



## ПАРАДИГМЫ ВОСПРИЯТИЯ ФИЛОСОФИИ Л. П. КАРСАВИНА В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Оксана Назарова

Институт персонального тренинга и  
консультирования (Мюнхен, Германия)

**Цитирование:** Назарова О. Парадигмы восприятия философии Л. П. Карсавина в немецкоязычных исследованиях // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 7–16. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.1>

**For citation:** Nazarova, O. Paradigmy vospriyatiya filosofii L. P. Karsavina v nemetskojazychnykh issledovaniyakh [Reception paradigms of L. P. Karsavin's philosophy in German studies], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2018, No. 2, pp. 7–16. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.1>

Исследуется общение философских культур как одна из форм межкультурной коммуникации, показывается, что оно ведется в форме полилога, где ведущую роль играет историк философии, который может либо пробудить, либо блокировать интерес к философу. Использование идей С. Л. Франка в качестве методологии способствует преобразованию традиционной для межкультурной коммуникации дихотомии Свой–Чужой в дихотомию Свой–Иной. Это позволяет сформулировать цель межкультурной философской коммуникации как преодоление онтологического отчуждения между ее участниками и достижения состояния Я–Ты-отношения, когда иной становится в другой культуре своим в своей инаковости. На примере восприятия творчества Л. П. Карсавина Г. А. Веттером демонстрируется, что историк философии, выходец из иной для философа культурной и религиозной среды, способен на глубокое понимание учения исследуемого философа. Рецепция метафизики Карсавина в качестве теоретического обоснования евразийства (Ю. Б. Мелих) позволяет ввести его творчество в круг современных европейских философских и общественно-политических дискуссий. Делается вывод, что для достижения цели межкультурной философской коммуникации историку философии необходимы чуткость к собственному культурному наследию и знание особенностей иной культуры.

**Ключевые слова:** межкультурная философская коммуникация, полилог, Г. А. Веттер, Л. П. Карсавин, дихотомия Свой–Чужой, евразийство, христианский гуманизм.

The author focuses on the communication between philosophical cultures as a form of intercultural communication to conclude that it is a polylogue. It is shown that the leading role is played here by a historian of philosophy who can either arouse or block the interest to a philosopher. S. L. Frank's ideas help the author to stress that the traditional intercultural communication Ours–Alien dichotomy can be transformed into that of Ours–Other. Thus, the goal of intercultural philosophy communication is seen in the overcoming of the ontological alienation between its participants to achieve the state of I–You-relationship, when the Other becomes to feel belonging to the culture he studies and at the same time keeps his otherness. G. A. Wetter's interpretation of Karsavin's philosophical works is analyzed to prove that a historian of philosophy is able to deeply understand the ideas of a philosopher living in different cultural and religious environment. The author argues that considering Karsavin's personalism in the paradigm of Christian humanism can make his works more interesting for European scholars. Treating Karsavin's metaphysics as a justification for Eurasianism (Julia Melikh) makes it possible to consider his position as part of actual European philosophy. It is concluded that in order to achieve the goal of intercultural philosophy communication historians of philosophy should thoroughly understand their own culture and that of the philosopher studied.

**Keywords:** intercultural philosophy communication, polylogue, G. A. Wetter, L. P. Karsavin, Ours–Alien dichotomy, Eurasianism, Christian humanism.

Понятие «межкультурная коммуникация» получило в настоящее время широкое распространение. Его синонимом зачастую выступает понятие «диалог культур». Если перевести тему в модус общения философских культур (а такого рода общение представляет собой одну из форм межкультурной коммуникации), то возникает вопрос о том, позволительно ли в данном случае говорить о *диалоге* философских культур, поскольку в общении участвует гораздо большее число субъектов и оно происходит в форме *полилога*.

Обычно дело представляется так, что общаются *двое*: с одной стороны, философ, идеи которого нашли свое выражение в определенной совокупности текстов, а с другой, реципиенты его творчества в иноязычной философско-культурной среде. Общение между ними происходит путем создания текста, с одной стороны, и прочтения, осмысления, анализа, критики текста, с другой. В соответствии с этим указывается на то, что степень восприятия творчества философа в иной культуре (т. е. успешность коммуникативного процесса) в первую очередь зависит от наличия и количества переводов текстов философа на язык рецепирующей культуры.

Если присмотреться к процессу межкультурного философского общения повнимательнее и поразмышлять о том месте, в котором осуществляется это общение, то можно прийти к заключению о том, что таковым является скорее не «полка» реального или виртуального магазина, где читатель может приобрести текст, а либо вузовская аудитория, в которой преподаватель ведет семинар или читает лекцию, либо научное издание, в котором исследователь публикует свою аналитическую работу, либо научная конференция, где он выступает с докладом. И доцент, и исследователь, и докладчик могут быть названы историками философии. Таким образом, процессу межкультурной философской коммуникации присущ характер полилога, в котором ведущую роль начинает играть именно историк философии. Он является активным участником этого общения, поскольку благодаря предложенной им парадигме восприятия учения философа он может или пробудить интерес к нему и тем самым подтолкнуть других к чтению и осмыслению его текстов, или же он может блокировать интерес к философу, тем самым сведя на нет весь процесс коммуникации, не дав ему даже зародиться.

В определении цели межкультурной коммуникации традиционно опираются на дихотомию «Свой»–«Чужой». В современной Германии даже возникла специальная наука о «Чужом» – ксенология [1]. При этом за редким исключением второй член этого соотношения конкретизируется за счет полагания различия между «Чужим» и «Иным». Для русской философии, оперирующей понятиями «иной», «инаковость», данное различие имеет существенное значение. Оно позволяет проанализировать межкультурную философскую коммуникацию значительно глубже и истолковать ее не просто как достижение внешне-го взаимопонимания между субъектами. Так, например, С. Л. Франк

в статье «Я и мы» с подзаголовком «К анализу общения» вводит четкое различие между «Чужим», который может принимать форму «Он», «Оно», «Они», и «Иным» – «Ты», отличной от «Я», «действующей» на «Я», но в то же время «равной» «Я» «*онтологической инстанцией*», благодаря которой «*“Я” впервые становится “Я” и постигает себя в качестве такового*» [11, с. 261]. Цель общения, таким образом, состоит в том, чтобы преодолеть онтологическое отчуждение между его участниками и достигнуть состояния Я-Ты-отношения, т. е. стать в другой культуре своим в своей инаковости.

Тем «Ты», с которым мы обычно соотносим русскую философскую традицию, является философия западноевропейская, а под ней в первую очередь понимается философия немецкая. Причем дело не ограничивается постулированием того, что русская философия является одной из важнейших составных частей европейской культуры. Взаимоотношение понимается гораздо глубже и может в общем виде быть сформулировано следующим образом: возникновение такого феномена культуры, как русская философия (равно как и его (само)постижение – история русской философии), подчиняется тому принципу, согласно которому «Я» (феномен) без отношения к «Ты» (другому феномену) *вообще немислимо*, «поскольку оно впервые конструируется лишь в этом отношении, *в определенной мере рождается* из него» [11, с. 256]. Подтверждением как самого факта существования «Я», в данном случае русской философии, так и значимости бытия этого «Я», т. е. значимости русской философии в европейском культурном контексте, могла бы послужить ответная реакция со стороны «Ты» – западноевропейской (немецкой) культуры.

Речь идет об *известности* русской философской традиции на Западе. И в данном случае следует реалистично констатировать *камерную* степень известности и *камерный* интерес к этой традиции. Понятие «камерность» используется мною как в количественном (она известна ограниченному кругу специалистов), так и в *качественном* смысле: имеется в виду, что если кто-то ею заинтересовался, то это, как правило, подлинный и глубокий интерес, сопровождающий историка философии всю жизнь. В расширении границ камерной известности велика роль именно историка философии, к которому, как участнику философского полилога, также логично применить указанную выше дихотомию «Свой» – «Чужой/Иной».

Мы имеем, с одной стороны, историка философии, выходца из реципирующей культуры, т. е. того исследователя, который является «Своим» в данной культуре и по отношению к которому восприимчивый им философ является «Чужим». И, с другой стороны, историка философии, принадлежащего к культуре философа, владеющего либо просто публикующегося на языке той культуры, в горизонте которой осуществляется коммуникация. Второй историк философии имеет преимущество, поскольку он изначально находится с философом в одном культурно-семантическом поле, он «Свой» по отношению к фи-

лософу и, можно предположить, что за счет владения языком реципирующей культуры ему гораздо легче представить философа в этой культуре как «Своего».

Однако пример Густава Веттера как исследователя философии Л. П. Карсавина в очередной раз подтверждает тот факт, что и историк философии, выходец из иной для философа культурной и религиозной среды способен на глубокое понимание учения исследуемого философа и – благодаря избранной им *парадигме* восприятия – на достижение цели межкультурной коммуникации, понятой не только как достижение взаимопонимания, но – более глубоко – как осознание сущностного единства. Густав Веттер обращается к творчеству Карсавина во время Второй мировой войны: в 1943 г. он защитил диссертацию и опубликовал статью «Онтология триединства Карсавина» [16], а после войны, в 1949 г., в журнале «Схоластика» увидела свет его работа, касающаяся проблемы времени у русского мыслителя [17].

Следует задаться вопросом о *причинах* проявленного интереса. Трагедия Второй мировой войны, символом которой в Западной Европе считается Освенцим, поставила христианскую философскую мысль перед необходимостью найти новые основания для того, чтобы вновь начать говорить о Боге и человеке. Петер Элен в своем интервью, данном им Александру Цыганкову, описывая атмосферу духовных поисков послевоенного времени, говорит о том, что «экзистенциальная философия» вопреки своей популярности не смогла предложить желанную поддержку. Схоластическая философия в тот период также не смогла предоставить «интеллектуальное оружие» против набирающего силу атеизма. В поисках «нового обоснования» христианского гуманизма Западная Европа обратила свой взгляд на Восток, точнее к русским философско-богословским спекуляциям [12, с. IX–X].

Именно в этом контексте Густав Веттер и проявляет интерес к философии триединства Карсавина. Выступая в качестве альтернативы финитизму экзистенциальной философии, которая «оконечивала» бытие сущего (*Verendlichkeit*) [16, с. 400] (Веттер упоминает в этой связи хайдеггеровское понимание человеческого бытия как «бытия к смерти»), она закладывала основы для осознания *безусловной значимости* человеческой личности, а также *особого онтологического статуса* человека и *ценности* человеческого бытия как в индивидуальном, так и в мирском его понимании.

Осуществляя свою философию как метафизику, Карсавин выстраивает ее из анализа *бытия личности*, постулируя при этом, что, будучи особой формой бытия, личность должна иметь ту же структуру, что и бытие вообще. Поскольку личность является, кроме того, наиболее доступной нам формой бытия, ее структура может быть постигнута путем *феноменологического анализа* индивидуального сознания [16, с. 371]. Карсавин обнаруживает диалектику трех способов осуществления бытия личности: «первоединство, разъединение и воссоединение» [2, с. 253]. Воспроизводя известную уже по учениям

Шеллинга и Гегеля триединую онтологическую структуру, Карсавин, по мнению Веттера, расставляет *свои акценты*, что делает его учение оригинальным и ценным (!) [16, с. 401]. Подчеркивая «преобладание момента разложения» [16, с. 372] в бытии личности и используя такое выражение для его характеристики, как «умирание», он акцентирует *необходимость* и *неизбежность* момента разъединения, поскольку первичное единство без множественности остается «пустой абстракцией» [16, с. 376]. Это отличает его как от Шеллинга, так и от экзистенциальной философии (Веттер опять-таки упоминает имя Хайдеггера), для которой выделение множественности из первичного единства представляет собой «Schuldigsein» («виновное бытие») [16, с. 400], а значит, конечное сущее (экзистенция) оказывается лишенным безусловного значения и возникновение множественности, будто бытие индивидуальной человеческой личности или бытие мира, не привносит ничего позитивного в целое.

Принципиальным для метафизики триединства Карсавина является открытие того, что существование множественности не способно уничтожить единство, более того – лишь присутствие единства в человеческом бытии позволяет человеку ощутить тягу к воссоединению – третьей ступени бытия личности. Человек в своем бытии, таким образом, повторяет путь Христа – верховной личности – путь к (вечной) жизни через смерть. Тем самым конечность человека преодолевается его «обесконечением» [2, с. 260].

Не ставя задачу отреферировать ветторовскую рефлексивную метафизику Карсавина, я упомяну лишь некоторые моменты, благодаря которым, по мнению историка философии, «система Карсавина» может «оказать ценную услугу делу осмысления христианской веры» [2, с. 260]. К таковым относятся: Триединая сущность бытия как такового и любой его формы; позитивная диалектика бытия и небытия; представление о всеединстве как *конкретном* всеединстве; углубление учения славянофилов о соборности за счет учения о симфонической личности как свободном; моральное требование универсальной любви и готовности пожертвовать собой; учение о времени.

Поскольку философия Карсавина является для Веттера системой идей, которая может быть положена в основу христианского гуманизма, она выступает для него тем «Ты», во взаимосвязи с которым в определенной мере формируется его собственное «Я», его собственное философское мировоззрение. Об этом говорит не только сам факт высокой оценки философии Карсавина со стороны Веттера – а он оценивает ее на одном уровне с учениями таких известных русских философов как Соловьев, Бердяев, Булгаков [17, с. 345; 16, с. 367], но также и факт личного общения между Веттером и Карсавиным [3]. Это еще один пример высшей формы воплощения межкультурной философской коммуникации в немецкоязычном культурном пространстве, наряду с такими известными примерами как отношение

Вольфганга Дитриха к Бердяеву, Людольфа Мюллера к Владимиру Соловьеву, Петера Элена к Франку, Кристиана Хуфена к Степуну.

Я не стану утверждать, что избранная Веттером парадигма христианской метафизики в современных условиях полностью утратила свою актуальность. Но если поставить перед собой задачу выйти за границы того круга реципиентов, который объединял журнал «Схоластика», где была опубликована вторая статья Веттера, и обратиться к более широкой аудитории, то возникает необходимость ввести философию Карсавина в круг современных философских и общественно-политических дискуссий. Это один из легитимных способов организации межкультурного философского коммуникативного процесса, который можно только приветствовать. Именно он был избран Ю. Б. Мелих в ее обстоятельной статье, опубликованной на немецком в 2000 г. в журнале, посвященном исследованиям восточно-европейской мысли. В данном случае *русский* историк философии пишет о *русском* философе на иностранном языке и полагает его тем самым в *иноязычное* культурное пространство.

Предметом анализа в этой статье становится все то же метафизическое учение Карсавина, рассмотренное через призму осуществленного им философского обоснования евразийства. Тема очень интересная, поскольку на этом примере предоставляется возможность проанализировать столь типичное для русского метафизического мышления стремления к конкретности, которое находило свое выражение в том числе и в активном участии его носителей в актуальных общественно-политических течениях и событиях. Как известно плеяда русских философов XX века ни в теории, ни тем более в своих жизненных перипетиях не представляла собой мыслителей, живших «в башне из слоновой кости» [7, с. 164].

Оценивая состояние современной западноевропейской цивилизации как кризисное, евразийцы указывали на то, что в основе этого кризиса лежит кризис гуманизма, когда на смену возвышенному возрожденческому идеалу человека, утвердившему самоценность индивидуальной человеческой души, ее принципиальную несводимость к другим смыслам и ценностям бытия, приходит представление о нем как о прагматичном самоопределяющемся индивидууме, обреченном бороться за свои права. Принцип борьбы за права распространился и на европейские нации, национальное начало которых перестало быть собирающим фактором, а уподобилось гигантским индивидуумам, сражающимся за свои права, выгоды и прерогативы [4].

От представления о человеке как индивидууме необходимо вернуться к представлению о человеке как личности – стяженном многоединстве. Идеологии индивидуализма необходимо противопоставить идеологию единения людей как личностей на основе и в силу сущностной связности с бытием, обладающим высшей ценностью, которому бы можно было *служить*, – иными словами, «идеологию» христиан-

ского гуманизма<sup>1</sup>. Метафизика Карсавина, как пишет автор, представляла для евразийцев особый интерес именно потому, что в ее основу было положено представление о человеке как личности, будь то личность индивидуальная или коллективная [14, с. 78].

Карсавин интересен тем, что в отличие от своих коллег по цеху, пришедших к метафизике, уже оставив за плечами период активной общественно-политической деятельности, он примкнул к евразийству после того, как им уже были проработаны общие принципы его метафизики. Поэтому его участие в этом движении можно в определенной мере рассматривать как попытку апробации отвлеченных идей не только в теории, а именно в области философии истории, но и в *социально-политической* практике. Отвлеченные идеи и принципы получили возможность пройти проверку на прочность.

Как показывает Ю. Б. Мелих, в процессе трансформации метафизики в идеологию (в данном случае в идеологию евразийства) с высокими идеями происходит печальная метаморфоза – систематизированное на их основе мировоззрение, изначально позитивное, начинает тенденцировать к диктатуре [14, с. 84]. Когда симфоническая личность, сущность которой должна состоять в стремлении к воплощению в себе высшего начала, в силу того, что ее высшим воплощением видится личность коллективная, приводит к тому, что эта коллективная личность начинает подавлять личность индивидуальную. Когда идея всеединства низводится до идеи идеократии, которая в свою очередь редуцируется до «единой государственно-культурной идеологии», носителями которой является определенный слой общества [14, с. 92–93]. Когда идея европейского единства на основе христианства заменяется идеей «евразийского» культурного мира», несовершенным, но тем не менее требующим признания вариантом которого является советская республика [14, с. 110].

Обращаясь в своей работе к одному из самых неоднозначных периодов в творческой биографии Карсавина и весьма дипломатично дистанцируясь при этом от радикальных критиков, Ю. Б. Мелих стремится понять и его внутреннюю сущность, когда она вслед за Э. Э. Литауэр<sup>2</sup> определяет ее как «онтологическое санкционирование» современной жизни, истории путем перенесения в ее проблемный круг классической тематики бытия [14, с. 78–79], и его внутреннюю логику, продемонстрировав, каким образом персоналистическая метафизика Карсавина становится методологией анализа и обоснования истории, и дать ему объяснение как пасование перед «силой фактического» – перед фактом существования и укрепления Советской

---

<sup>1</sup> Христианский гуманизм оформился в виде *концепции* после публикации в 1936 году работы Жака Маритена «Интегральный гуманизм», в немецком переводе получившей название «Христианский гуманизм» (1950) [15].

<sup>2</sup> Литауэр Э. Э. (1902–1941) – ученица Гуссерля, участница «Евразии».

России. Все это составляет несомненное достоинство указанной работы [14, с. 110].

Тем не менее, хотелось бы высказать одно опасение, сославшись на высказывание профессора С. Г. Тер-Минасовой (президента факультета иностранных языков МГУ), которая в одной из статей пишет о том, что для обеспечения эффективности межкультурной коммуникации одного только знания языка недостаточно<sup>1</sup>. Необходимо принимать во внимание особенности культуры, в рамках которой происходит общение. Когда статья, в которой неоднократно и напрямую подчеркиваются такие негативные моменты евразийского периода творчества Карсавина, как не просто критика, но именно враждебность к демократии, принятие революции в России и одобрение советского государства и т. д., публикуется на немецком языке в Германии, краеугольным камнем общественно-политического мировоззрения которой является идея демократии, прав человека, а также неприятие большевизма, то в этом культурном пространстве существует опасность восприятия не только персоналистической метафизики Карсавина, но через нее и всей традиции русской метафизики всеединства как тотально реакционной, противоречащей основополагающим западноевропейским ценностям<sup>2</sup>.

Межкультурная философская коммуникация рискует не состояться. Вместо интересной дискуссии о том, возможна ли вообще *позитивная* трансформация отвлеченных метафизических идей в конкретную «идеологию» на примере участия философа-теоретика (Карсавина) в движении евразийства, мы можем получить ситуацию, когда «Чужой» не просто не получит шанса стать «Иным», а рискует превратиться во «Врага». Лишь чуткость к своему культурному наследию и знание особенностей иного культурного пространства сможет помочь историку философии выступить в качестве эффективного посредника [Vermittler] и внести свой вклад в достижение взаимопонимания в общении философских культур.

---

<sup>1</sup> «Языковые ошибки прощают легко и снисходительно, культурные ошибки не прощают никогда!» [8, с. 15]. Цитируется по [10, с. 214].

<sup>2</sup> Можно привести ряд примеров подобной интерпретации нашего философского наследия со стороны западно-европейских исследователей. Михаэль Хагемайстер в своем докладе «Новое средневековье Павла Флоренского», указывая на антисемитские публикации философа, приходит к заключению о том, что его философское наследие с трудом поддается интеграции в западный «культурный контекст», поскольку тот «ориентирован на иные ценности» [9, с. 87; 6, с. 343]. Бернхард Сабботка в своей магистерской работе на тему «Дискуссия Семена Франка с идеей прав человека» ставит в упрек русскому мыслителю его критическое отношение к демократии и тем самым некорректное обращение с самими основами западной культуры [7, с. 168–169].



*Литература*

1. *Вальденфельс Б.* Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом». URL: <http://archive.li/dLj0e#selection-39.0-43.56>.
2. *Веттер Г.А.* Л. П. Карсавин // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. URL: [http://odinblago.ru/vetter\\_karsavin](http://odinblago.ru/vetter_karsavin).
3. *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным / пер. с франц. А. Н. Гаврюшина // Символ. 1994. № 31.
4. *Карсавин Л.П.* Государство и кризис демократии. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/gosudarstvo-i-krizis-demokratii>.
5. *Карсавин Л.П.* О началах. Берлин: Обелиск, 1925.
6. *Назарова О.* Ежегодник «Исследования по истории русской мысли». Редакторы М. Колеров, Н. Плотников // Историко-философский ежегодник 2012. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013.
7. *Назарова О.* Современные немецкие исследования творчества С. Л. Франка // Мысль. 2014. № 16.
8. *Тер-Минасова С.Г.* Мы учим не только тому, «как сказать», но и «что сказать» // Вестник Московского университета. Сер. 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2004. № 1.
9. *Хагемайстер М.* Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. М.: Модест Колеров, 2003.
10. *Хромова Е.Б.* О роли преподавателя иностранного языка как посредника в диалоге культур // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2012. № 7 (18): В 2 ч. Ч. 1.
11. *Франк С.Л.* «Я» и «мы» (К анализу общения) // История философии. 2010. № 15.
12. *Цыганков А.С.* Петер Элен как исследователь философского наследия С. Л. Франка // Элен П. Онтология и антропология С. Л. Франка / Пер. с нем. А. С. Цыганкова М.: ИФ РАН, 2017.
13. *Karsavin L.* Peri archon. Ideen zur christlichen Metaphysik. Memel, 1928.
14. *Mehlich J.* Die Philosophisch-Theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin // Studies in East European Thought. 2000. Vol. 52. No. 1–2.
15. *Seitschek H.O.* Christlicher Humanismus. URL: <https://de.zenit.org/articles/christlicher-humanismus>.
16. *Wetter G.A.* L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. 1943. IX. No. 3/4.
17. *Wetter G.A.* Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L. P. Karsawin // Scholastik. 1949. Heft 3.

**Nazarova, Oksana. Reception paradigms of L. P. Karsavin's philosophy in German studies***References*

1. Valdenfels, B. *Svoya kul'tura i chuzhaya kul'tura. Paradoks nauki o "Chuzhom"* [One's own culture and a foreign culture. The paradox of the science of the "Other"]. URL: <http://archive.li/dLj0e#selection-39.0-43.56>.

2. Vetter, G.A. L. P. Karsavin [L. P. Karsavin], in *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka* [Russian religious and philosophical thought of the 20<sup>th</sup> century], ed. N. P. Poltoratskiy, Pittsburg, 1975. URL: [http://odinblago.ru/vetter\\_karsavin](http://odinblago.ru/vetter_karsavin).
3. Gavryushin, N. Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym [Correspondence of A. Vetter and L. Karsavin], transl. from French by A. N. Gavryushin, in *Simvol*, 1994, No. 31.
4. Karsavin, L.P. *Gosudarstvo i krizis demokratii* [The state and the crisis of democracy]. URL : <https://cyberleninka.ru/article/v/gosudarstvo-i-krizis-demokratii>.
5. Karsavin, L.P. *O nachalax* [About the principles], Berlin: Obelisk, 1925.
6. Nazarova, O. Ezhegodnik "Issledovaniya po istorii russkoy mysli". Redaktory M. Kolerov, N. Plotnikov [Yearbook "Research on the history of Russian thought". Editors M. Kolerov, N. Plotnikov], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2012* [Historical and philosophical yearbook 2012], Moscow: Kanon+, Reabilitatsiya, 2013.
7. Nazarova, O. Sovremennye nemetskie issledovaniya tvorчества S. L. Franka [Modern German studies of S. L. Frank's work], in *Mysl'*, 2014, No. 16.
8. Ter-Minasova, S.G. My uchim ne tol'ko tomu, "kak skazat'", no i "chto skazat'" [We teach not only "how to say", but also "what to say"], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 19: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Bulletin of Moscow University. Ser. 19: Linguistics and Intercultural Communication], 2004, No. 1.
9. Hagemaster, M. Novoe srednevekovye Pavla Florenskogo [The new Middle Ages of Paul Florensky], in *Issledovaniya po istorii russkoj mysli* [Research on the history of Russian thought], Moscow: Modest Kolerov, 2003.
10. Khromova, E.B. O roli prepodavaniya inostrannogo yazyka kak posrednika v dialoge kul'tur [On the role of teaching a foreign language as an intermediary in the dialogue of cultures], in *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 2012, vol. 1, No. 7 (18).
11. Frank, S.L. "Ya" i "my" (K analizu obshcheniya) ["I" and "we" (To the analysis of communication)], in *Istoriya filosofii* [History of philosophy], 2010, No. 15.
12. Tsygankov, A.S. Peter Elen kak issledovatel' filosofskogo naslediya S. L. Franka [Peter Ellen as a researcher of the philosophical heritage of S. L. Frank], in *Ellen, P. Ontologiya i antropologiya S. L. Franka* [Ontology and anthropology of S. L. Frank], transl. from German by Cygankov, A.S., Moscow: IPh RAS, 2017.
13. Karsavin, L. *Peri archon. Ideen zur christlichen Metaphysik* [Peri archon. Ideas of Christian metaphysics], Memel, 1928.
14. Mehlich, J. Die Philosophisch-Theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin [The philosophical-theological grounding of Eurasianism by L. P. Karsavin], in *Studies in East European Thought*, 2000, vol. 52, No. 1–2.
15. Seitschek, H.O. *Christlicher Humanismus* [Christian humanism]. URL: <https://de.zenit.org/articles/christlicher-humanismus>.
16. Wetter, G.A. L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit [L. P. Karsavin's ontology of the Trinity. The structure of created existence as a reflection of the Divine Trinity], in *Orientalia Christiana Periodica*, 1943, IX, No. 3/4.
17. Wetter, G.A. Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der "Allzeitlichkeit" bei L. P. Karsawin [On the problem of time in the philosophy of the East. L. P. Karsavin's "theory of all-unity"], in *Scholastik*, 1949, Book 3.