

А.И. Вовненко*

«УСТАВ» А.М. ПЯТИГОРСКОГО:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ
ФЕНОМЕНА ЗАВЕЩАНИЯ ФИЛОСОФА

Статья посвящена исследованию феномена философского завещания на примере «Устава для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» А.М. Пятигорского. В данной работе «Устав» анализируется как один из ключевых текстов в интеллектуальном наследии А.М. Пятигорского, который позволяет концентрированно рассмотреть философскую концепцию мыслителя.

Ключевые слова: А. Пятигорский, обсервационная философия, философское завещание, мышление, философский класс

«The Charter» of Alexander Piatigorsky as a philosophical testament: a study in the history of philosophy. ALEXANDER I. VOVNENKO (Far Eastern Federal University)

The article focuses on the phenomenon of a philosophical testament analyzing it through the prism of Alexander Piatigorsky's «The charter for an individual class member to develop an alienated mindset». This work is analyzed as one of the key texts in the intellectual heritage of the philosopher that reveals the multiple connections of his philosophical concept with Western and Eastern philosophical tradition.

Keywords: Alexander Piatigorsky, observation philosophy, philosophical testament, reasoning, philosophical class

Многие философы конца XX – начала XXI вв., привлекавшие внимание не только научной общественности, но и широкой публики, по сути стали «медийными персонами», в определенной степени «лидерами мнения». Их активное взаимодействие с различными средствами массовой информации позволяет говорить об интересном явлении: с одной стороны, мыслители получили дополнительную трибуну для манифестации своих концепций, с другой – заложили новую традицию передачи философского знания. Таким образом, активное развитие

в конце XX в. институций медиа определенно повлияло не только на науку в целом, но и на гуманитарное знание в частности.

«История философии останавливается там, где останавливается сегодняшняя философия. История философии поглощает философию, поскольку философия продолжает развиваться», – считает Ф.Е. Ажимов [1, с. 31]. Значит, ряд материалов, созданных в жанрах современной журналистской практики, возможно оценивать как самостоятельные и ценные источники, способные пролить свет на обстоятельства

* ВОВНЕНКО Александр Иванович, соискатель Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: vovnenko.ai@dvfu.ru

© Вовненко А.И., 2021

жизни философа или позволить ему самому высказаться. Таким образом, журналистские публикации обретают статус предмета историко-философского анализа.

Материалы массмедиа, безусловно, обогащают исследовательское поле, дополняя работы философа, выполненные в академических жанрах (статья, монография, лекция), важным контекстом, биографическими и эмоциональными деталями. Кроме этого, такие материалы позволяют, например, зафиксировать разночтения и расхождения в словах интервьюируемых философов, а значит – пополняют и перечень возможных исследовательских вопросов. Хорошо известен случай, когда интервью Мартина Хайдеггера «Только Бог может спасти нас» («Nur noch ein Gott kann uns retten»), опубликованное по его просьбе уже после смерти, стало последним доступным широкому кругу лиц высказыванием мыслителя, в известной степени – его завещанием. При этом важно понимать причину, по которой Хайдеггер принял решение опубликовать этот материал лишь посмертно. Он объясняет такой поступок желанием избежать излишнего внимания, уйти от необходимости бесконечных расшифровок и пояснений, сохранить в тишине и спокойствии себя: «Это не гордость и не упрямство, а просто забота о моей работе» [33].

Лекции, академические публикации, выступления в прессе и переписка мыслителей формируют значительный массив для исследования, «архив эпохи», как его называет Т.Г. Щедрина. По ее мнению, именно «архив эпохи», являющий собой совокупность интеллектуальных традиций, массив документов, найденных в различных собраниях, но составляющих некоторое целостное идейно-духовное образование, позволяет осуществлять историко-философские реконструкции [28]. В него на одинаковых основаниях входят как опубликованные труды мыслителей, так и черновики работ, переписка, эскизы лекций и выступлений. Таким образом, в отношении современных философов кажется справедливым включить в перечень вышеуказанных историко-философских источников и материалы массмедиа.

За последнее время сложилось весьма устойчивое представление о философии А.М. Пятигорского. Такие исследователи, как Д.А. Кораблин, С.Ю. Лепехов, С.Б. Бережной, традиционно выделяют буддистскую доминанту в его мировоззренческой концепции, отме-

чая при этом влияние некоторых европейских учений. Единственное на сегодняшний день диссертационное исследование, посвященное А.М. Пятигорскому, фокусирует внимание на интерпретации основ буддийской философии в его трудах. Однако обширная библиография философа, включающая в себя изданные работы различного периода, а также значительный пласт не увидевших свет статей и размышлений¹, дополняется бессчетным количеством именно журналистских материалов: интервью в печати и на телевидении, документальные фильмы, выступления на радио. Эти материалы открывают новые стороны мировоззрения Александра Моисеевича.

Последние годы жизни А.М. Пятигорского были связаны с открытием и работой лондонского «Философского класса по выработке *очужденного* мышления». Эта инициатива, с одной стороны, может быть оценена как весьма неожиданный шаг мыслителя, который на протяжении долгих лет не признавал сколь либо серьезного влияния на себя со стороны какой бы то ни было философской школы: «Я вообще антишколист в философии. Когда мы говорим о какой-то конкретной науке – востоковедении, например, – ею нельзя заниматься, не будучи связанным с какой-то школой. А в философии – не так» [17]. Вероятно, в этом пассаже есть не столько позиция, сколько стремление, а может быть – даже поза. Попытки Пятигорского оторваться от каких-либо философских рамок, уйти от устоявшихся концепций основаны на его желании обрести свободу для философского творчества, свободу мысли.

Примечательно, что эпитет «свободный» плотно сросся с образом А.М. Пятигорского, в том числе и в СМИ. Цикл программ «Свободный философ Пятигорский» на радио, документальные фильмы «Философ сбежал» и «Чистый воздух твоей свободы» усиливают аффилиацию понятий «философ Пятигорский» и «свобода».

В одном из поздних интервью мыслитель признался, что на протяжении многих лет вынашивал идею открытия «интимного, частного философского колледжа» [18]. Необходимость его открытия Пятигорский связывал с упадком классического университета, затянувшимся кризисом современного образования. Идеалом образовательной институции мыслитель считал Коллеж де Франс, деятельность которого осно-

¹ Сегодня они хранятся вдовой мыслителя Л. Пятигорской.

вывалась на принципах полной свободы преподавателя, общедоступности и бесплатного обучения [18]. Амбиция философа была основана на желании создать другую форму формирования ума: «Принципиальная разница в полной оторванности от общей системы университета, факультета, от государства, от страны, от внешних социально-политических, экономических форм» [18].

Мы не располагаем фактами об учениках Пятигорского вплоть до последнего этапа его жизни. Однако известно, что к аналогичным инициативам своих коллег он относился скептически и даже иронически. В воспоминаниях М.С. Хромченко встречается цитата Пятигорского о методологическом кружке Г.П. Щедровицкого: «Я считал объективной человеческой слабостью Юрки то, что он часто создает себе среду, заведомо бесконечно ниже его. Я не мог слышать его разговоры с учениками, не мог этого видеть. И не в том дело, что они его не понимали – они были на четыре уровня ниже. Но он отказывался меня понимать: “А в чем же тогда смысл учительства?”» [29, с. 424].

Вопрос понимания учительства и философствования и вообще специфика отношений Пятигорского, Щедровицкого и Мамардашвили – особая тема, по-своему интересная и требующая деликатного рассмотрения. В этой работе мы воздержимся от погружения в нее, отметив, что Пятигорский, переживший Мамардашвили на 19 лет, а Щедровицкого – на 15, всегда был очень корректным в высказываниях по отношению к коллегам.

Примечательно, что Арнис Ритупс, издатель журнала «Rīgas Laiks» и многолетний конфидент Пятигорского, в своей статье отмечает значение Щедровицкого для Александра Моисеевича: «Надо полагать, что именно из разговоров со Щедровицким Пятигорский перенял интерес и привычку (если уже до того у него не было похожих склонностей) рассматривать любое жизненное событие с одной позиции – как если бы в нем уже была дана мысль, которую можно заметить, распутать и понять» [25, с. 4].

Возвращаясь к вопросу об учениках Пятигорского, отметим, что в последние годы жизни он решил создать вокруг себя объединение в соответствии со своими убеждениями о форме и содержании философского образования: так в 2006 г. был основан «Философский класс». Примечательно, что в этот период А.М. Пятигорский пришел именно к такой форме обуче-

ния философии. По воспоминаниям С. Грачева, в 2006 г. философ обратился к нему с просьбой помочь организовать «Класса по выработке чужого (очужденного) мышления», к участию в котором пригласил людей разных возрастов и интересов. К. Кобрин в статье «Свободный философ Пятигорский» уточнял, как именно функционировал класс: «Пятигорский беседовал с участниками несколько часов, затем следовали вопросы и разъяснения, вот и все. Тем не менее, лондонские философские сборы раз в два-три месяца играли важную роль в его жизни» [8].

Само название этой инициативы заслуживает анализа. Пожалуй, первое, что привлекает к себе внимание, – определение понятия «класс». Что хотел этим подчеркнуть Пятигорский? Скорее всего, он не стремился выделить таким образом престижность и привилегированность «философского класса», обитающего на соответствующем уровне, со специфическим стилем жизни, но и полагать, что Пятигорский подразумевал лишь помещение (аудиторию), просто наивно. С. Грачев в статье, посвященной «памяти одного философского класса», высказывается в пользу того, что «класс» здесь выступает в качестве места (вероятно, уместно сказать топоса), где «встречаются для занятия такими вещами – в силу своей личной склонности или прихоти судьбы, – мышление о которых никоим образом не может определить ни социального статуса занимающегося, ни его места в иерархии его культуры» [4].

Конечно, трактовка «класса» как «места» возможна, обоснована и даже может считаться закономерной для Пятигорского (с учетом его постоянных обращений к метафоре места в процессе мышления), хотя, как нам представляется, не может быть исчерпывающей. Мамардашвили считал: «В языке существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли» [13, с. 16]. А значит, декодировать «класс» лишь как «место для встречи и занятия философией» совершенно недостаточно.

Например, во французском языке слова *philo* или *philosophie* обозначают не только философию как таковую, но и «философский класс», т.е. курс по философии. Эта лингвистическая деталь отсылает нас к традиции французских лицеев, учрежденных Наполеоном в 1808 г., где центральное место занимало изучение философии. По мнению императора, философия должна была, с одной стороны, укрепить законопослушность граждан, с другой – привить идеи

эпохи Просвещения. Ряд документов Франции в сфере образования, например, утвержденных в период с 1922 по 1925 гг., официально закрепляет за философским курсом в лице статус «организованной рефлексии и выражения суждений», фиксируя, что в философских классах учащийся познает свободу через рефлексию.

Внимания заслуживает сам метод преподавания философии во французских школах. «Философский класс» являет собой не цикл лекций по истории идей, сравнительные курсы по религии или практические занятия по логике. На протяжении почти двух столетий преподавание философии во Франции стремится к созданию условий для личных размышлений как учителя, так и ученика. Андре Пессель в размышлениях «О философии современных философских образовательных программ» резюмирует: «Философия представляет собой совместную работу или, иными словами, совместный акт преподавателя и его учеников. Это означает, что идея философии есть не модель, а сила или инструмент, которые каждый преподаватель приводит в действие» [34].

Все эти постулаты, вероятно, были известны А.М. Пятигорскому и синонимичны его размышлениям об «интимном, приватном философском колледже». Однако для Пятигорского между философией и наукой есть немалая дистанция, а чтобы стать философом, необходимо иметь определенные врожденные способности, в том числе и возможность, и готовность к рефлексии. «Он уже вошел в это поле с желанием отрефлексировать свое мышление в этом поле, а не мыслить только над самим полем как над объектом мышления. В этом отличие философа от ученого. Поэтому если говорить о профессиональном разделении, то, конечно, ближе всего к философу тогда окажется – кто? Для которого тоже как бы само данное поле всегда второстепенно? Романист. Потому что роман – это место, где может все происходить» [15].

В таком свете понятие «философский класс», по Пятигорскому, приобретает логичность, т.е. определяет форму, метод и содержание занятий (разговоров, встреч). Несмотря на личное заявление Пятигорского о том, что он не только не относит себя к какой-либо системе научных взглядов, но и выступает против научных школ, открывая «Философский класс», он по сути создает свою философскую школу, обращаясь к уместной, по его мнению, французской практике и традиции.

Центральное место в философском классе Пятигорского по-прежнему занимает работа над феноменом мышления по принципу, изложенному в книге «Мышление и наблюдение». В ней он представил концепцию «обсервационной философии», основанную на буддийском понимании мышления и «мышления о мышлении» (рефлексии), отказавшись от антропоцентризма, проанализировав позицию внешнего наблюдателя, раскрыв оппозиции «я» и «не-я», «свое мышление» и «другое мышление». Так этот концепт обретает завершение в формуле «очужденное мышление». Но почему Пятигорский в «Уставе» для члена философского класса прибегает к окказионализму в определении мышления – «очужденное»? Пятигорский постулирует чуждость мыслящего самому себе, чуждость мысли мыслящему в обсервационной философии. Он вводит определение «очужденное» для эмоционального усиления степени отрешенности и отстраненности самого мышления о мышлении, объективации последнего. При этом Пятигорский намеренно стремится уйти от «отстраненности» и «отрешенности», т.е. предлагает смотреть на себя не просто «извне», а «извне и как на чуждого».

Введение в речь авторских слов – явление, свойственное для философского дискурса. Категории Пятигорского «очужденное» присуща сознательная неправильность, экспрессивность, синхронно-диахронная диффузность (т.к. ассоциативно, семантически и грамматически это прилагательное связано со словом «чужой», но в то же время включено в цепочку других речевых актов). Предположим, что «очужденное» Пятигорского произрастает из экстернализации (отчуждения) Фихте, которого Пятигорский еще в 1977 г. сравнил с поздними буддийскими философами средневековой Индии в свете его трактовки «Я». Именно на буддистскую философию опирается Пятигорский в обсервационной философии, видя в ней «мышление о мышлении как то, что есть, всегда есть, когда бы мы ни оказались философствующими о мышлении». По Фихте, полагание объекта есть не что иное, как становление субъекта внешним, т.е. отчужденным. Нет ли в этом тезисе семян обсервационной философии и ее «объективного наблюдения наблюдающего»?

В результате занятий «Философского класса» появился не только ряд стенограмм разговоров (в контексте изучения наследия А.М. Пятигорского это слово следует понимать как термин,

обозначающий метод философствования), но и «Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» [24], получивший статус философского завещания Пятигорского.

Документы такого рода примечательны и заслуживают особого внимания. Но прежде следует детерминировать понятия «завещание философа» и «философское завещание». Нам представляется важным обозначить, что первое – это распорядительный документ, составленный мыслителем относительно своего интеллектуального наследия или имущества, тогда как второе можно назвать обобщением своей интеллектуальной работы самим философом. Такого рода тексты имеют особый смысл, воспринимаются как самые важные сообщения, послания с другого берега Стикса, знание, недоступное живущим. И здесь следует очень аккуратно относиться к тому, что сам философ считает своим заветом, а какой текст получил этот статус задним числом либо по значимости для наследия мыслителя, либо по формальному признаку – как последняя работа.

Феномен философского завещания заслуживает изучения по ряду причин. Во-первых, к тексту, признанному таковым, складывается отношение как к результату многолетней исследовательской работы мыслителя. Во-вторых, этот документ определяет отношение сторонников и антагонистов данного мыслителя. В-третьих, он завершает формирование мировоззренческой концепции и научного наследия. В истории философии далеко не за каждым хронологически последним трудом мыслителя закрепилось определение «философское завещание». Отчасти на это обстоятельство способно повлиять отношение самого автора к тексту, степень обобщенности в нем ранее изложенных концепции, его фундаментальность. Рассмотрим некоторые яркие и значимые для истории философии примеры завещаний.

Одним из первых философских завещаний в истории можно считать предсмертный разговор Сократа с учениками в диалоге «Федон» [14]. Впечатляющее не только в философском, но и в моральном, и даже в художественном смысле произведение представляет драматичную и вместе с тем классически строгую картину финала жизни истинного философа, для которого смерть есть стремление, ибо отделенная от тела душа путем верных умозаключений постигает истину.

Основа «завещания Сократа» – размышление о бессмертии души, раскрытое в четырех аргументах. Однако академики С.А. Жебелев и А.Ф. Лосев единодушны в оценке доводов Сократа, называя их «платоновскими». Не просто определить, что в «Федоне» (читай: в предсмертной речи Сократа) фикция или художественный вымысел, а что – реально сказанные Сократом слова, т.к. мы не имеем иных источников, но вполне можно допустить, что последней темой философствования действительно являлось бессмертие души. Как считает С.А. Жебелев, беседа о бессмертии души, которая разворачивается в «Федоне», представляет, от начала до конца, личное творчество самого Платона, но, как известно, Бернет и Тэйлор попытались доказать, что именно «платоновский» Сократ максимально приближен к Сократу «историческому».

Так называемое «завещание Аристотеля», сохраненное Диогеном Лаэртским, пожалуй, следует рассматривать скорее как завещание философа, а не философское завещание. В этом документе мыслитель демонстрирует внимательное и заботливое отношение к родственникам, близким и даже рабам, при этом совершенно не упоминает о своем духовном наследии, не указывает на тот или иной концепт своей философии [12]. Аналогичный характер носит и завещание Платона [6].

Большое значение для истории философии имеют завещание и кодицилл, составленные английским философом Джоном Локком. В них есть не только имущественные распоряжения, но и информация о ранее анонимно опубликованных трудах, которые он называет своими. В 1950-е гг., как принято считать, происходит переворот в изучении наследия Локка, который случился благодаря т.н. «лавлейсовской коллекции», а значит, расширению исследовательского поля текстов самого Локка. Благодаря упоминанию в завещании (а точнее, в кодицилле) мы можем уверенно говорить об авторстве таких произведений, как «Epistola de Tolerantia», «Разумность христианства, как оно возведено в Писании» и «Два трактата о правлении» [31]. Именно за «Трактаты» Локк был удостоен звания отца политического либерализма.

Особое место в истории философии занимает «Завещание» Жана Мелье. Как известно, юре трудился над текстом долгое время и не только выразил в нем свое отношение к религии и церкви, но и призвал к народной револю-

ции, раскрыл идеи утопического коммунизма. Несмотря на то, что «Завещание» было полностью опубликовано лишь спустя 135 лет после смерти Мелье, его идеи и концепции серьезным образом повлияли на Вольтера, Жака Андре Нежона и других видных деятелей общественной мысли Франции XVIII в. Исследователи не без оснований полагают, что «Завещание» Мелье стало не только истоком для многих идей во Франции, но и связующим звеном между Декартом и энциклопедистами-просветителями в истории французской философии [10].

Схожа судьба завещания Дэвида Юма. Кроме распоряжений относительно имущества Юм пожелал опубликовать после смерти «Диалоги о естественной религии». Скорее всего, эта тема не только была очень важной для шотландского мыслителя в философском плане, но и имела психологическое, личное значение. Как известно, с 20 лет Юм вел тетрадь, в которой делал заметки о религии, позже он сжег ее. Затем Юм анонимно издал небольшую брошюру о религиозном вопросе, она по сей день считается утраченной. Душеприказчики философа, его племянник Уильям Страхан и Адам Смит, издали «Диалоги о естественной религии» [30] лишь через два с половиной года после смерти Юма, не указав, однако, ни своих имен, ни имени автора [26]. Вероятно, нарушение воли философа связано с тем, что его наследники просто боялись реакции церкви, как боялся ее и сам Юм. Неслучайно, на могиле философа долгое время дежурила стража, охранявшая его последнее пристанище от религиозных фанатиков. Принято считать, что «Диалоги о естественной религии» повлияли на Канта и его «Критику чистого разума»: это влияние наблюдается и в структуре антинормы о первопричине, и в учении о регулятивности трансцендентальных идей. Добавим, что для А.М. Пятигорского в творчестве Юма ценно было не это позднее сочинение и не воззрения на религиозные вопросы, но анализ концепции «Я». Пятигорский даже сравнивал подход Юма к этой проблеме с подходом буддийских мыслителей.

По словам Л.Н. Пятигорской, «Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления» был составлен в январе 2009 г. и до настоящего времени почти не получил освещения в исследовательской литературе. Лишь Д.А. Кораблин в своей монографии упоминает «Устав», называя его учебно-философским планом и указывая, что пять из семи

его пунктов призывают учеников Пятигорского к достижению срединных, а потому чрезвычайно сложно достижимых состояний «āḡua» [9]. Однако нам представляется, что емкий текст «Устава» имеет более глубокое значение, чем просто учебный план, пусть и составленный для оригинального философского кружка.

«Устав» напоминает первую проповедь Будды о четырех благородных истинах, но если у Шакьямуни главная тема первой проповеди – страдание, то у Пятигорского – свобода, которую возможно достичь, пройдя путем, изложенным в тексте. «Устав» состоит из семи пунктов. Пять *maxima regula* определяют пять состояний, необходимых человеку, по Пятигорскому, для выработки особого типа мышления. Эти состояния названы «благородными». Почему? Вероятно, он использует это определение в том же контексте, что и Будда: «Благородство – это опыт ухода от крайностей, <...>, но это не примирение крайностей и не их синтез, а подход, при котором человек в любой ситуации будет думать, говорить и действовать так, как если бы никакие крайности не существовали» [23, т. 1, с. 28].

Несмотря на декларацию отказа Пятигорского от антропоцентризма как ключевого для западной философии вектора исследований, депсихологизацию мышления в обсервационной философии, неприятие «Я», «личности», «человека» как субъекта мышления (о чем многократно указано в книге «Мышление и наблюдение»), постулаты «Устава» апеллируют не только к разуму, но и к чувственному началу, к исключительно субъективному и оценочному. Страх, презрение, пренебрежение – очень сильные чувства, глубоко психологические термины. Их использование в тексте – свидетельство экспрессивного, а не йогически-отстраненного характера «Устава». Однако несколько стабилизирует общую эмоциональность текста упоминание о двух трудоемких и долговременных процессах – старание и понимание.

С другой стороны, «Устав» включает в себя и нравственные формулы, Пятигорский тесно скрепляет принципы добродетельного поведения вообще с подходами по выработке очуженного мышления, постулируя этику обсервационной философии.

Отождествление в четвертом пункте «Устава» образа жизни индивидуального члена класса с «меняющимся обликом актера или шута, играющего роль самого себя» [24] напоминает

об идее карнавализации М.М. Бахтина. Сравнивая члена класса по выработке очуженного мышления с лицедеем, Пятигорский разрушает привычные стереотипы о солидности философствующего, исключает, говоря словами Бахтина, ситуацию «односторонней серьезности» самого процесса мышления, выводя его из конечной, иерархичной, скрытной модели в открытое, изменчивое, динамичное пространство. Таким образом, в тексте «Устава» проявляется устойчивая бинарная оппозиция: серьезность – смех, где атрибутом первой является необходимость, а второму сопутствует свобода.

Примечательно, что в качестве «рабочего лозунга» Пятигорский предлагает фразу из «Божественной комедии» Данте «Lascia dir le genti» («Пусть люди говорят»). С чем связан именно этот выбор? Здесь уместно вспомнить контекст, в котором звучит эта фраза в поэме. Как известно, ее произносит Вергилий, когда Данте отозвался на возгласы душ грешников, изумившихся, что сквозь него не проходит луч света. Нам представляется, что эта цитата призвана обратить внимание на основной вывод проводника поэта: «Как башня стой, которая вовек / Не дрогнет, сколько ветры ни бушуют! / Цель от себя отводит человек, / Сменяя мысли каждое мгновенье: / Дав ход одной, другую он пресек» [5, с. 243]. Напомним, метафоризируя процесс мышления, Пятигорский предлагал рассматривать «случаи мышления» как дискретные точки в пространстве сознания, а рефлексия и есть фиксация смены этих точек.

Пятый пункт философского завещания посвящен «благородному пониманию», однако связан не с герменевтическими проблемами, а со значением процесса познания и обретения «знания». В определенной степени эти явления нельзя назвать тождественными. По Пятигорскому, знания «уже самим фактом включения в поле сознания» дают шанс человеку встать на путь самоизменения. Таким образом, мыслитель обращается к весьма значимой для философии проблеме, пытаясь сформулировать свой взгляд на вопрос самоизменения, который, разумеется, находится в тесной связи с самопознанием, самосознанием и самоидентификацией.

Напомним, что, например, Будда рассматривал самоизменение как духовный процесс, с одной стороны, заложенный в самой природе человека, а с другой – призванный направить человека к спасению. Этот путь, как известно, начинается прежде всего с осознания двенадца-

тичной формулы бытия, т.е. с победы над невежеством. Теснейшим образом с самоизменением связана йога, предполагающая осознанное стремление человека к переустройству самого себя. Однако следует отметить, что проблема самоизменения в различных аспектах фигурирует и в западной философии. В определенной мере «самоизменение» Пятигорского рифмуется с «самопричинностью» Спинозы, «самодеятельностью» Лейбница, «самополаганием» Канта. Познание имеет огромное значение и в антропологии Гегеля. Именно оно позволяет совершаться самоизменению и самотворению человека, в ходе которых он приближается к вершинам духа и разума. «Истинным бытием человека выступает становление, и познание – движущая сила такого становления» [2, с. 13].

Особое место в этом ряду может занимать учение К. Маркса. Самонаправленная категория «бытие-для-себя» становится для Маркса мировоззренческой основой, из которой прорастают «самоустремленность», «самоизменение», «самостояновление», «самоосуществление» (и др. «само-») человека. Утверждение об изменении людей внешними обстоятельствами Маркс преобразует в положение о «самоизменении» (Selbstveränderung) людей путем практического изменения обстоятельств: человек здесь выступает одновременно и субъектом, и объектом собственного действия; и воспитателем, и воспитуемым; и законодателем, и исполнителем собственных принципов. Неспособность к духовному самоопределению и волевому самоуправлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в самой его «творческой основе» [3, с. 183]. Как известно, для Маркса человеческая деятельность и означает «самоизменение», так как деятельность, не подразумевающая изменение человека (в том числе и интеллектуальное), не может быть деятельностью человеческой [35]. В этом смысле и в восточной, и в западной философии преобразование внутреннего мира человека является основополагающим мотивом, и Пятигорский буквально сочетает два взгляда на этот мотив в пятом пункте своего «Устава».

Однако не следует забывать о том, что процесс «самоизменения» подразумевает возможность не просто изменения, но обращения в Другого, превращения себя самого в Чужого себе. Таким образом, человек, вступивший на путь самоизменения (очевидно, не следует этот процесс принимать как нечто конечное), на ка-

ждом отдельном участке этого пути не равен себе на предыдущем участке, т.е. измененное Я уже не будет тождественным Я до изменения, что подразумевает парадоксальность самоизменения.

Обратим внимание на оговорку Пятигорского о возможности включения знания в поле человека. Пятигорский уточняет две возможности: случай и судьба, тем самым заменяя «случайное» и «необходимое». Важно, что первое противоречит логике буддизма, который не принимает случайного или чудесного, но второе тождественно предопределенности, а значит, не соответствует концепту свободы (читай: возможности изменить предначертанное). Впрочем, с точки зрения философии постмодерна, любые траектории в мире, будь то познание или судьба человека, – бессистемные, ни к чему не приводящие блуждания [7]. С последней позиции это уточнение Пятигорского может быть оценено как плеоназм. В чем именно, по Пятигорскому, заключается различие между «случаем» и «судьбой», сказать непросто. Но факт того, что подобное уточнение способа интерполяции знания в человека не совпадает с рядом концепций, предоставляет широкое поле для размышления.

Шестой пункт «Устава» построен на намеренном противоречии. С одной стороны, Пятигорский утверждает, что к фактам, событиям и обстоятельствам следует относиться «предельно внимательно», а с другой – поясняет, что все внешние события следует «сознательно нейтрализовать», а значит, воспринимать их чужими и незначительными для мышления. И без первого второе невозможно. При этом Пятигорский определяет главный риск очень неконкретно: пропасть «и как мыслящий, и как личность» [24]. Если о том, как именно Пятигорский понимал «мыслящего», мы имеем представление, то термин «личность» в его риторике заслуживает пояснения, особенно учитывая контекст значимости буддистского мировоззрения для ряда концепций философа.

Достаточно широко Пятигорский раскрывает свое понимание «личности» в речи на Рижском философском симпозиуме в 2001 г. [19]. Так, по его мнению, личностью не является «человек», «индивид», «живое существо» и «я». Здесь Пятигорский буквально следует логике Будды, но в этом же выступлении мы находим интерпретацию личности в стилистике обсервационной философии, где личность становится позици-

ей мышления, определенным углом зрения на окружающие нас предметы и явления. «То есть личность – это не о личности, а это об объекте, о котором мы думаем или указываем на него пальцем, то есть о возможностях, о возможности думания над определенным объектом как о “личности” – слово “личность” я употребляю в кавычках. То есть здесь мы имеем дело с чисто модальной фигурой» [19].

Но как установлено еще Кантом, модальность суждений ничего не прибавляет к их содержанию, а относится лишь к значению связки по отношению к мышлению вообще. По Пятигорскому, позиция «личности» содержательная в процессе думания, а не априори, однако ее невозможно категориально сформулировать.

В работах, опубликованных в 2008 г., мы видим более конкретное, осязаемое восприятия термина «личность». Здесь для Пятигорского личность обретает совершенно конкретные человеческие качества и добродетели. В духе романтизма Пятигорский героизирует понятие личности и при этом отмечает, что траектория ее духовного движения не совпадает с теми, которые могут быть продиктованы культурой, эпохой, страной. Пятигорский не противопоставляет самосознание личности обществу, отмечая их параллельное сосуществование, однако именно личность направляет свой талант, а не общество или государство. «Личность живет своей жизнью и умирает своей смертью. В такой “своесмертности” личности можно видеть прямую мифологическую аналогию с бессмертием богов и необыкновенной смертью героев эпосов» [22]. Подобная трактовка понятия личности скорее близка европейской философской традиции, чем буддизму.

В тексте «Устава» лишь однажды встречается упоминание о смерти. Пятигорский считает, что индивидуальный член класса по выработке очуженного мышления должен находить в страхе, «что умрет, будучи не в состоянии или не успев осознать свою мысль о себе как о чужом этой мысли внешнем объекте и осознать саму эту мысль как чужую всем своим прошлым и настоящим объектам, в первую очередь ему самому» [24].

Размышления о феномене философского завещания нельзя считать исчерпанными без рассмотрения позиции мыслителя относительно понятия смерти. Степень взаимоотношений философа и смерти обозначил еще Сократ

в своем предсмертном слове ученикам: «Все прочие люди, по-видимому, не замечают, что те, кто искренне привержены к философии, занимаются только одним умиранием и смертью. Если это правда, то странно, конечно, было бы в течение всей жизни стремиться только к этому, а когда смерть приходит, негодовать на то, к чему давно стремился и чем давно занимался» [14, с. 132]. Эта мысль, вероятно, посещала каждого европейского философа, а порой в различных трактовках появлялась в их сочинениях. Однако во вступительной лекции к 30-му заседанию класса по выработке очуженного мышления Пятигорский настаивал на том, что философствование о смерти как феномене было редким явлением для европейской и буддистской традиции. Этот смелый тезис нуждается в уточнении.

Позиция Александра Моисеевича вызывает непонимание в контексте размышлений Эпикура и его универсальной формулы, позволяющей не решить «вопрос смерти», но найти возможность от него отвернуться. Сложно согласиться с Пятигорским, вспоминая многообразие теологических христианских теорий. Мыслители Нового времени (Фрэнсис Бэкон, Томас Гоббс, Рене Декарт, Спиноза и Паскаль) тщательно исследовали проблему страха смерти, возможность «бегства» от нее и даже помощи обреченным – эвтанази. Решительно отвергает страх смерти Дидро, предлагая в момент смерти сохранять хладнокровие. Сам Пятигорский в своем выступлении на радио «Свобода» о Мартине Хайдеггере подробно излагает концепты смерти немецкого философа, указывая на две позиции: «видеть смерть извне» и «вселять смерть в себя» [23, т. 2, с. 184]. В русской философии сложилось устойчивое представление о смерти как проявлении зла. Работы архимандрита Феофана (Авсенева), Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.В. Розанова и ряда современных философов интерпретируют вопрос смерти именно в негативном ключе, однако здесь, конечно, очень сильна православная доктрина. Наконец, строгая концепция смерти в буддизме не просто пытается нивелировать сакральный ужас перед ней, но и делает ее не последним, а промежуточным звеном в бхавачакре.

И несмотря на все это, Пятигорский над всем, что было сделано, поставил «nihil». Что же его не устраивало в этих размышлениях и трудах о смерти? Сам Пятигорский представляет смерть как отсутствие мышления и возмож-

ности его рефлексировать [21]. В целом в этом тезисе замаскировано утверждение Декарта «Cogito ergo sum», в том числе и в рамках хайдеггеровской интерпретации cogito sum: «...Я емь как представляющий, что не только мое бытие сущностно определено этим представлением, но что мое представление как задающая меру re-praesentatio решает о наличии (Präsenz) всего представленного, т.е. о присутствии в нем подразумеваемого, т.е. о бытии такового как сущего» [27, с. 128]. Однако Пятигорский ссылается на еще более ранний источник – поэта и философа Гвидо Кавальканти, а именно рассказ Анатоля Франса «Мессер Гвидо Кавальканти»².

В целом концепция смерти в философии Пятигорского не лишена противоречий. С одной стороны, по Пятигорскому, философ боится прекращения собственного мышления или смерти [20], с другой – смерть есть «случай мышления, мыслящего о своем конце» [16]. Таким образом, философ не столько спорит с собой, сколько предлагает своей аудитории вступить в «лингвистическую игру» в духе постмодернизма, сознательно исключая детерминизм, используя многовариантность и различия.

Фиксация смерти, по Пятигорскому, в своем мышлении имеет характер будущего времени, т.е. его феноменологическое определение следует использовать лишь к тому случаю мышления, «что МОЖЕТ случиться и ни в коем случае не определение того, что уже случилось или случается в данный момент» [21].

По Пятигорскому, смерть возможно анализировать «с полным переходом» от третьего лица к первому. Здесь философ не делает уточнений, несмотря на то, что переход от третьего лица (он, она, оно: т.е. не-Я, а Другой) к первому лицу выбивается из концепции обсервационной философии и ее очуженного мышления.

Использование Пятигорским грамматических лиц при рассмотрении смерти побуждает обратиться к трактату «Смерть» известного французского философа и музыковеда В. Янкевича. По его мнению, смерть в третьем лице

² В фильме Улдиса Тиронса «Философ сбежал» А.М. Пятигорский, иллюстрируя свой тезис о том, что «когда человек не мыслит вообще, то он для себя мертв», вспоминает о рассказе А. Франса «Мессер Гвидо Кавальканти», где заглавный герой избегает общества, т.к. считает его представителей мертвецами, т.е. не думающими людьми. Однако этот пример Пятигорского не соответствует тексту произведения А. Франса.

не подразумевает смерти конкретного человека, это всегда смерть абстрактная. Но если и пытаться рассматривать собственную смерть с позиции третьего лица, она всегда будет как смерть Другого: «При этом Я становится безличным и безликим субъектом индифферентной смерти, субъектом, которому, по невезению, выпал жребий помереть» [32, с. 28]. Взгляд на смерть с позиции первого лица скорее отягощен горестным переживанием. Янкелевич считает, что смерть в первом лице, т.е. личная смерть, кончина моего Я, – источник тревоги: «...Да едва ли это “точка зрения”, поскольку она отказывается от перспективы и оптической дистанции и в действительности представляет собой переживание опыта собственной смерти, где объект осознания и субъект “Умирения” совпадают» [32, с. 27].

Ведя рассуждение о смерти, используя лингвистическую модель, Янкелевич утверждает, равно как и Пятигорский, что для первого лица смерть всегда в будущем времени: «Для первого лица единственного числа спряжение глагола “умирать” имеет только будущее время; а с другой стороны, настоящее и прошедшее времена изъявительного наклонения возможны лишь для второго и третьего лица. Я могу сказать только “я умру”, и никогда – “я умираю” (разве что подмигивая и глядя со стороны, как это я умираю). Тем более, я не могу сказать “я умер” (разве что разыгрывая комедию и раздваиваясь). Тот, кто говорит “я умираю”, – жив, раз он думает, что умирает, и, следовательно, он опровергает самого себя» [32, с. 34]. При этом Янкелевич признает, что, когда наступает смерть, исчезает Я. Однако смерть не следует рассматривать как победителя над сознанием и мышлением: «Сознание превосходит смерть, и смерть превосходит сознание. <...> Коллизия этих двух непостижимостей в действительности неразрешима! <...> Так мысль и смерть в отдельности берут верх одна над другой. Парадокс кругового взаимоотношения не сводится ни к альтернативе, ни к диалектической заменяемости первых и последних...» [32, с. 407].

Учитывая это взгляд, с которым мог быть знаком Пятигорский (достоверных сведений, подтверждающих это предположение, у нас нет, кроме того факта, что книга Янкелевича вышла значительно раньше, чем опубликованные размышления Пятигорского о смерти), резонно предположить, что к вопросу смерти он относился, беря во внимание трактат Янкелевича.

Завершая анализ философского завещания А.М. Пятигорского, следует отметить, что несмотря на значительную степень оригинальности его мировоззренческой концепции, личные отсылки к буддийской доктрине, декларации «антишколизма», во многом философствование Александра Моисеевича основывается и на европейской традиции, в том числе на исследованиях философов XX в. В свете последнего особенно перспективным кажется рассмотрение интеллектуального наследия А.М. Пятигорского в контексте систем и доктрин, разработанных европейскими философами в эпоху постмодерна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ажимов Ф.Е. Философия: история или теория? Заметки о специфике истории философии // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 27–32.
2. Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля (период 1807–1831 гг.): автореф. дис. ... д. филос. н. Екатеринбург, 2004.
3. Гончаров С.З., Попова Н.В. Креативность принципа субъективности в философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2008. Вып. 8. С. 180–197.
4. Грачев С. «Вещь невозможная, но оттого безумно интересная...» (памяти одного философского класса) // Новое литературное обозрение. 2010. № 101. С. 247–249.
5. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. М.: Художественная литература, 1967.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
7. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998.
8. Кобрин К. Свободный философ Пятигорский // Радио Свобода. URL: <https://www.svoboda.org/a/25233295.html>
9. Кораблин Д.А. Пятигорский: синопсис философского пути. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020.
10. Кучеренко Г.С. Судьба «Завещания» Жана Мелье в XVIII веке. М.: Наука, 1968.
11. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.
12. Литвинова Е.Ф. Аристотель. Его жизнь, научная и философская деятельность. Биогра-

фический очерк. СПб.: Типография и литография И.Г. Салова, 1892.

13. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.

14. Платон. Федон // Полное собрание творений Платона: в 15-ти т. Т. 1. СПб.: Academia, 1923. С. 113–211.

15. Пятигорский А. Все зайцы уже обессилели от смеха // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/vse-zausy-uzhe-obessileli-ot-smeha-18925>

16. Пятигорский А. Держаться последней мысли // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/derzhatsya-posledney-mysli-17796>

17. Пятигорский А. Я не доверяю коллективной любви и ненависти // Известия. 27 октября 2009. URL: <https://iz.ru/news/354681>

18. Пятигорский А. Найти себя. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/intervyu/nayti-sebya/>

19. Пятигорский А. Потому что Будда её увидел // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chno-budda-ee-uvidel-19814>

20. Пятигорский А. Только свободный может понять значение силы // Эзотера. URL: <http://ezotera.ariom.ru/2006/10/30/piatigorskiy.html>

21. Пятигорский А. Феноменологическое понятие смерти. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-statii/fenomenologicheskoe-ponyatie-smerti/>

22. Пятигорский А.М. Двадцать первый век: персона и личность? URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/>

23. Пятигорский А.М. Свободный философ Пятигорский: в 2-х т. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015.

24. Пятигорский А.М. Устав для индивидуального члена класса по выработке очуженного мышления // Rigas laiks. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/ustav-dlya-individualnogo-chlena-klassa-po-vyработке-ochuzhennogo-myshleniya-11851>

25. Ритупс А. Главное, чтобы было интересно // Русский мир и Латвия. 2010. Вып. 21. С. 3–8.

26. Сабина М.В. Дэвид Юм. Его жизнь и философская деятельность. М., 2018.

27. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

28. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

29. Щедровицкий Георгий Петрович / Под ред. П.Г. Щедровицкого, В.Л. Даниловой. М.: РОССПЭН, 2010.

30. Юм Д. Диалоги о естественной религии. М.: Юрайт, 2019.

31. Яковлев А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.

32. Янкелевич В. Смерть. М.: Литературный институт им. А. М. Горького, 1999.

33. Heidegger, M., 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Spiegel, May 31, pp. 193–219.

34. Pessel, A., 1998. La philosophie des programmes actuels de philosophie. Le Debat, no. 101, pp. 165–170.

35. Smith, C., 2005. Karl Marx and the future of the human. Lanham: Lexington Books.

REFERENCES

1. Azhimov, F.E., 2014. Filosofiya: istoriya ili teoriya? Zametki o spetsifike istorii filosofii [Philosophy: history or theory? Notes on the specifics of the history of philosophy], Voprosy filosofii, no. 9, pp. 27–32. (in Russ.)

2. Aleksandrov, A.A., 2004. Problema cheloveka v filosofii Gegelya (period 1807–1831 gg.) [The problem of human being in Hegel's philosophy, 1807–1831], avtoreferat dissertatsii doktora filosofskikh nauk. Ekaterinburg. (in Russ.)

3. Goncharov, S.Z. and Popova, N.V., 2008. Kreativnost' printsipa subektivnosti v filosofii [Creativity of the principle of subjectivity in philosophy], Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya RAN, no. 8, pp. 180–197. (in Russ.)

4. Grachev, S., 2010. «Veshch' nevozmozhnaya, no otтого bezumno interesnaya...» (pamyati odnogo filosofskogo klassa) [«An impossible, but therefore fascinating thing...» (in memory of one philosophical class)], Novoe literaturnoe obozrenie, no. 101, pp. 247–249. (in Russ.)

5. Dante Alighieri, 1967. Novaya zhizn. Bozhestvennaya komediya [The new life. Divine comedy]. Moskva: Khudozhestvennaya literatura. (in Russ.)

6. Diogenes Laertius, 1986. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov [Lives, teachings, and sayings of famous philosophers]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)

7. Ilyin, I.P., 1998. Postmodernizm ot istokov do kontsa stoletiya: evolyutsiya nauchnogo mifa [Postmodernism from the origins to the end of the century: the evolution of a scientific myth]. Moskva: Intrada. (in Russ.)
8. Kobrin, K. Svobodnyi filosof Pyatigorskii [A free philosopher Piatigorsky]. URL: <https://www.svoboda.org/a/25233295.html> (in Russ.)
9. Korablin, D.A., 2020. Pyatigorskii: sinopsis filosofskogo puti [Piatigorsky: a synopsis of the philosophical path]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (in Russ.)
10. Kucherenko, G.S., 1968. Sud'ba «Zaveshchaniya» Zhana Mel'e v XVIII veke [The fate of Jean Meslier's «Testament» in the 18th century]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
11. Lyotard, J.F., 1998. Sostoyanie postmoderna [The postmodern condition]. Moskva; Sankt-Peterburg: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Aleteiya. (in Russ.)
12. Litvinova, E.F., 1892. Aristotel'. Ego zhizn', nauchnaya i filosofskaya deyatel'nost'. Biograficheskii ocherk [Aristotle. His life, research and philosophical work. A biographical sketch]. Sankt-Peterburg: Tipografiya i litografiya I.G. Salova. (in Russ.)
13. Mamardashvili, M.K., 1992. Kak ya ponimayu filosofiyu [How I understand philosophy]. Moskva: Progress. (in Russ.)
14. Plato, 1923. Fedon [Phaedo]. In: Polnoe sobranie tvoreniy Platona: v 15-ti t. T. 1. Sankt-Peterburg: Academia, 1923, pp. 113–211. (in Russ.)
15. Piatigorsky, A. Vse zaitsy uzhe obessileli ot smekha [All the hares have already exhausted from laughter]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/vse-zaycy-uzhe-obessileli-ot-smekha-18925> (in Russ.)
16. Piatigorsky, A. Derzhat'sya poslednei mysli [Hold on to the last thought]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/pyatigorskiy/derzhatsya-posledney-mysli-17796> (in Russ.)
17. Piatigorsky, A., 2009. Ya ne doveryayu kollektivnoi lyubvi i nenavisti [I don't trust collective love and hate]. URL: <https://iz.ru/news/354681> (in Russ.)
18. Piatigorsky, A. Naiti sebya [To find yourself]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/intervyu/nayti-sebya/> (in Russ.)
19. Piatigorsky, A. Potomu chto Budda eyo uvidel [Because Buddha saw it]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/potomu-chto-budda-ee-uvidel-19814> (in Russ.)
20. Piatigorsky, A. Tol'ko svobodnyi mozhnet ponyat' znachenie sily [Only a free person can understand the meaning of strength]. URL: <http://ezotera.ariom.ru/2006/10/30/piatigorskij.html> (in Russ.)
21. Piatigorsky, A. Fenomenologicheskoe ponyatie smerti [The phenomenological concept of death]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-stati/fenomenologicheskoe-ponyatie-smerti/> (in Russ.)
22. Piatigorsky, A.M. Dvadsat' pervyi vek: persona i lichnost'?? [Twenty-first century: person and personality?]. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/vse-izdannyye-knigi/filosofskaya-proza-ii/filosofskaya-proza-tom-2-4/> (in Russ.)
23. Piatigorsky, A.M., 2015. Svobodnyi filosof Pyatigorskii: v 2-kh t. [Free philosopher Piatigorsky: in 2 volumes]. Sankt-Peterburg: Izd-vo Ivana Limbakha. (in Russ.)
24. Piatigorsky, A.M. Ustav dlya individual'nogo chlena klassa po vyrabotke ochuzhennogo myshleniya [The charter for an individual class member to develop an alienated mindset]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/ustav-dlya-individualnogo-chlena-klassa-po-vyrabotke-ochuzhennogo-myshleniya-11851> (in Russ.)
25. Ritups, A., 2010. Glavnoe, chtoby bylo interesno [Just make sure it is interesting], Russkii mir i Latviya, no. 21, pp.3–8. (in Russ.)
26. Sabinina, M.V., 2018. Devid Yum. Ego zhizn' i filosofskaya deyatel'nost' [David Hume. His life and philosophical work]. Moskva. (in Russ.)
27. Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: stat'i i vystupeniya [Time and being: articles and speeches]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
28. Shchedrina, T.G., 2008. Arkhiv epokhi: tematiceskoe edinstvo russkoi filosofii [Archive of the epoch: thematic unity of Russian philosophy]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
29. Shchedrovitskii, P.G. and Danilova V.L. eds., 2010. Shchedrovitskii Georgii Petrovich [Georgy Shchedrovitsky]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
30. Hume, D., 2019. Dialogi o estestvennoi religii [Dialogues concerning natural religion]. Moskva: Yurait. (in Russ.)
31. Yakovlev, A., 2013. Zaveshchanie Dzhona Lokka, priverzhentsa mira, filosa i anglichanina [The testament of John Locke, a peacemaker, philosopher and Englishman]. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara. (in Russ.)

32. Yankelevich, V., 1999. Smert' [Death]. Moskva: Literaturnyi institut im. A.M. Gor'kogo. (in Russ.)

33. Heidegger, M., 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Spiegel, May 31, pp. 193–219.

34. Pessel, A., 1998. La philosophie des programmes actuels de philosophie. Le Debat, no. 101, pp. 165–170.

35. Smith, C., 2005. Karl Marx and the future of the human. Lanham: Lexington Books.

