

К 150-летию Н.А. Бердяева

© 2024 г.

А.Н. МАЛИНКИН

Н.А. БЕРДЯЕВ: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ СОЦИАЛЬНОГО ФИЛОСОФА

МАЛИНКИН Александр Николаевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия (lo_zio@bk.ru).

Аннотация. В статье исследуются социально-философские и социологические воззрения Н.А. Бердяева. Автор опирается на публикации историка русской социологии В.В. Сапова, но в то же время полемизирует с ним на предмет характера мышления Бердяева, способа его философствования, социологичности методологии, а также оценки его так называемой апофатической социологии. Автор показывает, что социальная философия Бердяева основывается на учении о человеке (философской антропологии), ядром которого является религиозно-философская концепция личности (персонализм). Проводятся параллели со взглядами Вл. Соловьёва, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, М. Шелера. Раскрывается идейно-ценностный смысл «христианской социологии» Бердяева: в ее основу положен идеал «персоналистического социализма», который он рассматривал как «истинный коммунизм». Венчает ее эсхатология, призывающая к «активному пониманию апокалипсиса». В заключение автор подчеркивает актуальность взглядов Бердяева сегодня – в эпоху господства социальных технологий, машинной цифровой техники и упадка душевно-духовных потенций человека.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев • социальная философия • социология • человек • личность • дух • Бог • христианская социология • персонализм • персоналистический социализм • эсхатология

DOI: 10.31857/S0132162524030023

Николай Александрович Бердяев (06.03.1874–23.03.1948) в числе наиболее читаемых и почитаемых философов и социальных мыслителей России и Европы первой половины XX в. Он обладал удивительной работоспособностью. Его наиболее известные сочинения, такие как «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1918), «Смысл истории» (1920), «Новое средневековье» (1924), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея» (1946) часто издавались и переведены на многие языки. Все, что он писал, отличалось не только глубиной мысли, силой интуитивного прозрения, но и ярким оригинальным стилем. О его личности и творческом пути написано много, повторять здесь вехи его биографии нет необходимости. К тому же в своем экзистенциально-философском труде «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949) он, по сути дела, дал ключ к пониманию своей жизненной судьбы и глубинных мотивов творчества, раскрыв свой *ordo amoris*. Правда, ключ этот не на поверхности, его надо найти. Это мы и попытаемся сделать, не претендуя в рамках статьи охватить все стороны его наследия.

О характере мышления, способе философствования и стиле изложения Бердяева. Кто вникал в написанное Бердяевым, не мог не заметить: пишет он просто, но сразу понять его мысль удастся не всегда. Почему? Разобраться с этим мы попытаемся в полемическом диалоге с историком российской социологии, давним исследователем творчества Бердяева В.В. Саповым. Он подчеркивает две особенности, затрудняющие, по его мнению, изучение теоретического наследия русского философа. «Во-первых, мышление Бердяева носит не систематический, а скорее афористический характер, что придает его терминологии известную аморфность, – пишет он. – Во-вторых, на протяжении своей долгой жизни он проделал довольно сложную эволюцию “от марксизма к идеализму” и далее к персонализму, усложненному частичным признанием “правды коммунизма”» [Сапов, 2003: 95]. В другом месте Сапов описывает указанные особенности более подробно, отмечая «очень существенную черту бердяевского мышления: несистематизированную афористичность». Что имеется в виду?

«Если разобрать “учение” Бердяева на онтологию, гносеологию, этику и т.д., оно распадется на куски. Любая категория, любое понятие у Бердяева – свобода, время, любовь, человек, добро и зло – являются одновременно категориями онтологии, гносеологии, этики, эстетики. Каждое наполнено и религиозным смыслом, каждое имеет ту или иную “социологическую форму”. Если прибавить к сказанному, что положительное содержание взглядов Бердяева менялось (порой довольно круто) в течение его жизни, то его “система” предстанет уравнием со многими неизвестными. Таким образом, изложение его философии (шире: мировоззрения) оказывается субъективной интерпретацией (с положительной или отрицательной оценкой) ученого-исследователя» [Сапов, 2002: 246].

По нашему мнению, характеристика «очень существенной черты бердяевского мышления» как «*несистематизированной афористичности*» не вполне корректна. Дело не в том, что само выражение неудачно, так как внутренне противоречиво, а в том, что последующие характеристики трудно назвать адекватными. Способ философствования Бердяева был принципиально не систематичен. Его философия потому и не разложима на «традиционные части», что изначально не складывалась из них по традиционному образцу. Она строилась по иному принципу, получившему выражение в персонализме и экзистенциализме – идейных течениях, у истоков которых Бердяев стоял и принципы которых развивал. Вот почему взаимопроникновение в его философии «традиционных частей», смысловая многоаспектность категорий – не признаки хаотичности мышления и не его отрицательные следствия, а положительные качества нового способа философствования – цельного, интегрального.

Вот как Бердяев оценивает его: «Мое мышление интуитивное и афористическое. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать. И мне кажется это ненужным. (...) Дискурсивное развитие мысли существует не для самого познающего, оно существует для других. Таким способом надеются приобщить других к своему познанию, убедить их. Но и других убеждает совсем не это. Дискурсивное развитие мысли имеет социологическую природу, это есть организация познания в социальной обыденности» [Бердяев, 1991: 92–93]. Сапов цитирует вторую часть приведенного фрагмента, чтобы, с одной стороны, подтвердить неупорядоченность, хаотичность мышления Бердяева, с другой – чтобы заявить: отношение философа к «социологии» и всему «социологическому» было «пренебрежительным» [Сапов, 2002: 246]. С этим нельзя согласиться.

Во-первых, сам В.В. Сапов констатирует «парадоксальный» факт, что антипозитивизм русских философов был «следствием и признаком социологичности их мышления». «Парадокс» он верно объясняет их марксистским прошлым. «Заряд “социальности”, полученный ими в молодости, в “марксистский период” творчества, оказался столь мощным, что, перейдя “от марксизма к идеализму”, они (в том числе и Бердяев), остались “общественниками”, а в основе их философствования лежали поиск и обоснование общественного идеала» [там же: 247]. Как можно, имея социологический образ мыслей, относиться пренебрежительно к социологии и ко всему социологическому? Бердяев подчеркивал

необходимость и существенность для человека и личности социального измерения бытия; правда, в своей «христианской социологии» он разделял социальное бытие на два уровня: «экзистенциальное общение» (= соборность) и его объективацию – «общество», где личность игнорируется, а человеческая природа отчуждается (см. ниже).

Во-вторых, у Бердяева слова, следующие за приведенными выше («Мне всегда казалось ... интуиции»), вносят существенное уточнение, отчасти опровергающее сказанное ранее: «...Моя мысль совсем не отрывочна, не фрагментарна, не направлена на частности и детали. Наоборот, она очень централизована, целостна, направлена на целостное постижение смысла, в ней все со всем связано. Афоризм есть микрокосм, он отражает макрокосм, в нем все. Меня никогда не интересовали темы и проблемы, меня интересовала одна тема и одна проблема» [там же: 93]. На вопрос, какие это тема и проблема, дает ответ творчество Н.А. Бердяева: это место и роль человека и человеческой личности в обществе, в истории, в космосе, в божественном мироздании.

Что касается эволюции взглядов Бердяева, «порой довольно крутой», то, на наш взгляд, нет резонов утрировать трудности, связанные с ее интерпретацией и представлять не существовавшую никогда «систему» Бердяева в виде «уравнения со многими неизвестными». Схожую эволюцию, во многом predetermined бурными событиями истории, претерпели взгляды и других русских философов конца XIX и первой половины XX вв., – С.Н. Булгакова, С.Л. Франка. Историки философии и социальной мысли России разобрались, кажется, со всеми смысловыми нюансами их доктрин. Об идейной эволюции Бердяева сегодня известно почти все, причем большой вклад в изучение его наследия внес В.В. Сапов. Одна из его заслуг в том, что он заострил внимание на характере мышления Бердяева и попытался его определить.

Определение характера мышления русского философа представляет собой проблему. Вскользь о ней упоминают многие, но из-за сложности она остается за рамками историко-культурных исследований. Это неудивительно: анализ способа мышления или шире – типа интеллектуальной деятельности – предполагает квалификацию конечных результатов этой деятельности, адекватное видение уникальной личности мыслителя, понимание его места и роли в интеллектуальной истории страны и мира. Разговор о способе мышления, казалось бы, внешний по отношению к плодам этого мышления и на первый взгляд субъективно-оценочный, на деле, если вести его всерьез, опираясь на факты, содержит имплицитно существенную информацию о мыслителе. Это ниточка, потянув за которую мы вытянем рубашку, хотя придется в ряде моментов забежать вперед.

Можем ли мы исходить в анализе мышления Бердяева из самооценок, которые он высказывал в «Самопознании», когда он писал, что ему свойствен «прирожденный аристократизм» [там же: 304], что у него была «господская психология», но он изжил ее и стал относить себя к категории «*какующихся дворян*»? Когда идентифицировал себя с «лишними людьми»-«скитальцами земли русской» (Чацким, Евгением Онегиным, Печориным и др.), с героями Л. Толстого и Достоевского – князем Андреем, И. Карамазовым, Версиловым, особенно Ставрогиным, – а также «с Чаадаевым, с некоторыми славянофилами, с Герценом, даже с Бакуниным и русскими нигилистами, с Л. Толстым, с Вл. Соловьевым»? Когда самокритично признавал в себе «непреодолимое барство» и не протестовал против характеристики своего мировоззрения как «*барства метафизического*» [там же: 41, 50–51]? На наш взгляд, на эти самооценки ориентироваться мы можем. Почему?

В лице Бердяева перед нами человек, взявший на себя смелость не только считать себя личностью, но выстроить на личностном самопознании социальную и культурную философию. Ведь личность он видел в себе именно в том смысле, в каком концептуализировал ее в доктрине персонализма. Это подтверждает его «Самопознание». Вот почему мы полагаем, что оценка им собственной персоны объективна и абсолютно ответственна, – невзирая на ее противоречивость («Человеческая природа противоречива» [там же: 311]). Противоречивость утверждений Н.А. Бердяева В.В. Сапов считает «неотъемлемым свойством его мышления» и квалифицирует как «антиномичность» (правда,

неоправданно, на наш взгляд, заключая, будто это «делает его систему довольно рыхлой и, так сказать, неудобноизлагаемой» [Сапов, 2002: 249]: см. выше).

Но если противоречия не имеют формально-логического характера и включены в поток живой мысли, стоит ли пугать ими философов, которые знают им цену со времен Гераклита Темного (в европейской традиции)? Об этом убедительно высказался сам Бердяев в предисловии «О противоречиях в моей мысли» к книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии»: «Подлинное единство мысли, связанное с единством личности, есть единство экзистенциальное, а не логическое. Экзистенциальность же противоречива. Личность есть неизменность в изменении. Это одно из существенных определений личности [Бердяев, 1995: 5] (Курсив наш. – Прим. А.М.). Н.А. Бердяев был не просто нравственно ответственным человеком («Моя преобладающая ориентировка в жизни этическая. По типу своей мысли я моралист» [Бердяев, 1991: 43]), но человеком, мыслящим и чувствующим как христианский персоналист. А это ко многому обязывало.

Мы не можем назвать доктрину персонализма Бердяева «не систематической». Это центральное, ядровое и сквозное учение русского мыслителя. Оно представляет собой глубоко продуманную концепцию, где каждое понятие – прежде всего Дух, Человек, Личность, Свобода, Творчество, Культура, Бог (Иисус Христос), История, Богочеловечество и др. – занимает определенное и системно незаменимое место. Другое дело, что доктрина эта, как тем более другие концепции Бердяева, *изложена не в той наукообразно-систематической форме*, в какой излагались западные учения, начиная с Б. Спинозы и Р. Декарта и заканчивая Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером. Форма изложения у Бердяева скорее литературная, в классическом смысле этого слова. Бердяев был воспитан в традициях русской *литературоцентричной* культуры мышления. Несмотря на глубокое влияние европейской философии и культуры, особенно немецкой, Бердяев, настоящий российский «аристократ духа», в начале XX в. преодолел приверженность идеалу *научности* в его позитивистском, неокантианском, марксистском изводах. До конца жизни он сохранил верность отечественной традиции мыслительства и истинно русскому стилю.

Важно не смешивать понятия. Говоря об «афористичности» мышления Бердяева, надо иметь в виду, что речь идет скорее о его *писательском стиле, стиле изложения*. «Афористичность» изложения не исключает системности мышления. Мы не можем отказать в последней ни М. Аврелию, ни Б. Паскалю, ни Ф. Ницше, ни другим, кто предпочитал афористический способ изложения мыслей¹. С одной стороны, системность мышления не обязательно должна выражаться в систематическом, то есть пошагово артикулированном, логически правильно сформулированном, последовательном и формально завершенном изложении результатов мыслительной работы. Это, как известно, чревато догматизацией мысли и ее последующим извращением («мысль изреченная есть ложь»?). С другой стороны, может ли вообще философское мышление не быть системным? На наш взгляд, в той мере, в какой философскому мышлению недостает системности, ему недостает глубины, то есть собственно философичности.

Но вернемся к «афористическому» характеру мышления Бердяева в его конкретном аспекте. Форму выражения мыслей Бердяева можно сравнить с техникой крупного мазка живописца. Ясные сентенции в коротких предложениях создают обманчивое впечатление простоты мысли, даже тривиальности. Но эта простота – иллюзия, поскольку чтение с пониманием требует мысленно увязывать в целое серии сентенций. А это непростая задача. Их осмысление заставляет задуматься и интеллектуально дистанцироваться, аналогично пространственному дистанцированию при созерцании картины, написанной в технике крупного мазка. По ходу изложения Бердяев не раз возвращается к одному и тому же предмету, характеризуя его различным, подчас противоположным образом,

¹ Что, конечно, не исключает обратного: не все любители афоризмов и приверженцы афористического письма способны к философскому мышлению.

словно опровергая себя в поисках точных или удачных формулировок. Реальная смысловая сложность предмета не загоняется у Бердяева в глубину длинных предложений со множеством придаточных, типичную для немецких философов, а как бы экстенсивно распределяется малыми порциями по всей длине и ширине текста. Фигурально выражаясь, вертикальное измерение смысла в его текстах в значительной мере замещается горизонтальным. Стремление углубить сущностный анализ выражается в челночном движении мысли, ведет к постоянным повторениям, изменениям формулировок.

Г.П. Федотов объясняет особенности стиля Бердяева философскими мотивами: в их основе его прирожденная любовь к свободе и неприятие всего, что ей препятствует². Объективацию, материализацию творчества в вещах (книгах, картинах и т.п.) Бердяев рассматривал как вынужденное подчинение закону необходимости. «Творческий огонь застывает в лаву, которая сама делается препятствием для творчества. ...Для Бердяева ценен творческий акт, а не его результат, не "произведение" искусства или мысли. Отсюда понятно, что он враг даже стремления к законченному совершенству... – писал Федотов. (...) – Это пренебрежение к совершенству объясняет и писательский стиль самого Бердяева. Враг всякой системы, не верящий в возможность мысли, свободной от противоречий, Бердяев хочет сохранить в своих писаниях возможно полную свободу своей кипящей, взволнованной мысли. Нечего и говорить, что он не унижается до доказательств. Подобно французскому поэту Пеги, он стремится все к новому выражению одной и той же мысли, не зачеркивая уже найденных, бросает нить и снова возвращается к ней. Он мастер удачных, образных определений, но они часто тонут среди черновых набросков» [Федотов, 2004: 283]. (Курсив наш. – Прим. А.М.).

Первые социологические опыты: между социальной наукой и социальной философией. Первые шаги Бердяева на интеллектуальном поприще (и не только первые) были мотивированы его желанием изменить мир к лучшему, искоренить зло и несправедливость. Он следил за достижениями *социальной науки, социологии*, с помощью которой надеялся реализовать свои помыслы. Научно-социалистическое учение К. Маркса и Ф. Энгельса, которое с 1894 г. он изучал в одном из киевских социал-демократических кружков, воспринималось им тогда прежде всего как *социология*. Бердяев знакомится с трудами О. Конта, Г. Спенсера, Г. Зиммеля и др., читает Н.К. Михайловского («Я ценил его как социолога, хотя его философские основы мне казались слабыми» [Бердяев, 1991: 116]). Эти штудии ложились на удобренную почву: с 14 лет Бердяев увлекся философией, особенно учением Канта. Не удивительно, что его первая статья посвящена теме на стыке неокантианской философии и научного социализма: «А.Ф. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму» (опубликована К. Каутским в "Neue Zeit" – журнале германских социал-демократов, в №№ 32–34 1899–1900 гг.).

В работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» (1901) Бердяев анализировал с позиций т.н. «критического» марксизма «субъективный метод» лидера народнического движения. Свою критическую методологию он основывал на трансцендентализме Марбургской и Баденской школ неокантианства. В понимании Бердяева трансцендентальное сознание – источник логических и этических *a priori*, обеспечивающих объективность социального и исторического познания. Конструкцию первой социально-философской книги Бердяева исследователь его раннего творчества Н.К. Ширко описывает так: «Синтезируя положения марксистской социологии с ее экономическим детерминизмом и идеей классового антагонизма и подходы видного немецкого философа и социолога Г. Зиммеля с его вниманием к социальной психологии и процессам социальной организации и социального взаимодействия, Бердяев увязывал в единую объяснительную схему психологические, социальные и экономические уровни исторического процесса» [Ширко, 2004: 175]. Своеобразие бердяевского «критического» марксизма в отличие от ортодоксальной трактовки марксизма,

² «Мне свойственна изначальная свобода. Я эмансипатор по истокам и пафосу» [Бердяев, 1991: 40].

в рамках которой признавалось диалектическое двуединство материальных и идеальных факторов истории на основе примата первых в виде экономики, состояло в утверждении главенства... психологического фактора. «...В истории все есть сплошь психическое и потому принципиально единое» [Бердяев, 2008: 132]. Дальнейшее развитие приведет его, условно-схематически, к замене «психического» на «духовное», к утверждению примата духовного фактора в обществе и истории. Чем он руководствовался, осуществляя тотальную психологизацию марксистской социологии?

Во-первых, Бердяев ссылается на теорию товарного фетишизма, которую объявляет ключевой для марксистской социологии («Это место проливает свет на всё социологическое учение К. Маркса» [там же: 131]). «Мы желали бы, чтобы великая социологическая доктрина, проливающая яркий свет на исторический процесс, протянула руку психологии, которая должна оказать ей большие услуги наряду с критической теорией познания и этикой. [Вся почти социальная наука Германии имеет тенденцию опираться на психологию. (...)] – *Примечание Бердяева*]. Исторический материализм, монистический по своему духу, не должен видеть внутри исторического процесса дуализма духа и материи, психического и физического; для него есть только *единое* социальное, и это единое, с философской точки зрения, есть психическое» [там же: 131].

Соответственно, Бердяев отвергает концепцию «базиса» и «надстройки»: «... [мы не считаем особенно удачным шаблонное выражение о "материальном базисе, над которым возвышается идеологическая надстройка". Это, конечно, выражение фигуральное, но оно плохо уж потому, что предполагает дуализм материального и идеологического (базиса и надстройки). Оно оказывается лишенным определенного смысла; с этической точки зрения мы склонны смотреть на отношение материального к идеологическому, как на отношение средства к цели. – *Примечание Бердяева*]. Поэтому материалистическая социология в критике рационалистической социологии находит для себя подкрепление и в современной волюнтаристической психологии, которая рассматривает познание как слугу воли, и в кантианстве, которое считает теоретический разум слугою практического» [там же: 131–132].

С другой стороны, Бердяев ссылается на работы Зиммеля «Проблемы философии истории», «О социальной дифференциации» и заявляет, что «психологический метод в общественной науке есть не что иное, как требование величайшего объективизма, на какой только способен человек» [там же: 132]. «Психологический метод требует, чтобы мы понимали и объясняли психологию людей и их действия на арене истории не со своей субъективной точки зрения, а с точки зрения их исторической эпохи. Только благодаря своему строгому объективизму психологический метод даст общественной науке ключ к пониманию развития общественной психики, а без этого понимания весь исторический процесс для нас – потемки» [там же: 132]. Любопытно, что те же ходы мысли в интерпретации учений К. Маркса и Г. Зиммеля, ссылки на одни и те же их работы и даже места в них мы находим и у С.Л. Франка [Малинкин, 2023: 95–100].

Бердяев считал позитивную социальную науку (= социологию) необходимой, в определенных познавательных границах – как и науку вообще. Но для него очень рано стало ясно, что место и роль науки в человеческом обществе и культуре ограничены прагматическими и утилитарными целями, которые происходят из инстинктов самосохранения, продолжения рода и питания; что наука не может претендовать на главенство в культуре, как полагали позитивисты и К. Маркс; что, наконец, форма научности естествознания, взятая за образец, не может и не должна распространяться на философию вообще и социальную философию в частности, что, строго говоря, философия – это не наука³.

Персоналистический социализм и истинный коммунизм. В работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) Бердяев подверг критике ориентированный на факт науки гносеологизм Г. Когена, П. Наторпа, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и их

³ О круге познавательных интересов молодого Бердяева и о его первой статье см.: [Сапов, 2008].

последователей. Он критикует научно ориентированный неокантианский трансцендентализм, который фактически игнорирует реальное бытие человека в мире. Цитируя статью Гуссерля «Философия как строгая наука» (1911), Бердяев пишет: Гуссерль «...стремится превратить философию в науку, освободив ее от остатков мудрости и глубокомыслия. Борьба против мудрости и глубокомыслия и есть борьба против философии, против творческой интуиции в познании, против творческой роли личной гениальности и одаренности в философском познании. Гуссерль последовательно хочет изгнать из философии Софию и истребить философию как искусство, как творчество» [Бердяев, 1989: 535–536].

Антроподицея Бердяева исходит из признания первичности реального человеческого бытия в реальном мире, из творческого начала человеческой личности, из отказа признавать «первоначалом» априорные формы рационального мышления или ценностного отношения. Хотя религиозный смысл философской антропологии Бердяева был раскрыт «справа» «софиологами» С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским и др., и «слева» – религиозно-философскими «модернистами» (Д. Мережковский и др.), ее новаторский персоналистический и экзистенциально-философский смысл имел успех, который сравним с тем, что в Германии снискала книга Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей. Новый опыт обоснования этического персонализма» (1913–1916).

Бердяев следил за творчеством М. Шелера и, конечно, читал не только «Формализм в этике...»⁴, «К идее человека» (1915), «Положение человека в космосе» (1928), но и другие его работы. Отношение к Шелеру он высказал в «Самопознании»: «Я нашел в книгах М. Шелера некоторые мысли, которые я давно уже высказывал, хотя и по-иному выраженные. (...) Это был очень талантливый человек, самый интересный немецкий философ последней эпохи» [Бердяев, 1991: 245]. Схожесть позиций обоих мыслителей очевидна в их доктринах человека и личности. Несмотря на то что Бердяев создавал свою доктрину, опираясь прежде всего на православную религиозно-философскую традицию (А.С. Хомяков, Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев и др.), а Шелер – на католическую (Августин, Св. Фома, Б. Паскаль и др.), оба пришли к близким выводам: человек выходит из животного состояния и становится человеком только благодаря тому, что наделен сверхприродным началом – духом, – через который он связан с высшей силой мироздания, Богом; человек становится личностью только тогда, когда в духовном экстазе осознает и определяет себя через Бога; «основная проблема антропологии есть проблема личности»; личность есть неопредмечиваемое духовное «конкретное единство актов»; «личность не рождается от родителей, как индивидуум, она творится Богом и самотворится и она есть Божья идея о всяком человеке» [Бердяев, 1936: 13]⁵.

В 1907 г. Бердяев писал: «Первое и последнее в моем религиозном, философском и общественном отношении к бытию есть реально-мистическое ощущение личности, напряженное самоощущение, вопрошающее мировую тайну об индивидуальной судьбе» [Бердяев, 1907: VII]. В понимании Бердяева, личность есть свободное духовно-творческое начало в человеке, носитель, хранитель и со-творец «образа Божия». «Творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи, – писал он в 1916 г. – (...) Только персоналистическое учение о мире, для которого всякое бытие – личное и самобытно-субстанциальное, в силах осмыслить творчество. Такое персоналистическое учение признает оригинальность личности, невыводимой ни из чего внешнего и общего, ни из какой среды. Бог – конкретная Личность и потому Творец; человек – конкретная личность и потому творец...» [Бердяев, 1989: 360, 361].

Стремление соединить религиозно-философскую идею личности с идеей социализма привело Бердяева⁶ к созданию концепции христианского социализма, которую он пред-

⁴ Бердяев неоднократно отмечал большой вклад Шелера в создание современной философской антропологии [Бердяев, 1936: 3, 4, 10].

⁵ Ср.: [Шелер, 2022].

⁶ Заметим: как и Шелера [Шелер, 2021].

почитал называть «персоналистическим социализмом». «Я являюсь сторонником христианского персонализма, а совсем не индивидуализма, который враждебен принципу личности, – писал Бердяев в 1937 г. – В обществе буржуазно-капиталистическом личность обезличивается и нивелируется, рассматривается, как атом. Индивидуализм противоположен христианской идее общения людей, реализация же личности предполагает общение людей. (...) Русская творческая религиозная мысль выносила идею Богачеловечества; подобно тому, как в Иисусе Христе Богочеловеке произошло индивидуальное воплощение Бога в человеке, в христианском человечестве должно произойти коллективное, соборное воплощение Бога. Богочеловечество есть продолжение бого-воплощения. Это ставит проблему воплощения Христовой истины и правды в жизни человечества, в человеческой культуре и обществе» [Бердяев, 1955: 146]. (Курсив наш. – Прим. А.М.)

Далее Бердяев, признав частичную правоту русского коммунизма, поскольку он, по его мнению, «есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи», так формулирует свой христианско-социалистический идеал: «Христианство представляется мне соединимым лишь с системой, которую я назвал бы системой персоналистического социализма, соединяющего принцип личности как верховной ценности с принципом братской общности людей. При этом необходимо делать различие, которого не делает коммунизм, различие между осуществлением справедливости в общественной жизни, предполагающим момент принуждения, и осуществлением братства людей, их подлинного общения или коммуникации, предполагающим свободу человека и действие благодати» [Бердяев, 1955: 152]. (Курсив наш. – Прим. А.М.)

Проблема человека и «христианской социологии». Какой смысл Бердяев вкладывал в понятие «христианская социология»? Разумеется, речь не шла о социальной науке на службе христианской церкви как социальному институту с ее экономическими, политическими, идеологическими интересами. «Христианская социология», в последнем смысле, существует и практикуется (напр., среди католиков и протестантов США и Западной Европы), поскольку у христиан есть не только потусторонние, но и земные цели. Но Бердяев имел в виду иное. Речь идет о христианско-персоналистической интерпретации исконно русского понятия «соборность». «Человеческая личность, – писал он, – может реализовать себя только в общении с другими личностями, в общине (Communauté, Gemeinschaft)» [Бердяев, 1936: 21]. Человек – социальное существо, утверждает Бердяев. Будучи замкнута в себе и на себя, личность не способна достигнуть полноты жизни. Она вынуждена отстаивать свою духовную свободу именно в обществе и только в нем может осуществить свое призвание.

Бердяев проводит принципиальное различие между «общением» и «обществом». Он переосмысливает раннего К. Маркса в духе Ф. Тенниса и вслед за Шелером, М. Бубером феноменологически первичной, «экзистенциальной» сферой социальности рассматривает прямое межличностное общение. Общество, государство надстраиваются над этой сферой. Они, в понимании Бердяева, – абстрагированные объективации, где происходит невольное отчуждение человека от человека, а личность нивелируется и теряется. «Общение (община) всегда персоналистично, всегда есть встреча личности с личностью, “я” с “ты” в “мы”». В подлинном общении нет объектов, личность для личности никогда не есть объект, всегда есть “ты”. Общество абстрактно, оно есть объективация, в нем исчезает личность. Общение же конкретно и экзистенциально, оно вне объективации. В обществе, оформляющем себя в государстве, человек вступает в сферу объективации, он абстрагируется от самого себя, происходит как бы отчуждение от его собственной природы» [Бердяев, 1936: 21].

Маркс открыл отчуждение человеческой природы в экономике капиталистического строя, продолжает Бердяев. «Но в сущности это отчуждение человеческой природы происходит во всяком обществе и государстве. Экзистенциально и человечески лишь общение “я” с “ты” в “мы”. Общество, достигающее крайней формы объективации в государстве, есть отчуждение, отпадение от экзистенциальной сферы. Человек превращается

в абстрактное существо, в один из объектов, поставленных перед другими объектами» [там же: 22]. Но не только светское общество и его государство образуют сферу отчуждения, но и реально-историческая церковь. «Церковь есть также социальный институт, действующий в истории, в этом смысле она объективирована и есть общество. Церковь была превращена в идол, как и все на свете», – утверждает Бердяев [там же: 22]. В другой работе он идет дальше и критикует традиционную христианскую теологию за то, что в течение веков она, фигурально выражаясь, обросла объективированной социоморфной коростой.

Очищение богословского сознания от наслоений, вызванных общественной объективацией, он видит на пути апофатической теологии⁷, сопровождаемой «апофатической социологией». Последняя призвана быть инструментом вскрытия и зачистки смыслов, которые возникли вследствие социоморфной идолизации Бога посредством рационалистических трактовок. Сапов усматривает в «апофатической социологии» Бердяева плодотворную новаторскую идею. По его мнению, она «заслуживает внимания историков социологии хотя бы как методологический принцип, эвристические возможности которого еще не выявлены и не использованы» [Сапов, 2002: 252]. Такая оценка вызывает сомнения. Идея «апофатической социологии» в контексте социальной философии Бердяева не имеет самостоятельного значения и рассматривается им лишь как вспомогательное средство возрождения истинного богопознания⁸.

Поскольку религиозный акт есть и социальный акт, постольку он с необходимостью – априорно – предполагает человеческую общность (пусть даже в виде ее отрицания). Об этом как о «социологическом доказательстве бытия Бога» («soziologischer Gotteserweis») Шелер писал в 1917, 1921, 1923 гг. и позднее [Scheler, 1968: 260–261]. Представления же людей о форме общности всегда отражают конкретно-исторические способы группообразования в обществе с характерными типами отношений, прежде всего, родства, господства и подчинения, служения и т.д. В этом смысле богопознание обусловлено социологически. В первую очередь социологически обусловлено видение личности Бога, Его взаимоотношений с человеком: Отец – сын, Господин – раб, Владыка – слуга и т.д. Но экзистенциальное общение (= соборность) Бердяев позиционировал как идеальную сферу абсолютно чистой социальности, куда привходит царство Божье и где между людьми нет отношений господства и подчинения. Экзистенциальное общение должно быть свободно от всех общественных объективаций. Вот почему, по его замыслу, «апофатическая теология», стремящаяся к абсолютной чистоте идеи Бога, нуждается в «апофатической социологии».

«Но церковь, – продолжает Бердяев, – в экзистенциальном, не объективированном смысле есть общение (*communauté*), соборность. Соборность есть экзистенциальное мы. Соборность рационально невыразима в понятии, не поддается объективации... Экзистенциальное общение есть коммунион, истинный коммунизм, отличный от коммунизма материалистического, который основан на смешении экзистенциального общения с объективированным обществом... Общество, в основу которого будет положен персонализм, признание верховной ценности всякой личности и экзистенциального отношения личности к личности, превратится в общину, в *communauté*, в истинный коммунизм» [Бердяев, 1936: 22] (курсив наш. – Прим. А.М.).

Экзистенциальное общение недостижимо посредством вмешательства извне, пусть в благих целях. Путем принудительной организации общества (например, с помощью революционного насилия) может быть создан более справедливый строй, но не братство людей как истинный коммунизм. «Общение, соборность есть общество духовное,

⁷ От др. греч. ἀποφατικός «отрицательный». Практикуемый в богословии подход, при котором божественное начало и его проявления истолковываются через перечисление того, чем божественное не является и о чем нельзя сказать.

⁸ Ср.: [Бердяев, 1995: 11, 43, 51, 55].

которое скрыто за внешним, объективированным обществом, – писал Бердяев. – В общении “я” с “ты” в “мы” неприметно приходит царство Божье. (...) В сфере, к которой принадлежит общество, наиболее соответствует христианскому антропологическому сознанию система, которую я называю *персоналистическим социализмом*. Эта система предполагает справедливую социализацию хозяйства, преодоление хозяйственного атомизма и индивидуализма при признании верховной ценности человеческой личности и ее права на реализацию полноты жизни» [Бердяев, 1936: 22, 22–23] (курсив наш. – Прим. А.М.). Но сам по себе персоналистический социализм не создает общения, оговаривается Бердяев. Это остается перманентной «духовной задачей» людей. Поэтому «христианская антропология упирается в проблему христианской социологии» [Бердяев, 1936: 23] (курсив наш. – Прим. А.М.).

Смысл этой проблемы в том, что хотя проблема человека и личности более фундаментальна, считает Бердяев, чем проблема общества, и имеет над второй безусловный приоритет, первую проблему все время пытаются решить через вторую, исходя только из нее, предлагая все более эффективные, с рациональной точки зрения, пути и средства общественной организации. При этом игнорируется неоспоримый, на взгляд Бердяева, факт, что человек не есть создание общества, что он есть создание Бога, Его образ и подобие. «Человек имеет в себе элемент независимый от общества, он реализует себя в обществе, но не зависит целиком от него». Поэтому, заявляет Бердяев, «социология должна быть основана на антропологии, а не наоборот» [Бердяев, 1936: 23] (курсив наш. – Прим. А.М.).

В «опыте персоналистической философии» Бердяев объясняет две социологически обусловленные эпистемологические альтернативы, которые всегда открыты перед человеком. Один путь ведет через объективацию к обществу и научному (в т.ч. социально-научному) взгляду на мир, другой – через трансцендирование и транссубъективность (интерсубъективность) – к экзистенциальному общению с Богом и другими личностями в Боге. «Человек есть существо, себя преодолевающее, трансцендирующее»⁹. Реализация личности в человеке есть это постоянное трансцендирование... Трансцендирование есть переход к *транссубъективному*, не к объективному. Это путь в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком, с внутренним существованием мира, это путь не объективных сообщений, а экзистенциальных общений. Личность реализует себя только на этом пути [Бердяев, 1995: 17].

Человек – существо не только социальное, но и историческое. Последняя, «предельная» проблема религиозной антропологии есть проблема отношения человека, личности – и истории, проблема, считает Бердяев, эсхатологическая. «Антропология есть также философия истории. Философия же истории есть неизбежно эсхатология. Философия истории есть не столько учение о смысле истории через прогресс, сколько учение о смысле истории через конец» [Бердяев, 1936: 24]. «История есть судьба человека. Трагическая судьба» [там же: 23]. Трагедия в том, что «христианская история никогда не осуществляла истинного христианского персонализма, она осуществляла противоположное» [там же: 24].

Бердяев отвергает философию истории Гегеля, игнорирующую человека и личность. По религиозному смыслу история есть движение к царству Божьему. Смысл этот осуществляется потому, что в реально-исторический процесс «прорывается метаистория». Он критикует Вл. Соловьева за ложную сакрализацию истории: по его мнению, нельзя находить в истории сплошной богочеловеческий процесс, как делал Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве». «История в известном смысле есть неудача царства Божьего, она длится потому, что царство Божье не осуществляется, не приходит. (...) Первое и второе пришествие Христа раздвинулось, между ними образовалось историческое время, которое может быть неопределенно длительным. (...) История не имеет смысла в себе, она

⁹ Ср.: [Шелер, 2022].

имеет смысл лишь за своими пределами, в сверхисторическом. И потому неизбежен конец истории и суд над историей» [там же: 23, 24].

В известном смысле революции вершили суд над историей. Было много революций, которые осуждали прошлое, но «все революции заражались злом прошлого». «Никогда не было революции персоналистической, революции во имя человеческой личности... И потому неизбежен конец истории, последняя революция» [там же: 24]. Бердяев критикует религиозно индифферентную и атеистическую «гуманистическую антропологию», предавшую забвению свое христианское происхождение. «Как только провозглашают, что нет ничего выше человека, что ему некуда подыматься и что он довлеет себе, человек начинает понижаться и подчиняться низшей природе. (...) Как существо исключительно природное и социальное, как создание общества, человек лишен внутренней свободы и независимости, он определяется исключительно извне, в нем нет духовного начала, которое было бы источником творчества. (...) Самоутверждение человека приводит к самоистреблению человека» [там же: 25]. Такова «роковая диалектика гуманизма», полагает Бердяев. Но отвергать гуманизм было бы ошибкой, считает он. Надо утверждать «творческий христианский гуманизм, гуманизм теоандрический, связанный с откровением о Богочеловечестве» [там же: 25].

Идейным ядром такого теоандрического гуманизма Бердяева является мысль о сущностно необходимой взаимосвязи Бога и человека. В свете этого учения (во многом перекликающегося со взглядами позднего Шелера, Н. Гартмана и восходящая к немецким мистикам), не только Бог нужен человеку, чтобы стать Человеком (= личностью), но и человек – Богу. В этом смысле человек оказывается соратником Бога, со-творцом божественного мироздания. «Творческий акт человека, предполагающий внебытийственную свободу, есть ответ на Божий призыв к человеку, и он нужен для самой божественной жизни, он имеет не только антропогоническое, но и теогоническое значение» [там же: 25]. Вот почему должны быть преодолены, полагает Бердяев, традиционные христианские антропологии и традиционные философские антропологии – натуралистические и идеалистические. «Учение о человеке как творце есть творческая задача современной мысли» [там же: 26].

Вместо заключения. Бердяев отвергал «пассивное понимание» апокалипсиса, характерное для Вл. Соловьева и др., выступал за его «активное», творческое, понимание. Оно было свойственно, по мнению Бердяева, Н.Ф. Федорову. Для Бердяева неприемлем натурализм Федорова, однако его эсхатологический оптимизм он считал единственно правильным умонастроением. Свои чаяния Бердяев связывал с тем, что человечество преодолет господство техники над собой и духовно овладеет ею. «Эпоха неслыханной власти техники над человеческой душой кончится, но кончится она не отрицанием техники, а подчинением ее духу» [Бердяев, 1994: 513]. Сегодня мы на пороге новой мировой эпохи, которую можно назвать эпохой прорыва высоких технологий – прорыва и в живое человеческое тело. То, чего опасался Бердяев, случилось: техника почти всецело овладела душами людей, прежде всего молодых. Овладевая душой человека, техника все глубже проникает в его тело, чему способствуют утилитаризм, гедонизм и цинизм, образующие этос человека западного типа, который недавно был ценностным образцом для людей, в том числе россиян.

Современные социальная философия и философия истории, прикрывающиеся «социологией» и выступающие от ее имени, как правило, элиминируют понятия «Бог», «дух», «духовность», «душа», «личность» как нечто эфемерное. Большинство социологов они воспринимаются как рудименты мифического сознания, фантомы романтического воображения. Сегодня спрашивают «есть ли социология?», имея в виду результаты опросов общественного мнения, ставших инструментом в принятии политических, экономических и др. общественно-практических решений.

Технико-технологический поворот в истории человечества породил в сознании людей иллюзию безальтернативности представлений о мире, в котором научно-рациональное мышление образует ядро культуры, а Интернет, мобильная телефония,

искусственный интеллект, цифровые технологии вообще – наиболее адекватные способы воплощения в жизнь культурных смыслов. За последние сорок лет, подражая западным образцам, мы добровольно сделали нашу культуру *научо- и техноцентричной*. Благодаря технологиям коммуникации культура стала *массовой* в худшем смысле слова. Против этого и выступал Бердяев. Его философия апеллирует к духовному началу человека, пробуждает в нем творческие силы. Она сегодня актуальна как никогда. Мы обращаемся к прошлому в поисках ответов на вопросы, которые нас волнуют в настоящем. Прошлое является источником идей, смыслов, ценностей, реализация которых востребована в настоящем и будущем. Факт, что они когда-то не были реализованы, не означает, что они нереализуемы. Необратимо физическое время – время человеческое, духовно-культурное, обратимо и постоянно находится в обращении. Поэтому в истории человечества возникают «ренессансы» идей, стилей и др. Прозрения Бердяева рано или поздно воплотятся в жизнь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955.
- Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 7–218.
- Бердяев Н.А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
- Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии // Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. С. 19–340.
- Бердяев Н.А. Смысл истории // Смысл истории. Новое средневековье / Сост. и комментарии В.В. Сапов. М.: Канон+, 2002. С. 7–218.
- Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Философия свободы. Смысл творчества. / Вступ. статья, сост., подготовка текста, прим. Л.В. Поляков. М.: Правда, 1989. С. 254–580.
- Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском // Субъективизм и индивидуализм в общественной философии / Вступ. статья, сост. и комментарии В.В. Сапов. М.: Астрель, 2008. С. 13–252.
- Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Н.А. Бердяев Философия творчества, культуры и искусства в двух томах. Т. 1. / Вступ. статья, сост., прим. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство; Лига, 1994. С. 499–523.
- Малинкин А.Н. С.Л. Франк на пути к социальной философии. Опыт сравнительного анализа: Г. Зиммель, Э. Гуссерль, М. Шелер // Социологический журнал. 2023. Том 29. № 3. С. 93–108. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5 EDN: LFMVVF.
- Сапов В.В. Бердяев Н.А. // Социологическая энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2003. С. 94–96.
- Сапов В.В. Бердяев начинается // Субъективизм и индивидуализм в общественной философии / Вступ. статья, сост. и коммент. В.В. Сапов. М.: Астрель, 2008. С. 3–9.
- Сапов В.В. Н.А. Бердяев: антисоциология как критика социологического разума // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2002. С. 245–258.
- Федотов Г.П. Н.А. Бердяев – мыслитель // Собрание сочинений в 12 т. Т. 9: Статьи американского периода / Прим. С.С. Бычков. М.: Мартис, 2004. С. 278–291.
- Шелер М. К идее человека / Пер. с нем., прим., комм. и сопровод. статья А.Н. Малинкина. М.; СПб.: ЦГИ, 2022.
- Шелер М. Пророческий либо марксистский социализм? // Дискурс. 2021. Т. 7. № 5. С. 25–44.
- Ширко К.Н. Генезис историко-социологической концепции Н.А. Бердяева // Вестник ТомГУ. 2004. № 281. С. 169–175.
- Scheler M. Probleme der Religion // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen. 5. Aufl. Bern; München: Francke Verlag, 1968. S. 101–354.

Статья поступила: 09.01.24. Финальная версия: 03.03.24. Подписана к публикации: 04.03.24.

N.A. BERDYAEV: STROKES TO THE PORTRAIT OF A SOCIAL PHILOSOPHER

MALINKIN A.N.

Institute of Sociology of FCTAS RAS, Russia

Alexander N. MALINKIN, Cand. Sci. (Philos.), Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia (lo_zio@bk.ru).

Abstract. The article examines the views of N.A. Berdyaev. The author relies on the publications of the historian of Russian sociology V.V. Sapov, problematizing on nature of thinking and style of Berdyaev's philosophizing, of how sociological is his methodology, as well as the assessment of his so-called "apophatic sociology". The author shows that Berdyaev's social philosophy is based on the doctrine of man (philosophical anthropology), the core of which is religious and philosophical concept of personality (personalism). Parallels are drawn with the views of V.I. Solovyov, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, M. Scheler. The ideological and value meaning of Berdyaev's "Christian sociology" is shown to be based on the ideal of "personalistic socialism", which he considered "true communism", and is crowned by eschatology, calling for an "active understanding of the apocalypse". In conclusion, the author emphasizes the relevance of Berdyaev's views for our time – the epoch of the dominance of digital techniques, social technologies, and a decline of human spiritual potential.

Keywords: N.A. Berdyaev, social philosophy, sociology, human, personality, spirit, personalism, personalistic socialism, eschatology.

REFERENCES

- Berdyaev N.A. (1907) *New Religious Consciousness and General Public*. St. Petersburg: M.V. Pirozhkov. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1936) The Problem of Human (Towards the Construction of Christian Anthropology). *Put'* [The Path]. No. 50: 3–26. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1955) *Origins and Meaning of Russian Communism*. Paris: YMCA-PRESS. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1989) The Meaning of Creativity. Experience of Justification of a Human. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda: 254–580. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1991) *Self-Knowledge. Experience of Philosophical Autobiography*. Leningrad: Lenizdat. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1994) Human and Machine (Problem of Sociology and Metaphysics of Technique). *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v dvukh tomakh*. T. 1. [Philosophy of Creativity, Culture and Art in two volumes. Vol. 1]. Moscow: Art; League: 499–523. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (1995) About Slavery and Human Freedom. Experience of Personalistic Philosophy. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar] Moscow: Republic: 7–218. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (2002) The Meaning of History. *Smysl istorii. Novoye srednevekov'ye* [The Meaning of History. New Middle Ages]. Moscow: Canon+: 7–218. (In Russ.)
- Berdyaev N.A. (2008) Subjectivism and Individualism in Social Philosophy. Critical Study about N.K. Mikhailovsky. *Sub'yektivizm i individualizm v obshchestvennoy filosofii* [Subjectivism and Individualism in Social Philosophy] Moscow: Astrel: 13–252. (In Russ.)
- Fedotov G.P. (2004) N.A. Berdyaev – Thinker. *G.P. Fedotov. Sobraniye sochineniy v 12 tomakh*. T. 9: *Stat'i amerikanskogo perioda* [G.P. Fedotov. Collected works in 12 volumes. T. 9: Articles of the American period]. Moscow: Martis: 278–291. (In Russ.)
- Malinkin A.N. (2023) S.L. Frank on the Path to Social Philosophy: Experience of Comparative Analysis: G. Simmel, E. Husserl, M. Scheler. *Sotsiologicheskii Zhurnal* [Russian Sociological Journal]. Vol. 29. No. 3: 93–108. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.3.5. (In Russ.)
- Sapov V.V. (2002) ON THE. Berdyaev: Antisociology as a Critique of Sociological Reason. *Istoriya teoreticheskoy sotsiologii*. T. 2 [History of Theoretical Sociology. Vol. 2]. Moscow: Canon+: Reabilitatsia: 245–258. (In Russ.)
- Sapov V.V. (2003) ON THE. Berdyaev N.A. *Sotsiologicheskaya entsiklopediya*. T. 1 [Sociological Encyclopedia. Vol. 1]. Moscow: Mysl: 94–96. (In Russ.)
- Sapov V.V. (2008) Berdyaev Begins. *Sub'yektivizm i individualizm v obshchestvennoy filosofii* [Subjectivism and Individualism in Social Philosophy]. Moscow: Astrel: 3–9. (In Russ.)
- Scheler M. (1968) Probleme der Religion. *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 5: Vom Ewigen im Menschen* Bern; München: Francke Verlag: 101–354. (In German).
- Scheler M. (2021) Prophetic or Marxist socialism? *Diskurs* [Discourse]. 2021. T. 7. No. 5: 25–44. (In Russ.)
- Scheler M. (2022) *To the Idea of Human*. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. (In Russ.)