

УДК 141.32

UDC 141.32

**Т.Г. ЧЕЛОВЕНКО**

зав. кафедрой религиоведения и теологии Орловского государственного университета, эксперт в области теологии

E-mail: chelovenko@inbox.ru

**Г.М. МУЗАЛЕВСКАЯ-ЖАРКОВА**

старший преподаватель кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета

E-mail: mus.relig@mail.ru

**T.G. CHELOVENKO**

head of Religious Studies and Theology Department of Oryol State University, expert in Theology

E-mail: chelovenko@inbox.ru

**G.M. MUZALEVSKAYA-ZHARKOVA**

senior teacher of Religious Studies and Theology Department of Oryol State University

E-mail: mus.relig@mail.ru

### СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В РАБОТАХ М. ШЕЛЕРА И И. ИЛЬИНА\*

### COMPARATIVE ANALYSIS OF INTERPRETATIONS OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN M. SHELER AND I.ILYIN'S WORKS

*В статье на примере сравнительного анализа интерпретаций религиозного опыта Шелера и Ильина рассматриваются универсальные подходы, ценностно-познавательные установки, общие для интеллектуальных традиций европейской и российской культуры, а также их отличия, обусловленные уникальными типами философствования, сложившиеся под влиянием философско-богословской мысли католицизма и восточно-христианской метафизики.*

*Ключевые слова:* религиозный опыт, теологический объективизм, феноменология религии, религиозный акт, интенциональность.

*In article the problem of search of the universal valuable and informative installations uniting various intellectual traditions of the European and Russian culture is put. Existence of the general motives is shown on the example of understanding of a problem of religious experience by M. Sheler and I.Ilyin.*

*Keywords:* religious experience, theological objectivism, religious act, phenomenology of religion, intentionality.

В наше время изучение религиозного опыта приобретает особую актуальность, прежде всего, в силу нарастания антропологического кризиса, требующего не только кардинального пересмотра традиционных научных моделей человека, но и формулирования антропологической направленности всей современной науки, в том числе религиоведения. Это обусловило активный выход за пределы традиционного понимания науки в экзистенциальную сферу теологии, метафизики, этики и других дисциплин, включающих ценностно-смысловую и личностно-ориентированную составляющую [11, 121].

Становление подобного подхода мы наблюдаем еще в философии конца XIX-начала XX вв. в контексте поиска неклассических парадигм философствования. Этот период, как известно, характеризуется осознанием кризиса жизни и духа европейского человечества, осознанием формирования новых духовных (в том числе философских) парадигм (Ницше, Бергсон, Бердяев, Булгаков, Гуссерль, Соловьев, Франк, Фрейд, Шестов и др.). И здесь нельзя не отметить уникальное явление, названное Р. Отто ситуацией «спонтанной параллельности», т.е. объективной синхронности творческих поис-

ков. Это ситуация, когда исследователями, живущими в разных странах, в разных социокультурных условиях, одновременно, но практически независимо друг от друга, разрабатываются сходные проблемы, употребляются сходные парадигмы<sup>1</sup>. Обоснованность данного утверждения подтверждается и сравнительным анализом религиозного опыта, который в своё время являлся предметом философской рефлексии М. Шелера и И. Ильина.

И Ильин, и Шелер работали в период переосмысления традиционной новоевропейской модели философствования, в основе которой лежала классическая немецкая философия, опиравшаяся на философию И. Канта. Можно сказать, что оба автора, являясь представителями разных интеллектуальных традиций, шли в определённом смысле параллельными путями в рефлексии сущностных оснований религиозного опыта.

Разность интеллектуальных традиций заключалась в том, что русская философия в отличие от западно-

<sup>1</sup> См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006; На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006; Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва. 2006.

\*Статья публикуется при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 14.B37.21.2120

европейской мысли имела свой взгляд на отвлечённо-рассудочное понимание религии и её познание, подвергая их серьёзной критике. Она ставила вопрос о предельном обосновании религиозных знаний и знаний о религии, опираясь на личное восприятие воздействия Бога на человеческую жизнь, используя для этого дискурсы религиозного опыта, который для неё был фактом не менее достоверным, чем чувственный опыт. Возможность достоверного знания о религиозном феномене русская религиозная философия обосновывала в экзистенциально-онтологическом ключе. Для этого она использовала не кантовский подход: религиозный феномен, говорила она, даёт возможность познания «сущего в себе», когда познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое приближение к постижению, «схватыванию» сущего. Религиозный феномен здесь приобретает в качестве своего основания так называемое «метафизическое существо» как абсолютную основу всех религиозных явлений, содержательно соотнося явление и сущность. «Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого, – говорил Соловьёв; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т.е. в его собственной подлежательной действительности» [7, 212]. На пути преодоления кризиса европейской науки [2] этот подход будет востребован в западноевропейской философско-феноменологической мысли в работах Гуссерля, Шелера, Хайдеггера и др. философов и феноменологов религии, которые будут настаивать на содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность<sup>2</sup>.

Фундаментальное единство в творчестве Шелера и Ильина мы наблюдаем в их обращении к объективизму религиозного опыта. Но воплощение этой идеи в силу вышеназванной разницы интеллектуально-метафизических традиций, сформировавших их как мыслителей, было у них различным. Уникальность феноменологии религии Шелера заключается в её опоре на теологический объективизм, который осуществлён методами философского трансцендентализма, обоснованные Гуссерлем. Но Шелера, как и других феноменологов религии, не устраивал подчёркнутый субъективизм гуссерлевского понимания метода трансцендентальной редукции, поскольку его интересовали не только феномены сознания, но и религиозные феномены, обладающие «объективной реальностью», те объекты, которые Отто назвал «нуминозными» [5, 11-13]. У Ильина же это звучит так: «когда я говорю о «субъективности» религиозного опыта, то я отнюдь не имею в виду его метафизическую или мистическую необъективность. Сама идея о том, что всё субъективное только субъективно и не имеет объективной реальности

2 Например, из ряда высказываний основоположника философской феноменологии Гуссерля можно сделать вывод, что выявляемые феноменологически религиозные объекты (или их «нозматика») должны корениться в природе трансцендентального «Я». См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии // Пер. с нем. А. В. Михайлова, вступ. ст. В. А. Куренного. М.: Академический проект, 2009.

– осталась в философии в виде наследия от Иммануила Канта..., которая внесла в философию немало смуты и затруднений...» [4, 45].

Вспомним, что в классической феноменологии религии нуминозный объект выступал в роли первоосновы, сущности всех религиозных феноменов. Развивая эту идею, Шелер считал, что учению о религиозном акте должно предшествовать учение о божественном, которое он рассматривал как *Ens a se* (самосущее) и которое для философской метафизики, подчёркивал он, образует «окна в абсолютное» (слова Гегеля), «указывая нам направление плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления» [8, 162], «ибо не может быть сведена к конечным эмпирическим причинам ни одна подлинная сущность, находящаяся разумом в мире, – ни сама она, ни существование какого-либо «нечто», относящегося к такой сущности» [8, 162].

Ильин, признавая, что религиозность присуща только тому, «кто живёт измерением объективного совершенства», придаёт этому свойству экзистенциальную окраску. «Не всякий человек, произносящий слово «лучше» и «хуже», живёт на уровне религиозности, но только тот, кто признаёт объективно-лучшее и объективно-худшее, и притом не в смысле «выгоды», «пользы», житейской или политической «целесообразности», а в смысле духовно-качественного измерения совершенством; – только тот, кто понимает объективное преимущество объективно-лучшего и придаёт этому преимуществу, – подчёркивает он, – субъективное наполнение и оживление. Никакая чисто личная или условная (выд. Ильина) ценность, сколь бы «любезной» и «интимной» она ни казалась человеку, – этого уровня не создаст» [4, 69].

Таким образом, оба автора сопрягали философско-феноменологический дискурс и теологический объективизм, хотя и с разных конфессионально-метафизических позиций: первый опирался на католическую традицию, для которой был характерен апофатизм сущности с его приматом интеллекта над волей, второй – на православную, для которой характерен апофатизм личности и обращение к экзистенциальному пространству религиозного опыта.

И Шелер, и Ильин развивали концепцию динамического понимания религиозного опыта, реконструируя антропологические структуры глубинной религиозности человека. Для Ильина отправной точкой в описании религиозного опыта есть его человеческий, субъективный и личный характер: «религия как человеческое состояние есть, прежде всего, религиозный опыт. Она существует в тех формах, которые присущи самому человеку; иными словами: способ бытия, присущий человеку, передаёт религиозному опыту свои свойства и законы. Категории человеческого существования, определяющие способ бытия, присущий человеку (*modus essendi hominis*), неизбежно сообщаются религиозному опыту и определяют тот способ бытия, который присущ земной человеческой религии (выд. Т.Ч.). И если различать в человеке дух, душу и тело, то и в религиозном

опыте должен обнаружиться этот тройной состав: внутренней «силы», психической «среды» и внешней включённости в вещественный мир. И если человеку дано быть на земле «субъектом» и «личностью», то и религиозный опыт должен обладать всеми условностями и опасностями «субъективизма» и всей свободой и ответственностью личного начала» [4, 40-42].

И для Шелера пространством его религиозно-феноменологических поисков стала философская антропология, а исходной точкой его сущностной феноменологии религии – сущностное понятие человека [8, 133-135]. Обращение их к феноменологии развивало антропологически-феноменологическое обоснование религии [5, 43].

Общие черты мы находим во взглядах Ильина и Шелера и на цель исследования. Так, используя метод постепенного очищения феномена и его фиксации перед духовным взором, ведущий своё начало от Гуссерля и активно применяемый в феноменологии религии Р. Отто, Шелер стремится к феноменологическому «усмотрению сущности»: «Это должно быть не какое-то мнимое построение содержания созерцания из «ощущений», но как раз наоборот – наиболее полное очищение их от всегда сопровождающих эти содержания ощущений органов» [9, 278]. Тем самым ставится цель выявления «чистого» содержания религиозного опыта. Подобную же картину мы видим в работах Ильина, ставящего перед собой задачу вычленения аксиом религиозного опыта. Под аксиомами он как раз и понимает необходимое содержание всех существующих религий, «основы подлинной религиозности вообще», «непоколебимый критерий ... «пневматический» и «актологический» [4, 36-37]. При этом Ильин сознательно отказывается от обращения к догматическим, литургическим и каноническим аспектам религиозных традиций, которые представляют собой содержательную сторону религиозного опыта, на чём мы остановимся ниже. Из вычлененного им перечня аксиом особое внимание он уделяет аксиомам цельности веры и сердечного созерцания, поскольку именно они определяют наиболее существенные особенности религиозного опыта.

Шелер увидел много общего между феноменологическим методом и методом апофатической теологии, «ибо метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное как таковое есть изначальная данность, которая может быть обнаружена лишь путём постепенного её очищения от приписываемых ей качеств или путём аналогий с этими качествами...». Таким образом, феноменология как ориентация и метод исследования уже со времён Плотина стала применяться в области теологии, отмечает Шелер в своей работе «О вечном в человеке» (1921), где он соединяет католическую доктрину с феноменологическим подходом к религии.

К феноменологическому методу обращается и Ильин, но своеобразным способом. Он справедливо пишет, что «человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той «субъективной»

глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует. А в этой «субъективной» глубине своей человек есть живой, личный дух». Ильин подчёркивает следующие особенности восприятия трансцендентного. «Дух есть сила личного самоутверждения в человеке, – но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического «осознания» состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосущности, в её предстоянии Богу и в её достоинстве...» (выд. Ильина) [4, 51]. Таким образом, его рефлексия религиозного опыта имеет, на наш взгляд, экзистенциально-феноменологический характер: «„субъективность“ земного человека, и, соответственно этому, субъективность его существования... – есть первый аксиоматический закон религиозного опыта» [4, 50]. Потому что важно, подчёркивает Ильин, подготовить наше внутреннее жилище для Духа Божия. Этот первый закон мыслитель описывает следующим образом: «Человеческий субъект есть как бы «шахта», в которой хранятся возможные «залежи» ещё не раскрытого религиозного опыта. Или иначе: он есть то душевно-духовное «пространство», в котором надо насадить «религиозный сад». Субъективно-личный человек несёт в себе именно тот тлеющий и гаснущий «уголь», к которому вызывает Огонь божественного откровения и который должен разгореться в религиозное пламя: по слову Христа ...» [4, 50].

Субъективность религиозного опыта Ильин понимает не в смысле отрицания Церкви и её традиции. Религиозные сокровища/дары – «предметы», тексты, вещи, смысла и правила, т.е. то, что на языке религиоведения называется религиозными феноменами [1], – это ещё не живой опыт религиозности, а скорее её «содержание». «Священные «кристаллы Откровения», по Ильину, не субъективны и не личны, но они требуют субъективного восприятия и опыта» (выд. Ильина) [4, 48].

Религиозный опыт «одинок», – подчёркивает Ильин. Он приобретает, вынашивается и изживается в человеческой душе, изолированной по способу её земного бытия. «В конечном счёте человек живёт всегда один-на-один с собой, предоставленный себе самому на своё духовное усмотрение, постижение, обращение, решение, очищение и просветление; или же – на своё разнуждание, ожесточение и погубление..., т.е. человек конститутивно, по самому устройству существа своего – одинок... Приятие одиночества – есть проявление духовного мужества и силы, есть условие религиозной зрелости, источник самостоятельности и целостного религиозного характера...» [4, 48-49].

Ильин говорит о нормативном значении религиозного одиночества, поскольку заменить его самостоятельный характер ничем нельзя. Другими словами, нет «общего религиозного опыта». Если этот «общий опыт» и существует в действительности, но не в виде общих переживаний, которых нет, а в виде общих религиозных Предметов, содержаний (догм), книг (Писание), правил, обрядов и т.д., религиозный доступ к которым можно найти только через субъективно-личные переживания, которые феноменологически универсальны,

но экзистенциально уникальны, добавляем мы.

Одной из характерных особенностей понимания рефлексии религиозного опыта является идеация. Сущностное основание человека – дух, а специфическим духовным актом является акт идеации. Но акт идеации, считают оба мыслителя, отличается от интеллектуальной деятельности. Если последняя опирается на методы позитивной науки, то первому открывается сущность явлений как таковая. Но для Шелера именно идеация наиболее точно характеризует человека как духовное существо, поскольку она есть способность человека к постижению чистой, отделённой от существования сущности. Ильину же, наоборот, близка тема сопряжения сущности и существования. Он, например, отмечает, что «воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности», а «религиозный опыт есть опыт Совершенства, приобретаемый на путях сердечного созерцания» (вид. Ильина) [4, 56].

Экзистенциально-феноменологическую трактовку религиозного опыта подтверждает и понимание Ильиным интенциональности. Для Ильина интенциональность – это не свойство интеллекта и сознания. Он понимает её шире, как религиозно-жизненную направленность. «В этом первая и основная задача религиозного «метода», – ибо направленность к Богу, её постоянство, устойчивость, подлинность и чистота образуют самую сущность настоящего религиозного акта (вид. Т.Ч.). Эту направленность, – говорит Ильин, – я буду в дальнейшем обозначать латинским словом «религиозная интенция» (вид. Ильина)...» [4, 180]. Более того, по мнению Ильина, слово интенция выражает не только целевую направленность, но и её напряжённость [4, 180]. «Религиозная интенция есть обращённость души к Богу и притом постоянная, устойчивая, не ослабевающая и не исчезающая, обращённость, способная сосредоточиваться, разгораться и достигать высокого напряжения» [4, 180].

Уделив главное внимание религиозному акту, Шелер постоянно подчёркивает, что сущностная феноменология религии должна включать не только анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальные и исторические аспекты религии. Но Шелер делает это по-своему, в рамках той западноевропейской традиции, о которой мы говорили выше. Шелер природу божественного раскрывает при помощи двух сущностных определений: как абсолютно сущее и как священное, утверждая, что подобные определения применимы к природе божественного во всех случаях и во всех религиях. Ильин же, опираясь в интерпретации религиозного опыта и на вероучительные аспекты Православия, и на его экзистенциальные характеристики, уже не считает для себя необходимым производить анализ природы Божественного и форм Его проявления (вид. Т.Ч.). Все его внимание сосредоточено на понимании религиозного акта, который он, как и Шелер, рассматривает в качестве одного из основных компонентов религиозного опыта. Здесь оба автора

исходят из того, что рассмотрение этого акта позволяет наиболее полно постичь сущность божественного, которая схватывается верой, но продолжает пребывать в самом божественном. Божественное, проявляясь в природе, обществе и человеке, — объективно и независимо от субъекта веры. Оно постигается человеком лишь постольку, поскольку человек сопричастен Богу и изначально несёт в себе следы божественного.

Приобщение к трансцендентному достигается такими интенциональными эмоциональными актами, как непосредственное созерцание и переживание. Но оба рассматриваемых нами автора сходятся во мнении, что наивысшее и самое плодотворное из них – любовь. Являясь, прежде всего, *ens amans* (существом любящим), человек обретает способность к подлинному постижению сущности предметов и бытия, становится потенциально способным, несмотря на собственную конечность, к бесконечному расширению границ собственного бытия. Именно любовь, сосредоточенная и идущая от сердца, в котором изначально присутствует Божественное начало, позволяет человеку выйти за пределы личного бытия в сферу трансцендентного, отвечая на его призыв. Оба автора активно обращаются к христианскому учению о «метафизике сердца», характерному как для западной, так и для восточной богословской традиции [10, 156-160].

При этом надо отметить, что есть характерные черты, отличающие И. Ильина и М. Шелера. Прежде всего, это разное отношение мыслителей к «субъективизму» религиозных переживаний. Мы полагаем, что, оставаясь на позициях философского и теологического объективизма, Шелер и Ильин по-разному его интерпретируют. Если первый, продолжая традицию апофатизма сущности, в большей степени реализует антропологически-феноменологический подход, то Ильин, опять же в духе близкой для себя православной традиции апофатизма личности, строит свой курс экзистенциально-феноменологическим образом. Вряд ли Ильина можно обвинить в психологизме, даже если мы обратимся к его рассмотрению сферы «чудесного» и «таинственного». Рефлексия Ильина носит скорее философско-антропологический характер, нежели логико-методологический, приверженность которому не покидает творчество Шелера<sup>3</sup>. Ильин ближе, скорее, к Р. Отто, вычлещающему в религиозном переживании *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*, но делая акцент в первую очередь на чувстве благоговения и сопричастия Божественной тайне [6].

Действительно, отличительной чертой Ильина является его постоянное апеллирование к традициям Православной Церкви, но не только потому, что здесь он видит наиболее совершенное осуществление сущности религиозного опыта. В экзистенциальном богословии, которое характерно для Православия, он усматривает то единственно возможное рефлексивное пространство, которое позволит нам понять нечто о

3 О значении философско-антропологического дискурса в философии познания см.: Микешина Л.А. Философия познания. Москва: Прогресс-Традиция. 2002.

сущности религиозного опыта. Надо помнить, что сегодня уже общепризнанным стал вывод классиков религиоведения о субстанциальной необъективности религиозного опыта. Ильин в своём творчестве предвосхитил эту идею, выведя проблему объективации религиозного опыта в сферу экзистенциально-антропологическую. Он рассматривает проблему отношения человека к Богу через синергию – «содействие», «со-участие» Духа в духе, а единение человека с Богом не как «субстанциальное тождество», а как приятие Божией благодати. По мнению Ильина, религиозный опыт – это есть неустанное усилие человеческого духа сделать всё для того, чтобы стать способным и достойным воспринять Откровение; там, где нет воли к этому, считает Ильин, где нет этих усилий, человек остаётся в первобытной естественности, глухо слепой для сверхестественной тайны Божией. «Религия есть не только дело нисходящего Бога, но и дело восходящего человека («синергия») [4, 176]. Шелер же, не демон-

стрируя практически нигде свою конфессиональную принадлежность, свой сущностный анализ религиозного опыта выстраивает в традиции интеллектуализированной западноевропейской философско-богословской мысли.

Таким образом, несмотря на имеющиеся различия в исследовательских подходах данных мыслителей, мы отмечаем глубинное единство их взглядов, обусловленное их общими ценностно-познавательными установками и когнитивными мотивами их творчества. Среди них: недоверие к абстрактным конструкциям, интуитивные способности постигать сущность, стремление соединить православную и католическую доктрину с феноменологическим подходом к религии, опора на персоналистическую и теистическую онтологию и др. Поэтому нельзя не согласиться с авторами, которые видят в феноменологии религии Шелера родственную душу русской религиозной философии [3].

#### Библиографический список

1. *Винокуров В.В.* Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. Москва. 2010.
2. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С.-Петербург. 2004.
3. *Дорофеев Д.Ю.* Христианско-мистические основания // Макс Шелер и Россия: <http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/59/60/> (Дата доступа 17.12.12)
4. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. Москва: ООО «Рарог». 1993. Т. I-II.
5. *Никонов К.И.* Критика антропологического обоснования религии. Москва. 1989.
6. *Отто Р.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С.-Петербург: Изд-во СПбГУ. 2008.
7. *Соловьев В.С.* Соч.: В 2-ух т. Т.2. Москва. 1988.
8. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. Пер. с нем. Москва. 1994.
9. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Москва. 1994.
10. *Юсупова Ф.Н.* «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блез Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33 (171), Философия. Социология. Культурология. Вып. 14.
11. *Chelovenko T.* Norma psychického vývinu ako factor sociálnej primeranosti náboženského vedomia // Alternatívne liečebné metódy s presahmi do náboženstiev. Bratislava. 2006.

#### References

1. *Vinokurov V.V.* Introduction to Phenomenology of Religion. Religion of Ancient Egypt: History and Phenomenon. Moscow, 2010.
2. *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. S. Petersburg. 2004.
3. *Dorofeev D.Yu.* Christian-Mystic Foundations // Max Scheller and Russia [Online resource]: [254](http://www.max-scheVinokurov V.V. Introduction to Phenomenology of Religion. Religion of Ancient Egypt: History and Phenomenon. Moscow, 2010.</a></li><li>4. <i>Ilyin I.A.</i> Religious Experience Axioms. Moscow: “Rarog” Ltd. 1993. V. 1-2.</li><li>5. <i>Nikonov K.I.</i> Criticism of Anthropological Interpretation of Religion. Moscow. 1989.</li><li>6. <i>Otto R.</i> The Holy - On the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. S. Petersburg: SpbSU. 2008.</li><li>7. <i>Soloviyov V.S.</i> Writings: in 2 volumes. V. 2. Moscow. 1988.</li><li>8. <i>Scheler M.</i> Man’s Place in the Cosmos// Scheler M. Selected Works / Transl. From German. Moscow. 1994.</li><li>9. <i>Scheler M.</i> Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values // Scheler M. Selected Works / Transl. From German. Moscow. 1994.</li><li>10. <i>Yusupova F.N.</i> “Metaphysics of Heart” in Western European Philosophy and Culture: Blaise Pascal, Max Scheler, Martin Buber // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo Universiteta. 2009. № 33 (171), Philosophy. Sociology. Culture Studies. Issue 14.</li><li>11. <i>Chelovenko T.</i> Norma psychického vývinu ako factor sociálnej primeranosti náboženského vedomia // Alternatívne liečebné metódy s presahmi do náboženstiev. Bratislava. 2006.</li></ol></div><div data-bbox=)