
Теория и история культуры

УДК 130.122+930.85

ББК 87.5+63.3(2)6-7

Гуревич Павел Семёнович,

*доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор,
главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений,
Институт философии, Российская академия наук,
ул. Волхонка, д. 14, стр. 5, 119991 г. Москва, Российская Федерация
E-mail: gurevich@rambler.ru*

Н. А. БЕРДЯЕВ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: Статья представляет собой первую попытку развёрнутой характеристики того влияния, которое оказал Н. А. Бердяев на европейскую философию. Автор оспаривает высказывания ряда исследователей, считающих идеи русского мыслителя противоречивыми, не образующими целостного учения, во многом неоригинальными. Наследие Н. А. Бердяева, как показано в статье, характеризуется литургической стройностью, а различные «несостыковки» его размышлений во многом отражают стремление привести в относительную симметрию конкретные грани своей философской позиции. Бердяев проверял прочность своей концепции, обращаясь к разным философским темам. Подробнее в статье рассматриваются неожиданные и оригинальные идеи мыслителя, обогатившие философско-антропологическое знание. В своём творчестве он показал себя самобытным русским философом, уделив внимание историческим судьбам славянства. Вместе с тем Н. А. Бердяев вступил в продуктивный диалог с европейскими мыслителями, поддерживая идеи экзистенциализма, диалогичности, давая им собственную оценку с позиций русского консерватизма и либерализма. Автор статьи приходит к выводу, что диалектическая мысль русского философа позволила ему войти в европейскую культуру не в качестве эпигона, а в роли мыслителя огромного масштаба.

Ключевые слова: философская антропология, экзистенциализм, персонализм, личность, бытие, духовность, небытие, трансценденция, общество, человек.

Мыслитель европейского масштаба

Недавно прошедший юбилей Н. А. Бердяева — правомочный повод для того, чтобы оспорить ряд позиций, которые сложились в отечественной философии и касаются оценки его философского наследия. В устных докладах и научных публикациях нередко говорят о том, что идеи русского мыслителя не образуют никакой цельности, что в его трудах масса противоречивых утверждений, свидетельствующих

о ломаной, зигзагообразной философской мысли Н. А. Бердяева. Пишут также о том, что философия этого исследователя не отличается оригинальностью, новизной, что внимания заслуживает лишь его единственная работа — «Философия неравенства», от которой он будто бы откестился, испугавшись её антидемократической направленности. Наконец, толкуют о том, что, оказавшись на Западе, Н. А. Бердяев выступил как сопроводитель европейской экзистенциалистской традиции, по сути дела, ничем оригинальным её не обогатив.

Попробуем в данном случае представить аргументы, которые не позволяют согласиться с этими теоретическими шаблонами. Наследие Н. А. Бердяева, на наш взгляд, характеризует литургическая стройность, а различные «несостыковки» его размышлений во многом отражают стремление привести в относительную симметрию конкретные грани своей философской позиции. Для целостной концепции большего и не требуется. В этом смысле русский мыслитель, как можно полагать, не более противоречив, чем, скажем, Мартин Бубер или Габриэль Марсель. Искать в его творчестве окончательные ответы на мучительные вопросы минувшего столетия — пустое занятие. В годы перестройки работы Н. А. Бердяева, как и последующие издания других русских мыслителей, выражали тоску гуманитарной мысли по «новому слову», «утраченной мудрости», «воскрешению мудрых экспертиз». Не найдя в русской философии «предельного просветления», многие публицисты выразили разочарование в своих ожиданиях и вчинили этому философу массу претензий в духе когнитивного диссонанса.

Разумеется, прежде всего, это касалось политической рефлексии. Не обнаружив в работах Н. А. Бердяева синхронных мировоззренческих совпадений, многие авторы ухватились за поносящий термин «бердяевщина», не обратив внимания на тот факт, что мыслитель сам иронически спровоцировал такую оценку, назвав философские усилия В. И. Ленина «белибердяевщиной». В эмигрантской печати исследователю не могли простить его отступления от «схрона православия» или «просоветские» высказывания. Но можно ли без натяжки отнести эти «уклоны» к каркасу основных философских идей Н. А. Бердяева? Правомерно ли выносить такие приговоры мыслителю, который волей судеб оказался в самом центре политических размежеваний? Социальные события начала минувшего века сменялись с кинематографической быстротой, исчезали упования, рушились надежды и идеалы. Мог ли Н. А. Бердяев, будучи противником самодержавия, не испытать воодушевления по поводу «бескровной» Февральской революции? Вина ли Н. А. Бердяева, что он, осудив советский строй, не рассчитывал на насильственное свержение этой власти?

Разумеется, нет необходимости представлять философию Н. А. Бердяева как чёткую ватерпасную линию. Глубокому мыслителю любой эпохи приходится удерживать в относительном равновесии различные обнаружения собственного исследовательского духа. Не избежал этого жребия и Н. А. Бердяев, философ и публицист. Он не поддавался соблазну придать своим взглядам окончательную систематизацию. «Бердяев совсем не “философ”, — писал С. Л. Франк, — если под философией разумеется построение систематического и объективно обоснованного мировоз-

зрения. Но он несомненно настоящий мыслитель, у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и прежде всего обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество» [24].

Именно духовным творчеством и внутренней независимостью и сильна философия. «Вот уже более века никто не созидает великих философских систем и даже не думает об этом (кроме как зачарованных собственным безумием неопитов)» [18, с. 148], — отмечает В. А. Подорога. Духовное напряжение философской рефлексии как раз и имеет дело с перманентной попыткой раскрыть возможный смысл мировоззренческих противостояний. Н. А. Бердяев проверял прочность своей концепции, обращаясь к разным философским темам.

По своему призванию Н. А. Бердяев — антрополог и историософ. Как мыслитель, он выступает за радикальное обновление философской антропологии. По основным своим позициям он примыкает к философии существования. Но, несомненно, вносит в лоно философского постижения человека массу неожиданных и оригинальных идей. Ни у М. Шелера, ни у М. Бубера, ни у Г. Марселя нет такого разнообразия антропологических сюжетов, как у Н. А. Бердяева. Он размышляет о человеческой природе и о сущности человека, о свободе и рабстве, о целостности и раздробленности человеческого бытия, о различных гранях человеческого существования и экзистенциалах, о добре и зле, о святости и греховности, о бытии и ничто, о человеке без бытия, о тайном антропологизме всякой онтологии, о «вихревой антропологии» Ф. М. Достоевского, микрокосме и макрокосме, об индивидуальности и личности, о добре и зле, о судьбе истории и эсхатологии, о соотношении имманентного и трансцендентного и о множестве других тем.

В трактовке человека Н. А. Бердяев выступает как мыслитель европейского масштаба. Обратимся к оценкам самих западных авторов. Вот что пишет, к примеру, Пауль Тиллих: «Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр, поместили небытие в самый центр своей онтологии; а Бердяев, следуя за Дионисием и Бёме, разработал онтологию небытия, которая обосновывает “меоническую свободу” для Бога и человека. Рассматривая роль небытия в философии, надо учитывать и религиозный опыт, который свидетельствует о переходимости всего сотворенного и о власти “демонического” в человеческой душе и истории» [22, с. 28].

Никто из крупнейших мыслителей Европы не считал Н. А. Бердяева «вторичным», перелателем западных откровений. Он выступал на равных с такими философами, как М. Бубер, Г. Марсель, Э. Муньё, швейцарец К. Барт, один из основателей так называемой диалектической теологии. И это пора признать в отечественной литературе, поскольку в европейском сознании это давно уже оценено. Русского философа во Франции почитали Г. Марсель и А. Камю, персоналист Э. Муньё. Он был удостоен на Западе многих научных почестей. В 1947 г. он стал доктором *honoris causa* Кембриджского университета, был выдвинут кандидатом на Нобелевскую премию.

Европейский авторитет Н. А. Бердяева не подлежит сомнению. Многие католики-интеллектуалы, в том числе Ф. Мориак и Ж. Маритен, поддерживали творчество русского философа. Немало известно в наши дни о том, как высоко оценивал Г. Марсель труды Н. А. Бердяева. «Философские собрания у Габриэля Марселя, — писал наш соотечественник, — единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продержались. На этих собраниях, проходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы — немцы, русские, испанцы. Бывало много философской молодежи. Это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Гейдеггера, Ясперса. Не было замкнутости во французской культуре. Было высказано много тонких мыслей... Сам Марсель считался философом экзистенциального типа. Он лучше других французов знал немецкую философию... Не хватало смелости метафизической мысли, которая была сильнее у немцев» [8, с. 262–263].

На Западе Бердяев оказался наиболее известным из русских мыслителей, будучи воспринят одновременно как живое олицетворение русской духовности и как блестящий провозвестник трагического мира. Его называли «русским Гегелем XX в.», «одним из величайших философов и пророков нашего времени», «одним из универсальных людей нашей эпохи», «великим мыслителем, чей труд явился связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами разных исповеданий, между христианами и нехристианами, между нациями, между прошлым и будущим, между философией и теологией» [17, с. 219]. В 1946 г., за два года до смерти, Н. А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, — это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры» [9, с. 364].

Г. Марсель полагал, что труды Бердяева оказали на него большое влияние. «В целом письма Марселя показывают, что влияние на него русского мыслителя, который был старше на пятнадцать лет и имел европейскую известность, несомненно. И дело здесь не просто в авторитетности личности Бердяева и силе его книг, но и во внутренней близости его духа и умонастроений к миру мысли французского философа. Поэтому позднее признание Марселя о том, что Бердяев определенно повлиял на него, хотя содержательно такое воздействие определить и нелегко (в беседах с Пьером Бутаном), совершенно оправдано» [15, с. 317].

Н. А. Бердяев был знаком не только с философией существования. Он имел ясное представление о различных типах философско-антропологического мышления. Историки философии по-разному отвечают на вопрос о том, как, собственно, складывается эволюция философских взглядов на человека. Одним мыслителям (например, М. Шелеру) казалось, что тема человека развивалась в европейской философии линейно, последовательно, от открытия к открытию. Другим (например, М. Буберу) представлялось, что летопись философско-антропологических воз-

зрений драматична. Она сопряжена с экзистенциальным самочувствием человека и, следовательно, прерывиста, непоследовательна.

Исчерпывающую для начала XX в. инвентаризацию разновидностей антропоцентрической установки находим у М. Шелера. Он предлагал включить в панораму философско-антропологической мысли пять типов антропологических учений: 1) еврейско-христианскую доктрину; 2) антично-греческую; 3) натуралистическую; 4) теорию декаданса; 5) концепцию сверхчеловека.

Что можно сказать по поводу этой в известной мере исчерпывающей типологии? Она, разумеется, помогает внести классификационную ясность в многообразии философско-антропологических воззрений. Вместе с тем, как подметил Н. А. Бердяев, нетрудно убедиться в том, что данная классификация лишена единого базового основания. Шелер поначалу находит державный принцип, который вроде бы ведёт к созданию типологии. Он предлагал, если исходить из логики его конструкции, сопоставить различные концепции, в основе которых лежит образ человека, отличающийся от других антропологических стандартов.

Не случайно Н. А. Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)? На самом деле Шелер упоминает эту концепцию, избегая типологической соотнесённости с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий [5, с. 65].

Проблема человеческого бытия

Философское наследие Н. А. Бердяева ни в коей мере не растворяется в экзистенциальной философии, хотя об этом пишут многие историки философской антропологии. Читаем у известного немецкого историка философии В. Брюнинга: «Под сильным влиянием экзистенциализма находится и антропология Николая Бердяева. Постановка проблемы человека для него является в то же время постановкой вопроса о свободе личности, творчестве, духе, истории. Исходный пункт его философствования — первичность свободы по отношению к бытию. Свобода не может быть детерминирована никаким бытием, а также Богом. Поэтому субъект имеет явный приоритет перед объектом. В человеке как субъекте открывается смысл бытия. В объекте, напротив, внутреннее существование скрыто. Субъект, однако, не есть лишь индивидуальная, изолированная экзистенция. Он способен вступить в экзистенцию с “другим”» [13].

Этот синопсис антропологических идей Н. А. Бердяева, безусловно, ретуширован, смазан. Он лишён той парадоксальности, которая и определяет, собственно, суть философской антропологии Н. А. Бердяева. Тогда в какой же последовательности можно выразить ход философского постижения человека у русского мыслителя? Русский философ сразу пересматривает базовое положение экзистенциализма, которое фигурирует как «человеческое бытие». Г. Марсель рассматривал

бытие как главную характеристику присутствия человека в мире. Он трактовал его как некий горизонт, к которому устремляется человек, пытаясь обрести свою бытийственность. Этому понятию противостоит «обладание» как знак неподлинности человеческого существования.

Н. А. Бердяев радикально переосмысливает это представление. Бытие не рассматривается им ни в качестве настоящего, ни в качестве будущего. Оно уже существовало, но было утрачено. Человек утратил доступ к бытию. К бытию нельзя прийти, от него можно только изойти, считал Н. А. Бердяев [5, с. 10]. Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Бердяев обращался к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто — *Ungrund*, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» — потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию.

Так в творчестве Н. А. Бердяева возникает гимн свободе. «Философия свободы, — писал он, — начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладется примат бытия над свободой, то все им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием» [10]. Свобода, по Бердяеву, есть ничто — потенция, хаос, чистая возможность. И в этом качестве она не просто «раньше» всего действительного, актуального, оформленного, раньше «космоса», раньше «логоса». Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из этой свободы ничто исходит согласие на само миротворение, оно раздается из таинственных недр потенции» [4, с. 48].

Могла ли такая концепция внебожественной бездны свободы быть приемлемой для экзистенциализма Г. Марселя? Конечно, нет. Н. А. Бердяев писал: «Человек есть дитя Божье и дитя свободы — ничто, небытия, меона» [5, с. 39]. Это положение вызвало сомнения у французского философа. Бердяева увлекла мистика Я. Бёме. Он поэтому писал, что *ungrund* не есть бытие, первичнее и глубже бытия. *Ungrund* есть «ничто» по сравнению со всяким что-то [3, с. 336]. Бездна у Я. Бёме есть вечная жажда нечто, жажда бытия. Такой метафизический пафос свободы и творчества у русского мыслителя существенно преобразовал облик экзистенциальной философии. Об этих контроверзах пишет В. П. Визгин [16, с. 552–560].

Человек, по мысли Н. А. Бердяева, имеет дело не с бытием, а с духовной реальностью. Философско-антропологическая рефлексия Н. А. Бердяева начинается с выдвижения проблемы духа на первое место. Духовная жизнь, по словам русского философа, есть сама реальность. Только она и заслуживает изначального внимания при философском постижении человека. Но ведь феномен духа занимал немалое место в философском наследии М. Шелера. Разве он не фиксировал сущность человека с помощью двух его атрибутов: порыва и духа? Немецкий философ полагал, что именно дух делает человека человеком, потому что он наслаивается на жизненный порыв. Но это последнее понятие отражает у Шелера рост жизненных инстинктов, всполох страстей. Это как раз и ведёт к умалению духа. Шелер считал

дух пассивным, а Бердяев — активным. Шелер считал, что человек по своему жизненному началу может рассматриваться как животное. Но он располагает также разумом, обладает духом, которым наделил человека Бог. Божественный дух превозмогает человеческую природу. Назначение человека состоит именно в том, чтобы вобрать в себя Божественный дух [см.: 23].

Шелер, как и Бердяев, рассматривает человека как существо, которое противостоит миру. Но в то же время соизмеряет человека с наличной реальностью. Русский философ отказывает человеку в этой соизмеримости с миром. Н. А. Бердяев создаёт новое понимание философской антропологии. «Философская антропология, — писал он, — ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека» [11, с. 298].

Она не обязана изучать естественного, природного человека. Не только потому, что этим занимаются биологи. Увязав человека с природой, философская антропология не сможет выйти к духовной реальности. По словам Н. А. Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремлённость к бесконечному обнаруживает божественное в человеке. Согласно Н. А. Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. «В этом тайна человеческого существования, — показывает Н. А. Бердяев, — оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему» [7, с. 40].

Философская антропология не может заниматься социальностью человека. Здесь она наталкивается на границы социологии. Небиологическое направление оказало немалое воздействие на лингвистику и социальную антропологию. «Я ограничусь, — пишет Роджер Смит, — рассмотрением другого небиологического направления — философской антропологии в широком смысле. Сюда относится и утверждение философских антропологов о том, что в разуме и морали самих по себе есть нечто, позволяющее различать наиболее существенное в человеческом бытии и выходящее за пределы как биологии, так и истории» [19, с. 57–58].

Структуралисты в своё время пришли к выводу, что нет особой необходимости изучать человека. Вместо этого следует исследовать те структуры, в которые он впечатан. Но вот парадокс. При рассмотрении биологической природы человека, равно как и при диагностике его социальной сути, он не поддаётся расшифровке. Его мерцающая сущность исчезает. Только в этом контексте можно понять, казалось бы, простую мысль Н. А. Бердяева о том, что человек есть тайна. «Человек есть загадка, и величайшая, может быть, загадка» [6, с. 1]. Он писал о том, что человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность. Человек, несомненно, глубже и первичнее своего биологического и психологического.

Разумеется, сама мысль о том, что человек преобразует себя, преодолевает себя, не является откровением самого Н. А. Бердяева. Однако только в его философской антропологии человек обретает неслыханную миссию. Он оказывается созданием, творящим мир. Не человек является частью мира, а, наоборот, мир является частью человека. Европейская философия существования не знала такого отречения от бытия. Бердяев провозглашает эмансипацию человека от Вселенной. Он проклинает материю и присущую ей причинность и необходимость. Внешний мир выступает помехой для теургической активности. Всё, что раньше было прерогативой Бога, относилось к природе или обществу, отныне приватизируется личностью. Человек больше не рассчитывает ни на разум, ни на благо, ни на крепнущую мощь социальности. Философская антропология теряет свой смысл и свою предназначенность, если она не полагает духовную реальность в качестве базовой и непрекаемой основы.

Чем значима сегодня эта безоговорочная апелляция к Духу? Люди издавна накапливали духовный опыт — опыт встречи с неземным, запредельным. В наши дни много говорят и пишут о духовности. Но она не признаётся в качестве предельной реальности. Её взыскуют в сфере нравственности, усматривают в грядущих цивилизационных разломах. Но потребительское общество отторгает духовную реальность. Не случайно представители современной интегральной философии утверждают, что накопленное в древних системах за века и даже за тысячелетия богатство глубинного знания о человеческой душе и сознании не получило адекватного признания в западной науке и философии, не воспринималось ею и недостаточно изучалось [21].

Современная техническая цивилизация утратила не только социальное воображение, она вообще сообщила фантазии узкий прикладной смысл, соблазнив ею бездуховность. Человечество не интересуется больше подземные недра воображаемого. Оно стало заложником истории, традиционно воспроизводя сложившиеся и привычные формы социальной жизни. Но разве есть гарантия, что такое прославление теургической деятельности не окажется тупиком? Н. А. Бердяев убеждён в том, что духовное основание человека имеет трансцендентное измерение, превышающее природные возможности. Именно к этому сводится у Бердяева феноменология метафизики духа на основе религиозно-мистических интуиций, которые свидетельствуют о свободных духовных отношениях с Богом.

Добро и зло

Я. Бёме указывал на близость добра и зла: доброе так же легко превращается в злое, как и злое в доброе. Возникает вопрос: онтологично ли зло или оно является искажением добра, отступлением от него? Н. А. Бердяев полагал, что различие добра и зла есть самое горькое различие во всём мире. Обсуждая вопрос о соотношении добра и зла, философы, как правило, рассматривают добро как благо, а зло — как неизбежное присутствие порока. Они размышляют о том, откуда зло проникло в этот мир, можно или следует его устранять. Они склоняются к мысли,

что зло, судя по всему, имеет особую миссию (но какую?), и здесь теологи и философы буквально изнемогают в спорах и порой парадоксальных точках зрения.

Идея поразительной сплетённости добра и зла была предметом острых дискуссий во все времена. Сама проблема хранит в себе глубочайшее метафизическое напряжение. Опыт последних столетий показал, что добро вовсе не теснит зло, а скорее, наоборот, у зла обнаруживаются столь безупречные доводы, что оно в современных исследованиях обретает несомненную онтологическую опору. В чём смысл теологического истолкования зла, почему «добро» и «зло» коррелятивны, отчего наличие зла рождает мысли о том, что Бог не всеблаг, не силён и т.д. Возникает вопрос, который был поставлен ещё С. Кьёркегором: не является ли существование зла своеобразным парадоксом?

Здесь уместно сослаться на полемику Н. А. Бердяева с Мартином Бубером. Бердяев был связан интеллектуальной дружбой с Бубером. В 1936 г. Бубер эмигрировал в Швейцарию. Принимал участие в конференциях, которые проводились в Понтиньи (Франция) с 1935 г., где познакомился с Бердяевым, который однажды выступил в ходе дискуссии после доклада, сделанного Бубером. Бубер ценил Л. Шестова. Остановился на сравнении двух исторических воззрений — Древнего Ирана и Израиля. «Мне было важно прежде всего показать, что добро и зло в их антропологической действительности, являются не двумя структурно однородными, как обычно считают, хотя и полярно противоположными, а двумя структурно совершенно различными свойствами» [14, с. 162].

Н. А. Бердяев при обсуждении доклада М. Бубера заявил, что эту проблему невозможно решить, нет оснований даже её рационально поставить, потому что тогда она исчезает. И, отправляясь непосредственно от этой «невозможности», он поставил вопрос, как же начинать бороться со злом. «В качестве ответа на эти сомнения я попытался в своем докладе дать, — писал М. Бубер, — вместо “решения” проблемы зла синтетическое описание происходящего зла, чтобы таким образом его лучше понять. Мой ответ на вопрос об исходном пункте борьбы был значительно более сжатым, он гласил: начинать борьбу надо в собственной душе — все остальное может следовать только отсюда» [14, с. 163].

Спор Н. А. Бердяева с М. Бубером завершился более развёрнутым, параллельным изложением концепций по этой теме. Позиция русского мыслителя оказалась радикально иной по сравнению с классическими представлениями о нравственности. Он подверг сомнению само представление об абсолютной ценности добра. Из парадоксальной логики русского мыслителя вытекало, что в морали важно противостоять не только злу, но и добру. Человек охарактеризован им как такое существо, которое несёт ответственность и за зло, и за добро. Эта мысль является базовой для понимания человеческого существования, поскольку оно раскрывается в своей подлинности «по ту сторону добра и зла» через свободу, творчество и любовь.

Однако мог ли М. Бубер признать мысль Н. А. Бердяева о том, что зло вообще невозможно осмыслить рационально, что разумно обоснованное понимание зла лишает проблему глубины и не позволяет выйти в другое измерение данного фено-

мена? «Ответ» Бубера, говоря условно, последовал только через десятилетие. Он был дан этим мыслителем в книге «Образы добра и зла». Сам М. Бубер писал: «Работа над ней заняла так много времени прежде всего потому, что мне постепенно открылось, что в основе библейских гипотез о добре и зле, с одной стороны, и авестийских по поставестийских — с другой, лежат две совершенно различные разновидности зла. Для того чтобы пояснить их антропологически-трансцендирующий смысл, я предпослал описанию интерпретацию обеих групп мифов» [14, с. 163].

Само обращение к мифам у Бубера свидетельствовало о том, что проблему зла нельзя осмыслить только рассудочно. «Мифическое введено в сферу нашего внимания ради истины, кроющейся в мифах» [14, с. 187]. Проблема зла открывает свой смысл только в контексте философско-антропологического размышления. Зло в реальной человеческой жизни может выглядеть рационально обоснованным. Но в проблематике зла следует продвигаться дальше, в поисках истинной реальности. «Человеческая действительность означает для нашего предмета то, что специфически происходит в душе и в жизни человека, предавшегося “злу”, и особенно человека, который готов подпасть под его власть» [14, с. 187].

Добро и зло как отдельные сущности обретают существование и проявляют себя на начальных стадиях творения, когда из недифференцированной матрицы Пустоты и Абсолютного сознания возникают тёмные и светлые аспекты Божественного. Представляя собой полярные противоположности и будучи антагонистами по отношению друг к другу, оба этих аспекта существования есть необходимые элементы творения. В сложном и причудливом взаимодействии они порождают бесчисленное множество действующих лиц и событий на различных измерениях реальности, составляющих космическую драму. Моральное зло не является внешним и чужеродным человеческому существованию.

Так, критика социального зла превращается у русского философа в тотальное изобличение «падшего мира». Этот объективированный мир ещё можно высветлить, придать ему духовное измерение. Выходит, человек — едва ли не космическая сила, несущая в себе заряд фантастической энергии.

Проблема личности

Абсолютно нетривиальна у Бердяева и трактовка личности. В отечественной философии принято называть личностью человека, который имеет целый ряд неоспоримых качеств — предельная социализированность, нравственная высота, духовность, свобода. Но как, к примеру, совместить внутреннюю свободу с безусловной социализированностью? Нет ли в этом тезисе скрытого желания видеть в человеке законопослушного субъекта, конформного во всех измерениях? Мыслимо ли соотносить духовный опыт личности лишь с конкретной социальной организацией? Всегда ли свобода обеспечивает нравственную высоту?

Но в том-то и дело, что трактовка личности у Бердяева не связана ни с натурализмом, ни с социальностью. Личность же означает независимость от природы и общества, которые дают лишь материю для активной формы жизни. Личность, согласно Н. А. Бердяеву, нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или

психологическая категория, а этическая и духовная. Свобода как ценность не задана каждому человеку. Напротив, многие люди боятся свободы и добровольно обрекают себя на духовное рабство. «Человек как будто бы устал от духовной свободы и готов отказаться от нее во имя силы, которая устроит его жизнь, внутренне и внешне. Человек устал от самого себя, от человека, изверился в человеке и хочет опереться на сверхчеловеческое, хотя бы это сверхчеловеческое было социальным коллективом» [1, с. 486]. Это было сказано ещё в 1931 г., на целое десятилетие раньше, нежели появилась работа Э. Фромма «Бегство от свободы».

Э. Фромм в своих работах не ссылается на Н. А. Бердяева. Но он, словно вслед за русским философом, повторяет: «Люди устали от свободы». Да, многое, по мнению немецко-американского автора, побуждает людей к добровольному отказу от свободы и от самого себя. Но он толкует свободу в сугубо психологическом аспекте, не выявляя её онтологический смысл, как это сделано в работах Н. А. Бердяева. Э. Фромм выстраивает идеал «здорового общества», в котором личность получит огромные ресурсы для своего развития. В постмодернизме такого рода идеи будут расцениваться как «террор социальности».

Мысль о том, что личность может обрести себя через общество, через социальность, глубоко чужда Н. А. Бердяеву. Он вообще не рассматривает личность как часть общества. Напротив, именно общество можно считать гранью личности, её социальной стороной. Многие полагают, что личность обогащена общественными связями, предельно социализирована, здраво и ответственно приветствует окружающую действительность. А как же иначе? Тот, кто не может приспособиться к наличной среде, скорее всего, нон-конформист, психопат. Личность не желает себе этого позволить. Она социализирована и этим отделена от преступников, бомжей и маргиналов. А если общество предлагает шизореальность? Если социальная жизнь перегружена абсурдом? Если всеобщее согласие постыдно?

Связь между обществом и личностью чаще всего бывает парадоксальной. Нарастание социальной мощи реализуется как раз за счёт измельчания, обесценивания личности. Возмужание личности в свою очередь несёт опасность обществу, социальной организации, ослабляет её. Ж. Бодрийяр показал, что два столетия усиленной социализации человека обернулись очевидной неудачей. Мы становимся очевидцами и участниками феномена, который демонстрирует «истощение и вырождение социальности». Официальная история, считает французский философ, регистрирует лишь одну сторону дела — прогресс социального, оставляя в тени всё то, что, будучи для неё пережитками предшествующих культур, остатками варварства, не содействует этому славному движению. Она подводит к мысли, что на сегодняшний день социальное победило полностью и окончательно, что оно принято всеми [12].

Н. А. Бердяев критически относился к тем философским взглядам, в которых принижается роль личности и возвышается фактор социальности. Но это вовсе не означает, что русский мыслитель трактует личность в качестве некоего автономного фантома. Положение личности в бытии трагично. Она вынуждена искать объективации, реализовать себя в чём-то реальном, конкретном. По сути дела, для такого воплощения есть два способа — погружение личности в социальное бытие или при-

общение к трансценденции. Но стремление человека войти в русло социального бытия имеет грозные последствия. На путях социальности личность способна утратить свои сущностные силы и впасть в рабство перед обществом.

Н. А. Бердяев полемизирует с основоположником французского персонализма Э. Мунье. Тот вынашивает идеал такого общества, в котором личность выступала бы не только как неоспоримая ценность, но и как воплощённая реальность. Персоналистское сообщество — это союз личностей. Что может не устраивать Бердяева в этих размышлениях? Речь же идёт о духовной революции в душе каждого человека. Пожалуй, диалектическая мысль Н. А. Бердяева гораздо продуктивнее, чем концепция Мунье. Наиболее проблематичным кажется русскому мыслителю понимание *communauté* как личности. И в самом деле, при осмыслении феномена личности кажется спорным применение этой категории уже не к человеку, а к общностям, социальным образованиям.

Русский мыслитель в данном случае опирается на собственную концепцию целостности человека. Да, человек многосоставен: в нём есть тело, душа и дух. И все эти компоненты не могут раствориться в социальности в равной степени. Дух Сократа, к примеру, не находился в согласии с античной социальной организацией. Личность как личность существует не потому, что есть общество. Её можно помыслить и вне социума. Но в свою очередь и само общество существует не потому, что есть люди. Здесь обнаруживается философское пространство, внутри которого общество и личности могут анализироваться сами по себе, без неизбежной причинной связи между ними.

Есть основания утверждать, что Э. Мунье испытал влияние работ Н. А. Бердяева. По крайней мере, арсенал понятий, позволяющих раскрыть тематику личности у Бердяева, оживает и в трудах Мунье. Русский философ раньше своего французского коллеги разработал такие понятия, как личность, дух, свобода, призвание. Положительно оценивая взгляды Э. Мунье, Н. А. Бердяев всё же указал на недостаточную разработанность проблемы личности у своего единомышленника. Тот связывает личность с *communaute*, предпочитает говорить «мы», а не «я». Мунье не устраивает предельно парадоксальное мышление русского мыслителя, которое он оценивает как пессимистическое.

Однако на чьей стороне оказывается после этой полемики последующее развитие философии? Разве мысль Н. А. Бердяева о том, что каждый человек может быть рабом или тираном, не получила исторического подтверждения? Другие мыслители прошлого столетия, в том числе Т. Адорно, Х. Арндт, К. Ясперс, привели впечатляющие иллюстрации таких социальных метаморфоз. Отстаивая идеал свободной коммуникации, Мунье указывает Бердяеву на опасность общественной изоляции, эгоцентризма. По его мнению, внутренняя эмиграция тоже чревата объективацией. Во многом это так. Но ведь Н. А. Бердяев в этой связи размышляет вовсе не о герметичности внутреннего мира личности. Он анализирует не только эту опасность, но и приобщение человека к трансценденции. Позже именно М. Хайдеггер с горечью напишет о зарастании метафизической тропы как пути к бездуховности и нищете личности [см.: 20]. В той же мере К. Ясперс, отталки-

ваясь от идеи коммуникации как способности личности открывать в себе чувство другого, согласно Муньё, придаст этому процессу гораздо большую сложность и драматичность. Философы более поздней поры заговорят о муках коммуникации, а не о её актуальности.

По мнению Бердяева, отношение с другими людьми следует понимать диалектически. Это означает, с одной стороны, невозможность растворения партнёров по коммуникации друг в друге (опасность иррационализма). С другой стороны, они и не могут быть обречены и на полную индивидуалистическую разъединённость. Таким образом, здесь выбрана середина между крайностями. Субъективность получает не только негативную определённость через отсутствие всякой объективной детерминации, но также и позитивную — через творчество. Человек призван к творческой деятельности в мире и продолжает божественное дело творения. Мир не закончен, человек в своей свободе продолжает придавать ему форму.

Ещё раз напомним, что те угрозы, которые, согласно Н. А. Бердяеву, несёт в себе развитие социальности, получают подкрепление в постмодернистской философии. Конечно, ни о каком тотальном отвержении социальности нет речи у Бердяева. Ж. Бодрийяр отметил, что сегодня только сумасшедшие отказываются пользоваться такими благами цивилизации, как письменность, вакцинация или социальные гарантии [12]. Но Бодрийяр также укажет на прогрессирующее в современном обществе сопротивление социальности. В наши дни социальность как бесспорная привилегия личности вызывает реальные сомнения.

Сущность человека

Нет ли у Н. А. Бердяева в его персонализме идеализации человека? Не обнаруживается ли здесь апология человека? Нет, поскольку именно человеку русский философ предъявляет свой гамбургский счёт. «Человек болен потому, что он не может вынести, что он живет не так, как ему хотелось бы, не в той среде, не с такими людьми, не в тех направлениях, которые совпадают с его подсознательными влечениями. Человек сплошь и рядом вымещает на невинных людях то, что жизнь его не удалась так, как бы он хотел, что подсознательное его влечение не реализовалось и оказалось вытесненным. Вытесненные из сознания подсознательные влечения и делают человека больным и раздвоенным» [5, с. 75], — пишет Н. А. Бердяев.

Но эта психологическая констатация совсем не главная в философии Н. А. Бердяева. Парадоксальность человеческой ситуации в том, что человек склонен быть рабом. Он странен тем, что является двоящимся существом. В нём есть величие и ничтожество, вечное и тленное. Личность, по Бердяеву, есть не биологическое существо, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба, «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством». Личность не остаётся неизменной, она находится в ситуации постоянного преображения. Тайна существования личности — в её абсолютной незаменимости, в её однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты.

Человек, в трактовке Н. А. Бердяева, — существо конфликтное и парадоксальное. Но во всех своих природных и социальных воплощениях он сохраняет свою неизменную сущность. В чём же она? В «двумирности» человека, в его принадлежности миру природному и сверхприродному. Человеческая природа, судя по всему, подвергается преобразению. Сегодня трансгуманизм возвещает приход киборга, кибернавта, фантомата. Толкуют о постчеловеческих трендах техногенной цивилизации. Размышляют о переходе человека к постчеловеку, от биосоциальной природы человека к техносоциальной. Однако сущность человека остаётся неизменной. Она сохраняется до тех пор, пока человек приобщён к трансценденции.

«Человек, — писал Н. А. Бердяев, — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двойится, а в сознании его побеждает то одна природа, то другая» [2, с. 79]. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и об эволюционном его возникновении. Человек есть явление в природном круговороте вещей. Но он в то же время по праву считается образом и подобием абсолютного бытия. При совмещении этих двух начал учение об эволюции бесплодно. Природный мир не в силах был бы перерастить себя в высшем самосознании человека. Такой возможности в естественном ходе вещей не заложено. Из низшего высшее не могло родиться. «Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность» [2, с. 81].

Наука, с присущими ей средствами, не может уловить именно то, что делает человека человеком, не может раскрыть предназначение человека. Мы следуем вдоль эволюционной цепочки Дарвина и вдруг обнаруживаем, что на её заключительном этапе произошло нечто необъяснимое. Человек не просто возвысился над природным царством и стал особым родом сущего, но также «разом» (слово Ж.-П. Сартра) обрёл человеческое и сознательное, нравственное и трансцендентное, человеческое и свободное. Возможно, не обошлось без промысла Божьего. Сегодня учёные пишут о том, что человек появляется на свет с уже готовой приверженностью к нуминозному. Ему прирождены трансцендентное и моральное чувства.

Природный мир не является единственным и окончательным. «Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как в свой предел» [2, с. 81], — отмечает Н. А. Бердяев. Двойственность человеческой природы таинственна. Так в рассуждениях русского философа возникает идея космичности человека, раскрывается и приобщение личности к трансценденции. Личности нет, если нет бытия, выше её стоящего. Личность есть неизменность в изменении. Субъект изменения остаётся одним и тем же лицом. Для личности разрушительно, если она застывает, останавливается в своём развитии, не возрастает, не обогащается, не творит новой жизни.

И так же разрушительно для неё, если изменение в ней есть измена, если она перестаёт быть самой собой, если лица человеческого больше нельзя узнать.

Касаясь проблемы этих контрверз — имманентного и трансцендентного, реального и идеального, — Н. А. Бердяев видит в эсхатологии символ разрешения онтологических дихотомий. Эсхатология исходит из предположения о несовершенстве человеческой природы, отчуждении от реальной личности идеальной человеческой сущности в трансцендентное. Их воссоединение предполагается по ту сторону человеческого бытия в преображённом человеке.

Другим способом восполнения полноты человеческого бытия выступает у Н. А. Бердяева инициация, прохождение через которую означает символическую смерть для нового возрождения. И эсхатология, и инициация предполагают трансформацию личности (перерождение, преображение, трансмутацию, просветление) в онтологически более совершенное состояние. В инициации воплощается эсхатологическая парадигма символической смерти, в эсхатологии инициатическая модель посвящена в иной модус бытия.

Мы видим, что философская антропология Н. А. Бердяева обладает безоговорочной цельностью. Отдельные сюжеты философского постижения человека выстраиваются в логическую связь, позволяющую обратиться к самым разным философским темам. Диалектическая мысль русского философа позволила ему войти в европейскую философию не в качестве эпигона, а в роли мыслителя огромного масштаба.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Бердяев Н.* Духовное состояние современного мира // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, Лига, 1994. Т. 1. С. 464–499.
- 2 *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, Лига, 1994. Т. 1. 542 с.
- 3 *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. М.: АСТ – Фолио, 2006. 680 с.
- 4 *Бердяев Н. А.* Метафизическая проблема свободы // *Путь.* 1928. № 9. С. 41–53.
- 5 *Бердяев Н. А.* О назначении человека: сборник / авт. вступ. ст. П. П. Гайденко; примеч. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
- 6 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Paris: YMCA-press, 1939. 222 с.
- 7 *Бердяев Н. А.* О человеке, его свободе и духовности: избр. труды / ред.-сост. Л. И. Новикова и И. Н. Сиземская. М.: Моск. психол.-социал. ин-т: Флинта, 1999. 310 с.
- 8 *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Междунар. отношения, 1990. 334 с.
- 9 *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris: YMCA-press, 1949. 377 с.
- 10 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма / вступ. ст. А. В. Гулыги. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 413 с.
- 11 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества / вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л. В. Полякова. М.: Правда, 1989. 607 с.

- 12 *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=73140> (дата обращения: 15.01.2015).
- 13 *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние (1960) / пер. с нем. А. В. Перцева // *Западная философия. Итоги тысячелетия.* Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. 656 с. С. 209–410.
- 14 *Бубер М.* Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: АСТ, 1999. 592 с.
- 15 *Визгин В. П.* Примечания к переписке Г. Марселя с Н. А. Бердяевым // *Марсель Габриэль. О смелости в метафизике* / сост., пер. с франц., вступ. статья, прим. В. П. Визгина. СПб.: Наука, 2013. 411 с. С. 316–326.
- 16 *Визгин В. П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Мирь, 2008. 709 с.
- 17 *Гальцева Р. А.* Николай Бердяев // *Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. 757 с. С. 203–326.
- 18 *Подорога В. А.* Что такое философия и чем она должна быть сегодня // *Вестник аналитики.* 2013. № 3. С. 147–154.
- 19 *Смит Роджер.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / пер. с англ. И. Мюрберг. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 367 с.
- 20 *Спирова Э. М.* Зарастание трансцендентной тропы // *Психология и психотехника.* 2012. № 11 (50). С. 12–20.
- 21 *Тарт Ч.* Конец материализма. Начало духовного пробуждения / пер. с англ. Н. Филонцевой. М.: Постум, 2013. 421 с.
- 22 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / отв. ред. и авт. послесл. С. В. Лезов. М.: Юристъ, 1995. 479 с.
- 23 *Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы* / отв. научн. ред. издания Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.
- 24 *Франк С. Л.* Философские отклики. Новая книга Бердяева «Духовный кризис интеллигенции» // *Русская мысль.* 1910. № 4.

* * *

Gurevich Pavel Semenovich,
DSc (Philosophy), DSc (Philology), Professor,
Chief researcher at the Department
of the History of anthropological doctrines,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Volkhonka, 14/5, 119991 Moscow, Russian Federation
E-mail: gurevich@rambler.ru

N. A. BERDYAEV IN THE CONTEXT OF THE EUROPEAN PHILOSOPHY

Abstract: This article presents the first attempt to give a detailed characteristic of the influence that N. A. Berdyaev had on the European philosophy. The author disputes with the statements of some analysts, who hold that the ideas of the Russian thinker are contradictory, in some main aspects are not original and in general do not constitute a complete doctrine. As is shown in the article, Berdyaev's heritage is characterized by liturgical harmony, and some «contradictions» in his theories mainly reflect his striving to create a certain symmetry out of some concrete ideas of his philosophical thoughts. N. A. Berdyaev verified the strength of his conceptions, referring to various philosophical themes. Some unexpected and original ideas of the thinker that enriched philosophical-anthropological knowledge in general are analyzed in this article in more detail. In his works, Berdyaev has proved himself as an original Russian philosopher, he paid much attention to the history of Slavonic people in general. At the same time N. A. Berdyaev actively participated in discussions with European philosophers, supporting the ideas of existentialism, dialogism, giving them his personal assessment from the positions of Russian conservatism and liberalism. The author comes to the conclusion that the dialectical method of thinking of the Russian philosopher makes him a real representative of the European culture, not a follower but a thinker of great scope.

Keywords: philosophical anthropology, existentialism, personalism, personality, being, spirituality, nonbeing, transcendence, society, man.

REFERENCES

- 1 Berdyaev N. Dukhovnoe sostoianie sovremennogo mira [The Spiritual Condition of the Contemporary World]. Berdiaev N. *Filosofia tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art]: v 2-kh t. Moscow, Iskusstvo, Liga Publ., 1994, vol. 1, pp. 464–499.
- 2 Berdyaev N. *Filosofia tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art]: v 2-kh t. Moscow, Iskusstvo, Liga Publ., 1994. Vol. 1. 542 p.
- 3 Berdyaev N. A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. Moscow, AST – Folio Publ., 2006. 680 p.
- 4 Berdyaev N. A. Metafizicheskaia problema svobody [The Metaphysical Problem of Freedom]. *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 41–53.

- 5 Berdyaev N. A. *O naznachanii cheloveka: sbornik* [The Destiny of Man: selected works], avt. vstup. st. P. P. Gaidenko; primech. R. K. Medvedevoi. Moscow, Respublika Publ., 1993. 382 p.
- 6 Berdyaev N. A. *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi metafiziki* [Slavery and Freedom. An Essay in Personalist Metaphysics]. Paris, YMCA-press Publ., 1939. 222 p.
- 7 Berdyaev N. A. *O cheloveke, ego svobode i dukhovnosti: izbr. trudy* [On Man, his Freedom and Spirit: selected works], ed.-compiler L. I. Novikova i I. N. Sizemskaya. Moscow, Mosk. psikhol.-sotsial. in-t: Flinta Publ., 1999. 310 p.
- 8 Berdyaev N. A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow, SP "DEM": Mezhdunar. otnosheniia Publ., 1990. 334 p.
- 9 Berdyaev N. A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris, YMCA-press Publ., 1949. 377 p.
- 10 Berdyaev N. A. *Filosofia svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of Freedom: The Origin of Russian Communism], vstup. st. A. V. Gulygi. Moscow, ZAO «Svarog i K» Publ., 1997. 413 p.
- 11 Berdyaev N. A. *Filosofia svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act], vstup. st., sost., podgot. teksta, primech. L. V. Poliakova. Moscow, Pravda Publ., 1989. 607 p.
- 12 Baudrillard J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the Shadow of the Silent Majorities, or the End of the Social]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural'skogo universiteta Publ., 2000. Available at: <http://www.e-reading.club/book.php?book=73140> (Accessed 25 January 2015).
- 13 Briuning W. *Filosofskaia antropologiya. Istoricheskie predposylki i sovremennoe sostoianie (1960)* [Philosophical Anthropology. Historical Preconditions and the modern state], per. s nem. A. V. Pertseva. *Zapadnaia filosofia. Itogi tysiacheletia* [Western Philosophy. Summing up the Millenium]. Ekaterinburg, Delovaia kniga Publ.; Bishkek: Odissei Publ., 1997, pp. 209–410.
- 14 Buber M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith], ed. P. S. Gurevicha, S. Ia. Levit, S. V. Lezova. Moscow, AST Publ., 1999. 592 p.
- 15 Vizgin V. P. *Primechaniia k perepiske G. Marselia s N. A. Berdyaevym* [Notes on G. Marcel's Correspondence with N. A. Berdyaev]. *Marsel' Gabriel'. O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics: selected works], sost., per. s frants., vstup. stat'ia, prim. V. P. Vizgina. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013, pp. 316–326.
- 16 Vizgin V. P. *Filosofia Gabrielia Marselia: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg, Mir" Publ., 2008. 709 p.
- 17 Gal'tseva R. A. *Nikolai Berdyaev* [Nikolay Berdyaev]. Gal'tseva R., Rodnianskaia I. *K portretam russkikh myslitelei* [On Portraits of Russian Thinkers]. Moscow, Petroglif; Patriarshee podvor'e khrama-domovogo mts. Tatiiany pri MGU Publ., 2012, pp. 203–326.
- 18 Podoroga V. A. *Chto takoe filosofia i chem ona dolzhna byt' segodnia* [What is Philosophy and What It Should Be Today]. *Vestnik analitiki* [Bulletin of analytics], 2013, no 3, pp. 147–154.
- 19 Smit Roger. *Byt' chelovekom: istoricheskoe znanie i sotvorenie chelovecheskoi prirody* [Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature], per. s angl. I. Miurberg. Moscow, «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiia» Publ., 2014. 367 p.

-
- 20 Spirova E. M. Zarastanie transtsendentnoi tropy [Overgrowth of the Transcendental Path]. *Psikhologiya i psikhotekhnika* [Psychology and Psychotechnology], 2012, no 11 (50), pp. 12–20.
 - 21 Tart Ch. *Konets materializma. Nachalo dukhovnogo probuzhdeniia* [The End of Materialism], per. s angl. N. Filontsevoi. Moscow, Postum Publ., 2013. 421 p.
 - 22 Tillikh P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], ed. i avt. poslesl. S. V. Lezov. Moscow, Iurist" Publ., 1995. 479 p.
 - 23 *Filosofskaia antropologiya Maksa Shelera. Uroki, kritika, perspektivy* [The Philosophical Anthropology of Max Scheler. Lessons, Criticism, Perspectives], ed. D. Iu. Dorofeev. St. Petersburg, Aleteia Publ., 2011. 568 p.
 - 24 Frank S. L. Filosofskie otkliki. Novaia kniga Berdiaeva «Dukhovnyi krizis intelligentsii» [Philosophical Responds. Berdyaev's New Book «The Spiritual Crisis of the Intelligentsia»]. *Russkaia mys'* [Russian Thought], 1910, no 4.