

**В. П. Римский**

*Белгородский государственный институт искусств и культуры*

**С. И. Рубежанский**

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет*

## **ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ А. С. ХОМЯКОВА**

Авторы в данной статье ставят перед собой задачу выявить смыслы и институциональную специфику религиозно-философского цивилизационного проекта А. С. Хомякова в горизонте преодоления конфликта традиции и модернизации в социокультурной динамике России XIX столетия. Они исходят из того, что славянофилы достаточно сознательно подошли к проблеме «догоняющей модернизации культуры» России, которая была концептуализирована в осмыслении специфики исторического пути России и самобытности «русского просвещения». Это и обусловило специфику институциональных и социокультурных оснований не только хомяковского литературно-философского творчества и личностной экзистенции, но и его единомышленников-славянофилов, последующих поколений русских интеллектуалов, писателей и философов.

**Ключевые слова:** славянофилы, А. С. Хомяков, институциональная методология, духовно-интеллектуальное сообщество.

**V. P. Rimskiy**

*Belgorod state Institute of arts and culture*

*(Belgorod, Russia)*

**S. I. Rubizhanskiy**

*Belgorod state national research University*

*(Belgorod, Russia)*

## **INSTITUTIONAL SPECIFICS OF THE RELIGIOUS PHILOSOPHY OF A. S. KHOMYAKOV**

The authors of this article aim to reveal meanings and institutional specifics of the philosophical and religious civilizational project of A. S. Khomyakov in the horizon overcoming the conflict of tradition and modernization in the socio-cultural dynamics of Russia in the XIX century. They believe that the Slavophiles enough deliberately approached the problem of «catching up modernization of culture» Russia, which was conceptualized in understanding the specifics of Russia's historical path and originality of the «Russian enlightenment». This led to a specificity of the institutional and socio-cultural foundations not only chimacovschi literary-philosophical creativity and personal existence, but also his like-minded Slavophiles, generations of Russian intellectuals, writers and philosophers.

**Keywords:** Slavophiles, Khomyakov A. S., institutional methodology, spiritual and intellectual community.

Можно с уверенностью сказать, что Алексей Степанович был неординарной личностью и, в дополнение к этому, имел ряд своеобразных индивидуальных черт. Однако, мы до сих пор слышим сетования, что он, как и вообще славянофилы (да и многие другие отечественные мыслители), не оставил нам «систематического» и «строго» научного учения и философии,

взгляды его, мол, отличаются, «противоречивостью», а тексты «немногочисленны», «отрывочны», «написаны по случаю», излишне «публицистичны» и «литературны». Однако по объёму и мыслительной содержательности литературное, научное, философское и богословское наследие А. С. Хомякова, как и многих русских западников и славянофилов, нисколько не уступает таким фигурам европейского Возрождения или Просвещения, как Джованни Пико делла Мирандола и Николай Кузанский, Декарт и Вольтер. Западные учёные могут позволить себе «расклубить» (слово А. С. Хомякова) и самые малые по культурной значимости таланты, придав им не только публичный лоск, но и солидный научный и философский комментарий. А мы до сих пор перманентно пребываем то в состоянии националистической мании величия, то продуцируем русофобский комплекс неполноценности.

Но что же за «компания», «кружок», «направление» и «движение» складывается вокруг А. С. Хомякова в конце 30-х и начале 40-х годов XIX века? Какова была основная задача славянофилов? В чём состояла специфика этого исторически *уникального сообщества*? Здесь нам не обойтись без применения институционального метода в культурно-историческом и историко-философском исследовании. В последнюю четверть века традиции применения институциональной методологии в исследовании истории русской философии, развивает, в частности, В. А. Куренной [Комм. 1], один из основателей такого институционального проекта постсоветской философии, как журнал «Логос», ведущего недвусмысленный диалог с дореволюционным «Логосом» и его евроориентированной философской установкой. Его работы интересны вдвойне: он не только рассматривает проблемы методов историко-философских исследований, но и применяет их в интерпретации истории европейской и отечественной философии, в том числе и в интересных институциональных и биографически-контекстных реконструкциях эволюции философии в Европе и России (например, в его работах интерпретируется философия Г. Г. Шпета и русских неокантианцев).

Однако, В. А. Куренной, как и многие другие авторы, переносит, по нашему мнению, на взаимоотношение критико-имманентного (лучше критико-аналитического – исследование идей философов, обоснованных в их текстах, опубликованных и не опубликованных) и институционального методов принципы истории и социологии *науки*, понимая философию, как и Э. Гуссерль или Г. Г. Шпет, в качестве «исключительно науки», что не совсем так [Комм. 2], как мы отмечали выше, ибо философия, будучи «знанием», отличается от «научного знания» и не совсем с наукой совпадает. Этот момент связан с сознательной или неосознаваемой абсолютизацией институционального фактора и его сведением в основном к рассмотрению «университетской академической корпорации» [Комм. 3] и близкой «журнально-издательской среды» в истории философии, что и порождает иллюзии в понимании *философии в качестве исключительно «науки»*. Это и есть «диатрибическая философия» (кстати, слово «диатриба» любил употреблять Г. Г. Шпет) и

«профессорская трактовка» её специфики [Комм. 4]. Так что, очень часто всё новое оказывается хорошо забытым «старым»...

Здесь уместно обратиться к статье В. А. Куренного, посвящённой философско-культурному проекту немецко-русского журнала «Логос», в которой он исследует институциональную специфику русской философии начала XX века в сравнении с немецкой, имеющей отношение и к нашей проблематике начала XIX столетия. В. А. Куренной в угоду собственной сравнительно-философской схеме (разумеется, не в пользу русской философии!) грешит рядом неточностей.

Первую он допускает, когда пишет: «Стоит напомнить, что в это время в России существует, по сути, единственный философский журнал «Вопросы философии и психологии», который, однако, трудно назвать специальным или профессиональным философским журналом. Дело даже не в том, что он объединяет на своих страницах тематику двух различных дисциплинарных областей» [Комм. 5]. Во-первых, психология в то время входила в дисциплинарный дискурс философии наряду с логикой не только в России, но и в Европе [Комм. 6], и не определилась до конца со своим «дисциплинарным статусом» (да и в наши дни она раздирается между «науками о природе», «науками о духе» и философией). Психологическая специализация, наряду с филологической, исторической и философской (последняя повторно после начала XIX века вводится с 1874 г.), практикуется на историко-филологических факультетах отечественных университетов [Комм. 7], что служило, – как и «двойное гражданство» журнала «Вопросы философии и психологии» и «Психологического общества», – своеобразной «крышей» для философского «свободомыслия» от мутного бюрократического и церковного надзора (да и в начале XX века, в отличие от предыдущего столетия, они фактически сошли на нет).

Чем хуже такая институциональная мимикрия той апологетики германской государственности, которой занималась немецкая философия со времен Фихте и Гегеля? О последнем факте В. А. Куренной почему-то пишет с почтением: «Для того чтобы философия могла выполнять описанную Кантом полицейскую функцию, ей нужны рычаги, которые дает ей только своеобразный договор с «правительством». Реализовать эту функцию она может лишь в определенной рамке, которую задает ей организационная форма университета» [Комм. 8]. Но первый *специализированный* русский философский журнал, как и историко-филологические факультеты, сформировался также в рамках своеобразного «договора с правительством» и обладал достаточно большой свободой в выражении философских позиций как «профессиональных» университетских, так и «вольных» отечественных философов (куда надо причислить «амбивалентного» В. С. Соловьёва, одного из первых основателей и авторов журнала?).

Н. Я. Грот в программной статье «О задачах журнала» писал: «В нем будут подлежать обсуждению не только вопросы специально-философские, но и вопросы других наук, насколько каждая из них имеет и должна иметь свою философию, а также и задачи искусства (вот этого как раз почти не было в

западных «философских» журналах – авт.), насколько они доступны обсуждению с философской и психологической точек зрения. Мы надеемся также со временем, как видно и из программы журнала, сделать в нем предметом анализа не только *общие начала* знания, жизни и художественного творчества, но и *отдельные явления* науки, жизни и искусства, способные давать материал для уяснения этих начал... Специально в Москве значительную поддержку развитию серьезных философских интересов в обществе оказало основанное проф. Московского университета М. М. Троицким в 1885 году Психологическое Общество... Этому широкому распространению философских интересов в нашем обществе весьма сильно помог, без сомнения, и один из великих наших художников, выступивший с новым учением о жизни и о нравственных задачах человека. Может быть, ни один из специалистов так сильно не содействовал пробуждению в русском обществе философского духа, как содействовал этому **косвенно гр. Л. Н. Толстой**... Таким образом, наш журнал обязан содействовать хотя в некоторой степени, упорядочению и направлению в должном критическом смысле тех стремлений к самостоятельному пересмотру вопросов жизни, какие с разных сторон и в разных формах проявляются в нашем обществе» [Комм. 9]. И если произвести простой подсчет материалов, опубликованных в журнале почти за тридцать лет, то мы обнаружим, что в нём *преобладали статьи по философии*, подготовленные в основном ведущими отечественными учёными и «профессиональными», университетскими философами.

Мы видим, что журнал был по преимуществу философским, академическим и одновременно «открытым» – и для плюралистических дискуссий, и для публичного просвещения. Многие зарубежные учёные и философы входили в качестве почётных членов в состав Психологического общества: «Референтный круг, на который ориентировалось Общество постоянно расширялся за счет известных отечественных ученых и философов, таких как И. М. Сеченов, Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, А. А. Козлов, а также европейских психологов и философов, в качестве почетных членов в него вошли – А. Бэн (Англия), В. Вундт (Германия), Г. Гельмгольц (Германия), Т. Рибо (Франция), Ш. Рише (Франция), Э. Целлер (Германия). В 1897 г. почетными членами общества были избраны: Г. Спенсер, А. Фуллье, К. Фишер, Ф. Паульсен» [Комм. 10]. В начале нового века в круг авторов журнала «Вопросы философии и психологии» войдёт и молодой талантливый философ Г. Г. Шпетт (тогда, до 1916 года, он писался именно так, с двумя «п») – не без поддержки Г. И. Челпанова.

Вторая неточность, допущенная В. А. Куренным в трактовке русской версии «Логоса», состоит в следующем выводе: «Однако самая главная трансформация заключается, пожалуй, в том, что здесь исчезает университет и университетская философия как основная нормирующая инстанция коммуникаций и дискурса. Хотя Гессен и Степун впоследствии стали университетскими преподавателями, русский университет как носитель эталона «научности», как пространство автономии разума не играет в русском контексте нахождения «Логоса» никакой роли» [Комм. 11]. И опять же простой

обзор статей, опубликованных в новом журнале «по философии культуры» (и это без учёта библиографических обзоров и рецензий), показывает, что здесь *пропущены имена* таких «университетских» учёных и философов, как Н. Н. Алексеев, Ф. Ф. Зелинский, Вяч. И. Иванов, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, Н. О. Лосский, С. Лурье, Э. Л. Радлов, М. М. Рубинштейн, П. Б. Струве, С. Л. Франк, до или после революции составивших славу отечественной «академической» науки и философии. Да и Андрея Белого, закончившего естественный и историко-филологический факультеты Московского университета, выросшего в профессорской семье, вряд ли стоит исключать из «университетского круга» (он сознательно отверг академическую карьеру).

Так что голословно выглядит и другой вывод В. А. Куренного о том, что «исчезновение фоновой институциональной структуры в виде университетской философии в том виде, как мы находим её в Германии, и перемещение его в пространство конкуренции идейных групп привело к резкой публицистической примитивизации дискуссии... «Логос», проект которого был адаптирован к немецкой институциональной инфраструктуре, в России попал в поле «идейной», публицистической дискуссии, в пространстве которой не действовали нормы научной (т.е. институционально-нормированной) рациональности» [Комм. 12]. Последнее вообще не убедительно, так как на страницах журнала таковой фактически не было (на критику В. Ф. Эрна, о «дискуссии» с которым идёт речь, никто особо не реагировал), она была перенесена именно в пространство *литературно-философских кружков*: по воспоминаниям А. Белого, Эрну особенно доставалось в кругу их богемной художественно-интеллектуальной субкультуры от Г. Г. Шпета, который не жаловал и Эрна, и авторов «Логоса», пораженных «эпидемией неокантианства».

И тем более странно выглядит осуждающий пассаж: «Ведь в России журнал оказался вне тех институциональных рамок, которые совершенно иным образом организовывали пространство рецепции журнала в Германии. Он обнаружил себя в пространстве идейных дискуссий, в котором интеллектуальную моду задает, в частности, умствующий литератор. И это идейное, литературно-публицистическое пространство организовано по своим правилам» [Комм. 13]. Но разве немецкие философы не стремились в своём проекте «Логоса» стать такими «умствующими литераторами»? Как пишет сам В. А. Куренной: «Организация самого «Логоса» является, очевидно, неформальной инициативой. Это не проект университета как определенной организации, а самодеятельная затея представителей университетской корпорации... Появление «Логоса» как популярного органа немецкой университетской философии в начале XX века свидетельствует о возросшем уровне притязаний профессиональных немецких философов, попытавшихся занять более заметное место в общей системе немецкого культурного производства. Этот проект представляет собой своеобразную попытку вернуть широкое общественное звучание философии в ситуации нарастающей специализации и профессионализации философского знания» [Комм. 14].

Получается, что *изначальное* существование в России XIX века *свободного литературно-философского дискурса*, диалогически связанного с университетской философией в публичном пространстве, что и показал ещё в своём «Очерке развития русской философии» ещё Г. Г. Шпет, – это плохо; но желание университетских *немецких философов* преодолеть узкие рамки научной корпорации и выйти в публичное пространство «культурного производства» – очень даже заслуживает одобрения...

Мы не будем останавливаться на критике ряда моментов в статьях В. А. Куренного, написанных, по нашему мнению, в угоду схеме «чистой», академической профессионализации философии, так как даже в Германии XVIII-XIX веков таковой не было: Гёте и Шиллер, романтики и Шеллинг достаточно успешно «философствовали» вне университетского и нормативно-научного дискурсов; после неудачной университетской карьеры славу в публичном литературном пространстве приобрёл Шопенгауэр; после удачного профессорства – Ницше (оба именно в России!). Тот «кризис философии», который осознавался этими «свободными» немецкими философами, как позже и новокантианской или феноменологической «университетской корпорацией», был связан не только со сломом «классической рациональности» и формированием «неклассической», но и с изменениями в структурах экономического и духовного производства и роли интеллектуала в культуре на рубеже XIX и XX веков. В том числе и с трансформациями в рамках *нормативной* (любое «нормативное» и есть «классическое»!) немецкой модели «гумбольдтовского университета», роль которой для начала XX века В. А. Куренной несколько преувеличивает.

Б. Ридингса писал о классическом немецком университете: «Университет Культуры, основанный Гумбольдтом, обязан своей легитимностью культуре, которая представляет собой синтез преподавания и исследования, процесса и продукта, истории и разума, филологии и критики, исторических изысканий и эстетического опыта, института и индивида. Поэтому раскрытие идеи культуры и развитие индивида неразделимы. Объект и процесс связаны органически, и местом их соединения выступает Университет, который тем самым дает народу идею национального государства, требующую воплощения, а национальному государству – народ, способный ее воплотить» [Комм. 15]. Это говорит нам о том, что «гумбольдтовский университет», который ещё называют «научным», выполнял вполне политические и идеологические задачи. И далее Б. Ридингс отмечал: «Может показаться, что более либеральный проект Гумбольдта восторжествовал над более консервативным вариантом Фихте ... Однако, хотя гумбольдтовская версия разума по сравнению с фихтевской была более спекулятивной и универсальной, а представление Гумбольдта о нации – менее этнически укорененным, развитие Университета пошло по пути, указанному Фихте, и процесс воспитания стал определяться, прежде всего, в *этнических терминах*» [Комм. 16]. Всё это требует корректировок мнения о том, что русская философия обусловлена «догоняющей, в том числе интеллектуальной модернизацией России» [Комм. 17] в сфере духовного производства.

Б. Ридингс в своей книге исследовал трансформацию «гумбольдтовской» модели университета в англо-американском культурно-цивилизационном пространстве: «Если продолжить нашу историю, то инструментом, с помощью которого этничность начала соотноситься с культурой – особенно в англофонном мире – стало понятие *национальной литературы*... Следующий важный сдвиг в понимании культуры происходит в XIX и XX столетиях: центральной дисциплиной, которой национальное государство поручает рефлексию культурной идентичности, вместо философии становится литературоведение. Культура перестает быть философской и превращается в литературную» [Комм. 18]. Ещё раньше этот процесс произошёл во Франции, где философия эпохи Просвещения *изначально* существовала в *разрыве* философско-литературного и научно-академического дискурсов (французский университет был исключён из «генеалогии науки», отдав эту честь «научным академиям»). После просветителей право на философские новации и почётное звание «интеллектуала» там надолго переходит к литераторам [Комм. 19]: насколько выше по сравнению с модными позитивистами в глазах продвинутой французской элиты стоят О. де Бальзак с его «Философскими этюдами», Э. Золя, Ш. Бодлер, М. Пруст, Ж.-П. Сартр и А. Камю! Даже А. Бергсон, очень долго оставался чуждым «модернизированному университету» и был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Да и в самой Германии «академическая философия» вытесняется на обочину публичного пространства не после Первой мировой войны такими маргиналами «как Кейзерлинг, Шпенглер, публицисты, принадлежавшие к течению «консервативной революции»» [Комм. 20], как считает В. А. Куренной, а гораздо раньше – и не только «неклассическими философами жизни», Шопенгауэром и Ницше, но и «философствующими литераторами», например, Т. Манном и Г. Манном.

Что тогда говорить о России, в которой с начала XIX века реализуется *собственный проект синтеза литературы и философии* (в том числе и «университетской») в пространстве первых русских «литературно-критических журналов» и «вольных» литературно-философских кружков, прежде всего, в *сообществе славянофилов*. Русская философская поэзия и проза изначально оказывала *существенное влияние* на развитие «академической философии».

Ведь в том и состоит отличие «догоняющей модернизации» в сфере «производства культуры» (это термин первым применил, кстати, Г. Г. Шпет!), что она просто обязана *не идти* по стопам «нормативно-классических моделей», может учитывать не только их «изъяны» (критика в русской философии XIX века и немецкого идеализма, и позитивизма), но и задавать *собственные образцы* культуротворчества интеллектуалов, *неклассические способы мышления*. По мере развёртывания и институализации философии в дореволюционной России полемика вокруг «самобытной философии» только усиливалась, подогреваемая начатыми славянофилами спорами о специфике российского культурно-цивилизационного пути, которые с очевидностью были связаны с актуальными социально-экономическими и политическими конфликтами «старого» и «нового», «традиции» и «новации» в нашей стране

той поры, не только и не столько с «классовой борьбой», как было принято думать в марксистской науке, сколько с борьбой *внутри* политических и интеллектуальных элит и массового «чиновничества» и «интеллигенции», носителей разных аксиологических установок.

И здесь стоит обратиться к идеям Г. Г. Шпета. Его заслуга и состоит в том, что он первым осознанно применил *институциональный метод* исследования философии (скорее всего, под влиянием марксизма), когда ввёл такие культурно-исторические параметры, как «национальный язык», «церковь», «образование», «наука», «университеты», «журналы», «политическая власть и государство», «элита» (типы интеллигенции) и т.д. К сожалению, он при этом ушёл от уяснения *гетерогенности* – культурно-исторической, социокультурной, временной и пространственной [Комм. 21] – конкретно-исторических и социальных предпосылок генезиса и становления русской, национальной философии, объявив весь период отечественной культуры до XVIII века «невегласием», этакой культурной пустышкой [Комм. 22]. Хотя применительно к истории западной философии он оказался более объективным и критичным.

Мы считаем, в России «догоняющая модернизация» в сфере духовного производства культуры определялась не только переносом «гумбольдтовской модели» университета, но и её сосуществованием в содружестве и в едином культурно-пространстве с православными академиями, этой уникальной формой «церковных университетов». В «научных» и «церковных» университетах России реализуется межкультурный и внутрикультурный *диалог* критики и литературы, философии и богословия, богословия и науки, «вольной философии» и литературной публицистики с «чистой», «университетской философией» (пусть и подражательной, и «школярской», обучающей и обучающейся) и «религиозно-академической философией», что определяло все дальнейшие споры о «России и Западе», о «соотношении веры и знания», о «философии и науке», порождало в этом гетерогенном культурном хронотопе русскую философию модерна как *изначально «неклассическую»*.

В силу этого в условиях догоняющей модернизации России возникают такие *неклассические (ненормативные) философские проекты*, как литературно-философское творчество славянофилов и западников, философская проза Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, «теософия» В. С. Соловьёва и русский космизм, русский литературно-философский символизм (Вяч. И. Иванов и Андрей Белый) и религиозно-философская герменевтика В. В. Розанова.

Были ли А. С. Хомяков и его сообщество носителями «свободной профессии», как их западные коллеги, учёные, философы и литераторы? Чем отличались русские «свободные профессии»? И так ли уж были свободны и в России «свободные профессионалы»? Мы уже писали о различии «интеллектуалов» и «интеллигентов» [Комм. 23]. В появлении интеллигенции, массовых профессий в сфере умственного труда нет ничего плохого. Например, Кант или Гегель и были *интеллектуалами* (кстати, весьма консервативными в нравственных и политических ориентирах людьми); но в это же время живут и



здоровствуют тысячи немецких *интеллигентов*, уже в то время *массово* занятых в германских университетах и газетах, школах и журналах, театрах и «революционном движении». Насколько те или другие профессионально «свободны» в условиях капитализма – отдельный вопрос... Но именно поэтому отнесение массификации интеллектуального труда М. К. Мамардашвили и его соавторами к началу XX века (к периоду «империализма») не совсем корректно и схематично в угоду «формационной модели».

Что же в России? Закономерно, что термин «интеллигенция» появился, а сам феномен прижился именно на отечественной культурной почве. Если проанализировать судьбы и биографии «западников» или «официальных народников» («охранителей»), то фактически ничем абсолютно новым и независимым от западных продуктов в культуротворчестве они не отличились, зато постоянно радели то за «народ», то «за Россию», то за «общечеловеческие ценности и гуманизм», то за «возрождение духовности и православия», забывая о реальном, дисциплинированном труде на благо простого, живого и «близкого» человека «здесь и сейчас» [Комм. 24]. Заимствование чужого культурно-цивилизационного опыта или подражательность ему, вечное изобретение неких новых и прогрессивных «нравственных» или «духовных» ценностей и были той институциональной основой, которая определила специфику деятельности русской «интеллигенции» (верующей или неверующей в Бога). Для них западная культура, образование и просвещение (часто эти слова в русском дискурсе того времени употребляются в качестве синонимов) были «священными» и «классическими». Потому не столь уж и не правы были советские философы, когда классифицировали философию революционеров демократов в качестве «классической русской философии». Действительно, В. Г. Белинский или Н. Г. Чернышевский, Н. А. Бердяев или М. О. Гершензон – исконно *русские интеллигенты*. Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой или А. П. Чехов – также люди из разных социальных слоёв – возмутились бы, отнеси кто их к «интеллигенции». Они – именно *русские интеллектуалы* (хотя с толстовским анархизмом всё сложнее, но и он был носителем традиционных ценностей, «зеркалом» крестьянской революции). Также обстоит дело и в случае славянофилов.

Славянофилы и были *первыми русскими интеллектуалами*, которые имели и *университетский опыт* образования и преподавания (в том числе и А. С. Хомяков, получивший степень кандидата математики), на что почти никто из исследователей не обращает внимание [Комм. 25], и *опыт публичный*, опыт создания и участия в литературно-философских салонах и кружках. Но *глубинная институализация* их культуртрегерства и творчества была существенно иной, нежели западнические «кружки» или «литературные направления». Они общались и творили в форме «невидимого колледжа», сообщества интеллектуалов, связанных тонкими интеллектуальными и духовными связями в некое «непроизводимое сообщество» (Жан-Люк Нанси) [Комм. 26], непонятное окружающим ни своими идеями, ни нравственными идеалами, ни нормами бытового поведения, ни участием в церковной, православной жизни.

Феномен «невидимого колледжа» первоначально сложился в английской науке, противоборствующей с университетской корпорацией «схоластических интеллигентов» [Комм. 27] и сплочённой путём письменных или устных коммуникаций [Комм. 28]. С некоторыми оговорками это можно отнести и к феномену славянофильского сообщества, хотя очевиден «диссидентский» характер и первых британских учёных, и первых русских философов. При этом необязательно такая «субкультура» должна была носить антитрадиционалистский характер: скорее, и в Британии, и в России мы имеем дело с одним феноменом – *проектом преодоления конфликта традиции и модернизации*, хотя вряд ли даже слово «проект» здесь уместно (так как славянофилы проявляли деятельное, волевое и любовное участие в судьбе России, а не утопически проектировали её «революционное изменение» или «перестройку», о чём ниже). Кстати, не с этим ли и было связано *известное хомяковское англофильство*, так проникновенно выписанное в его статье «Англия» («Москвитянин». 1848. № 7) [Комм. 29], тонком культурологическом и поэтическом эссе о торизме и вигизме?

Столь же интересно сравнить славянофильское интеллектуальное сообщество и с феноменом «непроизводимым сообществом», которое Жан-Люк Нанси выводит первоначально из мифотворческих практик создания и существования батаевского *тайного сообщества Ацефала* (явно с уклоном в сатанизм) [Комм. 30]. Ж.-Л. Нанси пишет о таком интеллектуальном сообществе, которое не только трудно реализовать, но и помыслить, подкрепляет собственное понимание и такими метафорами, как «литературный коммунизм»: ««Сообщество» разделяет то, что мы все в нём разделяем: отдельность каждого составляет нечто более общее с другими, а именно, когда речь идёт о его рождении и смерти... В конечном итоге, разделение осуществляется в произведениях смысла: названное здесь «литературным коммунизмом» означает, что циркуляция незавершённого смысла, записывание общей судьбы в виде единичного голоса или стиля, в основе своей затерявшихся, лишённых конечной цели, открывает подлинное пространство со-бытия. Ибо существование смысла возможно только там, где нас больше, чем один: смысл всегда переходит друг к другу» [Комм. 31]. Он отмечает, что такое сообщество «до сих пор ещё никогда не было помыслено», оно лишено какого-либо субстанционального основания и создано из «сети из сцеплений и разделений единичностей», «важно, что конечное сущее всегда предстаёт с кем-то вместе, то есть во множественности, всегда в бытии-совместно и как само это бытие, являясь на *аудиенцию* и суд закона сообщества, или, прежде всего, на суд сообщества в качестве закона» [Комм. 32].

Ж. Горбылёва, интерпретируя данный концепт Ж.-Л. Нанси, пишет: «В книге Нанси речь идёт о сообществе, лишённом сообщества (выделено нами – авт.), о невероятности самой мысли о сообществе, о невозможности создать его искусственно, о сообществе, непроизводящем самого себя как своё собственное произведение... Жан-Люк Нанси убеждён, что время глобальных философских систем сегодня ушло в прошлое... Сделав свой философский выбор в пользу современной традиции вместо изучения древнего наследия, их стараниями при

помощи коллег и единомышленников из университета имени Марка Блока в 2004 году был создан *Парламент философов*, почётными президентами которого избраны Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарт. Целью этого необычного Парламента является организация философских встреч и конференций» [Комм. 33].

Но таким «невидимым парламентом философии» – лучше «невидимым философским вече» или «невидимой литературной общиной» (славянофилы и отличали «коммуны» от «общины») – и было духовно-интеллектуальное сообщество славянофилов, которое изначально отказалось от конструирования «всемирных философских систем» и занялось обсуждением *реальных проблем бытия России* (историческая проблематика, как мы стараемся показать, была лишь контекстом и фоном разговора о *современности*). Невидимость обуславливалась не только нравственно-духовным общением, но и преобладанием в дискурсе славянофилов *устной коммуникации*, речи, беседы и спора [Комм. 34], что было характерно не только для устного общения, но и определяло *стилистическую особенность* прозрачного письменного дискурса славянофилов, статей и писем (особенно в письмах А. С. Хомякова высказывались вперемешку с размышлениями об общественных событиях, описаниями быта, литературными наблюдениями и историческими выкладками глубокие критические и положительные философские и богословские идеи).

И такое сообщество не только было «помыслено» славянофилами, но и реально существовало, а прообраз такого бытия-совместно, «единичного множественного», когда конечные и смертные человеческие единичности по «закону любви» сцеплены в *невидимую и единую множественность*, первые русские интеллектуалы видели в мистических глубинах церковного христианского сообщества, чего не могут видеть западные интеллектуалы, давно утратившие простоту общения в вере.

В. А. Кошелев отмечает: «В этом отношении славянофильский кружок прямо противостоял, например, своему предшественнику – «Обществу любомудрия». Если «любомудры» «собирались тайно» и о существовании кружка «никому не говорили», а при первой опасности сожгли «устав и протоколы», то славянофилы составили полемически *открытое* единение. В их заседаниях мог принять участие любой желающий – даже «заезжий» Тургенев, – но состоять в кружке славянофилов оказывалось весьма непросто. Основой собраний были «словопренья», «беседы», которые «продолжались далеко за полночь и часто прекращались только утром, когда уже рассветало» (А. Кошелев), «где, наконец, А. С. Хомяков спорил до четырех часов утра, начавши в девять» (А. Герцен). А предметы «споров» были намеренно отвлечены: философские системы, исторические аналогии, богословские догмы. Они, казалось, никак не были связаны с насущными потребностями времени... Славянофильские рассуждения объективно были направлены на самые злободневные вопросы современности, но разработка этих вопросов велась, как заметил П. Анненков, «не на настоящей своей почве»...» [Комм. 35]. И далее, приведя сообщение М. П. Погодина о том, что славянофилы «никогда не составляли так называемого общества», пишет:

«Несмотря на кажущуюся абсурдность этого утверждения – о *кружке, которого не было*» (выделено нами – авт.), – в нем есть немалая доля истины.

Славянофилы действительно никогда не назначали специальных заседаний и не планировали ничего «специально», никогда не вели протоколов, не составляли устава (как делалось в большинстве обществ того времени), а просто собирались... Чаще всего собирались именно «случайно»... А никакого «общества» формально действительно не было. Люди пришли в гости... Кто пришел? Это, в сущности, даже неважно... К славянофилам часто причисляли и явных западников, и «москвитян» (Погодина, Шевырева, Давыдова, Снегирева, Павлова, Глинку и пр.), в качестве главы «общества» называли то митрополита Филарета, то М. М. Сперанского – все это признаки *кружкового «небытия»* (выделено нами – авт.). И всего пять-шесть «устойчивых» имен: Хомяков, Аксаковы, Киреевские, Кошелев...» [Комм. 36]. При этом в кружок входили и женщины, жёны, сёстры и матери, задолго до эмансипаторских веяний Запада: «Они не были просто «хозяйками», хотя и это тоже немало. Собственно, через них осуществлялась стихия славянофильского единения, умерявшая полемическую стихию мужчин. Они вели беседы в салонах, обсуждали новые известия в политической и литературной жизни, вели философские беседы – очень часто «на равных» с тем же Хомяковым. Женщины много переводили, переписывали статьи. Гораздо чаще, чем мужчины, они обменивались письмами, а через письма прямо поддерживалось внутреннее единство кружка. Они хранили традиции славянофильства» [Комм. 37]. Поэтому опять же неправ Н. А. Бердяев [Комм. 38], постоянно твердивший об отсутствии у славянофилов «женского начала» не только в теории, но и на бытовой почве.

Всё это – «невидимый кружок, которого не было», обладающий признаками «кружкового небытия» – и есть «непроизводимое сообщество», «невидимое философское вече», «невидимая литературная община» – *невидимое духовно-интеллектуальное сообщество*, бытие-вместе которого характеризовалось *сетевым, неиерархическим способом коммуникации*, а по-русски – *общением, свободным бытием-вместе*. *Глубинная институализация* их «*кружка, которого не было*» (М. П. Погодин), имела основанием форму *духовно-интеллектуального сообщества* («невидимый колледж», «парламент философии», «философское вече», «литературная община»), характеризуемого сетевым, неиерархическим способом общения, свободным бытием-вместе «единичного множественного», когда конечные и смертные человеческие личности по «закону любви» сцеплены в невидимую множественность «соборности» по образу и подобию церковного христианского единства во Христе.

### Комментарии

1. См.: Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос 1991–2005. Избранное: В 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 54-83; Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. №11-12 (21). С. 156-182; Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной

отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3-4 (43). С. 3-29; Куренной В. Уединение университетского философа // Логос. 2007. №6 (63). С. 63-75; Куренной В. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2006. С.13-72, и др.

2. Над этим, кстати, задумывался и Г.Г. Шпет под влиянием Л. Шестова, и Э. В. Ильенков, и его соратники См.: Порус В. Н. Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 146-167; Ильенков Э. В. Диалектика и мировоззрение // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 345-365; Потёмкин А. В. О специфике философского знания. Ростов-на-Дону, 1973.

3. Причём, в её идеализированной «гумбольдтовской версии», отличной и от российских, и от британских, и от французских, и от североамериканских университетских моделей.

4. См.: Потемкин А. В. Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки. Ростов-на-Дону, 2003.

5. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 48-49.

6. С этим в первую очередь связана и борьба Э. Гуссерля против «психологизма» в логике и философии как «чистой науке».

7. И здесь В. А. Куренной неточен, когда пишет: «Постоянное подчеркивание особой важности темы «преодоления психологизма» у русских философов того времени также является признаком того, что они, если можно так выразиться, играют не на своем поле». См.: Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 67.

8. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. М., 2005. С. 33.

9. Грот Н. Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. Год первый. Книга первая. М., 1889. С. XI, XIII-XIV.

10. Баранец Н. Г. Об изменениях статуса философии как университетской дисциплины в России XIX – начале XX века // Философский век. Альманах. Вып. 30. История университетского образования в России и международные традиции просвещения. СПб., 2005. Т. 3. С. 100-101.

11. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 49.

12. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 58, 59.

13. Там же, с. 62.

14. Там же, с. 35, 44-45.

15. Ридингс Б. Университет в руинах. М., 2010. С. 107.
16. Там же, с. 114.
17. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 57.
18. Ридингс Б. Университет в руинах. М., 2010. С. 114, 115.
19. См.: Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005; Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: гуманитарные науки и революция понятий. М., 2005.
20. Куренной В. А. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М., 2005. С. 46.
21. См.: Римский В. П. Гетерогенный хронотоп русской философии: Г. Шпет и Э. В. Ильенков // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. Белгород, 2016. № 10 (231). Вып. 37. С. 5-15.
22. Здесь сказалось не столько западничество этого «русского европейца», сколько его религиозная индифферентность, частая у людей, воспитанных на стыке разных конфессиональных традиций, нечуткость к национально-религиозному опыту, в чём в своё время Н. А. Бердяев обвинял, например, М. О. Гершензона.
23. Культурный капитал. Инновации. Наука (От писцовых школ к «обществу знаний»): колл. моногр. / под ред. И. Б. Игнатовой, О. Н. Полухина, В. П. Римского. Белгород, 2016. С. 172; также см.: Бабинцев В. П., Римский В. П. Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. Белгород, 2013. №16 (159). Вып. 25. С. 16-28.
24. См.: Культурный капитал. Инновации. Наука (От писцовых школ к «обществу знаний»): колл. моногр. / под ред. И. Б. Игнатовой, О. Н. Полухина, В. П. Римского. Белгород, 2016. С. 172.
25. Лишь В. А. Кошелев пишет: «Другой составляющей славянофильского единения была его теснейшая привязанность к мыслящей Москве и Московскому университету, с которым были связаны почти все виднейшие славянофилы. Хомяков был кандидатом университета, братья Киреевские брали уроки у университетских профессоров, курс «студентства» в разные годы прошли К. Аксаков, А. Кошелев, Ю. Самарин, Д. Валуев, А. Попов, В. Панов, В. Черкасский, братья Елагины... Традиции и связи здесь были самые неожиданные: «общею студентскою песнью» членов кружка Станкевича была песня вольных казаков из трагедии Хомякова «Ермак» – «За туманною горою...»... А, например, Ивана Киреевского или Константина Аксакова, в разное время пытавшихся занять университетские кафедры, туда не допустили...». См.: Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С. 252, 253.
26. См.: Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М., 2011.

27. Монашеская массовая корпорация, заправлявшая в европейских университетах и была «средневековой интеллигенцией». См.: Борисов С. Н., Бондаренко Е. А., Римский В. П. Интеллектуальные субкультуры в средние века и эпоху Возрождения // Наука. Культура. Искусство. Рецензируемый научный журнал БГИИК. Белгород, 2014. № 4. С. 178-190.

28. См.: Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: концепции и проблемы: В 3 ч. Ч. 2: Философия науки: наука в социокультурной системе. СПб., 2011. С. 274, 276.

29. Хомяков А. С. Англия // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М., 2013. С.133-162.

30. См.: Антропология региональных сообществ в глобальной социокультурной динамике: духовно-нравственные конфигурации. Белгород, 2016. С. 23-24.

31. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М., 2011. С. 17, 18.

32. Там же, с. 61, 63, 64.

33. Горбылёва Ж. На пределе смысла // Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М., 2011. С. 8, 11, 13.

34. См.: Кошелев А. И. Мои воспоминания об А. С. Хомякове // Кошелев А. И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы). М., 2002. С. 346, 350; Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008; Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004; и др.

35. Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С. 253, 254.

36. Там же, с. 255.

37. Там же, с. 258.

38. См.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М, 2007. С. 226-445.

### *Литература*

1. Антропология региональных сообществ в глобальной социокультурной динамике: духовно-нравственные конфигурации. Белгород, 2016.

2. Бабинцев В. П., Римский В. П. Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. 2013. Т. 25, № 16 (159). С. 16-28.

3. Баранец Н. Г. Об изменениях статуса философии как университетской дисциплины в России XIX – начале XX века // Философский век. Альманах. Вып. 30: История университетского образования в России и международные традиции просвещения. Т. 3. СПб.: СПбЦентр истории идей, 2005. С. 93-103.

4. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков // Константин Леонтьев : очерк из истории русской религиозной мысли; Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ, 2007. С. 226-445.
5. Борисов С. Н., Бондаренко Е. А., Римский В. П. Интеллектуальные субкультуры в средние века и эпоху Возрождения // Наука. Культура. Искусство. 2014. № 4. С. 178-190.
6. Горбылёва Ж. На пределе смысла // Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. М.: Водолей, 2011. С. 4-15.
7. Грот Н. Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. Год первый. Книга первая. М.: Изд. А. А. Абрикосова, 1889. С. 5-20.
8. Ильенков Э. В. Диалектика и мировоззрение // Философия и культура. М., 1991. С. 345-365.
9. Кошелев А. И. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы). М.: Наука, 2002. 475 с.
10. Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М.: Новое лит. обозрение, 2000. 504 с.
11. Культурный капитал. Инновации. Наука (от писцовых школ к «обществу знаний») : колл. моногр. / под ред. И. Б. Игнатовой, О. Н. Полухина, В. П. Римского. Белгород: Эпицентр, 2016. 252 с.
12. Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос 1991–2005: избранное. В 2 т. М.: Территория будущего, 2006. Т. 1. С. 54-83.
13. Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. № 11-12 (21). С. 156-182.
14. Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3-4 (43). С. 3-29.
15. Куренной В. Уединение университетского философа // Логос. 2007. № 6 (63). С. 63-75.
16. Куренной В. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник : сб. материалов. М.: Территория будущего, 2006. С. 13-72.
17. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011. 208 с.
18. Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век : концепции и проблемы. В 3 ч. СПб.: Мир, 2011. Ч. 2.: Философия науки: Наука в социокультурной системе. 495 с.
19. Порус В. Н. Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 146-167.
20. Потёмкин А. В. О специфике философского знания. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та, 1973.
21. Потемкин А. В. Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки. Ростов н/Д.: РостИздат, 2003.
22. Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М.: Новое лит. обозрение, 2005. 524 с.



23. Ридингс Б. Университет в руинах. М.: ИД Гос. ун-та : Высш. Шк. экономики, 2010. 299 с.
24. Римский В. П. Гетерогенный хронотоп русской философии: Г. Г. Шпет и Э. В. Ильенков // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. 2016. Т. 37, № 10 (231). С. 5-15.
25. Хапаева Д. Герцоги республики в эпоху переводов: гуманитарные науки и революция понятий. М.: Новое лит. обозрение, 2005. 264 с.
26. Хомяков А. С. Англия // Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013. С. 133-162.
27. Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: Рос. полит. энцикл., 2008. 391 с.
28. Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета : моногр. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 416 с.

### *Bibliography*

1. Antropologiya regional'nykh soobshchestv v global'noy sotsiokul'turnoy dinamike: dukhovno-nravstvennyye konfiguratsii [Anthropology of regional communities in the global socio-cultural dynamics: spiritual and moral configurations]. Belgorod, 2016.
2. Babintsev V. P., Rimskiy V. P. Matritsa rusofobii i mental'no-antropologicheskiye tipy russkoy intelligentsii [Matrix of Russophobia and mental-anthropological types of Russian intellectuals] // Belgorod State University Scientific Bulletin. Ser. Philosophy. Sociology. Law. 2013. Vol. 25, No. 16 (159). P. 16-28.
3. Baranets N.G. Ob izmeneniyakh statusa filosofii kak universitetskoy distsipliny v Rossii XIX – nachale XX veka [On changes of philosophy's status as a university discipline in Russia in the XIX - early XX century] // Filosofskiy vek [Philosophical Age]. Almanac. Issue 30: Istoriya universitetskogo obrazovaniya v Rossii i mezhdunarodnyye traditsii prosveshcheniya [The history of university education in Russia and international tradition of education]. Vol. 3. Saint-Petersburg: SPbTsentr istorii idey, 2005. P. 93-103.
4. Berdyaev N. A. Aleksey Stepanovich Khomyakov//Konstantin Leontiev: ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli; Aleksey Stepanovich Khomyakov [sketch of the history of Russian religious thought; Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: AST, 2007. P. 226-445.
5. Borisov S. N., Bondarenko E. A., Rimskiy V. P. Intellektual'nyye subkul'tury v sredniye veka i epokhu Vozrozhdeniya [Intelligent subculture in the Middle Ages and the Renaissance] // Nauka. Kul'tura. Iskusstvo [Science. Culture. Art]. 2014. No 4. P. 178-190.
6. Gorbylova Zh. Na predele smysla [At the limit of meaning] // Neproizvodimoye soobshchestvo [Non-produced community] / J.-L. Nancy. Moscow: Vodoley, 2011. P. 4-15.

7. Grot N. Ya. O zadachakh zhurnala [On the objectives of the journal] // Voprosy filosofii i psikhologii [Problems of Philosophy and Psychology]. Year One. Book One. Moscow: Publ. by A. A. Abrikosov, 1889. P. 5-20.
8. Ilyenkov E. V. Dialektika i mirovozzreniye [Dialectics and worldview] // Filosofiya i kul'tura [Philosophy and culture]. Moscow, 1991. P. 345-365.
9. Koshelev A. I. Zapiski Aleksandra Ivanovicha Kosheleva (1812-1883 gody) [Notes of Koshelev Alexander Ivanovich (1812-1883)]. Moscow: Nauka, 2002. 475 p.
10. Koshelev V. A. Aleksey Stepanovich Khomyakov, zhizneopisaniye v dokumentakh, v rassuzhdeniyakh i razyskaniyakh [Aleksey Stepanovich Khomyakov, biography in documents, reasoning and research]. Moscow: Novoye lit. obozreniye, 2000. 504 p.
11. Kul'turnyy kapital. Innovatsii. Nauka (ot pistsovykh shkol k «obshchestvu znaniy») [Cultural capital. Innovations. Science (from the scribal schools to the 'knowledge society')]: collective monograph. / Edited by I.B. Ignatova, O.N. Polukhina, V.P. Rimskiy. Belgorod: Epitsentr, 2016. 252 p.
12. Kurennoy V. Filosofiya i instituty: sluchay fenomenologii [Philosophy and institutions: case phenomenology] // Logos 1991–2005: selected. In 2 vols. Moscow: Territoriya budushchego, 2006. Vol. 1. P. 54-83.
13. Kurennoy V. K voprosu o vznikenii fenomenologicheskogo dvizheniya [To the question about the origin of the phenomenological movement] // Logos. 1999. No 11-12 (21). P. 156-182.
14. Kurennoy V. Zametki o nekotorykh problemakh sovremennoy otechestvennoy istorii filosofii [Notes on some of the challenges of modern Russian history of philosophy] // Logos. 2004. No. 3-4 (43). P. 3-29.
15. Kurennoy V. Uyedineniye universitetskogo filosofa [Privacy of the university philosopher] // Logos. 2007. No 6 (63). P. 63-75.
16. Kurennoy V. Filosofskiy proyekt «Logosa»: nemetskiy i russkiy kontekst [The 'Logos' philosophical project: German and Russian context] // «Logos» v istorii yevropeyskoy filosofii: proyekt i pamyatnik ['Logos' in the history of European philosophy: project and monument]: material collection. Moscow: Territoriya budushchego, 2006. P. 13-72.
17. Nancy J.-L. Neproizvodimoye soobshchestvo [Non-produced community]. Moscow: Vodoley, 2011. 208 p.
18. Ogurtsov A. P. Filosofiya nauki: dvadtsatyy vek: kontseptsii i problemy [Philosophy of Science: the twentieth century: concepts and challenges]. In 3 parts. Saint-Petersburg: Mir, 2011. Part 2: Filosofiya nauki: Nauka v sotsiokul'turnoy sisteme [Philosophy of Science: Science in the socio-cultural system]. 495 p.
19. Porus V. H. Spor o ratsionalizme: filosofiya i kul'tura (E.Gusserl', L.Shestov i G.Shpet) [Dispute on rationalism: philosophy and culture (E. Husserl, L. Shestov and G. Shpet)] // Gustav Shpet i sovremennaya filosofiya gumanitarnogo znaniya [Gustav Shpet contemporary philosophy and humanities]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006. P. 146-167.
20. Potemkin A. V. O spetsifike filosofskogo znaniya [On the specifics of philosophical knowledge]. Rostov-on-Don: Izd-vo Rostov University, 1973.

21. Potemkin A. V. Metafilosofskiye diatriby na beregakh Kiziterinki [Metaphilosophical diatribe on the banks of the Kiziterinka]. Rostov-on-Don: RostIzdat, 2003.

22. Respublika slovesnosti. Frantsiya v mirovoy intellektual'noy kul'ture [Republic of Letters. France in the world of intellectual culture]. Moscow: Novoye lit. obozreniye, 2005. 524 p.

23. Ridings B. Universitet v ruinakh [University in ruins]. Moscow: Publ. house of state Uni-ty: High School of Economics, 2010. 299 p.

24. Rimskiy V. P. Geterogenyy khronotop russkoy filosofii [Heterogeneous chronotope Russian philosophy]: G. G. Speth and E. V. Ilyenkov // Belgorod State University Scientific Bulletin. Ser. Philosophy. Sociology. Law. 2016. Vol. 37, No 10 (231). P. 5-15.

25. Khapayeva D. Gertsogi respubliki v epokhu perevodov: gumanitarnyye nauki i revolyutsiya ponyatiy [Dukes of the Republic in the era of translations: humanities and the revolution of notions]. Moscow: Novoye lit. obozreniye, 2005. 264 p.

26. Khomyakov A. S. Angliya [England] // Filosofskiye i bogoslovskiye proizvedeniya [The philosophical and theological works]. Moscow: Knigovek, 2013. P. 133-162.

27. Shchedrina T. G. Arkhiv epokhi: tematicheskoye yedinstvo russkoy filosofii [Archive of the era: the thematic unity of Russian philosophy]. Moscow: Ros. polit. entsikl., 2008. 391 p.

28. Shchedrina T.G. «Ya pishu kak ekho drugogo...»: ocherki intellektual'noy biografii Gustava Shpeta ['I am writing as an echo of another...': essays of intellectual biography of Gustav Shpet]: monograph. Moscow: Progress-Traditsiya, 2004. 416 p.