

© М.Н. ЩЕРБИНИН

kafedrafilosofii@mail.ru

УДК 123

**СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ В РАЦИОНАЛЬНОСТИ
ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ
ЕЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ И ПРЕДЕЛОВ***

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются возможности и пределы рациональности в гуманитарном познании на примере феномена свободы. В частности, исследуется опыт рационалистического объяснения диалектического единства свободы и необходимости. При этом вопрос об участии рассудка и разума в феномене свободы выводит исследование за рамки собственного гуманитарного познания в сферу «живого» человеческого общения, в область поступков, устремлений, надежды и воображения. Показывается, что развитие общего в жизнедеятельности расширяющегося рода человеческого нуждается в обобщении стремлений, целей, надежды и мечты множества разнообразных индивидов через свободу. Одновременно делается вывод не только о «включении» механизма уже прямой «необходимости свободы», но и об опасности сквозного подчинения этого механизма государственным и вообще бюрократическим структурам.

Параллельно говорится о распадении философской и мировоззренческой целостности современного гуманитарного знания, о важности баланса сил, необходимости и свободы в человеке, как объекте гуманитарной науки, о необходимости в свободе творческих исследований. В качестве дополнительной линии обсуждения предлагается разговор об именно фигуративном характере существования общего и обобщения в феномене человеческой свободы хорошо проиллюстрированном в историческом ракурсе.

В заключении делается вывод о необходимости построения позиции самокритичного рационализма в гуманитарной науке. Такая позиция позволяет осуществлять диалектическое единство не только необходимого и случайного, случайного и закономерного, но и искомого единство творческой свободы и моральной ответственности.

SUMMARY. The article under consideration reviews potential and limits of rationality in human cognition through the example of freedom phenomenon. Particularly, experience of rationalistic explanation of freedom and necessity dialectical unity is under investigation. At the same time, the question of reason and mind involvement in the phenomenon of freedom brings the investigation out of the scope of proper human cognition into the sphere of «live» human interaction, to the domain of behavior, aspirations, hope and imagination. The article demonstrates that development of the common in vital activity of the extending human race requires generalization of aspirations, goals, hopes and dreams of a number of various individuals through freedom. Simultaneously, a conclusion is made not only about «activating» the mechanism

* Исследование выполнено при поддержке средств государственного задания Минобрнауки 2013 г.

of already direct «necessity of freedom», but also about the danger of cross-cutting subordination of the mechanism to public and bureaucratic establishments.

The article concerns disintegration of philosophic and world-view integrity of the contemporary humanities knowledge; the power balance significance; necessity and freedom in a human being as an object of the humanities; necessity to the freedom of creative investigations. In addition discussion is suggested; it deals with figural principles of existence of the common and generalizes in the form of human freedom phenomenon, having been well-illustrated in historical aspect.

A conclusion is made about requirement for building the position of self-critical rationalism in the human science. Such a position allows accomplishing dialectical unity not only as regards the necessary and occasional, the occasional and regular, but also the sought-for unity of creative liberty and moral responsibility.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Гуманитарное знание, рациональность, необходимость, свобода, общее, всеобщее, обобщение, фигуративность, самокритичность, ответственность.

KEY WORDS. Humanities knowledge, rationality, necessity, freedom, the common, the universal, generalization, figurality, self-criticism, responsibility.

В мире природы диалектическое единство необходимости и случайности имеет длительный и сложный путь развития. Достаточно указать на его генетический вариант. Современный детерминизм с помощью современной науки убедительно объясняет факт противоречивого единства твердого генетического следования биологической программе и выпадения из нее посредством разнообразных мутаций. «Царство» суровой необходимости при этом не исчезает даже в случае побеждающей борьбы одного вида жизни над другим, одной биологической особи над другой. Возникающие на верхних этажах животного мира игровые комбинации лишь несколько скрашивают однотипность ритма и циклов прочной биологической зависимости.

Медленно набирающие в истории человечества силу общее, общение поначалу, в условиях полной раздробленности социума содержали в себе все эти собственно природные формы необходимости. Этой же необходимостью ограничивались даже сами размеры, масштаб социально общего, процесса и результатов общения. Довольствуясь сравнительно малым, человек того времени самым необходимым образом зависел от именно природных условий, обстоятельств своего существования, детерминирующих его сущность. Сопутствующие и препятствующие этому существованию факторы были неотвратимы. Случайное, почти наверняка, вызывало изумление («из-ум-ление»), то есть было совершенно неожиданно для ума. Это потом, гораздо позже, появятся предсказание, предвидение и уж тем более предвосхищение событий («пред-восхищение»). Статистические, вероятностные характеристики поведенческой свободы практически отсутствовали в количественно ограниченном, крайне малочисленном сосуществовании близких родственников. Родоплеменные узы накладывали свою печать на всякого рода спонтанные проявления межчеловеческой независимости.

Компромиссный характер совместимости необходимости и свободы складывался в постепенно расширяющейся сфере родоплеменного общения как фигуративность языка и мышления. Всякое своеволие в этих областях существенно сдерживалось строгой нормативностью речевых оборотов и логических фигур

мышления. Например, логическая необходимость выводов дополнялась свободой мышления от произвола индивидуальных желаний, высказываний, свободой от устаревших привычек или правил.

Такая заторможенная постепенность перехода к миру свободы в человеческой, в общественной жизнедеятельности проявляется поначалу в крайне ограниченных исторических горизонтальных формах общения и обобщения. Свидетельством тому служат многочисленные и типичные дорациональные обращения к фигуре первопредка, к поведенческим образцам жизни героев, затем к идеям рока или судьбы, к ощущению божественной предопределенности событий и поступков.

Неотвратимая необходимость подчинения царил уже в подсознании. Каменные фигуры древних сфинксов, затем величественные фигуры сначала богов-животных, а уже затем богов, принявших человеческий облик и вывозившихся на всеобщее обозрение, выступали опять, как некая немая сила, не терпящая никакого своеволия и самосознания. Сознательное и бессознательное здесь еще также разделены как свобода и необходимость вообще. Загадочная немота сфинксов, загадочные фигуры сфинксов еще раз свидетельствуют о подавленности самой рациональности в ее зачатках. У Н.Н. Бердяева есть в этом отношении высказывание: «И до сих пор русский народ остается сфинксом, загадку которого не так легко разгадать, как это кажется нашим социал-демократам» [1; 254].

Впрочем, в русских сказках уже давно занимают очень важное место природо-железные камни, с начертанными на них загадочными судьбоносными предостережениями о грядущем. Конечно, камни эти молчат, но молчат они уже совсем по-другому, нежели сфинксы. Фигуративность здесь переходит к былинным героям. Загадочность как непознаваемое в сказках еще остается, однако, наверное, нет сказок без подсказок («под-сказок»).

В Древнем Египте, в Древней Греции тоже и еще ранее возникает фигура оракула — уже явно посредническая. Однако всякие попытки резко раздвинуть рамки индивидуальной свободы пока приводят к трагическому концу. Еще у Эпикура свобода напрямую связывается со случайностью. И далее в XVIII в. И. Кант не узнавал в основе свободных действий человека его же знания необходимости, находя свободу как нечто особое между необходимостью и случайностью.

Постепенный «набор высоты» в рациональном стремлении человека к свободе хорошо зафиксирован в тенденции перехода от такой очень близкой человеческой природе «свободы воли» к «свободе совести» и уже затем к «свободе слова», «свободе печати», «свободе текста», «свободе мышления». По Гегелю, осуществляемый историей процесс осознания свободы таким образом ищет свое продолжение даже за рамками гегелева же завершения цикла.

Фигуративное раскрепощение свободы прекрасно отражено в статуарной скульптуре всех времен со всеми признаками постепенности и революционности ... процесса. История свидетельствует сначала только о рельефной, затем горельефной высвобождаемости человека из геометрии каменного плена каменного же века. Следом наблюдается очень длительное сочетание собственно архитектурных функций и эстетически-скульптурного момента в изображении богов (Луксор, кариатиды и атланты в античном мире).

Средствами скульптурной фигуративности свобода медленно, но верно закреплялась за героями и императорами. Посредством раскрепощенности сильных мира сего история вместе со свободой двигалась к раскрепощению не только вельможи и простолюдина, но и раскрепощению, например, гениальных фигур от искусства, человеческого самотворчества в различных сферах жизнедеятельности. Фигуративно оформленная сила живо наполнялась и дополнялась творческой активностью таланта, особой одаренностью отдельных людей.

При этом накапливающийся в войнах и революциях опыт освобождения в сфере гражданского, бытового, политического, правового общения «перемалывался» в обобщающую эту свободу рациональную мысль. Собственно скульптурное фигуративное творчество наполнялось работой этой мысли, идеей. Об этом свидетельствует простое сравнение античной статуарной скульптуры Фидия, Праксителя и скульптурного воплощения замыслов Фальконе, Родена, Вигеланна, Вучетича и многих других. Не случайно французский скульптор Фальконе объединял свои художественные возможности с мыслительной силой Дидро в проектировании известного памятника русскому императору Петру I, прорубавшего свой выход к свободе через «окно в Европу».

Вообще говоря, именно Франция, активно, деятельно выступавшая в последние столетия родиной гражданских свобод, родиной свободомыслия, стала ввозить в иные государства скульптурные фигуры как некую отметку свободы. Напротив, в античной культуре, например, греки подарили троянцам того самого «троянского» коня и спрятанных в нем губителей троянской свободы. Впрочем, уже древние римляне считали за благо вывезти к себе из Греции скульптурные фигуры богов, подтверждая тем самым некое культурное родство. У Франции же это получалось столь же естественно как и необходимо.

Фундаментальную фигуру, статую Свободы, французу подарили соединенным Штатам Америки уже, так сказать, *post factum*, как подтверждающее правильный путь, одобрение ими построенной демократической свободы. Ставшая апофеозом фигуративности свободы статуя выглядит утверждением необходимости уже самой свободы. Обремененные этой миссией во всемирном масштабе, и, по всей видимости, благодаря иронии судьбы, США, как замороженные задачей, с тех пор неуклонно проводят военно-политическое принуждение к демократической модели свободы практически во всех частях «старого» и «нового» света. На наш взгляд, европейский рационализм и американский прагматизм здесь, наконец, нашли друг друга.

Может быть это уже в середине XVII в. предчувствовал Гоббс, изображая чудовищную фигуру Левиафана, называемого им «Республикой или Государством, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» [2; 6]. По крайней мере, в оценке бесконечной силы необходимости и свободы следует вспомнить очень емкое по смыслу высказывание Гоббса о том, что «не может быть образа бесконечного объекта. Ибо все образы и призраки ... имеют фигуру, а фигура, есть величина, ограниченная во всех направлениях» [2; 496]. Осуществленная уже в Новое время Гоббсом натурализация самого человека требовала натурализации свободы. И это как раз позволило ему обнаружить глубокую совместимость свободы и необходимости в масштабной общественно-государственной сфере. В этом

вопросе сенсуализм Гоббса готов был даже уступить дорогу рационализму, оставляя за научным знанием право на достоверность всеобщности и необходимости утверждаемого знания [3; 248].

Еще дальше в постижении обустройства социального общения и обобщения посредством диалектического объединения свободы и необходимости пошел Шеллинг, впрочем, сохраняя свой взгляд на историческое единство природы и общества. «Над первой природой, — писал он еще в 1800 году, — должна быть как бы воздвигнута вторая, и высшая, в которой господствует закон природы, а именно закон, необходимый для свободы. Неуклонно и столь же железной необходимостью, с которой в чувственной природе за причиной следует действие, в этой второй природе за посягательством на свободу другого мгновенно должно возникать препятствие эгоистическому влечению» [4; 447]. И таким законом Шеллинг называет именно «правовой закон», господствующий в правовом строе [4; 447].

Проистекающее из этой позиции понимание социально-исторического процесса Шеллинг считает реализацией правового устройства. И дальше следуют слова, звучащие почти приговором абсолютной свободе, ибо «понять, как это может быть реализовано посредством свободы, которая именно во взаимоотношениях с государством ведет свою дерзостную и ничем не ограниченную игру, было бы совершенно невозможно, не признав, что именно в этой игре свободы, ход которой и есть история, господствует слепая необходимость, объективно привносящая в свободу то, чего свобода сама никогда бы достигнуть не могла» [4; 451].

Рационализм Гегеля, развивая и расширяя определенные представления Шеллига о диалектическом единстве необходимости и свободы достаточно ярко высвечивается в его «Феноменологии духа» и «Философии права». Например, он устанавливает, что как раз «исторический разум благодаря своей «хитрости» заставляет людей через посредство ослепляющих их страстей и близоруких рассудочных поступков служить высшим целям всеобщего» [5; 307]. Вот и получается, что только «благодаря «хитрости разума» мнимый произвол индивидов превращается в конечном счете в необходимость всемирно-исторического процесса, а вынужденность действий тех же самых индивидов — в свободное шествие мирового духа. Обе эти метаморфозы находят свою кульминацию в достижении свободной необходимости» [5; 307].

Излагая «Философию права» Гегеля, представитель современной философской культуры, француз М. Гурина напоминает нам, как уже античное право «показывает, что свобода, будучи реальной, остается лишь привилегией некоторых и не может определить человеческую сущность в ее всеобщности. Поэтому нельзя отрицать прогресса в свободе людей при переходе от античного к современному праву, так как это последнее считает свободу всеобщей принадлежностью человека. Между тем античное право продемонстрировало ограниченное, но конкретное и реальное сознание свободы, тогда как современное право, определяя свободу всеобщим образом, непосредственно включает в это определение ограничение и отрицание свободы» [6; 472]. И это еще один пример обнаружения пределов и возможностей в рационалистическом использовании и построении необходимости и свободы способом расширения и развертывания сферы общения и обобщения до ее глобальных размеров.

Комментирую позицию Ж.Ж. Руссо и философии «Общественного договора» в целом, тот же М. Гурина называет общественный договор неудавшейся попыткой перехода от частной воли к воле всеобщей через абстрактное опосредование общей волей [6; 476]. При этом констатируется, что вообще «всякая власть включает нечто произвольное, то есть действие воли, отделенное от разума», а «государственные соображения являются ... Государственной волей, поскольку она действует произвольно вне универсальной рациональности» [6; 477]. Однако давая уже современную оценку ситуации, он же подчеркивает и, очевидно, свидетельствует, что «именно в государстве вырабатывается рациональная рефлексия внутри общества и развиваются различные политические, юридические, военные, административные и прочие способности, в самом деле необходимые для руководства современным обществом соответственно рациональным правилам» [6; 477]. И совсем современно звучит тот вывод, что подготавливая своих граждан к «пониманию и принятию всеобщего» и внося в общественную жизнь «универсальную рациональность», само государство тут же предлагает ее «прежде всего в форме абсурдно-мелочной бюрократической бумажной волокиты или кошмарного засилья технократии» [6; 478].

В современной ситуации целостность и полнота объекта гуманитарного познания оказываются уже разобранными по ведомственным квартирам до предела, что, несомненно, приводит к разобщению предмета гуманитарного познания по частным наукам, к исчезновению гуманитарной фундаментальности самосознания. В то же время единство субъекта и объекта гуманитарного познания, проявляющееся в степени целостности, зрелости субъекта и объекта исторической деятельности и самосознания, актуализирует проблему пределов и возможностей рациональности гуманитарного познания в частности и особенности. В обращении к вопросу о соотношении необходимости и свободы это приобретает дополнительную остроту и новый смысл.

Например, ставка на одностороннюю наукообразность такой рациональности может оказаться даже более бесполезной, чем простое незнание. Подражание естествознанию оказывается тоже неудел. Конечно, в известной мере это компенсируется присутствием внерационального, иррационального или даже «сверхрационального» [7] моментов в самоощущении и самовосприятии, естественно, уже не без потерь для собственно науки. Присутствие искусства и религии как-то заполняет образовавшиеся пустоты и трещины разобщенного человеческого бытия [8; 84-85]. Однако межконфессиональные проблемы и противоречия демаскируют разобщенность вновь.

Полагаем, что искомой рациональности мыслительного процесса помимо рациональности действий и социальных процессов должна с необходимостью соответствовать и раскрепощенность самих сознания и самосознания, что уже опять само по себе затруднительно в ситуации социально-политического разброса потребностей, интересов и целей государства, гражданского общества или «простого» народа. В конце концов, рациональность научного знания может пойти в разрез с рациональностью юридического свойства.

А между тем предмет гуманитарной науки настолько специфичен и сложен, сам человек настолько пропитан не только рациональностью, но и внерациональностью и даже иррациональностью своих поступков, стремлений, жизненных порывов, безумных проектов, что уже привычный для науки путь через

подводящую под общее генерализацию оказывается явно недостаточным. Более продуктивный в гуманитарном познании индивидуализирующий метод [9] учитывает все-таки уникальный характер индивидуального бытия человека и культурно-исторических событий.

Кроме того, как, например, считает К.Г. Юнг, на самом деле «существует не только логический рационализм, но и рационализм чувства, ибо рационализм вообще есть общая психологическая установка на разумность мышления и чувства» [10; 373]. И это в условиях, так сказать, раскручивающейся спирали индивидуации. Сам К.Г. Юнг в своем представлении о созревании индивидуации исходит из понимания сосредоточенности бытия человеческой самости.

При этом филогенез и онтогенез свободы с большим трудом оказываются совместимы и в истории, и в психике. Гегель, например, зафиксировал эту ситуацию следующим образом: «Чтобы стать свободными ... народы должны были пройти предварительно через строгую дисциплину и подчинение воле господина» [11]. А для Сартра человек вообще обречен на свободу, когда свобода становится неким сверхисторическим определением родовой человеческой сущности. Для индивидуума свобода, таким образом, очень тяжелая ноша.

И тогда дает почувствовать себя мощная невротическая реакция разделения свободы на «свободу от» и «свободу для». Впрочем эту диалектику негативной и позитивной свободы предчувствовал гораздо раньше рационалист Лейбниц. В своей философии Лейбниц именно разум наделяет способностью увеличивать свободу. Однако уже в XX веке яркий сторонник позитивной свободы Н.А. Бердяев скажет, что как раз рационализация свободы умерщвляет ее. «Замкнувшись в царстве видимых вещей, рациональная современность отрицает веру и делает вид, — писал русский философ, — что не нуждается в ней ... Знание принудительно, вера — свободна [12; 45].

Вот и получается, что свобода, по Бердяеву, в принципе иррациональна, и поэтому «она может создать и добро, и зло ... Путь свободы переходит в своеволие, своеволие ведет к злу, зло — к преступлению» [12; 148]. Утверждаемая Бердяевым первоочередная важность знания именно позитивной свободы, как свободы для творчества, делает назначение и смысл гуманитарной науки вполне содержательным. Тем более, что и сам человеческий род, по его оценке, «перерождается в человечество» [12; 261]. Таким образом, человеческое «самотворчество» приобретает хоть какие-то берега в мире произвола и своеволия. Сама же рациональность в гуманитарной науке при этом нуждается в глубоком переосмыслении.

Общечеловеческие масштабы человеческой сущности, широко шагнувшей за пределы сущности «родовой», требуют отказаться от безрассудства силы, когда считается, что «сила есть — ума не надо», отказаться от наивного благодушия в характеристиках своего же воздействия на природу, от житейской безалаберности, от сумасбродства идей, от самоубийственной мысли, направленной на уничтожение жизни вообще. Наоборот, специфическим проявлением рациональности в сфере человеческого общения выступает благоразумие. В то же время рационально оформленное глобальное принуждение к свободе уже сейчас ощущается как «извращение» той же свободы. И тогда спасение видится на «островах» иррациональности в «океане» современного прагматизма и рациональности.

Либо ..., либо вектор развития вообще поворачивается в сторону тождества объективного и субъективного, бессознательного и сознательного, необходимости и свободы достигаемое (якобы?!) только в виртуальности человеческого бытия, т.е. в том, что совершенно безразлично в своей ближайшей перспективе.

Констатируя все вышеизложенное о возможностях и пределах гуманитарного познания в предметной области необходимости и свободы человеческого бытия расширяющейся сферы общения и обобщения, мы предлагаем читателю вернуться к вопросу о «вещи в себе» и «вещи для нас». Применительно к человеку и человечеству, на наш взгляд, именно в этом вопросе возможности, цели средства и пределы гуманитарного познания высвечиваются более отчетливо и объемно.

Во-первых, становится очевидной незаконченность, незавершенность оформления человека и человечества как «вещи в себе», ее крайний динамизм и явная зависимость от сознания, самосознания и самой науки. Предметно-объектные характеристики человека и общества как непрерывно «сообщающихся сосудов жизни», материального и идеального, физиологического и психологического обнаруживаются как крайне противоречивые, спорные, развернутые как бы в бесконечное прошлое и бесконечное будущее, в целостность и полноту ограниченно-отдельного, в непостижимость разнообразия.

Во-вторых, попытки науки здесь разобраться во всем и разложить все по полочкам в сравнительно короткое время по меньшей мере сомнительны. Рациональное исчерпание человеческой сущности было бы губительно прежде всего психически, тогда как принципиальная рационалистическая неисчерпаемость этой сущности оборачивается желанием гуманитария как ученого «опустить руки», передоверив все вере. Неслучайно Э. Гуссерль в работе «Философия как строгая наука» посчитал, что «при феноменологическом постижении сущности открывается бесконечное поле работы» [13; 743].

Поэтому необходимо перевести вопрос о роли и значении рациональности гуманитарного познания в другую плоскость, в плоскость вопроса о переходе, о превращении результатов самопознания от «вещи в себе» в характеристики уже «вещи для нас». При этом речь должна идти, конечно же, не об эгоистическом противостоянии всему остальному миру, а о совершенствовании, развитии, развертывании человеческого в бесконечности материального и духовного. В свете такого подхода требуется рассматривать и вопрос о разобщенности гуманитарного знания, и о его целостности, о разобщенности и целостности как объекта, так и самого субъекта научной рациональности.

Метод критического рационализма К. Поппера в этом случае может быть дополнен самокритичным рационализмом гуманитария. И дело здесь совсем не в комплексе научной неполноценности субъектов гуманитарной науки. Речь здесь идет, скорее, о сознательном самоограничении разума в сфере привычных для человека амбиций, склонности к самообману, пустой восторженности, пустозвонству.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев А.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993.
2. Гобс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

3. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. М.: Высшая школа, 1996.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987.
5. История диалектики. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1978.
6. Гурина М. Философия: Учебное пособие. М.: Республика, 1998.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
8. Муравьев И.Б. Роль религии в формировании эстетико-антропологического идеала // Вестник Тюменского государственного университета. 2012. № 10. Серия «Философия». С. 84-89.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX век. Антология. М., 1995. С. 69-101.
10. Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Университетская книга: АСТ, 1997.
11. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1997.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
13. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Минск-Москва, 2000.

REFERENCES

1. Berdjaev, A.A. *O russkih klassikah* [About Russian classicists]. Moscow, 1993. (in Russian).
2. Hobbes, T. *Sochinenija v 2 t. T. 2* [Collected works in 2 v. V. 2]. Moscow, 1991. (in Russian).
3. Sokolov, V.V. *Evropejskaja filosofija XV-XVII vekov* [European Philosophy of the XV-XVII centuries], Moscow, 1996. (in Russian).
4. Schelling, F.W.J. *Sochinenija v 2 t. T. 1* [Collected works in 2 v. V. 1]. Moscow, 1987. (in Russian).
5. *Istorija dialektiki. Nemeckaja klassicheskaja filosofija* [History of Dialectics. German Classic Philosophy]. Moscow, 1978. (in Russian).
6. Gurina, M. *Filosofija. Uchebnoe posobie* [Philosophy: Study guide]. Moscow, 1998. (in Russian).
7. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and a human being]. Moscow, 1997. (in Russian).
8. Murav'ev, I.B. The role of religion in developing an aesthetical and anthropological ideal. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta — Tyumen State University Herald*. 2012. № 10. Series «Philosophy». Pp. 84-89. (in Russian).
9. Rikkert, G. Sciences about Nature and Sciences about Culture. *Kul'turologija XX vek. Antologija* [Culturology the XXth century. Anthology]. Moscow, 1995. Pp. 69-101. (in Russian).
10. Jung, C.G. *Psihologicheskie tipy* [Psychological Types]. Moscow, 1997. (in Russian).
11. Hegel, G.W.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk: t. 3.* [Encyclopedia of Philosophic Sciences: v. 3]. Moscow, 1997. (in Russian).
12. Berdjaev, N.A. *Filosofija svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. Sense of Creation]. Moscow, 1989. (in Russian).
13. Husserl, E. *Filosofija kak strogaja nauka* [Philosophy as a strict science]. Minsk — Moscow, 2000. (in Russian).