

9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М. : Наука, 1990. – С. 43-271.

М.В. Масаєв (Крымский университет культуры, искусств и туризма). *Феноменологія сенсу історії в контексті проблем «філософії космосу» М. А. Бердяєва і духовно-моральних задач розвитку християнської цивілізації.*

Поняття сенсу історії стало в історіософській науці одним з базових, котрі мають у понятійно-категоріальному апараті філософії історії (в руслі концепції парадигмальних образів та символів епох, цивілізацій та народів) дійсно нескінченне символічне значення. Таким чином, сенс історії возводиться до рангу понять-символів галузі філософського знання, котра розглядається нами. В даному аспекті є показовим досвід філософії великого вітчизняного філософа М. А. Бердяєва, котрий не втрачає своїй актуальності.

Ключові слова: феноменологія, історія, сенс, духовність, християнство.

M.V. Masayev (Crimean University of Culture, Arts and Tourism). *Phenomenology of the sense of history in the context of the problems of "philosophy of space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization.*

The notion of the sense of history began in historical and philosophic science one of the cornerstones having in conceptual-categorical apparatus of the philosophy of history (in line with the concept of paradigmatic images and symbols if epochs, civilizations and nations) truly lasting symbolic value. Thus, the sense of history is erected in a rank of the notions-symbols considered by us branch of philosophical knowledge. This aspect significant experience not loses their relevance philosophy of the Great Russian philosopher N. A. Berdyaev. That is why the problem of phenomenology of the sense of history in the context of the problems of "philosophy of space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization so urgent. In confirmation of the above fabulous convincing following proposition great thinker of mankind: "We live in a time of grandiose historical turning point. Some new historical epoch is started. The whole pace of the historical development varies considerably. It is not as it was before world war and post-world war European and Russian revolutions, it is substantially different. And the pace of this cannot be called otherwise than catastrophic. Volcanic springs in the historical subsoil is opened. All hesitated, and we get the impression particularly intense, especially acute movement of "historic". I think that acute sense it is especially important to ensure that the human mind and human consciousness turned to the revision of the basic issues of the philosophy of history, attempts to build a new philosophy of history. We are entering a period when these problems will be addressed human consciousness more than it was addressed so far." Thus, attainment and comprehensive philosophical-historical analysis of the problem of phenomenology of the sense of history in the context of "philosophical space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization is important methodological link in the chain of problems of the sense of history, problems eternal, rising to the level of the Symbol.

Key words: philosophy, history, sense, spirituality, Christianity.

УДК 1(091):316.3

Д.Е. МУЗА (д. филос. н., проф.)

Донецкий национальный технический университет

dmuza@mail.ru

ИДЕЯ КОММЮНОТАРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

В статье рассмотрена бердяевская версия коммюнитарного принципа, который трактовался русским философом как единственный вариант создания духовно-сообразной социальности. Показана эволюция идеи коммюнитарности на примере до-эмигрантского и

эмигрантского периодов творчества Н.А. Бердяева. Раскрывается метафизический, социально-философский, антропологический и этический аспекты коммюнитарности. Осуществлена попытка сопоставления позиции Н.А. Бердяева и позиций еврейских и западных мыслителей. Сделан вывод о фундированности данного принципа православной традицией.

Ключевые слова: *личность, общество, коммунитас, коммунитас, «другой».*

В научном сообществе устоялось мнение о том, что по своим мировоззренческим убеждениям Н.А. Бердяев был последовательным персоналистом. Но в его творчестве содержится и второй план человеческого бытия, который может быть представлен как основание для раскрытия потенций всякой личности.

Сам философ неоднократно заявлял и пытался решить проблему коммюнитарности, в виде формы и способа оптимальной социальной организации. Последняя для него не являлась абстрактной, поскольку в момент экзистенциального экстремума (допрос в застенках ВЧК), философ прямо заявил о своих политических убеждениях: «Являюсь сторонником христианской общности, основанной на христианской свободе и христианском равенстве, которые не осуществимы ни одной партией, т.е. не согласен ни с буржуазным обществом, ни с коммунизмом» [1, с. 214]. Однако, суть идеи коммюнитарности никак нельзя редуцировать к сугубо социально-политическим реалиям. Напротив, она несет в себе определенную, метаантропную метафизику, которая в той или иной степени уже присутствовала у С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, Ф. Достоевского, С. Франка, Л. Карсавина, М. Бубера, А. Камю и др. мыслителей.

Цель предлагаемой статьи – рассмотреть фактуру идею коммюнитарности в горизонте бердяевских социальных, антропологических и этических установок.

Нужно заметить, что ранее к этой проблематике уже обращались Амельченко Н.А., Валицкий А., Волконогова О.Д., Бублик П.И., Буйло Б.И., Полторацкий Н.П., Суходуб Т.Д. и др. Однако общая фокусировка на способе конституирования социальности в этих исследованиях не всегда связывалась с метафизической глубиной обсуждаемой проблемы, с теми предельными смыслами, которые она несет в своем составе.

Поэтому ниже мною будет не только задействован метод историко-философской реконструкции интересующего проблемного поля, но и показан план разрешимости принципа коммюнитарности в контексте поисков русской и европейской мысли.

Итак, поиск скрепляющего христианскую общность фундамента Бердяев вел всю свою жизнь, в т.ч. и потому, что персоналистическая аксиоматика христианства, последовательно реализуемая им во многих (если не во всех работах) в виде развернутой антропологической и этической концепций, была экзистенциально-аксиологически и логико-методологически необходимой, но вряд ли достаточной. И, конечно же, эта работа шла с одной стороны, на фоне предшествующих опытов разработки христианской солидарности старшими славянофилами – Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым, Вл. Соловьевым и Н.Ф. Федоровым; а с другой, – последовательной критики исторического христианства и современных проектов земного устройства.

Отсюда имеет смысл осуществить обзор интуиций Н.А. Бердяева относительно природы христианской социальности, форм и «механизмов» её функционирования и развития, но с учетом принципа комплиментарности личности и общества. Хотелось бы напомнить, в чем он состоит. В своей дебютной работе – «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» он писал: «“Общество” никогда не угнетало “личности” и “личность” никогда не боролась с “обществом”; это только оптический обман. Под кажущимся антагонизмом личности и общества всегда скрывается действительный антагонизм общественных групп, борьба классов, и этот антагонизм наполняет собою исторический процесс» [2, с. 218].

Тем не менее, уже в «Новом религиозном сознании и общественной» (1907) философ заострил внимание на губительных болезнях современного человечества – «бесовской вражде себялюбий», тщеславии, самообожании. Напротив, теократию (как гипотетическо-

хилиастический процесс и субъекта) он представлял себе как «органическую общественность», имеющую общие святыни, труд и силу любви [3, с. 276 – 281]. Но как всегда эта социальная перспектива, предупреждает он, может быть свернута «соблазнами Великого Инквизитора». Сами же эти соблазны (чудо, тайна и авторитет), если вспомнить Достоевского, вошли в плоть и дух европейских народов, в методы организации их общественности и форматирование индивидуального бытия. Разумеется, благодаря искажению христианства и несомому им идеала. В этом смысле Н.А. Бердяев и Ф. Ницше солидарны, НО их отличает разное отношение к метафизике.

Замечу, что в дальнейшем же русский философ стремился рассматривать эту тему с учетом «небывалого обострения общественности и обострения индивидуализма», проявившихся в XIX – XX веках [4, с. 479]. Но само это обострение, согласно его мнению, определяется «ветхостью» элементов общественности – государства, права и хозяйства, которые не знают благодати любви. Напротив, «творчество нового общения предполагает антропологическое откровение, откровение богочеловечества – христологию человечества» [там же, с. 490]. Правда, этому откровению пока мешают институты и отношения «ложной механической цивилизации», заданные буржуазно-капиталистическим и социалистическим вариантами устройства жизни (ложные иерархизм и демократизм). Новый, творческий человек, реализующий этику творчества, может достичь высших индивидуальных, аристократических смыслов. Однако здесь возникает и требует своего скорейшего решения проблема их сопряжения с социальными процессами.

Для мыслителя (поры подготовки программной книги «Смысл творчества») также понятно, что если суждено родиться религиозной общественности, как противовесу царству Кесаря, то оно произойдет «не в физической, а духовной плоти» [там же, с. 498]. Поэтому Н.А. Бердяевым тематизируется «космическая общественность», которая не только реализуется в новом плане бытия, но и осуществиться через преодоление прежней технико-магической парадигмы и экономики. И здесь свою решающую роль должна сыграть «церковь Иоанна», та мистическая церковь, которая до сих пор таит в себе «всю полноту правды о Христе и человеке» [4, 531].

Замечу, что в те же годы пытался обнаружить искомую формулу адекватной такому мистико-индивидуалистическому, творчески-активному пониманию христианства – социальности, не только у Вл. Соловьева (имеется в виду его учение о Богочеловечестве), но и у родоначальника славянофильства А.С. Хомякова (имеется в виду его учение о соборности). Но если конструкция первого – «социальной троицы» (церковь, государство, общество) слабо вязалась с его собственными положениями, то идея последнего о церковной соборности как абсолюте [5, с. 127], вполне была востребована бердяевской мыслью в виду преимущественно пневматологического понимания жизни церкви.

В работах эмигрантского периода¹ тема коммюнитарности получает дальнейшее развитие, в т.ч., через предметное и терминологическое размежевание «коллективизма», «коммюнитарности» и «соборности». И в таком типологическом ходе мысли есть, как мне кажется, большая правда в итоговых взглядах Бердяева на эту тему, ведь она включает в себя такие категории, как «общность» и «общение», вообще помогающих раскрыть их метафизический план.

Итак, правота бердяевской мысли заключается в следующем: коллектив «не есть реальность, а известная направленность людей и групп, состояние, в котором они находятся», при том, что это состояние не имеет «экзистенциального центра» (!). Вместе с тем оно предполагает цементирование на авторитарном лидере или соответствующем проекте, под опекой которых люди чувствуют себя «дальними» по отношению друг к другу. В своих ценностных притязаниях коллективизм «идет не к преобразению этого мира в Царство Божие, а к утверждению в границах этого мира Царства Божия без Бога, а значит без челове-

¹ Среди которых нужно назвать такие работы как: «Истоки и смысл русского коммунизма», «Я и мир объектов», «Судьба человека в современном мире», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», а также «Царство духа и царство кесаря».

ка, ибо Бог и человек неразрывно связаны». Поэтому он «не соборность, а сборность», где нормальному общению людей нет места, поскольку «сборность» несет в себе механически-рациональный дух [6, с. 330, 332]. В конце концов, коллективизм – это орудие господства, ведь недаром капитализм порождает именно такие разные, но зеркально похожие формы коллективизма, как спаянные капиталистами-магнатами коллективы и пролетаризированные массы. Для философа все сказанное выступает ничем иным, как манифестирующей себя объективацией.

Коммюнитарность же означает не что иное, как «непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутренне начало жизни», т.е. в своем существе она персоналистична, поскольку предполагает духовное качество людей. Последние сопряжены с личной совестью и оценкой, но в обязательном порядке нуждаются в такой экстерииоризации, которая способна породить коммюнитарные формы совестливости и ответственности. Под этим знаком и должна стоять социальная мысль и социальное творчество, нацеленные на создание «универсальной общности».

В свою очередь соборность выступает формой и способом реализации коммюнитарности в её сугубо религиозном измерении. И хотя внешних признаков для её опознания не существует (Хомяков оставил два внутренних признака – любовь и свободу), «соборность», говорил философ, тем отличается от «сборности», что в противовес механически-рациональному варианту соединения людей она (при помощи действия Духа Божия) продуцирует пребывание в общении и любви с Богом и всеми членами соборного церковного народа. Кроме того, «соборность-коммюнитарность» всегда предлагает личности подлинную и никакую другую (внешнюю) свободу, что для «апостола свободы» всегда являлось главным критерием духосообразности.

Кроме того, введенное Н.А. Бердяевым различие между сообщением (коммуникацией) и общением (коммунионом) [7, с. 308], дает ключ к уяснению «технологий» функционирования различных типов общностей, равно как и представленности в них личностного начала¹. И здесь важно воспринять такую методологическую рамку: «Общение тем отличается от сообщения, что оно онтологически реально, сообщение же символично, есть лишь познаваемые условные знаки» [7, с. 308]. Сквозь неё видна конститутивная суть обеих категорий.

Применительно к анализу сообщений можно говорить об их: 1) объективированности; 2) социализированности; 3) реалистичности. Первые два пункта требуют символического и ступенчатого опосредования, в то время как реалистическое сообщение адресно предполагает глубину экзистенциального субъекта, его вовлечение в духовную связь с Богом и другими людьми. «Общение (коммунион)... для “я” возможно лишь с “ты”, с другим “я”, но не с обществом-объектом, не с “Ес”. Общение “я” и “ты” образует “мы”...» [там же]. Так возникает приобщение к бытию, взаимоприобщенность. Однако, «взаимопроникновение “я” и “ты” происходит в Боге» [там же, с. 309]².

¹ Конечно, здесь вполне уместно вспомнить о представлениях американского антрополога В. Тернера, который интерпретировал «коммунитас» как «открытое общество», которое отличается от жесткой структуры, или «закрытого общества», тем, что потенциально или идеально распространяется до пределов всего человечества [8, с. 196]. Разумеется, тот же «коммунитас» предполагает и особый тип общения, возникающий в обрядах перехода, точнее, в период т.н. «лиминальности» (на пороге двух статусов, в состоянии социальной невесомости или беспочвенности).

² Любопытно, но в советские годы подобную точку зрения развивал М.С. Каган. В его книге «Мир общения: Проблема межсубъектных отношений» также делается попытка разделить понятия «коммуникации» и «общения». Так, они разнятся в двух отношениях: во-первых, общение имеет и практически-материальный, и практически-духовный характер, в то время как коммуникация является чисто информационным процессом, передачей тех или иных сообщений; во-вторых, они разнятся по характеру самой связи вступающих во взаимодействие систем (речь идет о том, что коммуникация – это субъектно-объектная связь, а общение – субъектно-субъектная; коммуникация – монологична, а общение – диалогично) [9, с. 143 - 145]. Но приведенная формула Бердяева заметно шире и содержательнее чем у Кагана, поскольку общение совершается на фоне истока и самого Бытия!

Собственно эта позиция русского философа крайне важна сегодня, когда не только преданы забвению основоположения христианского мировоззрения и нравственности, но в информационном обществе, этом «электронном стаде» возникли новые формы объективации и отчуждения. Здесь, как мне кажется с новой, отрицательной силой зазвучала проблема «другого», причем в терминах манипуляции и расчеловечивания [10, с. 82 – 105]. Но эти акции вообще осуществимы при редукции проблемы «другого» (важнейшей проблемы интересубъективного и социального планов), а не её решения.

Как мы знаем, эта проблема по-разному ставилась и решалась в Европе и России. Причем, на уровне социокультурных практик.

К примеру, французский экзистенциалист Ж.-П. Сартр полагал, что схематика взаимодействия субъектов должна выглядеть следующим образом: «бытие-в-себе» – «бытие-для-себя» – бытие-для-других» [11, с. 36 – 40, 105 – 244, 245 – 442]. Нетрудно увидеть, что Сартр усматривал в «я» (в нашем случае – субъекта социокультурного творчества), отправную точку и единственную инстанцию позитивного опыта свободы. Заданная асимметрия его несколько не беспокоит, ведь «бытие-для-другого» – модус, хотя и наталкивающийся на границу «другого», его телесность как объективность, но, в пределе, на коренящуюся в структуре «другого» свободу как объективное таки качество. По сути дела конкретные отношения с «другим» здесь укладываются в упразднении конфликта, порождаемого свободой «другого», его трансцендентностью [там же, с. 379 - 381]. «Я сам, в первом приближении: через любовь, языковые игры, мазохизм; во втором: безразличие, желание, ненависть и садизм, очерчиваю «круг свободы Другого», ну и разумеется, свой собственный. В конце концов, существование «другого» в качестве трансцендируемой-трансценденции», свободы и неподконтрольной спонтанности ведет к ненависти [там же, с. 424]. Отсюда, из этого знаменателя, понятен и другой вывод Сартра: о конфликтной природе между сознаниями в ходе конституирования любых конфигураций «мы» (Mitsein) [там же, с. 441].

В этой связи напрашивается одно наблюдение: гетерология на Западе пошла по пути растождествления, задаваемого современным принципом дискретности культуры, истории и жизни. Но сама дискретность человеческого мира и опыта этого мира ставила задачу определения возможности хотя и несимметричных, но нравственно санкционированных и тем самым, оправданных контактов «одного» с «другим».

Её первые концептуальные варианты, ставшие впоследствии диалоговой парадигмой, были предложены еврейскими мыслителями М. Бубером [12] и Э. Левинасом [13]. В первом случае мы встречаемся с различием «Я - Ты» и «Я - Оно», интрига которых – во взаимной дополнительности (проникновении) и гармонии противоположных начал, уходящей в «изначальную тайну» божественного. Бог как абсолютная личность являет подлинную природу Я - Ты отношений и преображает «от лица Бога» фактуру реальных, тяготеющих к обезличенности отношений. В том числе, в отношениях с «Оно-человечеством». Во втором случае поставлена проблема асимметрии в отношениях между «Я» и «другим»: «Я» детерминируемо «другим», но на «другого» не распространяются усилия «Я».

Однако Э. Левинас предписывает «Я» ответственность за «другого», при всей его незащищенности и уязвимости. «Другой» тем самым, для нас «ближний», хотя и абсолютно «иных» нам. Характерно то, что объединяет обе позиции: этическая нагруженность искомым оптимальных отношений. В первом случае предлагается этика любви и ответственности, во втором, условно говоря, этика сострадания (недопустимости страданий «другого»).

Для нас здесь крайне важно отметить общую переориентацию западной социальной мысли с онтологии – на этику, в рамках которой намечено восстановление инстанции «другого» во всей полноте его сущностных характеристик. В.А. Малахов по этому поводу замечает: «по суті, це і є перехід... від царства сили, влади, пафосу і міфу до континууму змінних, уразливих, як усе людське, стосунків, кожна мить тривання яких зумовлюється відповідальністю, наполегливістю і взаємним тяжінням суб'єктів такого спілкування» [14, с. 353]. Но общий парадокс истории и западных гетерологических дискурсов, надстраивающихся над ней, состоит в том, что восточное христианство давно располагает адекватной интерпретацией «другого», его

идентичности, равно как и идентичности первого лица. При этом экспозиция проблемы и её решение имеет духовно-нравственный характер, но остается мало востребованным в культурно-политических практиках современности.

Таково православное мироощущение – выраженное, в частности, в философии поступка (диалогике) М.М. Бахтина, которая является альтернативой гетерологическим практикам и дискурсам Запада из-за своей православной аксиоматики. В ней не только духовно-нравственно соотнесены между собой два онтологического центра: «себя» и «другого», но именно в инстанции «другого» размещен основоположный (жертвенный) импульс к самостроительству первой личности. Общая архитектоника этих взаимоотношений размечена как: «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня» [15, с. 351 – 352]. Но, кроме того, Бахтин вводит в архитектонику принципиальную установку на «овладение» правдой взаимоотношений «одного» и «другого», – из «единого и единственного события».

Под этим концептом следует понимать событие присутствия живого Бога в самой ткани межличностных отношений, Христа, научившего примером своей жизни кенотическому действию, самопожертвованию ради «другого». Понятно, что эта модель не монологична и не конфликтна (как у Ж.-П. Сартра), более того, будучи моделью соучастного или подлинно диалогического бытия, она утверждает незыблемость единственного места действующего субъекта (не-алиби в бытии), а значит, сохраняет предикацию свободы.

Привлекательность этой концепции нам видится ещё и в том, что Бахтин, если следовать реконструкции В.А. Малахова, предлагает «евхаристический тип диалогичности», в сравнении с интеррогативной (вопрошающей) установкой западной и респонзивной (отвечающей) установкой иудаистской гетерологии. Акцент в ней сделан не на вопросе и ответе, как обособленных структурных моментах, а на целостности, возникающей благодаря жертвенному дарению: «слово первинно не запитує, не відповідає, а приноситься в дар... Саме так радісно, і безкорисливо, приносять у жертву своє юне життя перші давньоруські святі, страсотерпні Борис і Гліб... „за Христа”». И далее: «у „великому часі” історії їхня жалісна і світла кончина та її житійне зображення – то є єдина цілісна подія, що має засадниче значення для всієї духовної культури (і релігії, і моралі, і словесності) Давньої Русі та її наступників. „Коники Бориса і Гліба” скачуть путівцями східнослов'янських країн...» [14, с. 257 – 258] (курсив – В.М).

К сказаному нужно прибавить позицию современного православного богослова, митрополита Иоанн Зизиуласа, который развивает парадигму общения в онтологической перспективе. Он полагает, что: а) истинное бытие вне общения невозможно: б) общение, исходящее не от «ипостаси», т.е. конкретной свободной личности, и не направляемое к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия» [16, с. 12].

Как видим, этот экскурс в историю проблемы дает возможность более четко обрисовать позицию самого Н.А. Бердяева. Если в таком, евхаристическом ключе, решать проблему «другого», то незыблемым остается пункт: «Существование личности, выброшенной в массу, в массовое движение, в массовую одержимость и подражательность, в низость массовых эмоций и инстинктов, не возвышается качественно, а понижается». Напротив, в мире духовном, который творится здесь на земле максимальным напряжением нравственных сил, «личности входят в единую родственную атмосферу Царства Божьего» [7, с. 311].

Этот завет философа следует помнить и нам, по-прежнему мучительно ищущим путей к осмысленным и нравственно оправданным коммуниону и подлинной коммюнитарности.

Литература

1. Протокол допроса Н.А. Бердяева от 18 августа 1922 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921 – 1923 / Вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В.Г. Макарова. – М. : Русский путь, 2005. – С. 214 – 216.
2. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском / Н.А. Бердяев. – М. : Канон+, 1999. – 480 с.

3. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев / Сост. и комм. В.В. Сапова. – М. : Канон+, 1999. – 464 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – С. 254 – 600.
5. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков / Н.А. Бердяев. – Томск: Издательство «Водолей», 1996. – 160 с.
6. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 288 – 356.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н.А. Бердяев // Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 230 – 316.
8. Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер [Сост. и автор предисл. В.А. Бейлис]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983. – 277 с. – («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).
9. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).
10. Муза Д.Е. Информационное общество: притязания, возможности, проблемы. Философские очерки: Монография / Д.Е. Муза. – Днепропетровск: Адверта, 2013. – 144 с.
11. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр [Пер. с франц., сост. и примеч. В.И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
12. Бубер М. Я и ты / М. Бубер // Два образа веры [Пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова]. – М. : Республика, 1995. – С.15 – 92.
13. Левинас Е. Від „Єдиного” до „іншого”. Трансценденція і час / Е. Левінас // Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого [Пер. з фр.] – К. : Дух і літера, 1999. – С. 151 – 174.
14. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник / В. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
15. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 361 – 372.
16. Зизиулас И., митр. Бытие как общение: Очерки личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

Д.Є. Муза (Донецкий национальный технический университет). *Ідея комюнітарності у філософії М.О. Бердяєва*

У статті розглянута бердяєвської версія принципу комюнітарності, який трактувався російським філософом як єдиний варіант створення духовно-згідною соціальності. Показано еволюцію ідеї комюнітарності на прикладі до-емігрантського і емігрантського періодів творчості М.О. Бердяєва. Розкривається метафізичний, соціально-філософський, антропологічний і етичний аспекти комюнітарності. Здійснено спробу зіставлення позиції М.О. Бердяєва і позицій єврейських і західних мислителів. Зроблено висновок про фундування даного принципу православною традицією.

Ключові слова: *особистість, суспільство, комуніон, комунітас, «інший».*

D.E. Muza (Donetsk National Technical University). *Idea of community in philosophy of N.A. Berdyaev*

The article discusses the Berdyaev's version of community principle which was interpreted by Russian philosopher as a single variant of creating of conformable spiritual sociality. The evolution of the idea of sociality on the example of to-emigrant and emigrant periods of Berdyaev creativity is shown. Metaphysical, social-philosophical, anthropological and ethical aspects of sociality are revealed. An attempt to compare Berdyaev's position and positions of Jewish and Western thinkers is implemented. It is concluded that this principle is substantiated with Orthodox tradition.

Key words: *individual, society, community, communitas, «other».*