

ГРЕЧЕСКИЙ ЛОГОС ГЛАЗАМИ А. Ф. ЛОСЕВА
(к 110-летию со дня рождения философа)

Лосев принадлежит к тем философам, которые считают, что путь к духовным кризисам нынешнего столетия лежит через рационализм западноевропейского модерна. В последние годы появилось большое количество работ, авторы которых ищут способы обновления новоевропейского рационализма [1; 5; 6; 8; 9; 10; 22; 23; 24; 26; 27]. Исследователи основных идей западноевропейской и русской философской мысли, акцентируют внимание на их непреходящем значении для формирования идеалов и ценностей современного мира. Обнаруживается, что те или иные компоненты «ratio», являются преобладающими на определенной ступени социально-культурного развития. Можно отметить, что, несмотря на «кризисы» идея рациональности продолжает оставаться продуктивной и привлекательной, демонстрирует большие возможности трансформации и обновления. Анализ этих трансформаций и новаций – весьма перспективное занятие. Цель данной статьи – выяснить лосевскую трактовку новоевропейского мышления, а также место античного рационализма в интеллектуальной революции начала XX века. В контексте заявленной темы огромную ценность, на наш взгляд, представляют наблюдения Лосева над теми процессами, которые совершались в научном сознании в первой половине XX века и, по его мнению, готовят возможность плодотворного синтеза античной философии и научного мировоззрения. Лосев подвергает новоевропейский рационализм своеобразной деконструкции, освобождая подавляемые в нем элементы. Он намечает путь к преобразению рационализма, к возвращению его к его же собственным истокам. Новоевропейская наука привела к утрате образа вселенной. Все, что она предлагает – это картина мира как скопление мертвых тел, подчиняющихся неизменным законам природы. Реакция Лосева на раскол картины мира, известная нам по «Диалектике мифа», «Истории античной эстетики», негативна, есть страницы из которых явствует, что не принимает Лосев в новоевропейском образе мира [12, с. 105, 119, 153]. Прежде всего это бесформенный, невыразительный, нерельефный, скучный мир,

в котором человеку неуютно. «Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию» [13, с. 405]. Лосев настаивает: мир надо видеть живым, осмысленным, что и свойственно античному представлению о космосе как прекрасном живом существе.

Лосев разоблачает также веру во всемогущество человеческого рационального сознания, являющуюся обратной стороной идеи механистического определения культуры. Прежде всего, Лосев подвергает критике представление о вечном и объективном характере научных истин. С его точки зрения, отсутствует ясное понимание того, что «никто никогда не воспринимает чистую, вне-историческую природу. На ней всегда лежит густой слой интуиций данной эпохи, и исключение их приводит не к природе как предмету обычного человеческого восприятия, но к природе как абстрактной формуле научной мысли. С такой формулой имеем дело не мы, но лишь наш рассудок. И глупо ставить рассудок в такое привилегированное положение, чтобы все остальное перед ним смолкло» [13, с. 529]. Под научным «объективизмом» чаще всего скрывается собственное вероучение, симпатии и антипатии разного рода. Лосев критикует научный материализм, позитивизм и эмпиризм, превозносящие науку в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, хотя известно, что научные понятия и теории в разные эпохи различны. Наука избирательна, ее выводы определяются ее исследовательскими методами и установками. В силу этого нельзя утверждать, что наука рисует объективную картину действительности. Все наши теоретические формулировки ограничены и исторически обусловлены.

Соображения Лосева о границах власти человеческого разума, об опасностях гносеологического конструктивизма и прожектерства, приводящих в социальную утопию, нуждаются в отдельном исследовании. Если признать существование двух фундаментальных интересов разума (по Канту) – 1) интереса так понимать мир, чтобы чувствовать себя частицей природы, а мир – своей родиной и 2) интереса самоутвердиться путем господства над природой, то очевидно Лосев реализует первый вариант. Второй же склонен считать «антропологической гордыней», в преодолении

которой вносит свой вклад, потому что подрывает основание бесконечной гордости новоевропейским человеком собой – научный разум с его техногенной активностью, преобразующей мир. Поскольку кругом человека окружает мифологическое отношение к вещам, «дело не может ограничиться одними идеальными понятиями» [13, с. 400]. Невозможна тотальная рационализация. Лосев считает, что все мировоззренческие убеждения мифологичны, упираются в первичную интуицию бытия. “Все на свете есть миф”. Каждая мифология стремится охватить всю действительность. Свою критику сциентизма Лосев строит на демонстрации того, что наука никогда не была свободна от идеологических требований. Поэтому устраняется разрыв между религией и наукой, возникший из-за того, что преувеличивали безличную, объективную сторону науки и личную причастность, составляющую суть религии.

К XX веку наука столкнулась с фактами, которые соприкоснули ее с глубинной реальностью, подпочвой космической и психической жизни. Новые факты приводят к переосмыслению взглядов на мир. Лосев рассматривает теорию относительности и квантовую механику, релятивистскую космологию и теорию элементарных частиц как шаги в создании новой картины мира: “Теория относительности - не одна из рядовых гипотез, но - новое мировоззрение” [14, с. 126]. Лосев стремится из последних научных данных сделать выводы философского и религиозного характера, следуя в этом вопросе за своим учителем П. Флоренским. “Для меня математика есть бытие. Поэтому все чудеса, которые творятся в математических формулах, они еще в большей степени творятся в пространстве и во времени. Вот воззрения, которым я научился у Соловьева, а затем - у Флоренского” [20, с. 11]. “Философия есть неразличимое тождество идеи и материи, воспринимаемое чувственно”. Новая математика связывает идеи и материю, выраженную в числе. Философия и математика - дисциплины, касающиеся самых общих предметов и Вселенной в целом. Когда математики применили число к характеристике структуры пространства, оказалось, что типов пространства много, а абсолютного пространства нет. С ужасом новоевропейского мироощущения должно быть покончено. Заполнить пустоту может новое учение о пространстве и времени, суть которого в следующем:

“1. Пространство - время - тоже вещь, неотъемлемая форма самих вещей (как краснота или треугольность). Эта форма - разная в зависимости от самих вещей. 2. Вещи - не мертвые механизмы со случайным телом, но органическое единство и жизнь; разные типы телесности и разная степень телесности” [15, с. 129].

Лосев устанавливает аналогии между новейшими научными теориями и учениями античной физики. Аналогия просматривается именно в XX веке, потому что никогда прежде наука не переживала столь острый кризис и смену физического мирозерцания, спор о фундаментальных понятиях никогда не был столь актуальным. Обосновывая тождество философии и математики, «отец Павел приходит к тому же универсализму и синтезу, который был в античности, но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях» [20, с. 12]. В связи с этим Лосев считал исследования античного космоса своевременными и практичными. Эти исследования могут способствовать восстановлению утраченного новоевропейской наукой образа вселенной. Вместе с тем оказалось, что неклассическая физика в большей степени согласуется с христианскими представлениями о мире, чем классическая новоевропейская наука. Язычество – это вера в нерушимое устройство мира, «абсолютизация всего мира» [4, с. 127]. Языческой, по мнению Лосева, является вся классическая новоевропейская философия, отличающаяся претензиями субъекта на полный контроль над объектами природы и беспечного его существования в истории. Современная наука отрицает представление об абсолютности и необходимости физических законов и подчеркивает существование неопределенности и симметрии в вещах. Неустраняемая, принципиальная неопределенность ограничивает классический взгляд на вещи.

По мнению Лосева, представление о закрытой и упорядоченной системе, управляемой неизменными законами, так же непригодно, как и представление о «неподвижном Двигателе» в качестве первоэлемента такой системы. Эти представления непригодны для построения мировоззрения, потому что основаны на объективации реальности, из которой исключается все личностное. Личность – категория христианская. «В Новое время – борьба против одного мифа в защиту другого. Именно – в защиту *космического нигилизма* и *абсолютизации личности* (абсолютизирует относительный,

«конечный, человеческий дух), свободной от космоса. Это – жалкая свобода» [15, с. 128–129].

«Ценность научной революции, ценность изменения тысячелетних инвариантов познания измеряется фундаментальностью, «тысячелетностью» новых инвариантов» [11, с. 121]. Речь идет об идее единства космоса и микрокосма. Новая физика позволяет сформулировать это единство в обновленной форме: не в форме стабильности исходной статической структуры мира, охватывающего космос и микрокосм; и не в форме простого переноса в микромир и в космос одной и той же универсальной механики, продемонстрированной в макроскопических областях. В своих ранних работах Лосев у античных мыслителей обнаруживает правильный, с его точки зрения, подход к трактовке соотношения человека и Космоса, изучения сознания и изучения Вселенной, бытия и мышления. Главным здесь является положение, что изучение сознания, и изучение Вселенной неразрывно связаны друг с другом.

Лосев видит достоинство античной науки в том, что она представила космос, как божественное единство и божественную гармонию мирового бытия, и на этом общем сознании утвердила познание отдельных закономерностей мировых явлений. «На самом деле есть единое, единственное Бытие, окружающий нас мистически-символически-мифологический мир, и нет никакого иного Бытия или иного мира. Но методы их рассмотрения – разные. Один рассматривает части мировой картины и связывает их в целое. Другой не хочет знать никаких частей, рассматривает мир в его сущности...» [16, с. 113]. Причем, Лосев отмечает, что в древних теориях мира нельзя видеть только научные методы и их несовершенство. «Греческой мысли ...противоречит та условная, отвлеченная, отъединено и внежизненно созерцаемая система схем и методов, которая именуется у нас наукой» [16, с. 101]. Эмпирические наблюдения, сделанные греками и ценные с нашей точки зрения, имели религиозный, мистический, философский смысл, но не смысл «закона природы», отвлеченно усвоенного и «эмпирически» найденного. В работе «Античный космос и современная наука» Лосев ставит перед собой задачу «синтезировать отвлеченную диалектику и физическое миропонимание – так, как это было в греческом мироощущении»

[17, с. 198].

Если мы сумеем отделить диалектику от мифа, науку от верований, то многое извлечем из античной диалектики, сумеем применить ее к нашему опыту и миропониманию. Дать диалектику античного космоса, значит выяснить три категории – имя, число, вещь. Потому что космос есть «вещь, устроенная числом и явленная в своем имени» [17, с. 67]. Диалектика потому так важна, что позволяет логически построить все бытие, смысловую связь всего со всем, в том числе и смысловую связь человеческой мысли с окружающим ее бесконечным бытием. Поскольку диалектика занимается логическим конструированием предмета, она схожа с наукой. Лосева упрекают в рационализме, на что он отвечает: «Подчинившись факту, вы умалили самостоятельную смысловую стихию разума и не дали ему развернуть все таящиеся в нем возможности. Надо сначала дать систему самообосновывающихся эйдосов диалектики, необходимую для мышления вообще, а потом уже, в связи с теми или иными фактами... нанизывать на полученный скелет диалектики живое тело фактов и цельной действительности» [17, с. 74]. Эйдос – «цельный смысловой лик вещи», «в вещи нет ничего, кроме эйдоса», это бытие, основанное на самом себе. «Надо его увидеть, и это будет единственным доказательством его истинности» [17, с. 68, 71]. В отличие от мифологии, диалектика берет во внимание не вещь целиком, а только ее эйдетический скелет, ее логические и категориальные «скрепы». Эйдосы находятся в умном мире, отличном от чувственного мира и предшествующего ему. Совокупность всех эйдосов есть перводанная сущность. «Будучи погружена в меон, (она) необходимым образом является строжайше определенной и ограниченной величиной. Мир – совершенно определенная, счислимая величина» [17, с. 280]. «Новая наука (новоевропейская – Е.П.), отрицая эйдосы и самостоятельное бытие смысла и в то же время находясь под абсолютным требованием разума мыслить вечно-неподвижное и вечно-постоянное перенесла это вечное и неизменное на химические элементы... в результате эйдосы стали представлять в виде физических вещей или в виде психических процессов и их законов – в спиритуализме» [17, с. 223]. Таким образом, по Лосеву, нарушили правила диалектики: нельзя допускать движения и овеществления смысла и нельзя

логицировать факт, уничтожая жизнь. Нарушение этих правил ведет к натурализму и формалистической метафизике (Кант в трактовке Лосева – это натуралистическая метафизика).

Попробуем понять, почему диалектическую философию, по Лосеву, отличает «интимно-жизненное отношение к вещи». Лосев считает устаревшим недооценку мифа у Платона, призывая видеть существенную связь мифа с диалектикой. Древние орфические космогонии – лоно диалектики. О Пифагоре встречаем следующее: «Вся эта мистика чувственных эйдосов, понимаемых как числа, не есть нечто отсталое и требующее преодоления. Нет, дальнейшее развитие пифагорейства и платонизма только дифференцировало эту густую и сочную мистику чисел в понятиях, вырабатывая из нее диалектику, но сама диалектика... требует полноты и нетронутости мистических созерцаний» [17, с. 83]. Звездное небо потому наполняет душу глубоким, чистым и благородным чувством, что звезды – «умные силы и воинства небесные, сияющие из чистого хрустального Неба на грешную и темную Землю» [17, с. 479].

С диалектической точки зрения новейшие открытия, например, открытие делимости атома, современные учения об электромагнитном поле являются вполне закономерными. Воскрешать платонизм в физике – значит принять, что физические элементы и их качества, вообще материя “определены эйдосами и числами” (Платон. Тимей. 53в). В итоге новейших открытий современной физики стали возможным утверждать о том, что материя таит в себе некую нематериальную сущность. Атомы и другие частицы вещества – виды энергии, находящиеся в постоянном движении и не имеющие самостоятельного существования.

На наш взгляд, проблема представления «мира в целом», выработка современной наукой нового образа мира обсуждается у Лосева в контексте антропологического дискурса, сосредоточенного на заботе об экзистенциальном статусе человеческого бытия во Вселенной. Лосев признается в ужасе, который охватывает его при чтении учебников по астрономии. «Механика Ньютона построена на относительности и нигилизме, при котором нет ничего абсолютного ни в чем, и все растекается и рассыпается в бесконечное число друг другу враждебных и

уходящих в бездну нигилизма жалких монад». Теория относительности «ценит каждый индивидуум и спасает его, давая ему абсолютное место» [17, с. 498]. В определенном смысле «неклассическая наука XX в. – это ответ на адресованный нашему столетию вопрос XIX в. о такой рационалистической структуре бытия и познания, которая не игнорировала бы судьбы человека и была бы в этом смысле гуманистической» [11, с. 130].

Надо признать, что воззрения Лосева на науку, как и любые воззрения Лосева-ученого, неотделимы от его религиозной установки, имеющей целью преодоление кризиса православия. Лосев стремится к всестороннему обоснованию догмата православного имяславия: Имя Божье есть Божественная энергия и, следовательно, сам Бог. Тварной мир есть результат деятельности божественной энергии, значит, имеет свое внутреннее «задание» (Софию, идею). Тварной мир есть инобытие Божественной Идеи, ее выражение или язык. Связь выражения и идеи состоит в их совпадении и различии одновременно. Логическое выявление этого напряжения есть диалектика. Земная жизнь рассматривается как выражение идеи, как сочетание идеи и ее материально-языкового воплощения, проще говоря, является словом, языком. Обновление православия мыслится Лосевым посредством духовно-культурного синтеза на основе имяславия, которое для него обладает огромным системосозидательным потенциалом. Имяславие постулирует связь каждого предмета мысли с Божеством. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла. Лосев предложил собственную версию тезисов имяславского учения, которую обсуждал с П. Флоренским.

В восприятии Лосева христианство, в частности христианское учение о триединстве, – простая, конкретная и очевидная жизненная установка. Под той сложной диалектической системой, которую он разворачивает в своих работах, кроется так воспринятое христианство. Понятен жизненный исток его богословия, стремящегося преодолеть «метафизический изолюционизм, желающий отделить Творца от творения, творение от Творца, а нас – от Творца, от Космоса и друг от друга» [2, с. 252].

Не будем забывать, что обращение Лосева к наследию античности было мотивировано внутренними причинами –

развитием соловьевской традиции, стремлением снять ряд противоречий философии В. Соловьева. Основным упреком Соловьеву было слишком близкое сведение им Бога и тварного мира, пантеизм, не совместимый с христианским принципом творения из ничего. Прекрасно зная весь набор антисоловьёвских аргументов, Лосев стремился снять эти противоречия, дополняя философию Соловьева рядом собственных интуиций, связанных в первую очередь с философским осмыслением православия.

В современной исследовательской литературе высказывается мнение об общей устремленности русской философии начала века к разработке некоего нового модифицированного типа монизма [7, с. 104]. Лосев расценивал пантеизм как глубочайшую ошибку раннего Соловьева. «Если все реально существующее уже богочеловечно и все люди в течение всей вечности уже сосуществуют в Боге, то куда же деть в таком случае всю эту страшную и мучительную борьбу исторического человечества за воссоединение с Богом и за приобщение к подлинному Богочеловечеству... Соловьёв в своем построении таблицы основных диалектических категорий не отводил достаточно места вопросам креационизма» [18, с. 438]. Соловьёвская традиция упрекается в сущностном монизме (или пантеизме). Русская философия на новом этапе своего развития утверждает, что между Богом и миром существует связь, но связь эта – не субстанциальная и не сущностная, а энергетическая. «Метафизика всеединства лежит в русле платонизма и по типу онтологии представляет собой панпантеизм: мир и его явления обладают пребывающей в Боге сущностью... Возможности философского развития, открытые парадигмой всеединства к периоду революции начали обнаруживать свою ограниченность... Становилось ясно, что при всех успехах метафизики всеединства русская православная духовность существенной своей долей не получает в ней выражения» [25, с. 78]. Речь идет главным образом об антропологии православия, представлениях о человеке в его связи с Богом, об изменчивости человеческой природы, борьбе со страстями, переустройстве души, обожении. Вся эта проблематика не передавалась понятиями метафизики всеединства. На повестке дня стояло обоснование энергетической связи Бога и мира. На авансцену русской философии постепенно начинает выдвигаться

исихазм – доктрина, обещающая предоставить необходимые средства для обоснования энергетической связи Бога и мира. В основе оригинальной лосевской концепции лежит та же доктрина православного энергетизма, цель которого – утвердить связь между Богом и миром. Перед русской религиозной мыслью возникла сложная тема соотношения платонизма и православия. Существуют противоположные позиции по их соотношению:

- 1) исихазм по сути своей антиплатоничен, потому что платонизм дуалистичен (В. Н. Лосский, С. С. Хоружий и др.)
- 2) исихазм есть завершение особого византийского платонизма как отдельной ветви общехристианского платонизма. Платонизм есть абсолютный монизм (А. Ф. Лосев, Л. А. Гоготишвили).

Перед Лосевым стояли следующие задачи:

- Показать, что исихазм есть кульминация и завершение особого византийского платонизма как отдельной ветви платонизма общехристианского.
- Опровергнуть распространенное понимание платонизма как дуалистической метафизики, то есть показать, что «идея» и «материя» - не противостоящие друг другу онтологические горизонты, а разные уровни в пределах одного и того же бытия.

«Требовалось серьезное платоноведение, которого в начале века в России практически не существовало... и Лосев пошел по этому пути до конца со всей и религиозной, и философской, и академической честностью... В результате он пришел к «новому пониманию» платонизма, которое, по словам С.Франка, носилось тогда в воздухе и которое Лосев угадал и сформулировал...» [7, с. 108]. Лосев избрал путь внутреннего усложнения и дифференцирования разных видов монизма. Его позиция – как бы «усеченный» монизм. Между Богом и миром есть связь, она должна быть утверждена, но эта связь не субстанциальная и не сущностная, а энергетическая.

Лосев считает, что в платонизме для целей христианской философии можно использовать только «отвлеченную философскую схематику», не зависящую от языческого опыта [16, с. 885]. Всякая религия нуждается в теории идеального мира, а

(нео)платонизм дает такую теорию, равно как и теорию воплощения идеи в материи, обоснования бессмертия души и символическую интерпретацию действительности. Нельзя забывать, однако, что системы эти – христианский монотеизм и платонизм диаметрально противоположны одна другой: монотеизм нуждается, прежде всего, в обосновании личного абсолюта; (нео)платонизм под абсолютом понимает вполне безличное Единое. Монотеизм доказывает, на основании теории творения, противоположность Бога и мира; неоплатонизм учит об эманациях – об истечении божества в мир, так что мир оказывается тем же самым богом, но только на известной степени его развития. «В этих условиях использование неоплатонизма в целях монотеизма может быть только ограниченным» [19, с. 121].

В целом же, обращение к исихастской традиции и философским методам платонизма используется для создания новой философии духа, отличной от той, которая была представлена в православно-догматическом богословии в начале XX века. Истоки возрождения коренятся, по Лосеву, в умении синтезировать античную диалектику и христианский персонализм. «Античные штудии» принесли А.Ф.Лосеву известность в научном мире. Лосев проделал огромный труд, скрупулезно переведя ряд античных авторов, проанализировав труды их комментаторов. За ним закрепилась слава тонкого знатока конкретности и историчности философского термина.

Осуществленный нами анализ работ А.Ф.Лосева позволяет сделать следующие выводы. **Во-первых**, изоляция философии и науки от религии ведет к господству «отвлеченных начал», к разрушению целостности видения человека и мира. Антропологический и культурный кризис порождает не рациональная познавательная деятельность, а отказ ученого признавать глубинный смысл тварного бытия. По мнению Лосева, для человеческого ума крайне важно различать небо физическое от иноприродного неба, сущность отличать от энергии. Неконтролируемый, самодовольный рационализм предаст забвению все иные способы постижения бытия и пребывания в нем.

Во-вторых, Лосев принадлежит к особому пласту русской культуры, в границах которого произошел радикальный пересмотр

мировоззрения. Любопытно, что античный космос и его основоположения позволяют Лосеву сформулировать неклассическую парадигму гуманитарной культуры, доминирующей чертой которой стал диалогизм мышления. По утверждению автора «Анонимных пролегомен к платоновской философии», которые Лосев характеризует как «жемчужину античной философии последних веков ее существования, «диалог – это своего рода космос» [3, с. 490]. Как в диалоге звучат речи разных лиц, так и в космосе «есть разные природы, издающие разные звуки». «В диалоге сталкиваются бесконечно разнообразные противоречия так, как они сталкиваются в космосе. Ведь космос тоже есть не что иное, как столкновение и прекрасное единство бесконечно разнообразных и вопиюще противоречивых явлений природы», – поясняет Лосев во вступительной статье к ранним диалогам Платона [3, с. 61]. Философия должна выпутывать мысль из лабиринтов. Возможно, суть подчеркнуто сложных построений Лосева как раз в этом и состоит.

В-третьих, платоновская диалектика была прообразом философствования Лосева. Усмотрение в предмете одного и многого, с его точки зрения, непосредственно вскрывает предмет, открывая дорогу к его глубинному познанию. Если мы отделим диалектику от мифа, то многое извлечем из античности, сумеем применить ее к нашему миропониманию. Отношение Лосева к рациональным конструкциям близко Эйнштейну, писавшему: «Вся наша мысль имеет природу свободной игры с концепциями; оправданием этой игры служит та помощь, которую она оказывает в понимании нашего чувственного опыта» [21, с. 122].

1. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М., 1996.
2. Аверинцев С. С. Софиология и мариология: предварительные замечания // Аверинцев С. С. София-Логос. – К., 2001.
3. Платон. Диалоги. – М., 1986.
4. Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева // Начала. – 1993. – № 2.
5. Гайденок П. П. Исторические типы научной рациональности. – М., 1995.
6. Гиренок Ф. И. Пато-логия русского ума. – М., 1998.
7. Гогтишвили Л. А. Лосев, исихазм и платонизм // Начала. – 1994. – № 1.
8. Доброхотов А. Л. Мир как имя // Логос. – 1996. – № 7.

9. Иванов Д. Виртуализация общества. – СПб., 2000.
10. Козловски П. Культура постмодерна. – М., 1997.
11. Кузнецов Б. Г. Этюды о меганауке. – М., 1982.
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. – Кн. 2. – М., 1988.
13. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990.
14. Лосев А. Ф. Теория относительности как новое мировоззрение // Вопросы философии. – 1996. – № 10.
15. Лосев А. Ф. О форме и размерах мира // Вопросы философии. – 1996. – № 10.
16. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
17. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993.
18. Лосев А. Ф. В. Соловьев и его время. – М., 1990.
19. Лосев А. Ф. Словарь античной философии. – М. 1995.
20. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст. 1990. – М., 1990.
21. Пригожин И. Эйнштейн: триумфы и коллизии // Эйнштейновский сборник. 1978-1979. – М., 1983.
22. Семенкин Н. С. Философия богоискательства. – М., 1986.
23. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. – Вып. 1. – М., 1991.
24. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – С.-П., 1994.
25. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – № 5.
26. Эткинд А. Хлыст. – М., 1998.
27. Manent P. The City of Man. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.