

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 130.2(470+571)ILJIN
ОНР

БОЙКО ЛАРИСА АЛЕКСЕЕВНА
Кубанский Государственный Университет
Россия, г. Краснодар

ИДЕЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА

Развитие современной России с необходимостью обращает наше внимание к философско-культурологическим учениям, в которых ярче всего проявляются исходные интуиции духовной жизни общества. Сущность российского общества нашла свое выражение в философской мысли России XIX–XX вв. Её лучшие представители исходили из живого опыта восприятия русской культуры, непосредственно постигали её духовный смысл. Умело используя богатейшее наследие классической европейской философии и опираясь на духовные традиции восточнохристианского умозрения, они стремились создать систему мировоззрения, практической частью которой как раз и являлась *философия культуры*. Именно она наполняла конкретным жизненным содержанием достаточно отвлеченные онтологические и гносеологические конструкции русских мыслителей, начиная с П.Я. Чаадаева и ранних славянофилов и завершая П.А. Сорокиным и А.Ф. Лосевым. Последний, например, подчеркивал, что „всякое знание реально только тогда, когда оно есть историческое знание; и всякое бытие реально только тогда, когда оно есть социальное бытие” [8, с. 360], поэтому „вне истории – все абстрактно” [там же]. По словам Лосева, именно в обществе, т.е. наиконкретнейшем „объединении наибольшего числа признаков бытия”, человеческая личность проникается жизненным содержанием

Абсолюта. Отсюда следует признание онтологического статуса философии культуры как наиболее жизненной и конкретной философской науки.

Подобные воззрения встречаем и в трудах С.Л. Франка, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского. С.Л. Франк в книге „Духовные основы общества” (которая представляет собой опыт систематизации классической западноевропейской и русской философско-культурологической мысли) пронизательно замечает, что общество – это „подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек” [10, с. 53]. Реальность эта имеет характер „духовного и сверхвременного всеединства” божественного и человеческого бытия и, потому, согласно Франку, наиболее адекватно постигается только в духовном жизненном опыте при помощи мистической (металогической) интуиции. Познавательный процесс обнаруживает свою жизненно–опосредованную природу, которая максимально полно реализует себя только в сфере социокультурной мысли.

Об этой же – онтолого-гносеологической особенности философии истории и культуры пишет другой русский интуитивист – Н.О. Лосский. Он отмечает, что максимальная интуитивная конкретность философствования достигается русскими мыслителями в социальном учении о соборности, основанном на синтезе индивидуалистических и универсалистских интерпретаций общества. Согласно Лосскому, философия соборности указывает на необходимость духовно-онтологического понимания социума как органического „единства и свободы многих лиц, на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям” [9, с. 518].

В.В. Зеньковский подчеркивает, что русская философия существенно антропоцентрична и персоналистична, „она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории” [1, с. 18]. Из этого тезиса он делает вывод об этической и социокультурной направленности русской философии.

Не удивительно, что практически у каждого крупного русского мыслителя мы находим вполне определенное философско-культурологическое и историческое учение, где проблемы ду-

ховной природы общества, культуры и цивилизации, свободы и прогресса, сущности человеческой жизни рассматриваются с позиций христианского миропонимания. Так, например, В.Ф. Эрн проникательно замечает, что русская философия является прямой и законной наследницей античного и восточно-христианского логизма. Будучи „философией Логоса”, она существенно религиозна, целостна и конкретна, в этом смысле, является подлинным богопознанием, „Богослужением идеи” [12, с. 83]. Об этом же пишет и Н.О. Лосский, назвавший русскую философию „разработкой всеобъемлющего христианского мировоззрения” [9, с. 516].

Такие мыслители, как А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Е.В. Спекторский, по праву считаются создателями оригинальных философско-культурологических концепций, продолжающих лучшие традиции классической философской мысли. В своих философских воззрениях они, как правило, руководствовались методологическими принципами христианского платонизма и диалектики, рассматривая общество как духовно-мистическое единство, в котором совпадают божественное и человеческое начала. С.Л. Франк в статье „Русское мировоззрение” связывал русскую философию с „наднаучным интуитивным мировоззренческим учением” и соответствующей „религиозной мистикой” [10, с. 474]. „Особенностью русского мышления является то, что интуиция присуща ему, так сказать, с малолетства” [11, с. 151]. Так, русская религиозная этика, по словам Франка, есть „с одной стороны, онтология, а с другой – философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, ибо отдельный человек может найти нравственное успокоение и спасение только вместе с человечеством, в универсальном духовном организме коллективной жизни людей” [там же, с. 153].

Отметим, что интуитивистская настроенность русской философской мысли далеко не всегда была последовательной и логически выверенной. Она нередко сбивалась на узкую дорогу отвлеченно-рационалистического западноевропейского философствования в духе абстрактно-метафизических или трансценденталистских идей. Именно поэтому философское творчество названных ранее социальных мыслителей (за исключением, разве что,

Франка и отчасти Булгакова) было достаточно далеко от создания систематической теории общества как совокупности логико-интуитивных учений о сущности культурной, политико-правовой, социальной и экономической жизни. Русские мыслители XIX – начала XX в., верно улавливая диалектику духовного бытия общества, как правило, не стремились придать этой диалектике завершенный и интегральный характер. Они чаще всего останавливались лишь на самых общих характеристиках общественной жизни, не „опускаясь” на её конкретные жизненно-исторические уровни. Всеобщность духовного неизбежно становилась абстрактной и безжизненной, лишившись своих особенных (т.е. социокультурных, политико-правовых и экономических) форм.

Преодолению этого весьма существенного противоречия и недостатка русской общественной мысли была посвящена философия истории и культуры И.А. Ильина, которая представляла собой попытку придать содержанию русской социальной мысли её собственную *логическую* и *интегральную* форму. В своей концепции Ильин органично сочетал *логический интуитивизм* восточно-христианского миропонимания и умозрительную систематику западноевропейской мысли (в духе Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, Зиммеля и др.). Опираясь на гносеологическую и методологическую стратегию интуитивизма (принцип духовно-предметной очевидности), он всю свою жизнь стремился воплотить единство теоретической и практической философии, реализовать свои онтологические и гносеологические концепции в философско-культурологических исследованиях.

Актуальность этих исследований ещё более отчетливо проявляется на фоне теоретико-методологического кризиса западной философии истории и культуры 2-й пол. XX в. Её история показывает, что процесс формирования и автономного развития разнообразных парадигм - например, позитивизма, марксизма, неокантианства, феноменологии, структурного функционализма, постиндустриальной и глобализационной теорий привел к чрезмерной атомизации социокультурной мысли и, как следствие, её *распредмечиванию*. Каждая из этих стратегий предлагала своё, зачастую весьма одностороннее, понимание социума, гипостазировав какие-либо его частные и относительные элементы (натуралистические, экономические, ценностно-культурные, психоло-

гические, механистические, информационные и т.п.) и выдавая их за абсолютные и универсальные принципы. Именно так поступали О. Конт, К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Э. Гуссерль, А. Шюц, Т. Парсонс, Т. Адорно, Ю. Хабермас, А. Тоффлер, И. Уоллерстайн и многие другие социальные мыслители. Так, например, в XIX в. на статус всеобщих и интегральных научных систем претендовали позитивизм и марксизм, в XX – неокантианство, феноменология, парсонология, различные постиндустриалистские парадигмы и т.д.

Однако, современное состояние социальных наук показывает, что действительного научного синтеза западная мысль так и не смогла достичь. Слишком глубокими оказались её внутренние противоречия, порожденные субъективно-индивидуалистической и рационалистической культурой Новой Европы. По словам А.Ф. Лосева, субъективизм проявлял себя в новоевропейской философской культуре в самых разнообразных и изощренных формах. „То это – вырожденчески гипостазированные интеллектуальные схемы картезианства. То это – насильственно изолированная и тем самым умерщвленная сфера чувственного восприятия в английском эмпиризме. То это – цельный субъект немецкого идеализма и романтизма, цельный, но ведь тоже изолированный и абсолютизированный. То это – утопающее в своих чувствах и настроениях Я „магического идеализма“ Новалиса, то мистическое чувство в религии Шлейермахера, то чисто логическая стихия разума у Гегеля, то чисто алогическая стихия жизни у Шопенгауэра” [7, с. 479-480].

История западной философии говорит нам о том, что европейский рационализм с самого начала своего существования был проникнут духом „отвлеченных начал” (В. Соловьев) и пытался свести живую и конкретную действительность к рассудочным схемам. Его антипод – эмпиризм (позитивизм) впал в другую крайность. Отказав в праве на существование рациональному знанию, он признал единственным источником „подлинно научного знания” чувственный опыт, имеющий дело только с „конкретными и достоверными фактами”. Изначально целостный предмет познания окончательно потерял своё внутреннее органическое единство (т.е. системность, синтетичность), что и сделало невозможным создание универсальных научных систем. По

отношению к социальной философии это выразилось в том, что последняя так и не смогла найти подлинную логическую основу для органического синтеза (именно синтеза, а не эклектического, или механического объединения) своих научных парадигм.

Создание интегральной социально-философской парадигмы являлось серьезной проблемой для западной социальной мысли. Она часто склонялась в сторону отвлеченного и сугубо аналитического знания, искусственно вырывая из органической целостности предмета какую-то его часть и противопоставляя её всем остальным. Например, позитивизм, произвольно игнорирует сущностную сторону социального бытия, неокантианская социология неоправданно резко противопоставляет внутренние (ценностно-смысловые) внешним, фактическим моментам общественной жизни. Продолжением неокантианства выступает феноменологическая социология, которая делает акцент на смысловом описании явлений общественной жизни. Неудовлетворительность этой парадигмы в том, что социальный факт требует не только описания, но и объяснения. Структурный функционализм отличается абстрактностью своих схем (зачастую сугубо механистических), их неспособностью охватить общество как живую органическую целостность. Постиндустриалистские и современные глобализационные парадигмы явно преувеличивают роль информационных процессов, забывая, что последние, в силу своей технократической, релятивистской природы, не могут быть признаны в качестве всеобщих и безусловных принципов социально-исторического и культурного бытия.

Непосредственное, жизненно-интуитивное восприятие общества и культуры как единой, духовно-органической целостности *перестало быть гносеологической ценностью и методологическим ориентиром для западных социально-философских парадигм*. Эти парадигмы были опосредованы различными релятивистскими и редукционистскими идеями и, поэтому не могли решить проблемы *интегрального знания об обществе*. Бремя решения этой трудной теоретической задачи взяли на себя русские мыслители серебряного века, среди которых особое место занимает Иван Александрович Ильин.

Разработку проблемы философии истории и культуры он начинает с анализа гегелевской философии. По мнению И.А. Ильина, Г.В.Ф. Гегель не смог преодолеть иррациональность эмпирического в истории. Ильин пишет, что гегелевская философия в силу своей пантеистической, рационалистической и имманентистской направленности неизбежно сталкивается с непреодолимым затруднением: „основное откровение пантеизма приводит её к такому метафизическому замыслу, который не оправдывается данными эмпирического мира” [6, с. 462]. В результате „спекулятивный характер исторического процесса остается не показанным” и диалектические законы всеобщности и необходимости „не владеют им как великою эмпирическою единичностью” (там же, 466). Историческая трагедия Богоявления становится „трагедией Божьих страданий” [там же, с. 476].

Пытаясь дать собственную трактовку социокультурного процесса, Ильин подчеркивает, что история как раскрытие единого Предмета, т.е. Духа Божия, осуществляется в виде эволюции многих, во времени и в пространстве разъединенных народов и государств. Мировая история имеет дело „с индивидуумами, которые суть народы”, и „с целыми, которые суть государства”, предметом ее являются высшие достижения национального духа и национальные государства в их своеобразии. Это означает, что философия истории должна исследовать не единую и всеобщую Субстанцию, а множество субстанций, каждая из которых творит собственную жизнь и благо. „В этой „особенной” жизни народов, в их индивидуальных судьбах и самобытных „наследиях”, лишь там и сям „просвечивает” и отмечается спекулятивная закономерность, а жизнь, судьба и единство Духа Божия отходят в нераскрытую, проблематическую глубину” [там же, с. 463].

В своей критике отдельных положений гегелевской историософии, Ильин отмечает, что у Гегеля „весь процесс истории с большим трудом укладывается в основную социально-философскую схему: от „универсализма” Греции к „индивидуализму” Рима и к „индивидуалистическому универсализму” германского духа... Множество эмпирически сложившихся, пространственно и временно разъединенных, разновремененно отживших „народных духов”, „избранных” и „неизбранных” остается в дискретном, или, если угодно, „диспаратном” состоянии” [6, с. 465-466].

Обнаружив указанное затруднение, русский философ акцентирует внимание на множественности проявлений национальных культур в мировом историческом процессе. Он склоняется к традиционной для русской философии идее соборности как выражению социального принципа „единства во множестве”. Множественность проявляется в том, что „у каждого народа иной и особый душевный уклад и духовно-творческий акт... особая, национально-зарожденная, национально-выношенная и национально-выстраданная культура” [3, с. 324]. Источником духовно-национального своеобразия и многообразия истории выступает христианский принцип абсолютного персонализма. Согласно этому принципу, духовное своеобразие народа есть лишь верное и последовательное раскрытие исторической сущности христианского миропонимания. „Каждый народ, – подчеркивает Ильин, – служит Богу, как умеет, – всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим. Один народ служит творчески и цветет духовно, а другой – не творчески и духовно хиреет. Есть такие народы, что перестают служить и становятся шлаком истории; и есть такие, что в своем малом и скудно-беспомощном служении угасают, не достигнув расцвета. А есть такие, что могут осуществлять свое служение только под водительством другого, духовно сильнейшего народа...” [3, с. 325].

Будучи христианским мыслителем Ильин полагал, что истинный и положительный национализм может иметь только религиозный смысл. В отношении христианского человечества это означает, что подлинным основанием духовной и культурной жизни народа является идея Богочеловека – Иисуса Христа. Именно она приводит к сверхнациональному, интуитивному созерцанию мировой истории и культуры как „вселенского братства людей”. Раскрывая внутренний смысл идеи соборности, диалектики „родного и вселенского” (Вяч. Иванов), Ильин пишет о том, что подлинная вселенскость „не только не отрицает национализма, но вырастает из него и закрепляет его, так что истинный националист может вступить во вселенское братство только как живой представитель своего народа и его национального духа” [3, с. 328]. В силу этого, единство истории человечества мыслится Ильиным не как всесмешение рас и народов в человечестве, а именно как соборное „единство во множестве”, как единство в

многообразном историческом движении народов к Богу. Это мыслимое единство человечества наиболее точно передается словом „братство”. Общечеловеческое братство, по Ильину, есть братство всех людей перед лицом Божиим. Это братство не обезличивает людей. Оно не обещает всеобщего социального и духовного равенства, а скорее подчеркивает „естественное” человеческое неравенство. Понятие „братство” - емкая словесная форма, в которую облекается христианское содержание историософии русского интуитивиста. Во-первых, этим словом обозначается христианское представление о „кровно-родственных” связях всех живших и ныне живущих людей, происшедших от одних прародителей. Во-вторых, представление о родственных связях человечества формирует в христианской философии истории идеальный образ человеческих взаимоотношений – межличностных и международных – как отношений внутри единой семьи. Братство выражает идеальные стороны человеческих отношений в рамках реальной, эмпирической истории. Ильин намеренно не пытается философски выстроить постисторическое состояние человечества, ход „метаистории”, так как это, по его мнению, неизбежно приведет к заблуждениям абстрактной метафизики. „Поздний” Ильин не рассматривает в своей историософии внешнее, чисто количественное „единение человечества в Боге” как единую и единственную цель в истории. Не механическое „единство человечества в Боге”, а процессуальное духовное восхождение мира к Богу составляет подлинный смысл истории. В этом восхождении каждый народ прокладывает свой собственный культурно-исторический путь. Народ выступает в истории как конкретный культурный организм, как уникальная личность. „Каждый народ и каждая страна есть живая индивидуальность, – утверждает Ильин, – со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой” [2, с. 48]. В каждой такой „национальной макроличности” философ различает три основные составляющие: „инстинкт”, „характер” и „дух”. В зависимости от цели и задач каждой конкретной работы он обращает внимание на особенности идеальных взаимоотношений внутри каждой логически возможной пары этой „троицы”. Русский философ выступает здесь как последовательный приверженец диалектического тринитаризма, наполненного историософским содержанием. Он

различает „национальный инстинкт”, „национальный характер”, „национальный дух” народа. Каждый народ имеет национальный инстинкт, данный ему от природы. Это означает, что онтологический статус обретает сфера „коллективного бессознательного”. Национальный инстинкт выступает как первичная и вместе с тем самая „низшая” сфера в духовной структуре народа. Согласно Ильину, национальный характер - это устойчивое и, вместе с тем, динамичное состояние „души” народа, подчеркивающее самобытность народа как „макроличности”, так как характером принято называть „всякий постоянный уклад души” [5, с. 465]. Душа выше инстинкта, но ниже духа. Понятие „национальный дух” в аспекте „предметности” тождественно национальной духовной культуре, так как народ создает культуру, питаясь духовными энергиями Творца. На этом пути самобытного развития „национальной природы” (инстинкта), национальной души (характера) и национального духа (культуры) складывается то, что выступает как драгоценное своеобразие народа. По Ильину, раскрытием духовно-национального своеобразия Россия исполняет своё историческое предназначение, реализует свою идею.

Историческое предназначение народа реализуется на путях „самоутверждения” и „служения” высшему благу, т.е. Божеству. Одним из главных факторов, оказывающих влияние на реальную историческую жизнь народа, является „инстинкт самосохранения”. Действенность „национального инстинкта самосохранения” не ограничивается воспроизводством все новых и новых поколений, рождением и жизнью своей создающих реальное основание для бесконечного земного существования народа, обеспечивающих национальное историческое „бессмертие”. „Бессмертие” народа состоит не в бесконечной продолжительности жизни его „органического тела”, обновляющегося сменяющимися друг друга поколениями, а скорее в достижении национальным инстинктом, инстинктом самосохранения, „духовных обстоятельств” исторической жизни. Инстинкт национального самосохранения обретает предметное содержание во внешней устремленности к Духу и внутренней открытости духу. В этой устремленности к духовному внутренняя глубина как бы совпадает с внешней бесконечностью. Дух открывается духу.

Таким образом, в своем учении Ильин указывает на необходимость „одухотворения” национального инстинкта как „движения от бессознательного к сверхсознательному” в исторической жизни народа. В целом, не только отдельный народ, но и все человечество призвано одухотворять свой инстинкт. Именно „инстинкт национального самосохранения” приводит к открытию Божественного в своей истории.

Вопрос о духовной самобытности русской истории и культуры Ильин, как и многие другие русские мыслители, связывает с проблемой отношения России и Европы. Анализируя мировые причины кризиса западноевропейской христианской культуры, он пишет о недопустимости слепого подражания западным ценностям и идеалам. „Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Строение его духовного акта (или вернее – его духовных актов) может быть и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У Запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом – смысл русской идеи... *Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим.* Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру – из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом – смысл русской идеи” [2, с. 426-427].

Характеризуя „сердечно-созерцательный”, интуитивистский смысл духовной культуры России, Ильин уделяет особое внимание традициям отечественной науки. Он подчеркивает, что русская наука должна органично сочетать универсальные принципы логики, методологии и начала собственного – православно-христианского мирозерцания. „Она призвана вырабатывать свое мировосприятие, свое исследование... Русский ученый призван вносить в свое исследование начало сердца, созерцательности, творческой свободы и живой ответственности совести... русский ученый призван насыщать свое наблюдение и свою мысль живым *созерцанием*, - и в естествознании, и в высшей математике, и в истории, и в юриспруденции, и в экономике,

и в филологии, и в медицине. Рассудочная наука, не ведающая ничего, кроме чувственного наблюдения, эксперимента и анализа, есть наука духовно слепая: она не видит предмета, а наблюдает одни оболочки его... Русский же ученый призван созерцать жизнь природного организма; видеть математический предмет; зреть в каждой детали русской истории дух и судьбу своего народа; растить и укреплять свою правовую интуицию; видеть целостный экономический организм своей страны; созерцать целостную жизнь изучаемого им языка; врачебным зрением постигать страдание своего пациента” [2, с. 429-430]. По Ильину, задача русского ученого в том, чтобы создать науку творческого созерцания – „не в отмену логики, а в наполнение её живою предметностью; не в попрание факта и закона, а в узрение целостного предмета, скрытого за ними” [там же, с. 430].

Как видим, смысл русской, т.е. православно-христианской, идеи Ильин соотносил с принципом свободного *воцерковления* общества и культуры. При этом он подчеркивал, что русскому духу необходимо различать в своей жизни церковное и религиозное и открыть себе доступ к светской культуре. Русский философ имеет в виду создание „новой христианско-иоанновской, но не церковно-водимой культуры”. Согласно Ильину, „Россия должна была утвердить свой новый христианско-иоанновский акт во всех областях светской культуры – в имевшей зародиться русской светской науке, в имевшем возникнуть русском светском искусстве, в имевшем сложиться новом укладе русской светской (личной и общественной) жизни и нравственности, в новом светском укладе права, правосознания, правопорядка и государственности, в новом укладе русского частного и общественного хозяйства... И вот судьба России, ее призвание, её национальная идея, её культура определились этим заданием: создать новую восточнохристианскую культуру, новую русско-национальную творческую идею и новое русско-национальное самосознание” [4, с. 409].

В итоге, Ильин приходит к выводу, что будущая Россия призвана создать новое христианское правосознание и новую русскую культуру в духе соборного, церковно-светского христианства [там же, с. 410]. При этом она должна избежать пагубного соблазна национального мессианизма и вступить на путь

культуросозидающей церковно-светской деятельности. Именно эта деятельность, основанная на принципах духовной и предметной очевидности, сердечности и доброты, положит начало духовному обновлению и преображению христианского мира.

„Этим Россия, как духовный организм, служила не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира. Ибо Православная вера есть особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе Христианства. Православие сохранило в себе и бережно растило то, что утратили все другие западные исповедания и что наложило свою печать на все ответвления христианства, магометанства, иудейства и язычества в России” [2, с. 299].

На наш взгляд, интуитивизм Ильина имел спекулятивно-диалектическую направленность. Это проявлялось, в частности, в том, что русский философ, как никто другой, осознавал не только внутренний антиномизм церковно-христианского и культурно-светского начал, но понимал безусловную необходимость их органического синтеза. Он писал о том, что христианство совмещает в себе противоположности *мироотвержения* и *мироприятия*: „мир” отвергается, поскольку он *не в Боге* или *против Бога*, не во Христе или против Христа (мир как источник или орудие безбожия); мир *приемлется как созданный Богом и получивший от Бога свой смысл и свое предназначение*. Данное предназначение состоит в том, чтобы „принять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру”. Последнее, согласно Ильину, как раз и составляет сущность идеи России и русской культуры во всемирной истории.

Сноски и примечания:

1. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов-н /Д., 1999. Т.1. С.18.
2. Ильин И.А. Наши задачи // Собр. соч.: В 10 т. Т.2. Кн.1. М., 1993. С. 48.
3. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т.1. М., 1993. С. 324.
4. Ильин И.А. О национальном призвании России // Собр. соч.: В 10 т. Т.7. М., 1998. С. 409
5. Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего // Собр. соч.: В 10 т. Т.7. М., 1998. С. 465.
6. Ильин И.А. Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли // Логос. 1914. Т.1. Вып.2. С. 462.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 479-480.
8. Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 360
9. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 518.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.
11. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.
12. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн., М., 2000. С. 83.

Впервые опубликовано:

Актуальные проблемы современного руссиеведения: Сборник научных статей / Под. общ. ред. М.А. Маслина, П.Е. Бойко; Сост. А.В. Воробьев. — М.: Кубанское отделение РФО, Издатель Воробьев А.В., 2007.

Бойко Лариса Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар).