованиях М.К. Петрова, вскрыты антропологические модели, лежащие в основе его концепции;

– концептуализированы смыслы философии «второго рождения» М.К. Мамардашвили и философии «человека восходящего» Г.С. Батищева в контексте их философских текстов и творческого пути.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Осуществляя самопроблематизацию мыслящего разума и ставя под вопрос его привычные, «естественные» способы осмысления мира и самого себя, философия являет самый глубокий исток нашей свободы. Именно в этом – источник обывательского страха перед философией (страха, обычно маскируемого гримасой презрения); источник её неизбывной привлекательности для всякой «души живой» (Н.В. Гоголь). Поэтому никогда не может быть «конца философии», ведь в философии «сказать всё» вообще невозможно, так как каждый раз, мысля об одном и том же, мы всё равно мыслим *наново* и *заново* – и важность этого «заново» в том, что оно *созидает нас в качестве мыслящих*. И поэтому не так уж и важно, с какими именно

текстами работает философ, какую частную традицию он в данный момент выбирает в качестве своего «органа роста» – философия всегда возникает «здесь и теперь», созидавая нас в пространстве свободы.

2. Сущностной, «энтелехийной» интенцией философствования всегда был поиск истинной, *подлинной* реальности в отличие от неподлинной, определение принципов их различения. Философия есть такой способ мышления, который постоянно открывает человеку Иное в символическом смысле – т.е. *неизбывную инаковость самого бытия*, которое способно всегда открываться нам по-новому, *иначе*. Поэтому самой предельной глубиной само/проникновения исторически первого – античного – философского разума была диалектика Иного в «Пармениде». В этом контексте философия представляет собой *разновидность экспериментального знания* – однако «эксперимент» здесь совсем иного рода, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов, то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся те измерения человеческого бытия и бытия Универсума в целом, которые не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания. В свою очередь, рефлексия этих предпосылок всегда приводит к трансформации мыслящего субъекта и, как следствие этого, к преображению (трансформации в «горизонте» идеала) всей человеческой личности.

3. Концептуализация специфики русской культуры как культуры «ученической» изначально амбивалентна. Такая амбивалентность задала парадигму рефлексий о самом феномене русской культуры и философии, которая сформировала и антитезу «славянофильство – западничество». Русская мысль как «глаза Европы» и создатель такого мыслительного образа мирового культурно-исторического бытия, в центре которого находится Россия как хранитель аутентичной христианской традиции, являются фундаментальными ориентирами, без которых вообще невозможно адекватно рассматривать специфику русской философии. Этот мировоззренческий поворот был спровоцирован самой западной философской и культурной

традицией, неизменно рассматривавшей Россию как «пустое место», требующее культурной колонизации со стороны Запада. Русский философский логоцентризм глубоко антропологичен и практичен, всегда означает стремление к *преобразению самой жизни, а не только мысли о ней*.

4. Антиномическая диалектика П.А. Флоренского соединяет в себе максимальный стимул к свободе рационального познания с логически осознанной предельной *умной открытостью* Непостижимому. Она является ценным опытом и образцом философии как аскезы ума, избавляющегося от стереотипов и предрассудков небиблейского мышления. Человеческий разум, как и весь остальной состав человеческого существа, имеет свою «лествицу» сущностной метаноии, призван к ней как необходимому условию преобразования и спасения всего человека. Задача православной философии состоит в особом *майевтическом опосредовании* столь трудного воцерковления разума современного человека. В горизонте такого типа знания тварное бытие в качестве бытия-к-Вечности может быть помыслено только энергийно, а не сущностно, – ибо сущностно, т.е. как состоящее из конечных о/пределенностей, оно является только бытием-к-Смерти. Наоборот, Вечность есть энтелехия всякой тварной энергии, поскольку последняя из/Начально причастна творящей энергии Божественного бытия. Концепция диалектики, разработанной А.Ф. Лосевым в ранних работах, позволяет рассматривать её как первую развернутую модель философского «дискурса энергии», эксплицирующего опыт исихазма в сферу православного осмысления познавательной деятельности во всех её проявлениях. Философемы Имени, слова, сущности, энергии, энергемы, символа, логоса, мифа, эйдоса, топоса и т.д., а также сам термин «диалектика» здесь утрачивают характер рационалистических конструкторов («понятий»), но являются поименованиями процессуальных (энергийных) универсалий тварного мира, осмысляемого в эсхатологической перспективе причастности к Нетварному.

5. В философском «шаге» С.Н. Булгакова открывается иной путь: суть его в том, что в качестве изначальной онтологии мира берётся не синтез

платоно-аристотелевского Космоса (который затем уже подвергается усиленной «библейзации»), но сам сверх/мыслимый акт творения мира сего в качестве «модели» любой онтологии как таковой. Это мир, сотворённый из Ничто первичным необусловленным Актом божественной Любви (по глаголу *бара*) и абсолютно ничем другим не обусловленный. Мир, изначально сотворённый ради Воплощения – воплощения в нем «образа и подобия Божия» – человека, поэтому этот мир изначально человеко-сообразен. Работа С.Н. Булгакова «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» весьма убедительно показывает, что такое же совпадение общих законов бытия всего человечества и каждой отдельной человеческой судьбы имеет место и во всех их ключевых элементах, образующих своего рода *экзистенциальные константы*, единые и для индивидуального, и для общечеловеческого бытия. Антропологическая интерпретация образа человеческой Истории как целого через символику её конца, показывает, что различные церковные общины, упоминаемые в Апокалипсисе, могут рассматриваться и как типы экзистенциальных состояний (или ситуаций), в которые попадает и которые проходит христианская душа.

6. Анализ наследия М.М. Бахтина свидетельствует о христианских истоках его исходной философской проблематики и литературно-культурологических производных. Исходный онтологический «шифр» бахтинской философии диалога представляет собой философско-культурологическую экспликацию догмата о сохранении образа Божия в человеке, тем самым приобретающую характер неклассической теодицеи. Несводимая множественность сознаний (вопреки гносеологическим абстракциям «субъекта» западной метафизики) очерчивается актуально бесконечной границей в неустранимой открытости событийной Истине.

7. Советский марксизм вопреки его «внешнему» воинственному материализму и атеизму по самому *стилю* своего мышления, – прежде всего по страсти к всеобъемлющему мировоззренческому синтезу и по *пафосу* *преображения человека и общества в свете высшего идеала*, – был тайным

наследником всей русской философии. Можно выделить четыре базовых «криптоплатоновских» компонента в советском марксизме. Работы Киевской философско-антропологической школы раскрывают парадоксы человеческой целостности (открытую самодетерминацию субъекта, диалектику сущности и существования человека), определяющие динамику преобразования человека в его секулярном, внутримирном бытии.

8. В работах М.К. Петрова показано, что фундаментальным принципом «дисциплинарных вечностей» в научных теориях является деятельностная универсализация абстракций. Этот концепт выступает в качестве базового источника экзистенциального опыта для современной науки, поскольку конденсирует в себе универсальный опыт науки в контексте универсалий культуры и её социальных детерминаций. Исходя из этого, М.К. Петров интерпретирует научное познание в качестве всегда незавершённого и до конца не концептуализируемого творческого процесса, определяемого различными типами рациональности и разными путями мировоззренческого опыта, в результате которых происходит преобразование «смертного человека», единственного субъекта познания.

9. М.К. Мамардашвили создал особый тип и жанр философской работы – постоянное «оборачивание» определенных сюжетов мысли и культуры, выступающих в качестве символов самопорождения экзистенции. Предметом их всегда служит некий уже наличный культурный материал, подлежащий «разгерметизации» на предмет того, какие структуры сознания и мыслительные усилия человека лежат в его основании. В этом смысле его метод можно определить как *экзистенциальную герменевтику*. Обоснованный Г.С. Батищевым императив предельной «внемлемости», открытости дару иной реальности, иному бытию и смыслу определяет переориентацию сознания и мироотношения человека. Этим императивом сама «сущность» человека становится *свободно творимой* в модусе «бодрствования и духовной жажды», продолжая духовный и экзистенциальный «автогенезис» (самопреобразование) человека в горизонте высших ценностей. Исходя из

этого, философию «глубинного общения» Г.С. Батищева можно назвать *креативной антропологией*, которая послужила истоком его личностного православного преображения.

Научно-теоретическое значение исследования заключается в том, что оно позволяет получить новое знание в форме философско-антропологической концепции специфики философии и русской философии как феномена мировой культуры; конкретизировать проблемное поле онтологических, культурно-антропологических и культурологических концептуальных интерпретаций парадигмы преображения в русской философии; способствует инновационной корректировке философских и междисциплинарных определений специфики философского познания; открывает перспективу анализа человекоразмерности философии, эксплицирует типы философского знания в контексте самоопределения российской культурной идентичности.

Практическое значение исследования состоит в том, что его результаты внедрены в преподавание основных и специальных курсов по философии, истории философии, культурологии, логике и методологии науки, религиоведению в Луганском национальном университете им. Т.Г. Шевченко и Луганском национальном аграрном университете. Результаты исследования могут быть использованы для трансформации учебных программ по философии, истории философии, истории русской культуры, в проектах духовно-просветительской работы, а также патриотического воспитания молодёжи.

Личный вклад автора заключается в инновационном научном подходе к определению специфики русской философии в контексте универсальной проблемы философского знания как такового, определяемой с антропологической точки зрения в качестве особой деятельности по трансформации, преображению мышления и бытия человека. Автор предлагает достаточно оригинальные идеи определения этой специфики, основываясь на традициях самоопределения русской философии, с одной стороны, и фундаментальных презумпциях христианской антропологии – с

другой. Личный вклад диссертанта состоит в обосновании философско-методологических подходов, в определении задач, целей и принципов исследования, формулировке его концептуальной новизны и положений, выносимых на защиту, подготовке научных публикаций, отражающих ход и результаты исследования.

Апробация работы. Автор принимал участие в работе более 30 научных конференций, в том числе: «Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность» (Москва, 2006); «Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры» (Москва, 2009); «Философия человека в культурно-историческом контексте» (Владимир, 2009); «М. Хайдеггер и современность. (К 120-летию со дня рождения философа)» (Краснодар, 2010); «Русская философия как духовно-ценностная основа воспитания личности» (Екатеринбург, 2010); «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры» (Москва – Пермь, 2012); «Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем» (Минск, 2012); «Восточнохристианская цивилизация в диалоге культур» (Ростов-на-Дону, 2013); «Философия и ценности современной культуры» (Минск, 2013); «Ильенковские чтения» (Москва, 2014); «Культура диалога культур: постановка и грани проблемы» (Москва, 2015); «Культура. Политика. Понимание. (Философско-политические проблемы идентичности: Россия и современный мир)» (Белгород, 2016); «Наследие М.К. Петрова: история философии, культурология, науковедение, регионалистика» (Ростов-на-Дону – Белгород, 2016); «Традиционные общества: неизвестное прошлое» (Челябинск, 2009-2017); «Русский логос: горизонты осмысления» (Санкт-Петербург, 2017); «Русская философия в культурных контекстах (Алешинские чтения-2017; Москва, РГГУ); 5-й Московской международной платоновской конференции (2017, РГГУ) и многие другие.

Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии и истории науки БГИИК и рекомендована к защите.

Непосредственно по теме диссертации опубликовано более 60 научных работ (в том числе 26 статей в журналах из списка ВАК РФ) общим объемом более 45 п.л.

Структура работы. Структура диссертации определена логикой исследования и состоит из введения, четырех глав (всего 9 параграфов), заключения и библиографического списка.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

В *первой главе «Преобразование разума и антропологические параметры философского познания»* обосновывается и анализируется нетривиальный антропологический подход к пониманию философского познания как процесса самотрансформации разума и мыслящего субъекта, имеющий конечной целью онтологическое преобразование личности.

В *параграфе 1.1. «Самопроблематизация разума в философии»* развернут базовый тезис о том, что множественность философских доктрин изначально предопределена её предметом, который не имеет однозначного соответствия в конструкциях человеческого ума и познается лишь косвенно и опосредовано. Акт философского познания совершается в том случае, если мысль совершает своего рода «предельный переход» между постижимым и непостижимым, относительным и абсолютным, фиксирует траекторию пройденного ею, каждый раз неповторимого, пути в рациональных категориях и первичных смысловых символах языка, не рационализируемых по определению (собственно, они и является истоком любого философского содержания). Поэтому «философии» разнообразны и несводимы одна к другой, и вместе с тем всегда говорят «об одном и том же», но словно «на разных языках». Такова антиномическая природа самой философии и иной быть не может.

Тем самым, философия в своём историческом развитии разворачивает особую «топологию сознания» или *трансцендентную топологию* – в буквальном смысле, совокупность тех «мест» (топосов), в которых она побывала и сумела эти места описать. Новые «места» не отменяют старых, не

делают их «устаревшими», но лишь заставляют посмотреть на них в новом ракурсе. Между «топосами» мысли идет бесконечная игра взаимных узнаваний и отталкиваний. Индивидуальный ум выстраивает свою траекторию движения в этом пространстве, которая всегда в какой-то степени непредсказуема и неожиданна для него самого. Конечный критерий оценки значимости каждого из этих «топосов», с одной стороны, индивидуален, а с другой – требует некоторой точки «внезаходимости». Последняя может быть «религиозной», «научной» или сугубо «практической».

Специфика философского мышления состоит в усилении по *смысловой проблематизации* «жизненного мира» человека, т.е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь – опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мир» в осмысляемое целое). Ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются. Философ отличается особой *предметностью* и *интенцией* своей деятельности, которая в свою очередь не сводится только лишь к интеллектуальной сфере, но также включает в себя и определенные жизненные поступки и особый стиль жизни, то есть реализует философию как *экзистенциальный эксперимент*. Философия является не столько «знанием», сколько тем, что В. фон Гумбольдт определял как «образование» [Bildung], т.е. процесс «выстраивания» личности. Таков главный *антропологический смысл* философии как деятельности самосозидания ума.

В параграфе 1.2. **«Парадигма преобразования ума как архэ философии»** дан анализ инварианта философского знания. «Философия» в своем изначальном, древнегреческом смысле – это исчерпывание содержания мирообразных идей в предельной выраженности, «изваянности» словесной формы. Поскольку в её основании лежит *агон* – соревнование, то возникает принцип инноваций – конструирования новых методов, категорий и стилей мысли. Восточный тип предельного постижения бытия основан на принципе «ускользания» от частных и ситуативных форм мысли ради неизбывной бесконечности смысла, являющего тайну бытия. Поэтому здесь действует

противоположный принцип – проверка мысли-постижения исконностью-древностью. Инновации при этом также спонтанно происходят, происходит и разделение школ – иногда даже ещё более разнообразное, чем на Западе, – но при этом сами инновации оцениваются принципиально негативно – как отступления от исконности-древности. В этом её отличие от «философии» в исконном, древнегреческом смысле.

Метафизика Нового времени вследствие своей изначальной претензии на окончательную универсальность как «науки» парадоксальным образом сочетает в себе черты обоих названных своих предшественников: от философии в древнегреческом смысле в ней остаются агон и инновационность; но подобно восточному предельному постижению она предполагает существование «единой-единственной истины» (М.М. Бахтин), для которой по большому счету безразличны способы её выражения, хотя и предполагается, что можно найти наилучший, и все именно к этому и стремятся. Эту «восточную прививку» метафизика Нового времени получила от христианства, от чуждого грекам библейского типа мышления.

Наконец, современное философствование, за исключением его сугубо сциентистских направлений, вернулось к своему древнегреческому истоку – оно также имеет значимость только как «изваянность» в слове тех уровней человеческого опыта, которые научно не познаваемы вследствие объектного принципа мышления в науке, но рационально артикулируемы. Этот же тип опыта явлен в искусстве как переживаемость/запечатлённость; а в религии как достоверность причастности. Речь идёт об опыте самостановления личности в её глубинных экзистенциальных основаниях, включающее в себя и определенный тип не-объектного и необъективируемого познания.

Среди перечисленных «инициационных» испытаний человека, ведущих его ко «второму рождению», философия является самым утончённым и содержательным путём – и именно в этом её главная экзистенциальная и культурная ценность. Собственно, философия здесь выступает как особый «культурный катализатор» общего процесса становления личности, который в

психологии определяется принципом: «сфера истинного бытия человека как личности – это сфера его выхода за пределы себя». Любая авторская «техника» философской мысли и дискурса должна быть такой, чтобы воспроизводить свою «инициационную» сущность.

Первичное событие духовной инициации становится своего рода «архетипом» экзистенциальных трансформаций человека и затем снова повторяется во всё новых содержательных проявлениях. Если при этом происходит дальнейшее духовное возрастание человека, то оно имеет ещё две стадии, помимо первой (т.е. только лишь перехода к идеально-смысловому мышлению). Второй, более высокой является такая трансформация познающего ума, при которой он становится способным одновременно усматривать всю идеально-смысловую структуру тварного мира как единого целого посредством созерцания и рефлексии эмпирических явлений. Таким усмотрением является любая достаточно развёрнутая индивидуальная философия идей, начиная с Платона. Третьей стадией является трансформация ума уже под действием энергий нетварного Абсолюта – это сфера мистического знания. Этим стадиям соответствует содержательная типология философских доктрин и те определения «философии», которые они дают.

Путем анализа специфики философских жанров показано, что задачей *теоретико-дискурсивной формы* трансляции философского знания является «перекодирование» базовых категорий, конституирующих способы описания *первичных данностей сознания*, а также трансформация правил употребления производных от них *понятий*. Эта форма возникла *ранее науки* Нового времени, которая также использует теоретико-дискурсивную форму трансляции знания, фактически заимствовав её в своё время у философии (схоластики). Общность в употреблении этой формы между наукой и философией состоит в том, что обе в данном случае исходят из абстракции «достоверного знания», которое должно передаваться точно и без искажений. Эта абстракция очень условна и для науки, в которой знание всё время меняется и путём «накопления», и путём смены парадигм, то есть исходных

аксиом. В философии эта абстракция становится парадоксальной, поскольку в качестве «философских» могут одинаково строго теоретически излагаться прямо противоположные по смыслу утверждения. Парадоксальность теоретической формы философствования состоит в том, что здесь теория словно превращается в «свое иное»: будучи призванной обеспечивать строгость и однозначность содержания мысли, в философии теория используется, в конечном счете, с прямо противоположной целью – чтобы сделать максимально наглядными «разломы», «складки» и преобразования смыслов.

Второй важнейшей формой философского мышления является его художественная, в первую очередь, *литературно-художественная форма*. Здесь философствование реализуется как конституирование *базового развернутого символа* «картины мира», а также производной от него *образно-сюжетной системы*, вводящих сознание в состояние мировоззренческой рефлексии. Третий, *разговорный жанр философии* всегда осуществляет *синкретическое понятийно-образное рассуждение* с особо акцентированной интонационной доминантой, суггестивно передающего определенный *авторский способ мировосприятия и мироосмысления*. Обычно этот жанр осуществляется в *диалогическом режиме*. Диалогический режим делает суггестию дискретной, прерывающейся, и благодаря этому акцентирует взаимные границы личностных смысловых миров. Монологический режим (лекция) усиливает суггестивный поток «вживания», эмпатии, но вместе с тем и способствует внутреннему «вызреванию» этих границ у слушателя.

Во *второй главе «Преображающий логос в русской философии XX века»* исследованы специфические черты «русского логоса», определяющие онтологические, гносеологические, историософские и культурологические основания особого типа философствования, лежащего в основе оригинальной философской традиции в России. Анализ этих оснований позволяет говорить о явлении особого типа постоксидентальной философии в России как части общей постоксидентальной парадигмы русской культуры. Именно эта

парадигма, а не простое продолжение европейских культурных традиций создало те высшие достижения русской культуры в целом и русской философии в частности, которые имеют бесспорное мировое значение.

В параграфе 2.1. **«Постоксидентальная парадигма в русской философии»** показана актуальность русской философии для «инициационной» парадигмы в антропологической рефлексии над спецификой и сущностными основаниями философского познания как такового. Опыт «вживания» в русскую философскую традицию, в её особый дух и стиль, свидетельствует, что её «интеллектуальные конструкции» никогда не были лишь самодовлеющими «системами», как на Западе, но в первую очередь, создавались как инструмент трансформации мышления и преобразования самого человека.

Вопрос «Существует ли русская философия?» парадоксальным образом является для нас одним из «вечных» философских вопросов просто потому, что русская философия как особая уникальная традиция имеет *перформативный* характер – она существует постольку, поскольку мы способны её понимать в её сущности и особости, способны её продолжать как живую традицию. Соответственно, русская философия существует лишь постольку, поскольку не исчезают русские философы, которые не дают ей закончиться. Это и является объективной предпосылкой её непрерывности. «Парадигма преобразования» является тем особым содержательным, мотивационным и стилистическим «ядром», которое и определяет её специфику на фоне мировой философской традиции. Из этого «ядра» русской философии как *человекосозидающего*, т.е. духовно-практического феномена, вытекают и другие её определения.

Стилистически, то есть на уровне спонтанного впечатления от текстов её «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема, как и русская классическая литература. Подлинно русские философы – это те, при чтении которых «раскрывается душа» (Г. Свиридов). Выполняя свои чисто гносеологические и мировоззренческие задачи, русская философия, помимо

этого, имеет ещё и особое *человекосозидающее воздействие*. Речь идет не только о каких-то чисто стилистических особенностях, но в первую очередь о трансформации интенций самой философии. Кратко её суть можно сформулировать следующим образом. Философ Запада понимает и сам смысл философского вопрошания, и цель любых философских построений в первую очередь как способ подчинения реальности. В том числе, и вопросы «экзистенциального» типа также здесь понимаются, как средства овладеть путем познания своим собственным внутренним «миром», дабы последний не доставлял беспокойств. Мышление западного философа – это мышление властителя, который хочет всё понять, познать и поставить под свой контроль; мышление самодостаточного «субъекта». Русский ум ужасается гегелевской претензии «естественного», *непреображенного ума* стать вровень с Умом божественным, фактически стать самой Софией – премудростью Божией. Впрочем, фетишизация непреображенного, «естественного» разума началась ещё в схоластике и стала той внутренней парадигмой западной философии, которая с математической неизбежностью привела затем к материализму и «смерти философии».

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

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

Особый аспект «преобразования человека» раскрывается и в уникальной русской «теургической эстетике», в которой развит эсхатологический подход к художественному творчеству, то есть «понимание художника как боговдохновляемого теурга, призванного выйти за пределы искусства и начать творить самую жизнь людей и всё бытие по эстетическим законам» (В.В. Бычков). Здесь принцип преобразования дан как принцип житнетворчества. Русская эстетика преобразования человека и мира («теургии») опирается на опыт русского искусства, в первую очередь, классической литературы. В свою очередь, русский тип «преображающей» эстетики изначально укоренен в особой православной культуре мировосприятия.

Понятие *Nomo Occidentalis*, предложенное А. Дж. Тойнби в контексте глубинной самокритики Запада, является исходным для определения понятий «оксидентализм» и «постоксидентализм». Первое из них в целом

соответствует русскому понятию «западничество»; «постоксидентализм» означает позитивное преодоление «западничества» и переход от стратегии вольной или невольной «самоколонизации» к построению собственной оригинальной культуры. России принадлежит мировое первенство в создании «постоксидентальной» культуры в целом и философии в частности. Россия стала первой в мире страной, которую Западу, не смотря на множество попыток, не удалось сделать своей колонией ни в политическом, ни в культурном смысле.

Россия, помимо прочих своих исторических подвигов, совершила ещё и подвиг философский, начав традицию постоксидентальной философии ещё тогда, когда западная философия была на пике своего расцвета. Рождение русской философии совпало по времени с началом метафизической самокритики Запада в культуре Романтизма – последней культуре «большого стиля» – и поэтому у многих возникает иллюзия того, что «новое начало» в России было тоже каким-то «заимствованием». Дальнейший ход истории показал, что это не так, и свой внутренний источник «нового начала» в России не только не иссяк, но ещё более актуализировался.

В параграфе 2.2. «Антиномическая диалектика П.А. Флоренского и апофатическая диалектика А.Ф. Лосева как логика религиозного преобразования ума» исследуются гносеологические основания «парадигмы преобразования» в её «вершинном» выражении.

Гносеология П.А. Флоренского является, возможно, самым ценным, но вместе с тем и едва ли не наименее исследованным аспектом его наследия. Его концепция антиномического строения тварного бытия и соответствующая ей модель антиномического познания имеет большой эвристический потенциал для христианской философии. Последняя всегда испытывает специфические затруднения именно в рамках гносеологической проблематики, поскольку исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся от античности, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в

библейском Откровении. Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса – живого, одушевлённого, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нём заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь – не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. Космос – это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания – преображение человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самоудовлетворяющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *geligio*, т.е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чём-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т.п.) Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе – не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности. Ключевой задачей христианской теории познания становится обнаружение такой универсальной логической формы, которая бы одновременно, в одном акте мысли «схватывала» бы и конечную, тварную, смертную суть любых явлений этого мира, и свидетельствовала бы о бытии нетварном, об Истине как абсолютной Личности. Особой заслугой П.А. Флоренского является обоснование тезиса об антиномическом мышлении как наиболее адекватной из всех выработанных человеческим разумом форм для выполнения этой познавательной функции.

Восприятие реальности как состоящей из непримиримых в рамках её самой противоречий может возникнуть исключительно *внутри* религиозного мышления, т.е. такого, для которого существует нечто трансцендентное (это общий признак религиозного сознания как такового). Соответственно, антиномическая диалектика может быть укоренённой только в религиозном опыте, в отличие, например, от гегелевского неогностицизма, который с успехом могут использовать для своих целей и атеисты. Антиномическое восприятие реальности этого мира само по себе производно от реального опыта границ этого мира и границ самого соответствующего этому миру «разума». Но границы этого мира и этого разума могут быть *позитивно* поняты и пережиты только в качестве открытости чему-то *сущностно иному* – и только в том случае, если это Иное само открыто этому миру и нашему разуму в качестве живой и благодатно воспроизводимой достоверности. Только опыт *re-ligio* как реальной связи с Истоком и Целью человеческого и вселенского бытия, а *prigoi* превосходящий любые наличные состояния и содержания человеческого разума уже постольку, поскольку все они (в меру своей ценности) суть его производные: именно этот опыт полагает бесконечную позитивность самих границ разума и бесконечную позитивность антиномической структуры тварного бытия. Этимологически предполагая наличие «номоса»-закона, антиномия полагает антизакон как основание самого закона и равномогущую ему сущность. Антиномия как таковая и принадлежит сфере закона (в том числе, причинно-следственных связей и т.д.), и отрицает её. Антиномия сама по себе есть апофеоз понятия и парадокса *границы* – ибо только граница имеет свойство принадлежать тому, что ею отрицается. В содержательном аспекте антиномия есть логическая аналогия вероучительному смыслу *благодати*: антиномия, отрицая, восполняет и исполняет закон. Антиномия – чистое, формальное условие восприятия любого содержания сознания в качестве религиозного

Если в рамках секулярного мышления антиномия воспринимается только как свидетельство несовершенства и ограниченности человеческого

разума в сравнении с мировым Умом (или «вещью в себе» в Кантовском варианте), то в аутентичном христианском сознании понятие антиномии вдруг обнаруживает огромный позитивный потенциал для понимания сущности самого разума. А именно, оно оказывается очень точно соответствующим тому состоянию и тем задачам, которые возникают в *воцерковляющемся* разуме. Антиномическую диалектику П.А. Флоренского следует относить к особому типу философского дискурса, который предложено называть «энергийным». Переход (на уровне рефлексивного сознания) от языческого восприятия существующей реальности как самодовлеющего Космоса к её пониманию как тварного бытия, существующего исключительно благодаря энергийной – а не сущностной – причастности бытию Божественному с неизбежностью требует особого типа философского дискурса. «Энергийный» философский дискурс открывает перспективу построения категориального аппарата, эксплицирующего предельные содержательные элементы библейского Откровения постольку, поскольку оно вообще раскрываемо в рамках категориально-понятийного мышления, свойственного философии. Помимо вышеназванного онтологического аспекта, «энергийное» мышление предполагает особое учение о познании, в основе которого лежит заповедь «обновлять наш ум» (Римл. 12, 2).

Среди философов XX века А.Ф. Лосев выделяется, помимо прочего, своей особой увлеченностью диалектическим способом мышления, пафосом диалектической логики как универсального метода познания. Диалектика, по А.Ф. Лосеву, изначально в своей основе несёт сверхрациональный элемент, поэтому и принцип тождества бытия и мышления не является произвольной «гегелевской выдумкой», но просто эмпирическим фактом, обеспечивающим саму возможность диалектического мышления. Естественным образом возникают два вопроса: 1) как возможно «интимное соприкосновение» и даже тождество онтологически несоизмеримых сущностей, необходимо лежащее в основе всякого опыта? 2) возможно ли исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума?

Диалектическая концепция А.Ф. Лосева является развернутым ответом на эти вопросы, и утверждает следующее: 1) это возможно благодаря энергийной сопричастности разных сущностей, «встрече энергем» разных сущностей; 2) исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума принципиально невозможно – любое познание апофатично, никогда не исчерпывая «самое само» познаваемой предметности. Оба тезиса de facto являются последовательной разработкой исихастского учения о познании применительно к познанию тварного мира.

Принцип «тождества бытия и мышления» у А.Ф. Лосева очень ярко отражён даже чисто стилистически – его тексты буквально горят живой жизнью, их мысль подлинно бытийствует, являя пример философии как художества самого глубокого, внутреннего, бытийного опыта личности. Впрочем, за иногда внешне «простецкой» стилистикой его диалектических построений, могущей создать ложное впечатление некоторой упрощённости и вторичности, в работах А.Ф. Лосева 1920-х годов скрывается становление нового типа диалектики, основанной на библейском типе онтологии. В чисто логическом отношении принципиальный шаг А.Ф. Лосева состоял в раскрытии апофатической глубины диалектического способа мышления. Сущностным истоком самой возможности диалектического познания является, по А.Ф. Лосеву, содержательная неисчерпаемость его предмета. Поэтому движение диалектического познания приводит не к полному «заглатыванию», освоению «абсолютной идеи» тотальной действительности и тем самым мнимому «уравниванию» человеческого разума с Разумом божественным («абсолютным духом»), – таков конечный смысл диалектики Гегеля, – но, наоборот, в исчерпании познающим разумом предельных возможностей любых понятийных конструкций для свободного предстояния Открытости и Откровению изначально-немыслимого Первосущего. А.Ф. Лосев фактически концептуализирует модель познания Псевдо-Дионисия Ареопагита, отчасти на основе использования изошрённого теоретического аппарата, наработанного западноевропейской философией

Нового времени, но в первую очередь – на основе платонического символизма в его «византийской», т.е. по сути, исихастской интерпретации.

Соотнесённость с «немыслимой» апофатической «единичностью», несущей в себе потенции всего мыслимого, но не являющейся ими, составляет смысловой «нерв» лосевской диалектики. Эта соотнесённость получает у А.Ф. Лосева свою конкретную логическую форму в диалектической «тетрактиде», где гегелевские «тезис», «антитезис» и «синтез» являются производными от главного, четвёртого, не сводимого к ним элемента – «факта». Сколько бы «тезисов», «антитезисов» и «синтезов» ни произошло при развёртывании факта – он остается неисчерпаемым, не сводимым к ним, сохраняя в себе своё «самое само» – изначально немыслимый и неисчерпаемый источник своего бытия. Введенный А.Ф. Лосевым термин «самое само», подобно хайдеггеровской «непотаённости»-алетейе, не является понятием: его следует отнести к особому классу философских терминов-*энигматизмов*, используемых для условного обозначения предельной смысловой вакансии, центрирующей определённый способ описания мира. «Самое само», осуществляясь в предметном бытии, непосредственно раскрывается как «подвижной покой самотождественного различия», который, в свою очередь, уже может быть до бесконечности расчленяем на любые «тезисы», «антитезисы» и «синтезы», но последние никогда не смогут исчерпать его содержания и ничего не говорят о самом первоисточнике всего существующего.

Такова, по А.Ф. Лосеву, инвариантная диалектическая структура тварного бытия, полностью раскрывающаяся в каждой его сколь угодно ничтожной элементарной «клеточке». Апофатизм лосевской диалектики имеет самый радикальный и всепроникающий характер: он в равной степени действует как по отношению нетварному Первосущему, так и по отношению к тем предельным основаниям тварного бытия, где происходит принципиально немыслимый «переход» нетварных энергий в тварные – немыслимо для нас воспроизводится тварное бытие. Созданный А.Ф. Лосевым тип диалектики, таким образом, есть результат большой

последовательности воцерковленного ума, строго избегающего любых небиблейских стереотипов мышления, чего нельзя сказать ни о ком в предшествовавшей ему диалектической традиции.

В *третьей главе «Преображающая антропология в русской философии XX века»* рассмотрены два наиболее оригинальных направления русской философской антропологии XX века, представленные в наследии С.Н. Булгакова и М.М. Бахтина как религиозных философов.

В *параграфе 3.1. «Евхаристическая и апокалиптическая антропология С.Н. Булгакова»* реконструируется философско-антропологическая концепция этого мыслителя, не связанная с его спорной проблематикой «софиологии».

Среди наиболее глубоких философских подступов к евангельскому пониманию онтологии и антропологии, которые дало XX столетие, стоит особо выделить его труд «Христос в мире» (1940), в котором С.Н. Булгаков совершил философский «шаг» огромной важности, открывая новый тип метафизики. *Евхаристическое* понимание мира, т.е. тварного бытия как такового, существующего лишь постольку, поскольку «вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть» (Ин. 1.3), предполагает совсем иной тип метафизики, чем тот, который был заимствован европейской философией у античности. Дерзновенный философский шаг С.Н. Булгакова состоял в том, чтобы помыслить Христа именно «в» мире, то есть не только как событие Боговоплощения, единожды случившееся в Истории мира сего и поэтому уникально особое, но и как особую онтологию самого тварного сущего, определяющую возможность такого События. Евхаристическая онтология – понимание *Бытия как жертвы* – является тем предельным уровнем структур человеческого сознания, выше которого помыслить уже ничего невозможно. Евангельская эпистемология Истины – это сакральная евхаристическая эпистемология *преображающегося разума*, изменяющего свои внутренние структуры, навыки и привычки на иные, более высокие и содержательные, ориентированные на реальность всё более высокого порядка. Это

преображение ума происходит в Свете Христовом, и этот Свет, изначально невидимый нашему разуму, преобразует его действием благодати, превращая всякое познание в «лествицу» духовного восхождения.

Если поставить хайдеггеровский вопрос об отличиях бытия и сущего, то понятие бытия как «несокрытости» здесь также будет применимо, но только в качестве формы, а не содержания ответа, поскольку тогда возникает самый исходный вопрос: А что, собственно, не сокрыто? Ответ – «Само бытие» – в данном случае остался бы лишь пустой тавтологией. Содержательно ответ таков: это несокрытость Христа как Творца и Жертвы в самом бытии, чья тварность удерживается в бытии только посредством этой предвечной божественной жертвы. Иначе бы мгновенно уже наступило бы Ничто и мир как таковой перестал бы существовать навсегда. Тем самым, и св. таинства, совершаемые в Церкви в соответствии с определенными канонами, – суть *космогонические действия*, воспроизводящие порядок Божьего Промысла о мире. То, что совершается в Церкви, не сводится только лишь к приятию благодати Божией ради спасения и преобразования людей, но актуально делает всё человечество причастником творения и спасения мира через Христову Жертву. Между этими двумя онтологическими уровнями нет разрыва, но есть различие в формах их осуществления.

Завершающим компонентом евхаристической антропологии является её эсхатологическое претворение. Бытие как жертвенный вселенский Ритуал было бы просто бессмысленно, если бы не было устремлено к своему полному преобразению в Вечности. Ритуальность бытия циклична, однако эта цикличность (хотя уже и сама по себе являет образ вечности), изначально конечна – устремлена к Концу. Именно таков предельный смысл Времени.

Антропология имеет своё смысловое завершение и реальное исполнение лишь в эсхатологии, ибо личностное бытие имеет свой «эсхатон», подобно тому, как его имеет История – и то и другое вместе и неразрывно укоренены в онтологии человека, предполагающей не только конечность земного бытия человека, но и его конечное свершение «в горизонте» Вечности. *Личность*

несёт в самой себе и образ конца Истории – как внутреннюю конечность собственной экзистенции, никогда не завершённой внутри себя самой, но устремлённой к конечному преобразению.

Откровение о глубинной структуре человеческой экзистенции, явленное в апокалиптическом видении человека, требует особой концептуализации. С.Н. Булгаков определяет смысл и содержание книги Апокалипсиса как подлинное и окончательное завершение Божьего творения. Конец временного существования тварного мира и переход его в иной модус существования определяется им как «ософиение в боговоплощении и в богочеловечестве». Такое вообще, по сути, невысказанное для земного человека преобразование всего сущего, такое явление невысказанной ныне «безмерной славы» Божией, действительно, может быть понято именно как подлинное завершение творения, по выражению, С.Н. Булгакова, его полное «ософиение». И здесь находит свое полное и окончательное воплощение фундаментальный *изоморфизм* Истории и личностной экзистенции, имеющий свое самое предельное выражение в изоморфизме личностной трансценденции смерти-как-преобразования и преобразования мира в Апокалипсисе.

В параграфе 3.2. **«Философия преобразования человека М.М. Бахтина»** реконструируется философская антропология русского мыслителя, делается специальный анализ онтологических оснований философии «диалога» М.М. Бахтина, использование введенного К. Ясперсом понятия «шифра» как особой формы представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях.

Проблематика исследований М.М. Бахтина четко «вписывается» в неклассическую парадигму понимания человека как *сущностно* коммуникативного существа. Такое понимание разработано в рамках целого ряда течений в философии и психологии XX века: в различных направлениях «философии диалога» (М. Бубер, А.Ухтомский, Ф. Розенцвейг, Э. Левинас и др.), показавших сущностный характер общения, первичного Я-Ты-отношения для конституирования человеческой личности.

Показанная М.М. Бахтиным несводимость поступка как конкретного «события бытия», «моего не-алиби в бытии» к любым предметным определениям, разворачивающимся в «пространстве культуры» в широком смысле слова (теоретическом, эстетическом и прагматическом мирах) очерчивает не только фундаментальную сущностную избыточность человека по отношению к своему наличному бытию, но и указывает на *онтологическую вакансию религиозной «вертикали» в человеке*, топос его непосредственной, свободно-бытийной соотнесенности со своим Творцом, Спасителем и Судией. Экзистенциальность человека, т.е. событийный характер его бытия мыслится у М.М. Бахтина не как волюнтаристический «проект» (характернейший признак «экзистенциального мышления»), а как благодатная и ответственная причастность Истине бытия. По сути дела, здесь происходит возвращение к иному, библейскому типу онтологии, в которой человеческая «сущность», а через неё и сущность всего тварного бытия понимается в её первичной непосредственной соотнесенности со своим Творцом.

Следующей теоретической экспликацией христианской онтологии человеческого бытия, развивающей «философию поступка», у М.М. Бахтина стало специальное исследование способности человека быть Автором, т.е. выполнять функцию «абсолютного Другого» по отношению к созданиям своей творческой фантазии. Исходный момент осмысления – онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Другой» является конститутивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем уже разворачиваются в самых различных формах, создаваемых культурой. Отсюда возникает и нетривиальный смысл категории *веры*, трактуемой у М.М. Бахтина как некое универсальное внутреннее содержание человеческой жизни, определяющей её фундаментальную смысловую конфигурацию совершенно независимо от того, является ли человек «верующим» в обычном смысле этого слова: т.е. собственно

религиозная вера есть уже определенный способ реализации через свободу исповедания этой базовой «бытийной» веры как экзистенциальной константы, без которой человеческая жизнь не имела бы смысла.

Диалог самоценных личностных миров является формой открытости вечному Собеседнику. Следует отметить, что именно в отношении к Богу феномен диалога приобретает своё предельное и отчасти *парадоксальное* выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, что для преодоления которой, соответственно, требуется и предельная открытость новому опыту – несравненно большая, чем для познания другого человека или научного исследования объективного мира. Парадоксальность здесь в том, что Бог наиболее непосредственно является человеку в нём самом – как предельная глубина его собственного личностного «Я» (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога).

Четвёртая глава «Секулярные метаморфозы преобразования в русской философии» посвящена анализу тех аспектов философии советского периода, которые убедительно демонстрируют реализацию парадигмы преобразования и в этом типе философствования, также вобравшем в себя специфику русской мысли.

В параграфе 4.1. ***«Преображающая диалектика разума в советской философии»*** показано, что парадигма преобразования человека явственно присутствует в советском марксизме в отличие от западного, где марксизм часто сводился в основном к социальным технологиям и упрощению человека до модели «биосоциального автомата». Именно эта парадигма становилась движущей силой преодоления советской философии изнутри, на основе возрождения личностного религиозного опыта.

Принципиальным является вопрос: благодаря чему люди, исповедующие «марксизм-ленинизм», могли ощущать своё мировоззрение как вполне целостное, самодостаточное и способное «убедительно» объяснять любые феномены человеческого опыта? Ответ на этот вопрос состоит в том, что «марксизм-ленинизм» всегда был не только и даже не столько

философией, сколько мировоззрением, то есть таким синкретическим образованием, которое объединяло в себе функции: 1) квазирелигии (догматическое полагание базовых постулатов о сущности мироздания, отступление от которых было абсолютно недопустимо); 2) синтеза научных знаний (весьма выборочного, особенно в сфере гуманитарных наук), и лишь после этого включало в себя уже 3) собственно философскую рефлексию. Обращение к глубокому историко-философскому контексту показывает, что в качестве синкретического мировоззрения, *de facto* выполняющего роль секулярной религии, «марксизм-ленинизм» в контексте истории мировой философии типологически наиболее близок, как это ни странно на первый взгляд, гностицизму первых веков нашей эры – такому же максимально синкретическому синтезу тогдашней «науки», языческой религии и античной философии.

Однако это сходство не только структурное, сколько содержательное – оно основано на общности базовой экзистенциальной установки мышления и мировосприятия. Последняя состоит в стремлении к максимальной эмансипации человека, с одной стороны, и к максимальному покорению мира с помощью познания его скрытых законов – с другой. В гностицизме и марксизме одинаковое представление о высшем призвании человека – освободиться самому и тем самым освободить саму природу от её временной погруженности во тьму смерти и неведения. Гностик также был бы вполне согласен с марксистом и в том, что это освобождение возможно лишь своими собственными человеческими силами – причем не индивидуальными, но именно как коллективное преобразование «нового человечества». Кроме того, и гностик, и марксист сошлись бы на том, что такое преобразование не есть дело отдаленного будущего, но уже происходит «здесь и сейчас», является некой перманентной «революционной практикой».

Проблематика преобразования человека в её секулярном измерении ярко разрабатывалась философами Киевской философско-антропологической школы 1970-1990-х гг. – оригинальном направлении в советской философии.

Целостность человеческого существа как базовое атрибутивное качество, согласно авторам этой школы, определяет феномен неустранимой внутренней открытости, незавершенности личности. Несовпадение данности и заданности в человеческом бытии создает перманентное диалектическое самоотрицание человеческой целостности.

Человек предстает как такое «странное» сущее, которое ещё не имеет своей действительной определённости в самом факте существования. Чтобы подлинно «быть», это сущее ещё должно «найти себя». Именно поэтому человеческое бытие в своем имманентном движении обретения своей «подлинности» всегда неизбежно проходит и пытается разрешить коллизию «нахождения человеком самого себя», осуществляемого как единство сущности и существования, которое может достигаться лишь в результате *реализованной свободы* – и человеческой жизни в целом, и полагании её мировоззренческих оснований. Человеческая целостность, самоотрицаясь в процессах экзистенциальных трансформаций личности, затем снова – практически и творчески – реконструируется в новой соотнесённости с целостностью культуры. Тем самым актуализируется разработка специальной философской категории *преобразования* как важного инструмента рефлексии феноменов человеческой целостности, поскольку последние всегда неизбежно опосредованы бытийными парадоксами.

В параграфе 4.2. **«Научное преобразование разума в исследованиях М.К. Петрова»** исследован специфический аспект философского преобразования ума на материале анализа оригинальной концепции родоначальника советской философии науки. Эволюции типов типов научного знания, как показано в исследованиях М.К. Петрова, на протяжении европейской истории сущностно соответствуют тому или иному социокоду культуры. За каждой содержательной научной дискуссией всегда более или менее чётко просматривается борьба «личностных мифов» исследователей: не только их конкретных концептуальных позиций по тому или иному вопросу, но и «закодированных» в этих позициях различных типов экзистенциального

опыта и особого личностного мироотношения. И если в естествознании эта «закодированность» обычно очень глубока (за исключением открытий парадигмального уровня) и требует специальной «расшифровки», то в науках социально-гуманитарного цикла она чаще всего прямо лежит на поверхности.

Научная метафора «дисциплинарных вечностей», предложенная М.К. Петровым в его историко-философских исследованиях в связи с критикой «линейного мышления» является весьма плодотворным концептом для методологического анализа состава научного и философского знания в их исторической динамике. Циклическая соотнесенность «дисциплинарных вечностей» с эмпирическим базисом исследований порождает феномен «герменевтического круга»: что через что здесь объясняется – «вечные» номотетические структуры через эмпирический базис или последний через них? Очевидно, и то, и другое одновременно – имеет место встречное герменевтическое опосредование, которое мы можем аналитически разрывать в акте методологического анализа там, где считаем необходимым для выделения определенных логических компонентов. Однако последние не могут никоим образом рассматриваться как нечто автономное и самодостаточное. Среди этих компонентов есть такие, которые в первую очередь определяют сам способ символической фиксации научного знания.

Сущностно проективная природа постнеклассической рациональности необходимо включает в себя принцип социального проектирования, то есть сознательного выстраивания таких стратегий социокультурного развития на основе базового развернутого образа Человека – то есть Мифа о Человеке, о необходимости создания которого писал М.К. Петров. Этим определяется экзистенциальный контекст проблемы «дисциплинарных вечностей». Она оказывается одновременно и внутри- и вне-научной, показывая суть поиска базовых констант научного знания как особой «превращенной формы» классического «вопроса о бытии». Рассмотренные тексты М.К. Петрова свидетельствуют о том, что через эту проблему он по-своему реализовывал парадигму принцип тождества бытия и сознания, пытаясь преодолеть то

«забвение субъекта», «смертного человека», которое имманентно «научной картине мира».

В параграфе 4.3. «Философия “второго рождения” М.К. Мамардашвили и “человек восходящий” Г.С. Батищева» рассмотрены два «вершинных» достижения поздней советской философии, в которых произошло фактическое возвращение её в «русло» отечественного любомудрия.

Тексты выступлений М.К. Мамардашвили всегда соединяют в себе весь спектр проблемных полей и соответствующих им жанров высказываний – от жёстких, строго научных по форме категориальных формулировок, до поэтических фраз самой задушевной тональности; от царства предельных абстракций, до проникновения в самые тонкие детали конкретных культурных явлений. И это отнюдь не «вольность» в худшем смысле этого слова, но сознательное следование своему особому методу. Собственный же «метод» философской работы М.К. Мамардашвили можно определить как *логогенезис* (по аналогии, например, с «логотерапией» В. Франкла). Именно такой термин наиболее адекватно фиксирует исходную, фундаментальную интенцию его философии – усилие «второго рождения» человека («как сознательного и свободного существа»). Особый стиль мысли М.К. Мамардашвили – это упорное и филигранное производство «метанаррации» вокруг универсального и неотменимого смысла «второго рождения», в какие бы частные культурные «оболочки» не «кодировался» этот смысл. Философ его всё равно «раскодирует», ибо это – «опыт, который совпал».

«Символ» у М.К. Мамардашвили – исходная экзистенциальная категория, фиксирующая структуры само-рождения человека, его «второго рождения» не как физического, а как экзистенциального (культурного, духовного и социально-политического) существа. Это исходный пункт экзистенциального философствования М.К. Мамардашвили, но он у него более радикален, чем в западном экзистенциализме, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, сама экзистенция, как и «сущность» человека, здесь не берётся как нечто данное, но лишь может возникнуть, а может и не

возникнуть – «второе рождение» никому не гарантировано и есть плод особых сознательных усилий. Во-вторых, сама экзистенция у него оказывается невозможной и без сущностной укоренённости в объективных структурах культуры и социальности, вовсе не дистанцирована от них, как это представлялось в традиционном экзистенциализме.

М.К. Мамардашвили из трёх онтологических измерений символа (семиотика, экзистенция и мистика) акцентировал среднее – как его динамическую «сердцевину», опосредующее звено и «порождающую модель». Именно это стало актуальным в ситуации «антропологической катастрофы» XX века – «ситуации третьего К (Кафки)» – опустошения смыслов реальности вследствие разрушения воспроизводящих их символических структур. *Антропогенность символа* – это принцип неклассического экзистенциализма, в котором сама экзистенция хотя также первична по отношению к устоявшимся человеческим «сущностям», но со/возникает вместе с ними в «чуде второго рождения». Человеческие «сущности» у М.К. Мамардашвили тоже вторичны по отношению к экзистенции как *усилию*, но последнее включает их в себя как свою «энтелехию», в которой они и зарождаются в континууме культуры.

Г.С. Батищев выделяет ключевой, аксиологически и онтологически первичный выбор, в котором определяется дальнейшая духовная эволюция человека: это выбор между «своецентризмом», при котором человек остается закрытым для мира, превращая последний в объект «освоения-присвоения», – и альтернативной этому позицией (вектором самопреобразования). Императив предельной внимлемости дару является основой нравственной модели «человека восходящего». «Восхождение» как символ преображения самой человеческой сущности в результате открытости и предельной внимлемости и открытости дару бытия и возникающим в нём новым для человека, «запороговым» смыслам, становится возможным только в результате самопроблематизации человека, его мышления и всего его мироотношения.

Смысловые и структурные аспекты философии «глубинного общения»

как своего рода *креативной антропологии* открывают перспективу анализа процессов творческого самопреобразования человека. Главным содержанием глубинного общения являются процессы духовно-экзистенциального самоопределения личности, принципиально не сводимые лишь к процессам передачи информации и освоения деятельностных форм. Необходимыми условиями «глубинного общения» личностей, являются: а) «включённость» этих форм в самый широкий, до конца не рационализируемый контекст бытия субъекта общения; б) «включённость» самого субъекта общения в воспринимаемое (или передаваемое) им содержание, которая хотя бы в минимальной степени приводит к его личностной трансформации.

В самом общем виде можно утверждать, что главным критерием наличия процесса «глубинного общения» личностей (поскольку чаще всего оно однозначно не идентифицируемо для «внешнего наблюдателя») является трансформация хотя бы одной из них в сторону содержательного обогащения её «внутреннего мира», проявляющегося затем в изменениях стратегий её социального поведения. Тем самым, в отличие от информационного обмена, «глубинное общение» носит характер непредопределенности, оно сущностно опосредовано экзистенциальной свободой и открытостью сознания новым смыслам. Такая онтология глубинного общения вскрывает внутреннюю парадоксальность само/становления субъекта, которая раскрывается и становится очевидной именно в горизонте онтологии общения. Гносеологическими экспликациями «креативной антропологии» Г.С. Батищева являются понятия «искание» и «опытническая философия». Первое из них непосредственно соотносится с обычным понятием познания в качестве его экзистенциальной трансформации.

В **Заключении** диссертации сформулированы наиболее значимые выводы исследования, с учетом которых определяются дальнейшие исследовательские перспективы. Проведенное диссертационное исследование показывает, что феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От обычного понимания русской философии просто как

«самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX века и до конца XX столетия, в настоящее время происходит переход к её пониманию как «нового начала» философии как таковой.

Основные научные результаты диссертации изложены в следующих **научных работах соискателя:**

Статьи, опубликованные в изданиях Перечня ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации

1. Даренский В.Ю. О книге С.Б. Крымского «Вопрошание философских смыслов» // Эпистемология и философия науки. – 2006. – Т. 9. – № 3. – С. 232-239. 0,4 п.л.
2. Даренский В.Ю. Антропологические «шифры» Шестоднева // Человек. – 2012. – № 5. – С. 142-151. 0,6 п.л.
3. Даренский В.Ю. Восстановление «образа человека» как стратегическая задача современного образования // Психолого-педагогический поиск. Научно-методич. журнал. РГУ им. С.А. Есенина. – 2012. – № 2 (22). – С. 8-19. 0,6 п. л.
4. Даренский В.Ю. «Философия диалога» как феноменология религиозного опыта // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 4 (54). С. 171-178. 0,9 п.л.
5. Даренский В.Ю. Идея смирения в повести А.П. Чехова «Три года» // Вопросы исторической поэтики. – Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2014. – Вып. 12. – С. 416-431. 1 п.л.
6. Даренский В.Ю. Культурологические идеи В.И. Вернадского // Гуманитарный вектор. Серия «Философия. Культурология». – 2014. Вып. 2(38). – Чита: Изд. ЗабГУ, 2014. – С. 102-111. 1 п.л.
8. Даренский В.Ю. Тоталитаризм как экзистенциальный феномен // Гуманитарный вектор. Серия «История. Политология». – 2014. № 3 (39). – Чита: Изд. ЗабГУ, 2014. С. 122-129. 1 п.л.
9. Даренский В.Ю. Диалогическая структура художественной рефлексии // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – Вып. 2. – 2014. Т. 15. – С. 71-79. 0,5 п.л.
10. Даренский В.Ю. Апофатическая диалектика А.Ф. Лосева как саморефлексия верующего разума // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2014. – № 3 (15). – С. 64-78. 1 п.л.
11. Даренский В.Ю. Дружба как феномен духовного опыта // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. – 2015. – № 1. – С. 69-77. 0,5 п.л.
12. Даренский В.Ю. Константы русского социального идеала и их исторические основания // История и современность. – 2015. – № 1. – С. 63-80. 1 п.л.
13. Даренский В.Ю. «Ты»-философия С. Франка как неклассическая антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – № 2 (18). – С. 78-92. 1 п.л.
14. Даренский В.Ю. Методологический смысл концепта «дисциплинарной вечности» М.К. Петрова // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. «Философия. Социология. Право». – 2016. – № 17 (238). – С. 16-24. 1 п.л.
15. Даренский В.Ю. Нравственная голгофа человека (испытание смертью) в прозе В. Гаршина // Проблемы исторической поэтики. Вып. 14. – Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2016. – С. 269-289. 1 п.л.
16. Даренский В.Ю. Эсхатологическая антропология прот. Сергия Булгакова в труде «Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования)» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2016. – Вып. 3. – С. 40-53. 1 п.л.
17. Даренский В. Ю. Онтологические «шифры» философии диалога М.М. Бахтина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 1. – СПб.: Издательство РХГА, 2017. – С. 122-134. 1 п.л.

18. Даренский В.Ю. Предпосылки и возникновение «дискурса энергии» в русской религиозной философии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2017. – № 1. – С. 64-74. 0,5 п.л.

19. Даренский В.Ю. Философско-антропологическая концепция Г. Батищева: «человек восходящий» // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 2. – 2017. – Т. 17. – С. 135-140. 0,5 п.л.

20. Даренский В.Ю. Образ «универсального человека» в рассказе В.И. Даля «Денщик (физиологический очерк)» // Вестник славянских культур. – 2017. – № 3 (45). – С. 106-117. 0,7 п.л.

21. Даренский В.Ю. Воцерковление разума как парадигмальный принцип русской православной философии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. «Философия. Социология. Право». – 2017. – № 24 (273). – Вып. 42. – С. 5-12. 0,7 п. л.

22. Даренский В.Ю. Парадоксы целостности человека в наследии Киевской философско-антропологической школы // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. – 2017. № 5. – С. 67-77. 0,7 п.л.

23. Даренский В.Ю. Духовно-практическое преображение человека как парадигмальный принцип русской философии // «Общество. Среда. Развитие». Научно-теоретический журнал. – 2017. – № 4. – С. 71-83. 0,5 п.л.

24. Даренский В.Ю. Мировоззренческие основы поэтики А.С. Пушкина в анализе С.Л. Франка // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». – 2017. – Т. 28, вып. 6. – С. 37-49. 1 п.л.

25. Даренский В.Ю. Метафизика жертвы как радикальная герменевтика культуры // Международный журнал исследований культуры. – № 4 (27): «Феномен жертвы в культуре». – СПб., 2017. – С. 144-155. Эл. ресурс. URL: www.culturalresearch.ru. 1 п.л.

26. Даренский В.Ю. Культура как «антиадаптация» (к нередукционистскому определению культуры) // Человек. – 2018. – № 2. – С. 63-77. 0,7 п.л.

Монографии

27. Даренский В.Ю. Парадигма преображения человека в русской философии XX века: Монография. – СПб.: «Алетейя», 2018. 328 с. (20 п.л.)

Публикации в иностранных изданиях

28. Даренський В.Ю. Філософія як не-алібі в Істині // Філософська думка. – 2004. – № 3. – С. 5-11

29. Даренський В.Ю. Діалогіка історії філософії: теоретико-методологічний аспект // «Філософська думка». – 2006. – № 2. – С. 61-74. 0,7. п. л.

30. Даренский В.Ю. Коммуникативная природа человеческого бытия в контексте библейской картины мира // Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – № 714. – 2006. – С. 39-48. 0,8 п.л.

31. Даренский В.Ю. Парадоксальность греха в концепции С. Кьеркегора // ИДЕИ. Философско списание. Кн. 5(15), декабри, година V. – Пловдив: Humanus, 2013. – С. 144-153. 0,5 п.л.

32. Darenkiy V. Fondamento esistenziale del dialogo tra le culture // Italian science review. – 2014. – № 3(12). – P. 9-12. 0,4 п.л.

Публикации в других научных изданиях

33. Даренский В.Ю. Антиномическая диалектика о. Павла Флоренского как феноменология религиозного опыта // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность. – М., 2006. – С. 112-124. 0,8 п.л.

34. Даренский В.Ю. Деконструкция антитезы «славянофильство» – «западничество»

в историософии Н.А. Бердяева // Н.А. Бердяев и единство европейского духа. – М., 2007. – С. 57-68. 0,8 п.л.

35. Даренский В.Ю. Библиейское учение о человеке и современная психология: парадоксы преемственности // Хóра. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – СПб.-Курск, 2007. – № 1-2. – С. 48-60. 1 п.л.

36. Даренский В.Ю. Гносеологические идеи Г.В. Флоровского // Философско-антропологические исследования. Научно-теоретический гуманитарный журнал. – Вып. 3-4. – Курск, 2008. С. 46-54. 0,7 п.л.

37. Даренский В.Ю. Гегель как экзистенциальный тип // Хóра. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2009. – № 1. – С. 108-122. 0,9 п.л.

38. Даренский В.Ю. Категории «причинность» и достоверность» в научном и богословском дискурсах // Научные и богословские эпистемологические парадигмы. Историческая динамика и универсальные основания. – М.: Изд. ББИ ап. Андрея, 2009. – С. 45-61. 1 п.л.

39. Даренский В.Ю. Смысл жизни как специфическая категория русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления): материалы этико-философского семинара им. Андрея Платонова, г. Воронеж, 12-13 мая 2008 г. / Под. ред. В.П. Фетисова. – Воронеж, 2009. – С. 156-172. 0,8 п.л.

40. Даренский В.Ю. Открытие Д.И. Менделеева и универсалии научного познания // CREDO NEW. Теоретический журнал. – СПб., 2009. – № 3. – С. 45-61. 0, 8 п. л.

41. Даренский В.Ю. Философия как проблематизация «жизненного мира» // Философия в контексте культуры. Сб. тр. Междунар. научно-практ. конф. 20 ноября 2009 г. – Брянск: Изд. БГУ, 2009. – С. 19-26. 0,4 п.л.

42. Даренский В.Ю. Эвристичность концепта «софийность» в богословском, философском и культурологическом дискурсах // Софиология / Под. ред. В. Поруса. – М., 2009. – С. 103-121. 1 п.л.

43. Даренский В.Ю. Советский «марксизм-ленинизм» как феномен секулярного неогностицизма // CREDO NEW. Теоретический журнал. – СПб., 2010. – № 2. – С. 71-86. 0,5 п.л.

44. Даренский В.Ю. После subjectum'a: кто мыслит у М.Хайдеггера? // М. Хайдеггер и современность. (К 120-летию со дня рождения философа). Материалы междунар. конф. – Краснодар, 2010. – С. 89-94. 0,5 п.л.

45. Даренский В.Ю. Парадигмальный принцип и проблемно-тематические направления русской православной философии // Актуальные проблемы изучения истории и культуры Православия: сб. науч. статей. – Вып. II. – Владивосток, 2010. – С. 44-50. 0,7 п.л.

46. Даренский В.Ю. «Доказательства бытия Божия» как обнаружение предельных оснований разума // Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии / Под ред. И.Т. Касавина и О.М. Шахова. – М., 2011. – С. 134-153. 1 п.л.

47. Даренский В.Ю. Нравственно-воспитательный потенциал категории «смысл жизни» в трудах классиков русской философии // Русская философия как духовно-ценностная основа воспитания личности. Материалы 7-й Всерос. науч.-практ. конф. 18–19 нояб. 2010 г. – Екатеринбург: РГППУ, 2010. – С. 31-45. 0,6 п.л.

48. Даренский В.Ю. Концепт «герменевтического круга» как рефлексия смыслотворчества в культуре // Концепты культуры и концептосфера культурологии. Монография / Под ред. А.В. Коневой. – СПб.: Изд. СПбГУ им. А.И. Герцена, 2011. – С. 88-101. 0,7 п.л.

49. Даренский В.Ю. Структура «глубинного общения» // Психолого-педагогический поиск. Научно-методич. журнал. – Рязань: РГУ им. С.А. Есенина, 2011. – № 1(17). – С. 68-79. 0,5 п.л.

50. Даренский В.Ю. Русский «образ культуры»: культура как преображение человека // Рождение культурологии в России: Сб. научн. тр. – Иваново – Шуя: Изд. ШГПУ, 2011. –

С. 289-302. 0,5 п.л.

50. Даренский В.Ю. Метафизика как теория универсального опыта // Метафизика: формы и способы бытия: Сб. науч. тр. – Ульяновск, 2012. – С. 37-43. 0,5 п.л.

51. Даренский В.Ю. Антропологическая «матрица» русской культуры как фактор российской модернизации // Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры: Труды науч.-практ. конф (Москва – Пермь, 2-5 окт. 2012 г.). – Ч. 1. – М.; Пермь: ИФ РАН, 2012. – С. 88-94. 0,5 п.л.

52. Даренский В.Ю. Философия: «праздник, который всегда с тобой» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2012. – № 2 (12). – С. 3-16. 1 п.л.

53. Даренский В.Ю. Специфика философского содержания в текстах различных жанров (теоретико-дискурсивный, литературно-художественный, разговорный) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2013. – № 2 (14). – С. 10-25. 1 п.л.

54. Даренский В.Ю. «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии // Международный журнал исследований культуры. – № 2(15): «Антропологический поворот». – СПб., 2014. – С. 34-41. – Эл. ресурс. URL: www.culturalresearch.ru. 1 п.л.

55. Даренский В.Ю. Город как «естественное» и природа как «искусственное» в экзистенции современного человека // Международный журнал исследований культуры. № 1(18): «Экология культуры». – СПб., 2015. С. 24-35. – Эл. ресурс. URL: www.culturalresearch.ru. 1 п.л.

56. Даренский В.Ю. Поэтика русского традиционализма и ее концептуализация в наследии В.В. Кожина // Гуманитарный вектор. Серия «Филология. Востоковедение». – 2015. Вып. 4 (44). – Чита, 2015. – С. 5-23. 1 п.л.

57. Даренский В.Ю. Смерть как ценность культуры // Международный журнал исследований культуры. № 2(23): «Аксиология культуры». СПб., 2016. – С. 62-73. – Эл. ресурс. URL: www.culturalresearch.ru. 1 п.л.

58. Даренский В.Ю. Соборное народное тело как орган духовного познания в культурологии М.М. Бахтина // Наука. Искусство. Культура. – Белгород, 2016. – № 4 (12). – С. 5-15. 0,7 п.л.

59. Даренский В.Ю. Духовное преображение человека как парадигмальный принцип русской православной философии // Традиционные общества: неизвестное прошлое: Мат. XIII Международной научно-практ. конф. (11–12 марта 2017 года). – Челябинск, 2017. – С. 30-36. 0,5 п.л.

60. Даренский В.Ю. Парадигмальность философского проекта М.К. Мамардашвили // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2017. – № 2. – С. 97-112. 1 п.л.