



*Владимир Барышков*

## ОРГАНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ЭПОХИ

В статье обосновывается тезис о ценности как форме мировоззрения, содержание которой вырабатывается философией в пределах определенной культурной эпохи и подвергается философской рефлексии в категориальном аксиологическом анализе. Ценности фиксируют культурные смыслы внутри эпохи, выступая элементом ее сознания и самосознания. В этом качестве философские ценности могут противоречиво выражать эпоху и одновременно участвовать в ее изменениях самым фактом своего существования. Культурная эпоха в отличие от эпохи исторической или технологической характеризуется человеческим содержанием (значимостью) происходящих процессов и событий. Культурой следует считать не все, чего коснется человек, а то, чего он коснется как человек. Человеческий смысл должен носить не инструментальный характер, а характер личностного понимания, самостоятельной интерпретации того, что я делаю, делая нечто. Каждая культурная эпоха завершена проверкой собственного самосознания на соответствие искренности высказываний об устоях. Исторические границы культурных эпох определяются масштабом лицемерия в их внутреннем пространстве. Самосознание культурной эпохи является органическим, если в его соотнесенности с социально-культурным контекстом фиксируется естественность и относительная гармония. Гармоничное самосознание культурной эпохи возможно при его соответствии, совпадении с реальными пространственно-временными параметрами культуры на базе ценностной интенциональности.

*Ключевые слова:* философская рефлексия, ценности, органицизм, интуитивизм, интенциональность.

Values are considered to be a form of worldview, the content of which is produced by philosophy within a certain cultural era and is subject to philosophical reflection. Values fix cultural meanings from within the epoch, acting as elements of its consciousness and self-consciousness. This way philosophical values can represent the era and at the same time they can make it change by the very fact of their existence. Cultural eras, unlike historical or technological ones, are characterized by the human content (significance) of the processes and events taking place. What we call a culture should be defined as something specifically humane rather than what is simply dealt with man. The human meaning of a culture refers to plenty of personal understandings, unique and independent interpretations of what man does when doing something. Each cultural epoch is completed in case its self-consciousness results from the true and sincere understanding of the foundations of the culture. Therefore, the historical boundaries of cultural epochs are determined by the scale of hypocrisy in their internal space. The self-consciousness of a cultural era can be recognized as organic if its correlation with the social and cultural context is natural and rather harmonious. The harmonious self-consciousness of a cultural era is possible if it is consistent with the real space-time parameters of the culture on the basis of a value intentionality. In this respect, the problem of the unity of thinking and being, as well as the use of social and epistemological approaches to studying the history of Russian philosophy are considered. This helps to analyze the phenomenon of organicism in Russian philosophy and culture.

*Keywords:* philosophical reflection, values, organicism, intuitivism, intentionality.

Русская философия «концентрирует» культуру творчески, в специфических формах и методах. Одна из ее особенностей, на наш взгляд, – внутренняя связь с идеологией как основополагающими убеждениями о смысле и структуре реальности, рационально фундирующими деятельность человека и разделяемыми другими представителями соответствующей социальной общности. Такая особенность, в частности, выражается идеей первенства жизни над разумом, первенства практической философии над теоретической. «Наша философия должна развиваться из нашей жизни», – писал И. В. Киреевский. Почему бы не начать философствовать с кровообращения, с живого, с предшествующего всякой рациональной рефлексии, всякому рациональному рассечению, с органического мышления, с мышления как функции жизни, с мышления, соединенного со своими бытийственными корнями, с непосредственных, первичных данных нерационализированного сознания? – задавался вопросом Н. А. Бердяев [3, с. 99]

Отечественные мыслители имели в виду жизнь, а не театр жизни, в котором лицедеями разобраны роли, и они требуют теперь к себе почтительного внимания публики. Создание социальных ценностей есть идеологическая функция философии. Русская общественная мысль возводит наработанные ею общественные ценности в ранг высших святынь, которые, по словам М. О. Гершензона, проходят «всенародные испытания». Одним из таких испытаний с начала XX в. была революция 1905–1906 гг., другим и окончательным для самодержавной эпохи – революции 1917 г. По ходу испытаний возведенные святыни не устояли. Активными всходами проявились иные ценности и вновь оказались в числе сакральных основ, которые ждало в свою очередь, в конце XX в., низвержение.

М. О. Гершензон выводит три элемента: 1) наработанные общественные ценности; 2) они же, но возведенные в ранг высших святынь; 3) всенародные испытания, которые все это наработанное и возведенное проходит. Есть, однако, нечто более фундаментальное, что заявляет свои права при всенародных испытаниях священных опор. Это именно культура. Она демонстрирует зазор, прореху между «высшими святынями» и собственными внутренними потоками, которые выбрасывают на отмель истории не прошедшие испытания продукты самосознания. Прореха представляет собой возможность лицемерия, когда рецепты народу его просвещенные представители дают с некоторой лукавинкой, от лица как бы делегировавшего свой ум, но не утратившего здравомыслие народа-простеца. И как только обнаруживается попытка творцов идеологии этого простеца обставить, раздается удар хлыстом.

Мировоззрение есть сознание эпохи как пространственно-временного фрагмента цивилизационного процесса. Философия представляет собой догматическую и рефлексивную часть мировоззрения. Принципиальное различие между сущим и должным выступает как мышление в понятиях и мышление в ценностях. Соответственно, мышление в ценностях в догматическом плане представлено собственно ценностями, а в рефлексивном – аксиологическими категориями. Мышление в ценностях – это мышление о должном, которое оформлено 1) содержательно (догматически), в определенных требованиях блага (добра), истины и красоты и 2) рефлексивно-категориально, в специальных понятиях аксиологической теории. Когда философия воспроизводит именно культуру (культурную эпоху), то делает это и собственно в ценностях, и в аксиологических категориях. Культурная эпоха в отличие от эпохи исторической или эпохи технологической характеризуется человеческим содержанием (значимостью) происходящих процессов и событий.

Человеческая значимость, или ценность, заключается не в значении (функции, роли), которое придается событиям и явлениям в структуре реальности, а в присутствии, в наличии у человека уникального арсенала способностей (например, нравственности), которые проявляются в отношении к объектам действительности. Таким образом, культурой следует считать не все, чего коснется человек, а то, чего он коснется как *человек*. Человеческий смысл должен носить не инструментальный характер, а характер личностного понимания, самостоятельной интерпретации того, что я делаю, делая нечто. Речь идет о саморефлексии «второго уровня». Рефлексия связана с сознательным действием, то есть с инструментальной оценкой соответствия действий системе «цель-средство-результат» (1 уровень). «Второй уровень» связан не с сознательным действием, а с осознанием личного действия как объекта в более общей структуре бытия. Это своего рода трансцендирование: сознательное действие есть пребывание внутри объекта, а ответственное (личное) осознание действия есть взгляд извне, со стороны более общего порядка. Религиозная вера – из таких культурных явлений, если имеется феномен личного Бога. Идеология – другой пример. В ней также присутствует отсылка к более общему порядку реальности, но нет личной обязанности участника перед собой. Идеология есть, скорее, вынужденность к норме: нормативность представлена здесь как нудительная (вынужденная и понуждающая) потребность. В идеологии ценности становятся святынями.

Г. Риккерт в рефлексивно-категориальном аспекте различает ценности и блага [9, с. 55]. Блага есть объекты культуры, в которых заложены ценности, и в этом смысле блага – ценные части дей-

ствительности. Ценности не представляют собой действительности. Они или значат, или ничего не значат. Г. Риккерт различает также значимость и индивидуальное значение объектов. Таким образом, культурная ценность отличается от индивидуального значения объекта. Индивидуальное значение объекта дополняется общезначимостью или значимостью, постулируемой хотя бы одним культурным человеком. Культурный человек – это тот, кто руководствуется нравственной обязанностью. В результате произведенного постулирования объект становится объектом культуры, или благом. Следовательно, есть объекты с их индивидуальным значением, есть блага и есть ценности. Ценность есть значимость на основе нравственной обязанности.

Вещь может рассматриваться как ценность (эквивалент стоимости, цены), если она удовлетворяет определенные потребности человека. В то же время, вещь содержит в себе способность быть ценностью, то есть быть наделенной значимостью (в культурном отношении). Следовательно, ценность содержится в вещи как ее возможность быть оцененной некоторым образом – в диапазоне от экономического до нравственного содержания.

Человек выступает стороной ценностного отношения со способностью к ценению, способностью определенным образом ценить вещи, то есть проявлять их ценность. В этом смысле ценность содержится в человеке как потенция, его готовность к ценению по определенному имманентному вектору, в соответствии с неким «камертоном». С одной стороны, ценность как способность ценения – это интенциональность, направленность, заключенная в человеке. Развернутое определение ценности как значимости – это такие структуры сознания, которые на основе очевидной для человека причастности миру и предварительного его доопределения обуславливают предписывающую установку действия – предпочтение или отказ. Ценность – не само предпочтение, а его основание.

С другой стороны, как было отмечено, ценность вещи – присущий ей диапазон, в котором она позволяет осуществлять ценение. Допустим, человек оценивает стоимость автомобиля. В этом случае он соотносит его с потребностями или какой-либо шкалой их замера. Это отношение экономического порядка. Если же человек не может ценить вещи иначе, как оценивая их в функции удовлетворения потребности, то он находится в поле экономики, но не в поле культуры. Чтобы быть в поле культуры, человек должен, по Г. Риккерту, подходить к объекту с позиций нравственности. Таким образом, вещь или обстоятельство наделяется значимостью. И если эта значимость объекта устанавливается с

точки зрения нравственно-обязанного человека, то она относится к культуре.

Помимо нравственности, согласно Г. Риккерт, могут действовать и другие мотиваторы, как-то: инстинкт или прихоть настроения. Очевидно, подмена одного другим происходит незаметно, особенно в случае применения лицемерия в надежде на скрытость – когда утверждается одно, а делается другое. «Знание... из его индивидуальной перспективы представлено высказываниями, отвечающим критерию (1) истинности, (2) обоснованности и (3) убежденности» [1]. Убежденность, с нашей точки зрения, предполагает искренность. Когда одного современного отечественного весьма пронизательного писателя заподозрили в презрении к народу, он попытался парировать упрек самим фактом своего пребывания здесь, где может и спрос быть. Не звучит ли подспудно по отношению к писателю-философу тот же упрек в лицемерии? Лукавство для творца-глашатая стало вовсе недопустимым.

Существует, конечно, искреннее заблуждение (полезный идиотизм), но мы имеем в виду искренность как составляющую часть убеждения, которая включает в себя личную ответственность и критичность, а не отсылки к господствующим нормам или эпическим и патетическим возгласам. Так или иначе, нравственность преобладает. Против цинизма и лицемерия (ханжества) сегодня встречается утверждение, что «совесть есть функция ума». Как будто забыто грибоедовское «горе от ума»... В каком же смысле от ума – горе? Нельзя забывать о социально-культурных условиях возникающих время от времени избытка и излишеств ума, которые приводят нередко к изощренности и извращенности на основе его творческой способности. Русская философия заповедовала умом в сердце стоять.

Важно, конечно, о каком разуме – при его общих антиподах «глупость» и «безумие» – и о знании чего именно идет речь. В сегодняшних социальных и политических технологиях в моде принцип, сформулированный для науки Ф. Бэконом: повиноваться, чтобы властвовать. Достаточно хорошо изучить предмет, чтобы эффективно (с целью) им управлять. Знать слабости, чтобы ими пользоваться. Что-то вроде компьютерного вируса или хакерской работы. Такая тактика в современных политехнологиях почитается за мудрость. Дело, однако, в том, что подобный образ действий несовместим с ценностями, а значит, с культурой, так как в любом безнравственном случае мы имеем дело уже не с культурой. Если утрачивается нравственная обязанность в духе категорического императива, значит, становится «все дозволено». Подобная принципиальная вседозволенность демонстрируется действием по отношению к ниспровергаемым святыням и их творцам. С этих

пор сакрализация соперничает с профанированием по русской поговорке: годится – молиться, не годится – горшки покрывать. При таком понимании коллективного разума все более очевидной становится тема иррациональности интеллектуальной элиты.

Культурных эпох много, и каждая из них «завершена в себе» проверкой собственного самосознания на соответствие искренности высказываний об устоях. Не случайно проблема периодизации в философии истории – одна из актуальных тем в русской традиции. Исторические границы культурных эпох определяются масштабом лицемерия в их внутреннем пространстве. Трудно не согласиться с тем, что в зависимости от применяемого принципа, метода (критерия) мы получаем такую историю, какую и заслужили. В случае «потопления» искренности торжествует цинизм и истончение защитных слоев социальных сфер, которые размываются изнутри и в конечном счете прорываются катастрофической энтропией. Далее цикл начинается снова.

Основанием подобной интерпретации ценности и знания, исходящей из единства мира и человека, может быть мысль А. Бергсона о различии двух аспектов опыта. Опыт предстает, с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, разворачиваются в форме отдельной множественности и пространственности, а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере. В обоих этих случаях опыт означает сознание; но в первом случае сознание расширяется вовне, экстериоризируясь в отношении к самому себе именно в той мере, в какой оно усматривает вещи, внешние по отношению друг к другу, а во втором – возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя. А. Бергсон задается вопросом: измеряя таким образом свою собственную глубину, проникает ли сознание дальше внутрь материи, жизни, реальности в целом? И отвечает утвердительно: «С этим можно было бы спорить... если бы человек должен был держаться в уголке природы, как наказанный ребенок [2, с. 215]». Но нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, присутствуют и в нас; мы чувствуем в себе силы, которые действуют во всех вещах; какова бы ни была внутренняя сущность того, что существует и создается, мы являемся ее частью. Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность.

Какое самосознание культурной эпохи может быть признано органическим? Оттолкнемся от следующих трактовок органичности: единство, цельность, целостность; естественность и гармония; организменность. В соотносительности самосознания с социально-культурным контекстом отметим, не углубляясь в рассмотрение

данных значений, большую приемлемость для нас органичности как естественности и гармонии. В таком случае актуализируется проблема единства мышления и бытия в историко-философском процессе, а также использования социально-эпистемологического (общественно-философского) подхода к истории отечественной философской мысли. Из вышесказанного сделаем вывод о том, что гармоничное самосознание культурной эпохи возможно при его соответствии, совпадении с реальными пространственно-временными параметрами (хронотопом) культуры на базе ценностной (в варианте баденцев – нравственной) интенциональности.

Утверждение Г. Риккерта о том, что культура, запечатленная в ценностях, создается даже одним нравственно обязанным человеком, отсылает к мысли И. Канта о человеке как идеале красоты. «Человек, правда, не так уж свят, – писал Кант, – но человечество в его лице должно быть для него святым» [5, с. 414]. Обратим внимание на использование И. Кантом притяжательных местоимений – «его», «для него». В самом человеке для него самого и в его лице для человечества что-то должно быть святым. Это «что-то» – существенные и всеобщие цели, прежде всего цель его собственного существования, которую он имеет в себе самом. В этом состоит, по И. Канту, «общественная ценность человека» [4, с. 11]. Для советско-марксистской традиции и ее наследников это выражение означает, что человек предназначен для общества. Человек выступает как средство (для общества), а не цель. Такой вывод прямо противоречил бы И. Канту. Общественная ценность – это ценность человека для человечества (общества), поскольку человечество (общество) не может себя проявить иначе, как через человека. Не человек состоит в человечестве, а человечество заключено в человеке.

Органичность мировоззрения как целостность и цельность реализуется в русской философии как черта специализированного самосознания. Идея цельности – одна из центральных в русской философии. В частности, идея цельности человека как субъекта деятельности. Сегодня эту цельность можно представить как разносторонность в единстве. Никакая сторона жизни и деятельности человека не должна считаться порочной и недостойной его выдуманного образа. Как классическое естествознание расколдовывало смутные сущности вроде флогистона, раскладывая качество на количественные элементы, так и гуманитарное знание стало наукой, когда перешло к изучению реального человека в повседневной жизни, включая условный низ.

В западной философии в 30–40-е гг. XIX в. возникают попытки приблизить субъект познания к эмпирическому субъекту, к реальному человеку. Для русской философии на этом пути осуществляется осмысление рационального познания в его органическом един-

стве с внерациональными формами освоения мира, в единстве сознания и чувственно-волевой жизни. Непосредственная явленность бытия мира и Бога в «прозрении», «интуиции», «озарении» – одно из направлений синтеза. Оформляется концепция «цельного знания», в которой делается попытка связать познание с нравственностью, гносеологию с этикой. Поиск целостности и синтетического единства всех сторон реальности воплотился в формировании органической теории.

По мнению Н. А. Бердяева, происхождение органической идеи связано со славянофилами, которые взяли ее у немецких романтиков. Органичность была идеалом совершенной жизни. Некоторые советские исследователи упрекали Н. А. Бердяева за то, что он не упоминает о таком родоначальнике органической теории как Велланский. Современные отечественные представители органицизма и космизма однозначно полагают родоначальником органицизма именно Д. В. Велланского.

Мотивы органичности, целостности рельефно выступали в социально-философских взглядах славянофилов. Г. В. Флоровский в «Путиях русского богословия» характеризует разномыслие западников и славянофилов в понимании культуры следующим образом. Западники отпирывались от понятия культуры как сознательного творчества человечества, что было присуще философии права Г. Гегеля. Славянофилы имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе. Это основной тезис «исторической школы» в ее противостоянии гегельянству. Можно сказать, что западники выразили «критический», славянофилы же – «органический» моменты культурно-исторического самоопределения. Поэтому они и не учли в своих схемах движущее значение «отрицания», диалектики. В славянофильском мироощущении очевиден, согласно Г. В. Флоровскому, привкус своеобразного анархизма, неприязнь к предумышленному вмешательству в «нептунический» ход органических процессов [10, с. 249].

Идеи ранних славянофилов преобразуются в иной терминологии и в более систематической форме в философии Н. О. Лосского. Русское органическое мировоззрение достигло в его лице теоретической зрелости. Сам он выделял три основных направления, по которым осуществлялась преемственность идей органицизма в русской философии: во-первых, непосредственный характер познания; во-вторых, идеал познания цельного, т. е. познания как органического всеобъемлющего единства; в-третьих, проблема цельного человека [7, с. 514].

Мир, согласно Н. О. Лосскому, есть органически единое целое. В нем все существа интимно связаны друг с другом, поэтому чело-



век может наблюдать непосредственно не только свои собственные душевные состояния, но и предметы внешнего мира. Н. О. Лосский признавал, что основное бытие, из которого состоит мир, суть действительные и потенциальные личности, т. е. индивидуальные существа. В то же время, он был убежден в том, что и общее есть бытие, т. е. невременной и непространственный онтологический аспект мира, тождественный в различных предметах. Возникло противоречие, так как признание бытия общего должно было привести к подчинению единичного общему и к отказу от онтологической самостоятельности человеческого «Я». Индивидуальные существа пришлось бы считать лишь вариантами общего бытия, которому они подчинены. Это противоречило понятию творческой свободы таких существ, наличие которой настойчиво подчеркивалось философом.

Разрешалась проблема после установления различия между конкретно-идеальным и отвлеченно-идеальным, или абстрактно-идеальным, бытием. Это различие состоит в следующем. Все общие идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия и существуют не иначе, как в составе конкретных субстанциальных деятелей: общие идеи принадлежат субстанциальным деятелям как первоначальные формы их деятельности (например, принципы строения времени, пространства) или как выработанные ими самими правила деятельности (идея гексаметра). В итоге единичные события подчинены общим идеям, а именно: принципам формы и общим правилам. Но сами общие идеи подчинены своим носителям, индивидуальным конкретным «Я». Они применяют эти общие идеи для систематического осуществления своей деятельности. Без творчески деятельных индивидуальных «Я» общие отвлеченные идеи, которые пассивны и лишены творческой силы, остались бы без применения, не были бы реализованы. Таким образом, общее отвлеченное (формальные принципы, типы жизни и т. п.) оказывается подчиненным конкретному индивидуальному.

Центральным пунктом теории познания Н. О. Лосского является учение об интуиции, которую он определяет как непосредственное восприятие действительности, т. е. «нормальный способ восприятия и умозрения», имеющий характер непосредственного созерцания бытия в подлиннике. Акт созерцания, выбирающий в одном случае для сознательного восприятия цвет ландыша, а в другом случае зубную боль, есть проявление моей воли, т. е. действие, производимое мною сообразно моим интересам, влечениям, страстям. Таким образом, присоединение тех или иных сторон внешнего мира к составу моей сознательной жизни есть уже выбор, производимый моей волей.

При такой трактовке действия, производимого интересом и страстями, Н. А. Бердяеву приходилось возвращать автора к его же словам: «Лосский хочет себя уверить, что у него нет никаких волевых предпочтений, нет никаких благодатных интуиций по отношению к бытию, интуиций, предшествующих его интуитивной теории знания», и резюмирует: обосновывать интуитивизм значит быть в интуитивизме до всякого обоснования [3, с. 105].

Философия Н. О. Лосского оказала заметное влияние на современную ему культуру, в частности на литературу. О близости его органическим идеям мировоззрения М. М. Пришвина свидетельствует, как показал А. М. Подоксенов, дневник писателя. Органико-персоналистическое мировоззрение М. М. Пришвина лежит в русле формирования русской персоналистической философии, отстаивавшей экзистенциальную ценность личного существования, которую невозможно определить критериями внешнего мира [8, с. 145]. На личностно-интенциональный характер органического мировоззрения М. М. Пришвина указывают такие концепты, как «родственное внимание» и «любовь различающая». «Любовь различающая», как способность вычленять предметы из мира, основана на заинтересованном личном внимании человека к миру, своим творчеством не только постигающего, но и восстанавливающего органическую целостность бытия. Человек различает все существующее в мире потому, что наделяет каждый предмет собственным ликом, поскольку только человек обладает божественной способностью любому существу давать имя.

Концепт «родственное внимание» характеризует человека, который живет и познает жизнь прежде всего путем обнаружения своего родства с миром. «Через это родство, – утверждает писатель, – я понял происхождение в русском народе того чарующего искренностью и простотой деревенского разговора и обращения, понял и те гримасы деревенского быта, когда родовая сила встречается с силой закона, понял русский анархизм, все понял во время этих скитаний». И далее: «...кажется, что звериную жизнь так же, как народную, читаешь через родство» [8, с. 151].

Наконец, органичность в форме организменности нашла реализацию в общественно-теоретическом плане в 20–30-е гг. XX в. В переходный период (конец 1920-х – начало 1930-х гг.) не только марксизм-ленинизм, но и органицизм наряду с маханицизмом и конструктивизмом питали партийный дискурс [6, с. 120].

К числу сторонников органического направления во второй половине XX в., на наш взгляд, можно отнести С. Л. Рубинштейна, Г. С. Батищеву, А. С. Арсеньеву. Органическая теория нашла воплощение в таких направлениях отечественной философии, как интуитивизм, персонализм и аксиология. В оценке места органи-

ческих идей представляются крайностями как отказ от исследования традиций органицизма в русской философии, так и требование распространить его на все направления русской философской мысли.

Существенным аспектом исследования органицизма в русской философии, на наш взгляд, будет формирование модели взаимодействия «русского быта» и его самосознания в разнообразных догматических (содержательных) и рефлексивных (категориальных) формах культуры.

### *Литература*

1. Антоновский А.Ю. Социальная философия знания: о знании в индивидуальной и в системно-коммуникативной перспективах // Вопросы философии. 2016. №1.
2. Бергсон А. Философская интуиция // Путь в философию. Антология. М.; СПб., 2001.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Гл. IV: Об онтологической гносеологии // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966.
5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965.
6. Кондратьева Т.С. Кормить и править. О власти в России в XVI–XX вв. М., 2009.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
8. Подоксенов А.М. Михаил Пришвин и Николай Лосский // Человек. 2011. № 5.
9. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
10. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

### **Baryshkov, Vladimir P. *Organic self-consciousness of the cultural era***

#### *References*

1. Antonovsky, A.Yu. Sotsial'naya filosofiya znaniya: o znanii v individual'noy i v sistemno-kommunikativnoy perspektivakh [The social philosophy of knowledge: about knowledge in the individual and in the system-communicative perspectives], in *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy], 2016, No. 1.
2. Bergson, A. Filozofskaya intuitsiya [Philosophical intuition], in *Put' v filosofiyu. Antologiya* [The way to philosophy. Anthology], Moscow, St. Petersburg, 2001.
3. Berdyaev, N.A. Filozofiya svobody. Gl. IV: Ob ontologicheskoy gnoseologii [Philosophy of freedom. Ch. IV: On ontological gnoseology], in Berdyaev, N.A. *Filozofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow, 1989.

4. Kant, I. Ideya vseobshchey istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane [The idea of a universal history in the world-civil plan], in Kant, I. *Sochineniya* [Works], in 6 vol., vol. 6, Moscow, 1966.
5. Kant, I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of practical reason], in Kant, I. *Sochineniya* [Works], in 6 vol., vol. 4 (1), Moscow, 1965.
6. Kondrat'yeva, T.S. *Kormit' i pravit'. O vlasti v Rossii v XVI–XX vv.* [Feed and reign. On the power in Russia in the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries], Moscow, 2009.
7. Lossky, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow, 1991.
8. Podoksenov, A.M. Mikhail Prishvin i Nikolay Lossky [Mikhail Prishvin and Nikolai Lossky], in *Chelovek* [Man], 2011, No. 5.
9. Rickert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Sciences on nature and sciences on culture], Moscow, 1998.
10. Florovsky, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology], Vilnius, 1991.

**DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.6>**