

УДК 1 (075.8)

Суходуб Т.Д.

## КРИТИКА УТОПИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ “МОДЕРНОЙ” ФИЛОСОФИИ В РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Главной особенностью становления и развития философских направлений в XX ст. являлась, пожалуй, их оппозиционность по отношению к классическому рационализму Нового времени или в постструктуралистской терминологии — “проекту модерна”. В этом отношении одним из существенных аспектов критики “модерной традиции” выступал *утопизм* как специфическая ориентация массового сознания на некритически воспринимаемые абстрактные идеи при отсутствии культуры отношения к ним (как свободно рожденным мыслям, одновременно выступающим и социальными нормами, регулирующими взаимоотношения между людьми, и представляющим общественные идеалы).

История XX века показала, что надежда на преходящий характер утопического сознания не оправдывается. Напротив, болезнь утопией сохраняется. Создаются новые коммуникационные системы, “новый” язык утопий, “новые” мифологемы, в основе которых — та же ориентация на псевдоколлективные смыслы, мифическая логика “оборотничества” и связанная с нею ситуация поиска “врага”, возведение исторически преходящих форм в ранг вечных. Но, пожалуй, главной чертой утопического мироощущения является одержимость человеческого сознания в процессе перестройки мира Идеями, сориентированными на трансцендентное, внеопытное, внежизненное пространство бытия, которое воспринимается целью перестройки. Безусловно, подобная конструкция придуманного человеческого общежития демонстрирует по сути один из возможных выходов из разочаровавшей человека исторической действительности, хотя и ради восстановления принципиально *новой связи* с нею, прежде всего, посредством “взрыва” существующего “порядка вещей” и закономерного в дальнейшем сращения утопии с мифом, в котором только и могут быть объединёнными сознание, идеи и действительность.

В многочисленных исследованиях означенной проблемы (См. работы Х. Арентс, К. Мангейма, Х. Маравалля, К.-Р.Поппера, О.Хаксли, Е. Шацкого, Э.Канетти и др.) прежде всего подчеркивалось, что в основе утопии лежит явный или скрытый принцип преобразующего деяния. Утопия всегда несет в себе претензию проекта преобразования общества, моделирует будущее общественное состояние и в этом плане, конечно, представляет собой значимую для духовной культуры, хотя и своеобразную, мировоззренческую форму освоения человеком будущего, перспектив исторического развития. Проблемы социального порядка, представлен-

ные в утопиях разрешенными, демонстрируют, по сути, болевые точки общественного развития в ситуациях, когда еще не видны основания для практического их разрешения. Именно поэтому в определенной степени утопическое мировидение несет в себе черты общественного идеала.

Нам хотелось бы обратить внимание на негативный аспект утопизма. Утопия представляется антиподом реальности, демонстрацией отрыва идей от рождающего их жизненного мира, но, как продемонстрировала новейшая история, нет утопических идей, которые при сильной политической поддержке и захваченности массового сознания соответствующими идеологическими конструктами, мифологемами, социальными иллюзиями не могли бы реализоваться практически. Утопия как результат рациональной деятельности индивидуального сознания, ориентированного, впрочем, на определенные групповые интересы, отрицает конкретную реальную действительность, бунтует против нее. Чтобы довести это неприятие действительности до практической негации, утопия и нуждается в мифе, лишенном критического измерения действительности и навязывающем групповому сознанию жажду революционного противоборства, неприятия существующего мира и замены его чаемой в некотором сознании действительностью. Именно в этом смысле писал Н.А.Бердяев, что “жизнь движется к утопиям. И открывается, быть может, новое столетие мечтаний интеллигенции и культурного слоя о том, как избежать утопий, как вернуться к неутопическому обществу, к менее “совершенному” и более свободному обществу” [1, с. 121].

То есть, утопизм — это скорее не Идея, а *отношение* к Идее, показатель культуры мышления и страстного человеческого желания, а главное — способности человека уравнивать свою мысль и действительность, Идею и жизнь. Отсюда антропологические проблемы, связанные с возможностью утопизации сознания, — это, прежде всего, вопросы о *способе* человеческого мышления, познания и действия.

Исторические события XX столетия продемонстрировали ситуацию “избытка истории” (Ф.Ницше), характеризующуюся духом поглощения личности обществом, социальной общностью, коллективом, подмены *истории людей*, их духовных биографий *историей абстракций*. Этот страдательный опыт жизни человечества имеет своим основанием, по нашему мнению, катастрофический разлад индивидуальных интересов, смыслов бытия и идеологически ориентированных всеобщих начал, конфликт сверхличностных целей (оснований эпохи) и личностных задач бытия.

Россия проиграла в своей истории все великие идеи “модерной” философии. Как писал Н.А. Бердяев, “русская интеллигенция всегда исповедовала какие-нибудь доктрины, вмещающиеся в карманный катехизис, и утопии, обещающие легкий и упрощенный способ всеобщего спасения, но не любила и боялась самоценной творческой мысли...” [2, с. 52]. Истоком этой “российской революционности” была, согласно С.Л. Франку, европейская традиция Нового времени. “Русская революция, — писал он, — есть одно из крупнейших событий общеевропейской истории, именно истории развития общеевропейского духа, но вместе с тем она имеет глубокие корни в русской духовной культуре” [3, с. 219].

С другой стороны, такой опыт духовного бытия позволил предчувствовать за долго возможность тоталитарного варианта практической реализации идей. Вероят-

но, именно поэтому, в значительной степени предваряя метафизическую критику утопизма в XX ст., русская литературно-философская традиция второй половины XIX - начала XX ст. выказала свою предельную, опережающую историческое время философскую критичность, особую чувствительность к проблемным ситуациям философии “модерна”. Рожденная в этой культуре критика “новоевропейского” варианта утопического мировоззрения подчеркивала прежде всего непрозрачность человеческого сознания, его детерминированность человеческими страстями, утаёнными волеями, властными формами взаимодействия человеческих волей, далеко не всегда признающих нравственное измерение бытия, демонстрировала глубокие сомнения в возможности на той или иной идеологической основе цивилизационного прогресса общества. Как писал С.Л. Франк, “мы не имели никакого права утверждать ни что вся всемирная история в целом есть “прогресс”, ни что, в частности, новая и новейшая европейская история есть неуклонное и непрерывное приближение к абсолютному добру” [3, с. 210]. Философ подчеркивает, что религиозность русской философской традиции служила своеобразной защитой от утопического мировоззрения, так как “христианин не может разделять мысль Руссо, что зло человеческой мысли определено неправильными общественными отношениями. Поэтому христианин никогда не может быть социальным утопистом. Он никогда не будет разделять веры, что какие-либо социальные реформы или перевороты смогут устранить все несправедливости, все зло, все бедствия человеческой жизни...” [3, с. 237].

Русская литература девятнадцатого века предельно философична. Истинность столь категоричного высказывания подтверждается удивительным совпадением оснований критики классической философской парадигмы в русской литературе XIX века и в “новой” философии века XX-го. Поэтому неслучайно открывают критический анализ кризиса исторического самосознания европейского человечества, возможности тирании Абстракцией посредством манипуляции человеческим сознанием философские изыскания Ф.М. Достоевского. Эту традицию продолжают такие русские мыслители как Н. Бердяев, С. Франк, Г. Флоровский, П.Новгородцев, подмечающие скрытую репрессивность и утопичность господствующей в XIX веке рациональности. В некоторых современных философам стилях мышления и тенденциях социально-политической жизни они предчувствуют будущие ситуации, программируемые уже в их время “новоевропейским человеком”, сориентированным на всеобщность, рационализм, системность, универсализм.

Европейская философия Нового времени с её логически и диалектически выверенной, антиномичной и систематизированной иерархизацией ценностей, ориентацией на *всеобщее* как универсальный закон всякого развития, поиском надличностных абсолютов, постулатами активизма, антропоцентризма, прогрессивного развития и другими характеристиками “классической” рациональности задавала “тон” историческим преобразованиям грядущей эпохи, определяла ценностные приоритеты, общественные идеалы, нравственные нормы. Просвещённую Европу воодушевляла идея Разума, рационально выверенный проект “переустройства” бытия как главного условия Прогресса, духовного и социального совершенства.

XX век, опираясь на “онтологический”, “антропологический”, “экзистенциальный”, “лингвистический” “повороты” в философии, постепенно

“трезвеет” от прежнего упоения “классической” рациональной парадигмой объяснения и упорядочивания бытия и всё более отмежевывается от разума законодательного, властного, репрессивного, декларативно-требовательного, ставя задачей нахождение оснований разуму открытому, плюралистичному, толерантному, коммуникативному, интерпретирующему.

Но если современная европейская традиция реагирует на опыт реализации утопий бунтом против универсальных ценностей вообще, отказом от превращения знаков человеческого творчества, “искусства” творца (художника, мастера, мыслителя) в жизненную реальность, культивированием распада единства, разорванности сознания, обезличенности (правильнее было бы сказать — *обезличностности*) человека, то русская литературно-философская традиция, столь же резко не принимая “модерной” унификации всеобщностью Закона, тем не менее ориентируется на становление такого типа духовности, который способен будет преодолеть социальный и духовный хаос и всё-таки творить гармонию, воссоединяя индивидуальные и универсальные начала бытия людей, раскрепощая части, тем самым отходя от унификации, и сохраняя единство разнородного, то есть, ориентируясь на *с о б о р н о с т ь* культурного бытия человека и человечества. Именно поэтому русская линия философствования сохраняет ориентацию на *личность* как регулятивную идею и трактует личность онтологической категорией, ставя перед человеком проблему *лицетворения* — отношения к собственной жизни как к “произведению искусства”. Именно поэтому русскую традицию интересуют категории “*вечности*”, “*метаисторичности*”, “*всевременности*”, проблема не иронии и ироничной игры, а цели и *смыслового измерения бытия, всеединства* как раскрепощения частей, но с *сохранением Абсолюта нравственности*, “*всечеловечности*” как единения во Христе, как *идеала Богочеловечества* в противовес утверждающемуся “всё позволено”.

Достоевский не принимает всеобщие и необходимые суждения “теоретического” разума, возвышающегося над всем периферийным, маргинальным, уникальным, выпадающим из общего правила, составляющим “историческую” “случайность”. С болью о человеке в “Записках из подполья” Достоевский писал: “Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью, стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками” [4, с.550].

Не смиряясь с ситуацией порабощения жизни идеями, Достоевский бунтует против принуждающего характера “всеобщей” истины, против их власти над конкретными людьми. Как точно подмечает Шестов, Достоевский, как и Кьеркегор, “выпал из общего” или, как он сам выражается, из “всемства”. И вдруг почувствовал, что к всемству нельзя и не нужно возвращаться, что всемство — то есть то, что все, всегда и везде считают за истину, есть обман, есть страшное наваждение, что от всемства, к которому нас призывает наш разум, пришли на землю все ужасы бытия” [5, с. 21].

В утопиях, таким образом, имеет место “жертвоприношение” человека обществу и его идеологии. Утопическая идея, подкреплённая властным образом, отнимает у конкретного человека право на свободное самоопределение и тем самым загоняет его в тупики “подпольного” существования. Неслучайно А. Закржевский отзывался

о “Записках из подполья” не как о тексте в классическом его понимании, а как о жизненных ситуациях: “Ведь это не книга, ведь это не слова: здесь вылилась в страшных воплях вся душа, здесь распинал и мучил, и насиловал душу разъярённый зверь — жизнь” [6, с. 2].

Достоевский раньше многих подметил контекст трагедии современного человечества, состоящий в том, что строительство “жизни” для всех по рационалистической схеме всеобщего как “универсального” закона возможно — возможно стягивание универсального богатства жизни, которая всегда равна только “иной” жизни (но не идее), к доктринальной схеме. Как отмечает один из современных исследователей творчества Достоевского Р. Мухамадиев: “идея противостоит действительность и они между собой не всегда совпадают. Зато идеология способна внушить каждому, что идея истинна и совпадает с реальностью” [7, с. 37-38].

Но рациональное измерение бытия, утверждал Достоевский, лишь один из аспектов понимания жизни и потому не может подминать жизнь под себя. Жизнь не “теоретийна”, и не “систематизирована”, она стихийна, хаотична, иррациональна. Её многообразии никогда не превращается в схему, выверенную логикой и проверенную фактами. Отсюда при всякой попытке сделать это, выходом становится “подполье”, дающее прибежище всем “неидейным”, сомневающимся, шагающим “вне строя” людям — говоря бердяевским языком, “своим собственным людям”.

Отсюда представляется совершенно неслучайным, что в XX веке возник необычайный интерес к русской литературе, творчество Достоевского, в частности, интерпретируют Ницше, Бахтин, Набоков, Манн, Фрейд, Лаут, Кристева. Вероятнее всего, это свидетельствует о востребованности современным человеком духовного опыта сопротивления унифицирующим всеобщим идеологическим началам бытия и утверждения самости человека в творчестве русского писателя. Человечество, пройдя кругами реализовавшегося утопического ада, изменившись умственно-духовно, стало восприимчивее к пророчествам мыслителя и осторожно в проявлении себя по отношению к идеям.

Идея у Достоевского не есть собственно мысль, средство человеческой способности выносить суждения. *Идея* представляет собой *деятельное начало* в человеке, отсюда каждый герой у Достоевского несёт “свою” идею, определяющую его образ мыслей и нравственность поведения. В связи с этим можно утверждать, что всех героев Достоевского условно можно поделить на две категории — “человека идеи” и “человека идеологии”: “Идея, ставшая в обществе безлично-господствующей, перестаёт быть идеей и превращается в идеологию. Идеология глуха и не способна прислушиваться к иным идеям, она их пожирает, поглощает, истребляет” (см. об этом: [7, с. 36]). Думается, что именно в зависимости от культуры отношения к Идее последняя и может становиться то ли *идеалом*, то ли *идеологией*, то ли *утопией*.

Фанатично нацеленное на идею сознание вполне может трансформировать идею, которая могла бы быть и идеалом как регулятивной мерой человеческой деятельности, в утопию. Проследить всевозможные “идейные” катаклизмы и трансформации как раз и позволяет описанный Достоевским феномен “подпольного человека”. “Записки из подполья” подметили своеобразный “антропологический слом”

человека “Нового времени”, переход в русской культуре от типа “лишнего” человека к “утопическому” и “подпольному” типу.

На исторической арене романтическую натуру “лишнего человека”, которую так великолепно подметил Достоевский в своей “Пушкинской речи” сменили “герои-деятели”, а их революционный пафос и безграничный активизм привели к массовому воспроизведению своеобразного человеческого типа — “человека утопии”, главной чертой которого является жертвенное, фанатичное служение Идее, которая всегда — “превыше всего”. Как замечает мыслитель, Пушкин “отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе. За ними выступили Печорины, Чичиковы, Рудины и Лаврецькие, Болконские (в “Воине и мире” Льва Толстого) и множество других...” [8, с. 130-131].

Этот человеческий тип, как отмечает Достоевский, настолько “пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слыхать, только чтоб оправдать свою логику” [4, с. 467]. У такого самосознания нет ни малейших сомнений в своей “логике”, его пристрастность к абстрактным идеалам подменяет жизнь схемой и позволяет “не замечать” очевидное: “Да оглянитесь кругом: кровь рекою льётся, да ещё развесёлым таким образом, точно шампанское” [4, с. 467], но и этот призыв, как и сама кровавая плата за “правильную” логику уже не способны остановить революционный пафос и фанатизм.

Образ “подпольного человека”, думается, возникает у Ф.М. Достоевского как оппозиция “утопическому” и вызван прежде всего предчувствием опасности практической проигрываемости идей, пониманием их проигрыша перед жизнью. От этого утопического мироощущения и отталкивается образ “подпольного человека” Достоевского — человек-циник с трагедией в сердце. В какой-то мере рожденный писателем тип личности может быть рассмотрен, по моему мнению, истоком человеческого типа, характерного для “эпохи постмодерна”, когда веры в “метанарративные” идеи больше не существует, а жить в такой ситуации если не нравственно, то хотя бы с достоинством, идущим от прошлых духовных традиций, можно, только иронично поигрывая с миром катастроф (и тем самым, если не защищая себя, то хотя бы в определенной степени оправдывая свою позицию в условиях всеобщей отчужденности).

Постмодернистские проявления характеризуют “подпольного человека” и в стремлении исходить в своей деятельности именно из собственной самости, а не из форм внешних детерминаций человеческого поведения. Единства тут быть не может, — утверждает герой “Записок...”, — отличие человеческих особей всегда останется отличием, неистребимой в человеке уникальностью, как бы не стремились сводить всех к одному типуажу, как бы люди не хотели “быть какими-то небывалыми общечеловеками” [4, с. 550].

“Подпольный” человек неоднозначен, многолик, многообразен. Он несёт в себе множество образов. Как подметил В.В. Розанов, он — синоним человечества, ибо несёт в себе все его противоречия, сомнения, поиски. Но прежде всего, по моему мнению, в нём живут и сталкиваются два человека: “утопический” и “подпольный” типы мироощущения.

“Подпольный человек” безмянен в отличие от “утопического”, рождённого “от идеи” и проименованного конкретной идеей. Отсюда герой “Записок...” откровенно иронизирует по поводу “приоритетности” идей в человеческом бытии: “Мы даже ... рождаемся-то давно не от живых отцов, и это нам всё более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи” [4, с. 550]. Мы видим, что “подпольный человек”, во-первых, раскрывает ужас утопической реализации счастья на земле, во-вторых, — одним из своих лиц-образов он — человек критикующий, циничный, сомневающийся в гуманистическом начале идей и в этом смысле он — антипод “утопическому человеку”.

Что не приемлет “подпольный человек” в “утопическом”?

Идеал как духовное выражение должных жизненных норм, определяющих прежде всего нравственные действия человека, человеком утопической ориентации трактуется в границах “рукотворной” досягаемости — как непосредственная цель борьбы и таких революционных преобразований, которые могли бы соединить желаемое с существующим. Это позиция оправдания исторического прогресса, но не *права человека на личностную судьбу*. Человек в этой ситуации приобретает служебное назначение, превращается в “орган” мира, жертвоприносится ему. Такая утопическая ориентация на трансцендентное, внеопытное, внежизненное пространство “идеального” бытия как форму практической организации мира страшит “подпольного человека”.

“Утопический человек” творит конструкцию предельных оснований идеального бытия, противоположную бытию реальному, стягивает жизненное многообразие к схеме, однозначной зависимости, единой цели, что служит источником фанатичных действий. “Подпольный человек”, цинично издеваясь над этими основаниями, возвращает человека в *жизненную* ситуацию невозможности всеохватывающей любви, иллюзорности идеала “всеобщего” счастья, тем самым отрывает человека тотальным одиночеством.

Для “подпольного человека” важнее всего духовно “не подчиниться” человечеству, той или иной “коллективности” в их желании программировать его. Вот почему принципиальная позиция “подпольного человека” — “быть другим”, всегда быть Другим. Ради этого он предпочитает тотальное одиночество, желает самоуничтожения, обрывает все связи и отношения с другими, только бы не подчиниться навязанным образцам.

Таким образом, принципиальные для обоих позиции “утопического человека” делают сверхактивным, деятельным, не сомневающимся в отношении необходимости тех или иных преобразований, а “подпольного человека”, напротив, отличает пассивность, созерцательное отношение к действительности. Его возмущает невежество утопически настроенных людей, которые “вследствие своей ограниченности ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают” и “скорее и

легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли” [4, с.463]. По этой же причине слепая вера “утопического человека” в правомерность низведения живой жизни к мертвой схеме одним из образов “подпольного человека” становится маска циника, который презрительно сомневается в “гуманистическом” потенциале так называемых “освободительных” идей. В своей критике преобразований на любых общих, обязательных для всех, основаниях он стремится доказать правомерность и гуманизм только той позиции, которая основывается на свободе личности. Человек нуждается и требует единого: “самостоятельного хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела” [4, с. 470].

“Утопический человек” предостерегает, прельщает, заманивает, пытается обмануть “подпольного”. “Подпольный человек” беснуется, кричит, рушит гнусное, традиционное, надоевшее, стараясь не поддаться на уловку, не увлечься красивым, но “искусственным счастьем”. Лучшим для себя он считает “выйти” из мира, из ситуации, выпасть из истории в глухое подполье, тотальное одиночество — проиграть его на себе. Человека “подполья” угнетает “сочинённый” утопией человек, работающий для такого же “сочинённого”, “искусственного”, “выдуманного” человека. Бесперспективность этого “труда” особенно подчёркивает сила личностного желания, позиция — “я хочу” “подпольного человека”, которая в любой момент может разбить утопическую формулу перестройки мира.

С другой стороны, взаимная сосредоточенность “подпольного” и “утопического” человека друг на друге рождена *обоюдным страхом*, в основе которого — разнонаправленные процессы: во-первых, желание “созидать и дороги прокладывать”, то есть сознательно, активно действовать, и, во-вторых, любовь к “разрушению и хаосу” (“разломать иногда что-нибудь тоже очень приятно”) [4, с. 476-477], то есть, безыдейная, бессознательная склонность к сопротивлению упорядоченному, традиционному бытию. Но и тот, и другой тип человека “инстинктивно боится достигнуть цели”, ибо понимают трагедийный смысл реализации идеи, соединения её с действительностью и как следствие — ликвидация, вытискивание неохваченных утопической схемой “преобразования” жизненных форм. За такого рода “созиданием” скрывается разрушение, за реализацией цели — кровавая её цена, лежащая в основе “исторического” оправдания “логики” утопического действия.

Ложность путей “утопического человека” проявляется и в том, что он стремится “созидать здание, но не жить в нём” [4, с. 475]. “Подпольный” же человек принципиально не строит — живёт “вне-“: его “дом” — “подполье”. Не принимая утопизм и культивируя свою самость, индивидуальность, “подпольный человек” всё-таки еще не имеет сил чувствовать себя самодостаточным. В нем ещё сохраняется тоска за недостижимой общностью, поэтому фигура его трагическая, а судьба — обуславливается неумением *ничем* стать. Этот человек не менее страшен утопически ориентированного человека, ибо и он, как и “утопический”, “омассовлен”, лишен лица — индивидуального, неповторимого образа — он “ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым” [4, с. 454].

“Подпольный” человек понимает всю безысходность ситуации, трагедийность исторической реализации идейных претензий человечества в утопическо-



идеологической упаковке и его надежд на счастливое спасение. Достоевский предостерегает: "... расширьте круг деятельности, ослабьте опеку, и мы ... да уверяю же вас: мы тотчас же попросимся опять обратно в опеку" [4, с. 449]; уведите человека в "книжное", идейно лучшее будущее, заставьте его почувствовать омерзение к "живой жизни" — и он отвыкнет от всего живого, уверует в "расписанное счастье" и, безусловно, обманется в этих своих выводах разума.

Вот почему "подпольный человек" так едок и циничен в своих выводах. Он предчувствует надвигающуюся темноту утопии и провоцирует её приближение своей злобой, "непривлекательностью". Эта "маска зла", на наш взгляд, помогает не только разрушить, но одновременно и предупредить, предостеречь от разрушения, от пагубных следствий бездумного разрушения.

Как не прискорбно констатировать, но исторически "утопический человек" победил и придавил "подпольного человека", оставив, правда, в наследство проблемные вопросы "подпольного человека": а ради чего, собственно, совершается история, так ли она прогрессивна? Насколько "люди всё ещё люди, а не фортепьянные клавиши" [4, с.473]. Человека по-прежнему мучают эти сомнения, а это значит, что путь человеческого самоопределения продолжается.

### Список литературы

1. Бердяев Н.А. "Новое средневековье". — Берлин, 1924.
2. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. — Paris, 1989.
3. Франк С.Л. По ту сторону "правого" и "левого". Статьи по социальной философии. Составление, вступ. статья и комментарии А. Казакова // Новый мир. — 1990. — № 4.
4. Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15-ти тт. — Л.: Наука, 1989. — Т.4.
5. Шестов Лев. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). — М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
6. Закржевский Александръ. Подполье. Психологические параллели. Достоевский. Леонид Андреев. Федор Сологубъ. Левъ Шестов. Алексъ Ремизовъ. Михайль Пантюховъ. - К.: Издание журнала "Искусство и печатное дѣло". — 1911. — 108 с.
7. Мухамадиев Р. Диалог Достоевского и диалогизм Бахтина // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 1996, № 4.
8. Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Русская идея / Сост. и авт. Вступ. ст. М.А.Маслин. — М.: Республика, 1992.

Поступило в редакцию 24.09.02