



ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

Л. П. КАРСАВИНА

Марина Савельева

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины

Цитирование: Савельева М.Ю. Иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 40–52.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.3>

For citation: Savelyeva, M.Ju. Irrationalisticheskaya dialektika L. P. Karsavina [Irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 40–52. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.3>

Анализируется иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина, которую он обосновывал как абсолютную диалектику. Показано, что главной причиной ее возникновения была теоретическая ограниченность диалектики Гегеля и Маркса, которую Карсавин поставил целью преодолеть. Раскрыта новая трактовка Карсавиным понятия «развитие». Доказано, что его обоснование имеет наглядно-мифологический, а не рационалистический характер, и что концепция Карсавина, хотя и противоречит гегелевской теории, но не преодолевает ее ограниченность и не трансформирует ее. Построение иррационалистической диалектической теории стало возможным потому, что Карсавин сместил акцент с аспекта противоречивости в сторону единства. Его цель была в устранении ограниченности противоречия, ведь оно выступает не только способом достижения единства как конечной цели, но и главным препятствием к нему. Именно единство, по мнению Карсавина, отличало развитие от иных форм проявления движения в мире – «изменения» и «прогресса», в основе проявления которых лежит принцип дискретности и противостояния. Анализируется взаимосвязь теории диалектики и принципа всеединства. Карсавин полагал, что законодательная структура диалектики есть трансцендентально-логическое выражение Закона Божьего, а сам процесс развития с позиции абсолютного единства выступает как бесконечный, непрерывный и абсолютный.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, диалектика, рационализм, иррационализм, развитие, противоречие, всеединство, абсолют.

The article deals with the irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin, which he considered absolute. It is shown that Karsavin's dialectics resulted from his attempt to overcome the theoretical flaws of the rationalistic dialectics by Hegel and Marx. Karsavin's interpretation of the notion "development" is analyzed and its advantages and disadvantages are stressed. It is proved that the Russian thinker proposed a mythological rather than rationalistic justification. The similarities and difference between Karsavin's and Hegel's dialectic theories are shown. It is claimed that Karsavin's approach to some extent contradicts the Hegelian one, but in no way either improves or transforms it. The author concludes that the irrationalistic dialectical theory appeared due to the fact that Karsavin emphasized unity rather than contradiction. He believed that dialectical contradiction should be regarded as an obstacle in the way of philosophical cognition and therefore it should be removed. According to the philosopher, it is unity that characterizes development and helps us differ it from the other forms of action, such as "change" or "progress", which are based on the principle of discreteness and opposition. Karsavin's interrelation of dialectical theory and the principle of unity is also analyzed. According to Karsavin, the legislative structure of dialectics is a transcendental-logical expression of the Law of God, and the process of development seen from the position of absolute unity appears as infinite, continuous and absolute.

Keywords: L. P. Karsavin, dialectics, rationality, irrationality, development, contradiction, all-unity, absolute.

Диалектика как теория развития является единством метода и системы. Содержание системы наиболее восприимчиво к запросам времени и меняется в соответствии с исторической эпохой. В различные периоды истории это были: абстрактное *Ego Cogito* или индивид как не менее абстрактный его носитель; абсолютный дух как субстанция-субъект или общество в его историческом становлении; Абсолют как всеединство Бога, человека и мира. Очевидно, что, будучи системообразующими факторами теории развития, индивид и общество, тем не менее, не равны друг другу. Так же точно не равны между собой мир как проявление бытия во времени и Бог как абсолютная форма мира. Однако между отдельными и весьма различными сферами применения диалектического метода есть постоянная взаимосвязь, суть которой – в констатации неразрывного единства (в целом) и тождества (в каждый момент этого единства) противоречивых сторон и аспектов. В Древней Греции это тождество выражалось мифологически конкретно и безлично: «Одно и то же – мысль и то, о чем она». В Средние века – метафизически абстрактно-всеобщее, как принцип единства Творца и творения. В Новое Время получило абстрактно-всеобщий способ выражения: «Я мыслю – я есть». Это был первый рационалистически оформленный опыт осмысления тождества мышления и бытия, но осуществленный на индивидуально-абстрактном уровне понятий лишь как индивидуальное, не имеющее отношения к теории, проявление. Поэтому естественно, что со временем Гегель аргументировал его конкретно-всеобщий характер – как логическое содержание идеи единства мира.

Таким образом, метод как форма познания является устойчивой стороной теории развития, сохраняющей логическую преемственность познавательной традиции. Вместе с тем, логика метода не остается полностью неизменной и консервативной в противоположность исторически изменчивой системе. Конечно, содержательные изменения в системе не обязательно влекут за собой смену метода. Однако на протяжении истории происходит его сущностное становление от случайных абстрактно-индивидуальных проявлений к конкретно-всеобщему законодательному статусу. А это, в свою очередь, приводит к изменению характера взаимосвязи метода и системы: диалектика обретает новую историческую форму и подтверждает свою историческую универсальность.

Не стоит забывать, что на протяжении всей своей истории вплоть до Маркса диалектика как теория обреталась на рационалистическом основании [1, 4–5, 8, 10, 12–21, 24–25, 30–33, 36–37, 41, 47–48]. Диалектический метод всегда рассматривался как проявление логики и применялся лишь в отношении к соразмерным себе рациональным объектам, воспринимаемым с позиции их предметной содержательности, а значит, в конечном счете однозначно и односторонне. Разносторонность проявлялась в контексте отношения к самим себе и другим объектам. В известном смысле, в этом проявлялась ограничен-

ность и формальная противоречивость теории, поскольку основание перехода диалектики из узкоконкретного метода во всеобщий оставалось при этом неявным. Иными словами, даже наиболее последовательное и завершенное гегелевское представление об абсолюте как «абсолютной возможности всего» базировалось на заведомо ограниченном основании абсолютной логики: тождество бытия (абсолютной действительности) и мышления (абсолютной возможности) возможно было потому, что первое понималось лишь как «бытие мышления». То есть, это тождество в мышлении, и сам абсолюте лишь мышление о нем. Это косвенно подтверждается фихтеанской концепцией «действования», вновь лишившей диалектику абсолютистского характера.

Формирование иррационалистических философских течений к середине XIX в. позволило распространять диалектический метод на исследование иррациональных объектов, основными способами познания которых до тех пор являлись личное неотчужденное и неповторимое переживание или вера. Здесь можно выделить индивидуально-субъективистскую тенденцию, представленную в философии А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора [43–46], где диалектика выступала методом познания иррационального внутреннего мира как истинного существования человека; этот опыт также подтвердил неизбежную тупиковость трансформации гегелевского логического абсолютизма. Противоположностью кьеркегоровскому субъективизму стала объективистская тенденция, наиболее последовательно разрабатываемая Л. Карсавиным и А. Ф. Лосевым: объектами в данном случае выступали иррациональные сферы мифа и религиозной веры, а также различные рационалистические и иррационалистические концепции, сформированные на их основаниях [26–28]. В частности, объектом исследования Л. П. Карсавина являлась идея всеединства как органического единства бытия, а методом – логика противоречивого отношения к ней человеческой души как иррационального субъекта.

Концепция Карсавина в какой-то мере противоречит гегелевской теории развития, однако никоим образом не преодолевает ее ограничений и не трансформирует ее. Скорее, она является одной из ее вариаций, или, как он сам говорил, не «отрицанием диалектики, а расширением ее за грани рационалистического ее применения» [22, с. 271]. Любой объект диалектического метода становится иррациональным, если рассматривать его в абсолютной перспективе; таков же и субъект, если представлять его абстрактно-индивидуальным и непостижимым. Гегель обосновывал абсолютный аспект развития как абсолютность его относительности, то есть абсолютность противоречия вследствие временной зависимости. Карсавина, видимо, это не устраивало. Он настаивал на возможности снятия этого противоречия и утверждения абсолютности как таковой, не через свою инаковость и вне зависимости от времени. А поскольку новые представления по-новому отражаются в логике понятий, он полагал, что центральное понятие диалектики – развитие – отныне должно быть пере-

смотрено в своей сути: «Развитие (e-volutio или ex-plicatio, Ent-wicklung, de-veloppement), в противоположности “свитию” (involutio или im-plicatio, Ein-wickelung, en-veloppement) означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отождествлению его с процессом. Вполне естественное в применении к эмпирической действительности, это понимание опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым, некоторую не только эмпирическую (для настоящего и прошлого), но и абсолютную неданность будущего. Удобнее были бы термины “volutio”, “plicatio”, “витие” или “витье”. Но они очень уж необычны. К тому же, как мы увидим далее, термин “развитие” может быть оправдан с иной, высшей точки зрения» [22, с. 34].

Как видим, Карсавин стремился использовать неоднозначность смысла понятия для его иррационалистической интерпретации. Для этого он попытался усилить его предметный аспект: вместо логического противоречия, основанием которого является двойственная природа времени как состояния мировых событий и состояния познания субъекта, мыслитель представил его наглядно-образную трактовку, основанием которой является пространство. Так раскрывается цветок, книга, ларец, постепенно занимая (свое) место... Процесс выведения нового знания на основании синтеза бытия и ничто осуществляется в границах логики; следовательно, механизм возникновения нового обладает для человека абсолютной неопределенностью, тайной. В понимании Карсавина логика – лишь «соучастник» появления нового знания, не более. Поэтому он стремился обосновать непротиворечивое сосуществование невидимого и видимого – еще-непознанного, но уже-сущего, и этого-же-сущего как уже-познанного, сначала в себе и для себя, потом для познающего субъекта. При этом непротиворечивость и цельность пространства снимает метафизическую противоречивость времени, выстраивая его в последовательность, дополняющую и разворачивающую самое себя. Попутно устраняется и двойственность временного аспекта: мышление не развивается во времени и потому не может противоречить времени обстоятельств. Оно развито изначально, проявляясь независимо от времени в том или ином месте, в тех или иных обстоятельствах, завися лишь от исторического контекста. Время и пространство едины, и это совпадение позволяет познавать не только рациональные предметы, но и бытийный всеединый Абсолют, способом актуализации знания о котором является соразмерная ему душа человека.

Иными словами, развертывание диалектической теории в иррационалистическом ключе стало возможным потому, что Карсавин сместил акцент с аспекта противоречивости в сторону единства. Его цель была в устранении ограниченности противоречия, ведь оно вы-

ступает не только способом достижения единства как конечной цели, но и главным препятствием к этому. Оно всегда соответствует самому себе, выполняя и содержательную, и формальную функцию, – и способствует познанию, и ограничивает его. Поэтому философ обосновывал сущность развития через единство, полагая, что так можно решить проблему. Именно единство, по его убеждению, отличало развитие от иных форм проявления движения в мире – «изменения» и «прогресса» [22, с. 17]¹. «Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов (выделено мной. – М.С.)» [22, с. 19], – иными словами, это состояние движения, в котором находятся элементы относительно друг друга именно в силу своей разъединенности. То есть состояние незавершенности и противоречия. Состояние, рассматриваемое независимо от субъекта, чистое (со)отношение и потому абстрактное, внешнее, чужеродно сообщенное противоречие.

«Прогресс» как изменение в направлении улучшения, усовершенствования так же не является самодостаточным, по мнению, Карсавина, поскольку предполагает двоякую внешнюю причинность – как в стечении объективных обстоятельств, так и в оценке их историческими субъектами. Само понятие «совершенствование» является в определенной мере искусственным, интеллектуальным образованием, поскольку совершенство по определению полноценно и не может быть растянуто во времени или пространстве. Следовательно, в нем заложено противоречие: если оно осуществляется под воздействием внешних причин, тогда это не развитие, а лишь изменение; если это самосовершенствование, оно должно осуществляться в процессе некоторого отрицания или самоотрицания: «Всякое становление момента есть погибание другого. Равным образом, всякое усовершеншение момента есть выход его за грани эмпирического бытия и снятие этих граней. Усовершеншаясь, момент становится в инобытие и тем самым перестает эмпирически быть» [22, с. 261]. Иными словами, прогресс как процесс «приводит к обесценению всех моментов, кроме одного – момента апогея, расцвета, ясного обнаружения» [22, с. 227]. В любом случае, прогресс является оценочным отношением [22, с. 230] и потому источником перманентного конфликта, ставящего единство мира под угрозу.

Нельзя сказать, что Карсавин был полностью не прав. История подтверждает, что как только общество охватывает идея прогресса в любом его варианте, оно незамедлительно переходит от слов к делу. То есть, к революционному переустройству мира. Так было в XVIII

¹ Идея прогресса нашла свое отражение в русской философской литературе: в позитивном ключе [9, 29, 35] и в негативном [6–7, 38–40]. Как видно, Карсавину была близка вторая тенденция, хотя основное внимание он уделял ее теоретико-логическому аспекту, доказывая несостоятельность прогресса на понятийном уровне.

веке, когда идея прогресса получила свое первое концептуальное оформление. И для Карсавина как историка было совершенно ясно, что «прогресс» и «развитие» могут как взаимно совпадать, так и взаимно исключаться. Но никогда не быть одним и тем же.

В отличие от «изменения» или «прогресса», «развитие» не является внешним фактором, формирующимся между вещами. Следовательно, оно есть не везде и не всегда, а лишь там, где вещь является целостной, единой, завершенной и не подверженной сущностному разъятию. Следовательно, могущей быть где и когда угодно. К примеру, «мы говорим о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о его развитии) целое. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то извне. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчленивание отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системой» [22, с. 20]. Рациональное представление о развитии как раз тем и грешит, что неминуемо приводит к обоснованию разъединенного существования всего, и в частности народов и культур, поскольку рациональность предполагает анализ, сопоставление, сравнение, ограничение и т.д. Аналитическое отношение к истории человечества не в состоянии исключить то обстоятельство, что народы и культуры различны, что каждое сообщество находится на собственном этапе развития, проходит своим путем в то или иное время. И Карсавин как историк не мог с этим не соглашаться. В то же время, он полагал, что рационалистическая диалектика не должна возводить такое положение дел в статус нормы и идеала. Карсавин не то чтобы отстаивал противоположную позицию, полностью отрицая противоречие и рассматривая развитие как безальтернативное единство. В действительности он представлял противоречие как относительный момент – момент невозможного отношения непротиворечивых сторон – и настаивал на синтетической природе теории диалектики и, соответственного, диалектического метода, полагая, что диалектика не является последовательно рационалистической или иррационалистической, а представляет собой онтологический синтез единства и противоречия. К слову, иррационалистический вариант диалектики также не мог считаться универсальным: к примеру, иррационалист и мифолог О. Шпенглер тоже разграничивал души культуры по уровню развития, следовательно, повторял ошибку рационалистов [22, с. 95].

Как видим, Карсавин создал еще одну историческую форму диалектики – иррационалистическую, в стремлении придать гегелевской теории абсолютный характер, полагая, что ее законодательная

структура, по сути, есть трансцендентально-логическое выражение Закона Божьего [22, с. 35]. Поэтому для русского мыслителя «единство» представлялось не противоположностью или обратной стороной «борьбы», а формой отношений «борьбы» и «примирения». «Отношение» как таковое не может не быть единством, даже если его содержание негативно; иначе оно не соответствует своему понятийному выражению. С одной стороны, «я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение, т. е. “бодрствую”. Это я сам мыслю, и мое мышление всецело есть я сам мыслящий, мыслящий не вообще, а конкретно. Я есмь это мое мышление, эта моя мысль. Но столь же всецело я “бодрствую”, бодрствую в самом акте моего мышления, в качестве меня самого мыслящего. Нет во мне каких-то двух “я”, двух “сознаний”, двух предметов, но есть только один я, сразу и мыслящий и бодрствующий и вне мышления и бодрствования совсем себя не сознающий» [22, с. 35]. С другой стороны, – «бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление, хотя оба они насквозь и всецело друг друга пронизывают. Все бодрствующее во мне, будучи мною самим, мыслит и все мыслящее бодрствует. Бодрствование и мышление не разъединены, не противопоставлены взаимно, подобно двум внешним телам; оба – я и весь я. Но бодрствование не есть мышление, и обратно; они, как ясно и точно выражается наш язык, различны, т. е. я сам различен в них, будучи единым. Я дву-личен... или, вернее, троеличен, потому что еще и наблюдаю себя бодрствующего и себя мыслящего» [22, с. 35].

Основание приоритета единства и синтеза над противоречием объясняется тем, что объект и субъект при этом неразрывны и тождественны друг другу. Во-первых, потому что каждый из них существенным образом отражает (= присваивает) противоположную сторону: «Развитие необходимо предполагает то, что развивается. Нет развития без субъекта развития. Но субъект не вне развития – в этом случае он бы нам совсем был не нужен, – а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект» [22, с. 20]¹. Во-вторых, потому что субъект и объект иррациональны в своей сущностной беспредельности: объект иррационально трансцендентен, субъект – иррационально имманентен. Только «становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном существовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем развитием. Развитие лишь одна “сторона” всеединой души, один только аспект ее или модус. Развития нет без завершенности и без усовершенности. Вне их оно непонятно, непостижи-

¹ Здесь можно было бы возразить, что нет и изменения без изменяемого, – однако изменение есть внешнее состояние, поэтому может рассматриваться отдельно; развитие же предполагает целостность, то есть обязательную включенность вещи в процесс изменения, единство с ним.

мо, не существует. Взятое в себе самом, оно не реальность, а условное отвлечение и притом такое, которое покоится на категорическом отрицании того, что смутно и безотчетно взято вместе с ним. Поэтому и познание развития в его отвлеченности неизбежно (хотя и не всегда прямым путем) приводит к познанию его заверщенного и усовершенного всеединства. В наималейшем знании о развитии уже содержится стяженное знание о других модусах всеединой души» [22, с. 55–56]. Впрочем, это же всеединство выступает абсолютным препятствием достижения полного и достоверного знания о развитии, которое возможно было бы «только как полнота бытия всеединого субъекта изучаемого развития, и не только полнота стяженная, а полнота усовершенная. Стяженное всеединство может выразиться только в стяженном, т. е. не мотивирующем свою достоверность ясною данностью, знании» [22, с. 57].

Принцип абсолютного единства субъекта и объекта развития подводит к выводу, что у развития как бесконечного феномена нет цели, в то время как с позиции рационализма она не может не быть. Но в абсолютной диалектике цель невозможна, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, «всякое понимание развития из одного какого-нибудь его эмпирического момента или из нескольких неизбежно приводит к обесцениению прочих и приходит в столкновение с основным установленным нами положением: познание развития всегда есть познание о нем одного из его моментов» [22, с. 61]. Тем самым, момент достижения цели развития должен означать его завершение, либо же становиться «бесконечной целью». Последняя означает не иллюзорность и недостижимость, а возможность бесконечного трансформирования в момент достижения в иные содержания. Во-вторых, наличие цели как внутреннего, неотъемлемого и необходимого порыва к развитию предполагает наличие средств, которые всегда внешни (случайны) в отношении к цели; в результате развитие оборачивается лишенным внутренним импульсом изменением. Отсутствие цели указывает также на абсолютную неполноту и незавершенность развития, и, соответственно, знания о нем: «Всякое знание о развитии дает развитие, “сокращая” или “стягивая” его... Знание “конструирует” развитие, но не в смысле произвольного построения или искажения. Неполнота “конструирования” необходима, как завершение (познавательное выражение) реальной неполноты момента» [22, с. 62]. В этом смысле «невозможность цели» абсолютной диалектики обусловлена ее действительным, изначальным достижением, предустановленным свершением, абсолютным предопределением всего в рамках самой себя. По всей видимости, Л. Карсавин был убежден, что смысл развития – в отсутствии основания противоречия, а не в движении на основании противоречия; в мгновенном и полном самовыражении, а не в стремлении к самовыражению. Развитие есть совершенство, вечно пребывающее в соответствии самому себе.

Литература

1. *Абдильдин Ж.М., Балгимбаев А.С.* Диалектика активности субъекта в научном познании. М.: Наука, 1977.
2. *Адорно Т.* Негативная диалектика. М., 2003.
3. *Анчел Е.* Мифы потрясенного сознания. М., 1979.
4. *Асмус В.Ф.* Диалектика Канта. М., 1929.
5. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.). М., 1967.
6. *Бердяев Н.А.* Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 7–220.
7. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.
8. *Богомолов А.С.* Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982.
9. *Булгаков С.П.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.П. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 46–94.
10. *Бурова И.Н.* Парадоксы теории множеств и диалектика. М., 1976.
11. *Вернер В., Худа-Гранат М.* Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина между историческим и сверхисторическим мышлением // История и современность. № 1. Март 2012. С. 3–14.
12. *Гурвич Ж.* Диалектика и социология. Краснодар, 2001.
13. *Джохадзе Д.В., Джохадзе Н.И.* История диалектики: эпоха античности. М., 2005.
14. *Джохадзе Д.В.* Диалектика Аристотеля. М., 1971.
15. Диалектика познания сложных систем. М., 1988.
16. Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983.
17. Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987.
18. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997.
19. История античной диалектики. М., 1972.
20. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.
21. *Канарский А.С.* Диалектика эстетического процесса. К., 2008.
22. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1994.
23. *Копнин П.В.* Диалектика, логика, наука. М., 1973.
24. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио. М., 1993.
25. *Линьков Е.С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
26. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 263–298.
27. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 5–216.
28. *Лосев А.Ф.* Перводанная сущность // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 233–262.
29. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 338–483.

30. Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М., 2017.
31. Манн Ю.В. Диалектика художественного образа. М., 1987.
32. Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 1–5. М., 1983–1988.
33. Материалистическая диалектика как общая теория развития. В 4 т. М., 1982–1983.
34. Мелих Ю.Б. Иррациональное расширение философии Г. В. Ф. Гегеля и И. Канта в России // Вестник МГТУ. Т. 14. № 2. 2011. С. 330–336.
35. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.
36. Оруджев З.М. Диалектика как система. М., 1973.
37. Садовский Г.И. Диалектика мысли. Логика понятий как теория отражения сущности развития. Минск, 1982.
38. Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 556–557.
39. Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 635–762.
40. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
41. Французские марксисты о диалектике. М., 1982.
42. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
43. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
44. Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 2001.
45. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena. Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810–1860 // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М., 2001. С. 51–54.
46. Шопенгауэр А. Эристическая диалектика, или искусство побеждать в спорах // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М., 2001. С. 259–288.
47. Jameson F. Marxism and form: Twentieth-century dialectical theories of literature. Princeton University press, 1971.
48. McTaggart J.E. Studies in Hegelian dialectic. Cambridge University press, 1922.

Savelyeva, Marina Yu. *The irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin*

References

1. Abdildin, Zh.M., Balgimbaev, A.S. (1978), *Dialektika aktivnosti subyekta v nauchnom poznanii* [The dialectic of the subject activity in scientific knowledge], Moscow, USSR.
2. Adorno, T. (2003), *Negativnaya dialektika* [Negative dialectics], Moscow, Russia.
3. Anchel, E. (1979), *Mify potryasennogo soznaniya* [The myths of a shocked consciousness], Moscow, USSR.
4. Asmus, V.F. (1929), *Dialektika Kanta* [Dialectics by Kant], Moscow, USSR.

5. *Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Letszy, Chzhuantszy (VI–IV vv. do n.e.)* (1967), [Atheists, materialists, dialecticians of Ancient China: Yang Zhu, Leczi, Chuangze (6–4 centuries BC)], Moscow, USSR.
6. Berdyaev, N.A. (2002), *Smysl istorii* [The meaning of history], in Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Novee srednevekoye* [The meaning of history. The new Middle Ages], Moscow, Russia, pp. 7–220.
7. Berdyaev, N.A. (1990), *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia], Moscow, Russia.
8. Bogomolov, A.S. (1982), *Dialekticheskiy logos: stanovlenie antichnoy dialektiki* [Dialectical logos: the formation of ancient dialectics], Moscow, USSR.
9. Bulgakov, S.P. (1993), *Osnovnye problemy teorii progressa* [The main problems of the theory of progress], in Bulgakov, S.P. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, Russia, pp. 46–94.
10. Burova, I.N. (1976), *Paradoksy teorii mnozhestv i dialektika* [Paradoxes of set theory and dialectics], Moscow, USSR.
11. Verner, V., Khuda-Granat, M. (2012), *Ideya vseidinstva L'va Platonovicha Karsavina mezhdu istoricheskim i sverkhistoricheskim myshleniem* [The idea of all-unity of Lev Platonovich Karsavin between historical and suprahistorical thinking], in *Istoriya i sovremennost'* [History and modernity], no. 1, pp. 3–14.
12. Gurvich, Zh. (2001), *Dialektika i sotsiologiya* [Dialectics and sociology], Krasnodar, Russia.
13. Dzhokhadze, D.V., Dzhokhadze, N.I. (2005), *Istoriya dialektiki: epokha antichnosti* [The history of dialectics: the epoch of Antiquity], Moscow, Russia.
14. Dzhokhadze, D.V. (1971), *Dialektika Aristotelya* [Dialectics by Aristotle], Moscow, USSR.
15. *Dialektika poznaniya slozhnykh sistem* [The Dialectic of Knowledge of Complex Systems], Moscow, 1988, Russia.
16. *Dialektika reflektivnoy deyatel'nosti i nauchnoe poznanie* [Dialectics of reflective activity and scientific knowledge], (1983), Rostov-on-Don, Russia.
17. *Idealisticheskaya dialektika v XX stoletii (Kritika mirovozzrencheskikh osnov nemarksiistkoy dialektiki)* [Idealistic dialectics in the 20th century (Criticism of the ideological foundations of non-Marxist dialectics)], (1987), Moscow, USSR.
18. Ilyenkov, E.V. *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v nauchno-teoreticheskom myshlenii* [Dialectics of the abstract and the concrete in scientific theoretical thinking], (1997), Moscow, Russia.
19. *Istoriya antichnoy dialektiki* [History of the Ancient dialectics], (1972), Moscow, USSR.
20. *Istoriya dialektiki. Nemetskaya klassicheskaya filosofiya* [History of dialectics. The classical German philosophy], (1978), Moscow, Russia.
21. Kanarskiy, A.S. (2008), *Dialektika esteticheskogo protsessa* [Dialectics of aesthetic process], Kiev, Ukraine.
22. Karsavin, L.P. (1994), *Filosofiya istorii* [Philosophy of history], St. Petersburg, Russia.
23. Kopnin, P.V. (1973), *Dialektika, logika, nauka* [Dialectics, logic, science], Moscow, Russia.
24. Kierkegaard, S. (1993), *Strakh i trepet. Dialekticheskaya lirika Iokhannesa de Silentsio* [Kierkegaard S. Fear and trembling. Dialectic lyric by Johannes de Silentio], Moscow, Russia.
25. Linkov, E.S. (1973), *Dialektika subyekta i obyekta v filosofii Shellinga* [The dialectics of subject and object in Schelling's philosophy], Leningrad, USSR.

26. Losev, A.F. (1994), Absolyutnaya dialektika – absolyutnaya mifologiya [Absolute dialectics – absolute mythology], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 263–298.
27. Losev, A.F. (1994), Dialektika mifa [The dialectics of myth], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 5–216.
28. Losev, A.F. (1994), Pervozdannaya sushchnost' [Primordial essence], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 233–262.
29. Lossky, N.O. (1991), Mir kak organicheskoe tseloe [The world as an organic whole], in Lossky, N.O. *Izbrannoe* [Selected works], Moscow, Russia, pp. 338–483.
30. Lukach, D. (2017), *Istoriya i klassovoe soznanie. Khvostizm i dialektika. Tezisy Blyuma (fragmenty)* [History and class consciousness. Being at the tail and dialectics. Theses by Blum (Fragments)], Moscow, Russia.
31. Mann, Yu.V. (1987), *Dialektika khudozhestvennogo obraza* [The dialectics of artistic image], Moscow, USSR.
32. *Marksistsko-leninskaya dialektika* [Marxist-Leninist dialectics] (1983–1988), in 8 books, books 1–5, Moscow, USSR.
33. *Materialisticheskaya dialektika kak obshchaya teoriya razvitiya* [Materialistic dialectics as a general development theory] (1982–1983), in 4 vol., Moscow, USSR.
34. Melikh, Yu.B. (2011), Irratsional'noe rasshirenie filosofii G. V. F. Gegelya i I. Kanta v Rossii [Irrational development of G. W. F. Hegel's and I. Kant's philosophy in Russia], in *Vestnik MGTU* [Bulletin of Murmansk State Technical University], vol. 14, no. 2, pp. 330–336.
35. Novgorodtsev, P.I. (1991), *Ob obshchestvennom ideale* [On the social ideal], Moscow, Russia.
36. Orudzhev, Z.M. (1973), *Dialektika kak sistema* [Dialectics as a system], Moscow, USSR.
37. Sadovskiy, G.I. (1982), *Dialektika mysli. Logika ponyatiy kak teoriya otrazheniya sushchnosti razvitiya* [Dialectics of thought. Logic of concepts as a theory of reflection of the development essence], Minsk, USSR.
38. Solovyov, V.S. (1990), Tayna progressa [The mystery of progress], in Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, USSR, pp. 556–557.
39. Solovyov, V.S. (1990), Tri razgovora [Three talks], in Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, USSR, pp. 635–762.
40. Frank, S.L. (1992), *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society], Moscow, Russia, pp. 13–146.
41. *Frantsuzskie marksisty o dialektike* [French Marxists on dialectics] (1982), Moscow, USSR.
42. Khabermas, Yu., Rattsinger, Y. (Benediktus XVI) (2006), *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii* [The dialectics of secularization. On reason and religion], Moscow, Russia.
43. Shestov, L. (1992), *Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kierkegaard and existential philosophy (Voice crying in the wilderness)], Moscow, Russia.
44. Schopenhauer, A. (2001), Parerga i Paralipomena [Parerga and Paralipomena], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 5, Moscow, Russia.
45. Schopenhauer, A. (2001), Novye Paralipomena. Otdel'nye, no sistematically izlozhennyye mysli o raznogo roda predmetakh. 1810–1860 [New Paralipomena. Separate

- but systematically expressed thoughts on different subjects], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 6, Moscow, Russia, pp. 51–54.
46. Schopenhauer, A. (2001), *Eristicheskaya dialektika, ili iskusstvo pobezhdat' v sporakh* [Eristic dialectics, or the art of winning in disputes], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 6, Moscow, Russia, pp. 259–288.
 47. Jameson, F. (1971), *Marxism and form: Twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton University press, USA.
 48. McTaggart, J.E. (1922), *Studies in Hegelian dialectic*, Cambridge University press, UK.