

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
Понимание — в чем оно?

Б. Н. Соваков

*Калужский филиал Российской правовой академии
Министерства юстиции Российской Федерации*

Поступила в редакцию 17 августа 2009 г.

Аннотация: на основе исследования большого объема работ классиков русской философии приводится система методологических констант герменевтики и обосновывается необходимость их одновременного действия. Только это может гарантировать полноценность знания, способного в своей онтологии ответить как экзистенциальным, так и культурным запросам личности и общества. Кратко очерчивается также онтология знания, получаемого при таком понимании.

Ключевые слова: герменевтическая методология, культура, социальная адекватность, субстанциальность понимания, единство.

Abstract: based on the research of a considerable amount of the Russian classical philosophy texts, the article starts with outlining the methodological constants of hermeneutics, making stress on their well-balanced simultaneous activity for gaining adequate understanding. Only that synchronism may meet the demands of a person and of a society concerning the adequacy of what is being understood. The ontology of knowledge gained through this is also briefly outlined.

Key words: hermeneutic methodology, culture, social adequacy, substantiality of understanding, unity.

Понимание есть деятельность человеческой мысли, которая является предметом изучения многих наук. Но философия неизбежно ставит вопрос: а что именно должно пониматься, каков должен быть результат понимания? Большинство, не задумываясь (в том числе и мы), отвечают: смысл. Однако определение смысла практически исчерпано [1, с. 550], и проще ответить на вопрос о том, каков он, а не что он из себя представляет. Иными словами, на этот вопрос можно ответить только категориально. И это тоже нормально, поскольку смысл есть субстанция, и как всякая субстанция, он доступен только категориальному усмотрению, с чем тоже нельзя не согласиться.

К сожалению, на этом конкретика заканчивается, и начинается проблематика. С одной стороны, процесс понимания бесконечен. С другой стороны, остановка нужна, но она недопустима, когда происходит задержка на факте знания [2, с. 15, 18, 27 и др.], который не является «социально-адекватным» (термин Г. П. Щедровицкого, Г. И. Богина) [см., напр.: 3, с. 5, 6, 93 и др.]. Тогда в чем состоит и что такое со-

циально-адекватное понимание? В трудах представителей современной российской филологической герменевтики (например, Тверской или Пятигорской школ) мы не находим исчерпывающего определения этого типа понимания, хотя использование самого понятия «социально-адекватное понимание» дает нам основания трактовать его как такое понимание, которое хорошо «сбалансировано», в котором процессуальная и субстанциальная сторона понимания не конфликтуют, а находятся и действуют в гармонии. Знания, появляющиеся в процессе разворачивания такого понимания, не «подминают» его под себя, загоняя дальнейший ход процесса понимания в некие жесткие содержательно-смысловые парадигмы (типа идеологем, например), а гармонично обеспечивают возможность дальнейшего, столь же гармоничного понимания, *не переставая от этого быть фактами знания*. То, что мы тут выделили курсивом, имеет принципиально важное значение. Таковы доктрины, доказавшие свою плодотворность (например, идея пассионарности Гумилева [4]). Весьма показательно, что, используя вне контекста отдельные аспекты теории Л. Н. Гумилева, можно логически непротиворечиво обосновать как то, что монголо-татарское нашествие было, так и то, что его никак не могло быть, и это давно является предметом спора сторонников и оппонентов Льва Николаевича).

Богатая история герменевтического метода, сложившегося в великой классической культуре эллинизма VII—V вв. до н.э. и принявшего современный вид в трудах отцов Православной Церкви периода Византийской империи, в значительной мере приближает нас к решению этой проблемы. Но, несмотря на более чем двух с половиной тысячелетнее существование, герменевтика остается лишь культурологическим (подчеркнем это!) методом, позволяющим приблизить понимание понимающего субъекта к степени «социальной адекватности». Правда, это комплексный метод, и отношения между его составляющими сами стали предметом дебатов в европейской культуре [5, с. 230—237]. Вопрос остается открытым и поныне, хотя как упомянутая работа Г. Г. Шпета, так и труды современных российских школ филологической герменевтики дают все основания сформулировать ее методологические константы следующим образом:

1. Полагание смысла как цели герменевтического метода в его раскрытии субстанции «понимание».

2. Исследование феномена смысла средствами и философии, и филологии.

3. Отношение между содержанием и смыслом, между значением и смыслом, взятое в их иерархической, логико-семантической взаимозависимости, при приоритете смысла над содержанием.

4. Рассмотрение действия двух сторон понимания — его субстанциальности и его процессуальности, при выраженной первичности первого и вторичности второго (да простится нам нескладность фразы). Онтологически эта константа вытекает из диалектического единства формы и содержания.

5. Взаимоопределяющее отношение целого и части — слова и текста, смысла и метасмысла, смысла части текста и художественной идеи и т.д.

Мы подчеркиваем, что именно комплексное и гармоничное действие всех методологических констант герменевтики одновременно имеет культурное значение, необходимое для «социальной адекватности» понимания [6, с. 13—26]. И все же при этом возникает необходимость признать, что вся приведенная нами таксономия составляющих герменевтического метода несет заметный филологический ракурс. Возьмем на себя смелость возложить ответственность за это как на современные школы филологической герменевтики, так и на европейскую мысль Нового времени.

Причина в том, что в упомянутой работе Г. Г. Шпета, представляющей из себя чрезвычайно обширную и подробную проработку проблематики герменевтического метода европейской мыслью, мы видим, как круг вопросов в конце концов был сведен к противопоставлению философии и филологии, вроде как «кто кого в герменевтике одолеет», и при этом спор просто зашел в тупик, заблокировав выход к *культуре* понимания. Этот тупик имеет, по нашему мнению, чисто методологический характер, требующий некоего взгляда со стороны, чтобы, получив новый ракурс, выйти на новые горизонты рассмотрения проблемы. Надо выйти из ситуации противостояния двух сфер мысли и посмотреть на понимание (и на знание как его продукт) через познание. Ведь понимание и познание суть деятельность человеческой мысли, единой в себе, и характер этой деятельности не может не отражаться на качестве, характере, «социальной адекватности» знания как продукта понимания и познания. В этом, кстати, и культурологическое значение постановки вопроса.

Представляется очевидным, что таким «методологическим ходом с культурологическими последствиями» может стать обращение к философскому наследию В. С. Соловьева и, в частности, к его работе «Философское начало цельного знания» [7, с. 178—397], вышедшей, кстати, на четверть века раньше «Герменевтики» Г. Г. Шпета.

В. С. Соловьев начинает с рассуждения о том, что познание есть гармония чувственного восприятия, разума и веры. С позиции этого троякого единства становится возможной постановка важнейшего вопроса — вопроса о смысле бытия: ведь действительно, «...блаженство существует более в воображении, действительность же есть ряд больших и мелких мучений и в самом счастливом случае — постоянная смена тяжелого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий — с другой. ...Совершенно естественно является вопрос: для чего все это, какая цель этой жизни? Каждому мыслящему человеку является этот вопрос первоначально как личный» [7, с. 178—179]. Совершенно обоснованно Соловьев полагает, что обретение смысла и цели жизни является целью как любой отдельной личности, так и всеобщей целью человечества, что непременно предполагает понятие развития.

Это развитие есть движение от частного к общему; через него, это движение, в организме человечества мы точно также различаем, во-первых, составные его части — племена и народы, и во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние, кстати, составляют собственно содержание исторического развития [7, с. 187], хотя в основе их лежат чисто личностные аспекты человека, три основные формы бытия его природы: чувство, мышление и деятельная воля. Просто каждый из этих аспектов имеет две стороны: личную и общественную; при этом, напоминает Соловьев, чувство имеет своим предметом объективную красоту, мышление — объективную истину и воля — объективное благо. Из этих трех факторов первым и непосредственным началом общественной жизни является воля как фактор, задающий само движение.

Основываясь на единстве и целостности действия этих трех факторов, Соловьев предлагает свое видение смысла и истории, и бытия личности. Категориально это будут три основные формы общественного союза, проистекающие из существенной воли человека или из его стремления к объективному благу. Первая степень, экономическое общество, имеет значение материальное по преимуществу, вторая — общество политическое, представляющее преимущественно формальный характер, и третья — общество духовное — должно иметь значение всеобщее, или абсолютное (дающее абсолютное существование, полное и вечное, что и есть истинное верховное благо). Первая есть внешняя основа, вторая — средство, третья — цель [7, с. 190]. Они не сменяют друг друга и не находятся в иерархической зависимости. Просто круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес, принадлежит материальной истинности, образует так называемую положительную науку; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образует отвлеченную философию; наконец, знание, имеющее своим предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует теологию. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии — общая идея, в теологии — абсолютное существо [7, с. 192]. Но, рассуждая в русле христианской философии, Соловьев настаивает, что истинная и цельная красота может находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикой* [7, с. 196]. Тут Соловьев делает методологически ценное замечание, что «мистицизм есть рефлексия нашего ума на это отношение». И хотя сфера мистики сама обладает безусловной ясностью и все другое «она одна только может сделать ясным, но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту». Этой тем-

нотой для нас становится остановка на знании, расчлененном на чувство, разум и веру.

Иное дело — те, кто владеет нерасчлененным знанием; это представители духовной власти. Они суть истинные правители и хозяева общества; они же богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они ради этого общения направляют художественную и техническую деятельность. Вопрос в том, насколько полно их правление реализуется на уровне общества. Так, с позиции христианства, нормальное отношение государства и народа есть то, при котором ни государство не служит народу, ни народ государству, а оба одинаково служат одному высшему началу [7, с. 201—209]. Соловьев замечает, что мы наблюдаем только плоды «расчлененного знания»: так, народ, восставший на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победивший их в своем революционном движении, сам не может удержать своего единства и целостности, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должен распасться и на враждебные личности [8, с. 409—411]. Предсказание Соловьева и Леонтьева сбылось уже в середине XX в. с формированием «класса атомов» — среднего класса, суть которого — всеобщее обезличивание и опошление. Крайняя напряженность личного сознания, не находя в себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, уравнивающий всех. Единственное существенное различие на Западе, что отмечал уже Соловьев, — неравенство богача и пролетария, и при этом никакое изменение общественных отношений, никакое пересоздание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь [7, с. 215].

Рационалистическая философия, окончательно освободившаяся в критике чистого разума от всякой связи с теологией, стремится к исключительному господству в области знания и утверждает себя в гегелианстве как знание абсолютное. Как Людовик IV своим абсолютизмом навсегда уронил значение монархического государства на Западе, так и идеальный абсолютизм Гегеля привел к окончательному падению рационалистическую философию. «Теперь положительная наука в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания. Это выражается в позитивизме, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний» [7, с. 217]. Наука, как ее понимает позитивизм, отказываясь от вопросов *почему* и *зачем* и *что есть*, оставляющая для себя только неинтересный вопрос *что бывает* или *является*, тем самым признает свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой [7, с. 219]. Соловьев здесь прямо выражается по-розановски: для этого нужно было бы ответить на вопрос *что должно быть* [2, с. 548—584, 592—600]. Отсюда — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве, что и есть последнее слово западной цивилизации.

Поэтому сила, должная дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней. От этого народа требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной сфере жизни и деятельности. От него требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа. Первые две силы, Восток и Запад, совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Поэтому неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский [7, с. 227].

Русский народ, по убеждению Соловьева, может и должен стать носителем того цельного знания, которое он именует свободной теософией, и которая представляет собой мистику во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, с изящным искусством и техническим художеством, образуя одно органическое целое. «И вот ответ на вопрос о цели человеческого существования: образование всецелой общечеловеческой организации в форме целостного творчества, или свободной теургии, целостного знания, или свободной теософии и целостного общества, или свободной теократии» [7, с. 232].

Свободная теософия как результат понимания социальной жизни есть органический синтез теологии, философии и опытной науки и только такой синтез может заключать в себе целостную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части, оторванные органы знания и не могут быть ни в какой степени адекватны самой целостной истине. И мистическое знание необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Это мистическое знание может быть только *основой* истинной философии подобно тому, как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление — основой рационализма. При этом само по себе мистическое знание еще не образует системы истинной, или синтетической, философии, того, что Соловьев называет цельным знанием, или свободной теософии, поскольку эта система должна быть свободна от всякой исключительности [7, с. 255].

Для характеристики логического аппарата этого знания Соловьев обращается к понятию органической логики, которая характеризуется по следующим семи отношениям: 1) по предмету познания; 2) по цели; 3) по общему материалу; 4) по форме; 5) по источнику действия, или

производящей причине познания (*causa efficiens*); 6) по исходной точке; 7) по методу развития или построения [7, с. 260; 2, с. 48—49]. В итоге: предмет свободной теософии есть *истинно-сущее в своем объективном выражении* или идее.

С одной стороны, поскольку философия есть удовлетворение теоретической потребности знания, она есть сама по себе цель. Однако в своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества. Поэтому истинная философия, т.е. цельное знание, не может быть отдельной от других духовных сфер, в первую очередь — от мистического опыта. Опыт же этот дается целой историей человечества, пусть и не у всех людей лично. Количественная точка зрения привела бы здесь к удивительным заключениям. Соловьев остроумно замечает, что если бы большинство человечества состояло из слепорожденных, то свет был бы галлюцинацией, а зрячие — фантастами [7, с. 268]. Материал истинной философии как цельного знания дается всею совокупностью явлений как мистических, так равно психических и физических.

То, что общества, имеющего своей идеологией цельное знание, построено не было, никого не должно смущать. «Так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени, для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова» [7, с. 279].

Но все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, и весь наш физический мир, определяется формами и категориями познающего субъекта. Ведь всякое явление есть бытие существа для другого или представление этого существа другим [7, с. 287], поэтому нельзя сказать просто и безусловно: *мысль есть, воля есть, бытие есть*, потому что мысль, воля, бытие суть лишь постольку, поскольку есть мыслящий, волящий, сущий. И великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть *единое*, и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала.

Соловьев прямо указывает, что всякое познание держится непознаваемым. Эта тематика подробно раскрыта С. Л. Франком в его монографии «Непостижимое» значительно позже издания работы Соловье-

ва. Мы не располагаем данными о влиянии взглядов Соловьева на мысль Франка; но тот факт, что два столь разных мыслителя по-своему приходят к одному выводу, — знаменателен [9, с. 247—796], всякие слова относятся к несказанному и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве. Этим непосредственным чувством нам дается *единое во всем*, но должно также познать и *все в едином*. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно *содержанием*, а потому нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения, — должно познать его осуществление в другом, его проявление, познать логос и идею. Отсюда необходимый переход к философии и именно к абсолютной логике, позволяющий понять, что «как содержание воли сущего идея есть благо, как содержание его представления она есть истина, как содержание его чувства она есть красота», при этом он замечает: «Крайне наивно Отца называть благом, Сына — истиной и СВ. Дух — красотой. Это явное пустословие...» [7, с. 337]. Он пишет: «...Мы имеем трех самостоятельных и цельных субъектов бытия, или трех сущих, из которых каждому принадлежат все три основных способа бытия, но только в различном отношении. ...Первый субъект, или первую определенность сущего как такового, я называю духом (*представление и чувство подчинены воле*), второй — умом (*в нем преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект*), третий — душой (*реальное, или чувственное бытие*)». И при всей своей самостоятельности, или особенности, три первоначальных субъекта не могут быть равными: поскольку воля по существу своему первична по отношению к представлению и чувству и поскольку благо по существу своему первично к истине и красоте, постольку дух обязательно первичен по отношению к уму и душе. А содержание трех субъектов есть идея.

Мы, пишет Соловьев, имеем четыре субстанциальные образующие начала: дух, ум, душу и идею, ибо различные способы бытия, а равно и различные формы идеи, не суть начала, а происходят только из взаимоотношения трех субъектов и идеи, откуда ясно, что всякое бытие и всякая определенная сущность обязательно относительны. Сущее в трех субъектах не есть бытие, а равно и идея сама по себе не есть бытие; они получают бытие только в своем взаимоотношении или взаимодействии, сами же по себе суть силы бытия, причем дух, ум и душа суть силы положительные и деятельные, а идея есть сила отрицательная и страдательная.

Поэтому всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать трояко: во-первых, в субстанциальном, коренном и первоначальном единстве со сверхсущим, т.е. в чистой потенции или положительном ничто (в эн-софе, или Боге-отце); во-вторых, в различении от сверхсущего или в акте осуществления (в Логосе, или Сыне), и, наконец, в-третьих, в свободном, т.е. опосредо-

ванном единстве со сверхсущим (в Духе Святом) [7, с. 353]. При этом в Боге-отце сущее и Его другое, или сущность, а следовательно, и их отношение, или бытие, не различаются.

Возникающие при этом однородные, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем одинаково необходимые термины требуют третьего обоим однородного термина, который определял бы их совместное существование, представляя, таким образом, их единство. Например, полярные понятия *материя* и *форма* находят свое единство в третьем понятии *вещь* или *тело*, противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни.

Деятельность ума бесконечна; он похож на два зеркала, поставленные друг против друга (потому и все мыслимые определения идеи, пишет Соловьев, суть двойные). Такова его особенность, его свойство, состоящее в способности рефлексировать на самого себя. Соловьев приводит мнение Шеллинга: ум есть бесконечная потенция мышления, и если бы он утверждался в своей исключительности, или в своем эгоизме, то ряды его определений или частных идей шли бы без конца, никогда не сводясь к высшему последнему единству или настоящей идее [7, с. 363]. Формула Соловьева такова: *То же и другое = нечто*.

Поэтому всякое мышление состоит в различении и соединении и, следовательно, предполагает формально три термина: два различаемые и третий — их единство. Диалектическое различие состоит в противопоставлении одного другому.

Соответственно, и способов бытия можно мыслить только три: бытие как непосредственное проявление сущего, от себя бытие, воля; бытие как отраженное проявление сущего, для себя бытие, или представление; и, наконец, бытие как состояние сущего, обратно определяемое его представлением, у себя бытие, или чувство; причем очевидно, что третий способ бытия есть единство или синтез первых двух. Поэтому диалектика есть собственный метод органической логики [7, с. 370; 10, с. 19—23]. Через это решается задача философии вообще, состоящая в разумном объяснении всякого определенного, действительного содержания, хотя абсолютное есть начало и конец, альфа и омега философии.

В заключение своего рассуждения Соловьев обращает внимание на языковые возможности как неотъемлемый предикат личности. Поскольку «...всякое мое познание о вас есть несомненно явление, но вы сами, о которых я это познаю, или которых я в этом познаю, уже не составляете явления, а являющееся, которое становится для меня как другого, производит во мне это познание и в нем мной познается [7, с. 387]. Поэтому в силу своего языка француз и англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализовано в твердых определенных формах. Повлиял ли здесь недостаток языка на характер народного ума, или

же, наоборот, реализм народного характера выражается в отсутствии слов для более духовных понятий, ибо ум народный творит себе язык по образу и подобию своему [11, с. 370, 372], — как бы то ни было, это обстоятельство весьма характерно». Соловьев приводит ряд убедительных лексических примеров, показывающих неспособность английского и французского выразить различие между *нечто* и *ничто*, отождествление существования вообще с существованием вещественным и т.д. «Русскому и немецкому языкам повезло больше, или народы глубже. Французы после Декарта или Мальбранша уже ничего не смогли сказать, кроме бесплодной эклектики».

В заключение подведем некоторые выводы, которые, возможно, сами несколько эклектичны, так как В. С. Соловьев задает целостные онтологические парадигмы того, что понимается, развернуто обосновывая и излагая их столь тщательно, что в жанре статьи невозможно дать их систематическое изложение.

В качестве первого вывода выразим утверждение, что в работе В. С. Соловьева утверждается необходимость целостности знания через гносеологическую парадигму гармонии опыта (чувственного и мистического), знания и веры как познания Абсолютного, Непостижимого. При всей независимости рассуждений Соловьева, его идеи родственны взглядам В. В. Розанова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева и других русских философов, что позволяет говорить о традиции мышления, которую мы бы назвали герменевтической традицией.

Второе. Мы не стали бы особенно акцентировать внимание на понятии свободной теософии, предлагаемом Соловьевым; термин может быть и другим. Главное — целостность методологии, и лишь эта целостность может выступить гарантом «социальной адекватности», или, попросту говоря, *культуры понимания*, реализуемой как единство комплекса герменевтики.

Третий вывод: целостность знания, выступающая как результат целостности понимания, есть не только факт реализации культурных потенций самого понимания. Эта целостность есть и цель человеческого бытия, и главное условие развития человеческого общества. Без него человечество окажется обреченным бродить среди фантомов разума ровно столько, сколько ему будет попущено свыше.

Литература

1. Щедровицкий Г. П. Смысл и значение / Г. П. Щедровицкий // Избранные труды. — М., 1995.
2. Розанов В. В. О понимании / В. В. Розанов. — М., 1996.
3. Богин Г. И. Субстанциальная сторона понимания / Г. И. Богин. — Тверь, 1993.
4. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л. Н. Гумилев. — М., 1993.
5. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы / Г. Г. Шпет // Контекст. — М., 1991.

6. *Соваков Б. Н.* Герменевтическая методология в русской философии / Б. Н. Соваков. — Калуга, 2007. — 368 с.
7. *Соловьев В. С.* Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев. — Минск, 1999. — 912 с.
8. *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / К. Н. Леонтьев // Восток, Россия, славянство. — М., 1996.
9. *Франк С. Л.* Непостижимое. Сочинения / С. Л. Франк. — М., 2000.
10. *Лосев А. Ф.* Философия имени / А. Ф. Лосев. — М., 1990.
11. *Гумбольдт В.* Характер языка и характер народа. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт. — М. : Прогресс, 1984.

Калужский филиал Российской правовой академии Министерства юстиции Российской Федерации

Соваков Б. Н., кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин

E-mail: bsovakov@kaluga.ru

Тел.: 4842-798-412, 8-910-910-27-98

Russian Federation Justice Ministry, Russian Legal Academy, Kaluga Branch

Sovakov B. N., Candidate of Philology, Associate Professor of the Humanitarian and Social Department

E-mail: bsovakov@kaluga.ru

Tel.: 4842-798-412, 8-910-910-27-98