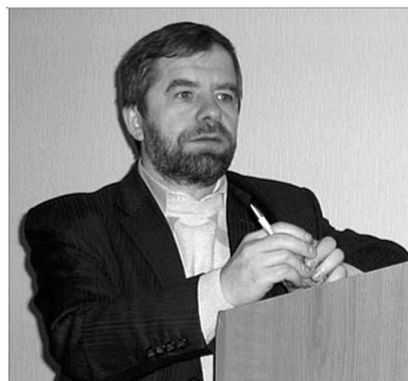


УДК 1(091)(111:291.1)



Нижников С.А.

Опыт разработки онтологических основ веры в русской философии

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва)

E-mail: nizhnikovs@mail.ru

В статье представлен анализ восприятия философии И. Канта в отечественной метафизической мысли при построении в ее лоне онтологии веры как в историческом развитии, так и проблемном составе. При этом внимание акцентируется на понимании и отношении русских философов к творчеству Канта с точки зрения метафизики веры как одного из центральных направлений в русской философии, построение которой рассматривается автором как сверхзадача, стоявшая перед отечественной мыслью. Вскрывается как критика, так и ассимиляция и зависимость философии в России от трансцендентальных построений Канта, проблемность соединения духовного опыта веры с догматическими определениями (В. Несмелов, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк, И. Ильин и др.).

Ключевые слова: духовный опыт, имманентное, метафизика веры, онтология веры, трансцендентальная философия, психологизм, трансцендентное, феноменология.

Онтология веры представляет собой внутреннюю суть духовного познания. Феноменология веры призвана показать онтологические истоки веры в сознании человека. Однако практическое решение этой задачи зачастую приводило не столько к феноменализму (в гуссерлевском смысле), сколько к психологизму и догматизму, с одной стороны, или к имманентизации веры и эклектизму, – с другой. Представители русской философии шли в этом отношении различными путями проб и ошибок, хотя и в решении одной проблемы – необходимости построения убедительной онтологии веры, в силу неоспоримого банкротства традиционной метафизики под ударами критической философии. Рассмотрим некоторые из этих путей и попыток.

Проблема соотношения онтологии и метафизики предстала в русской философии начала XX в. как вопрос о соотношении догматики и религиозного опыта. При этом догматика мыслилась как метафизика, по поводу которой высказывались сомнения, а религиозный опыт, его феноменология – как онтология. Именно на нее, эту новую онтологию, и делался упор в преобразовании метафизики. Хотя общая онтологическая интенция была верна и имела общеевропейский характер, избранный путь был изначально ошибочным, так как невозможно в религиозном сознании оторвать опыт от его догматического оформления. Для философии же догматика есть форма мышления, категориальный аппарат, а содержание – это экзистенциалы-переживания.

Вопрос о соотношении опыта веры и метафизики В. Несмелов, например, решал всецело догматическим путем, совершая скачок из области логики в область постулативных утверждений при переходе от первого ко второму тому «Науки о человеке». Похожим путем шли П. Флоренский и С. Булгаков. При анализе соотношения опыта и догматики в религии Флоренский использует психо-феноменологический метод¹. Он говорит о необходимости создания «географической карты для переживаний», специальной системы понятий и схем². История соборов рассматривается им как реализация потребности схематизирования переживаний:

«Что, в самом деле, представляет собою история соборов, как не упорную, неослабную попытку создать такую систему схем и понятий, которая бы стилизовала, обводила четкими и уверенными контурами должны переживания духовной жизни»³.

Флоренский рассматривает догматику как «систему основных схем для наичценнейших переживаний, как сокращенный путеводитель по вечной жизни»⁴. Он отдает приоритет переживаниям, а не теоретическим положениям.

«Нельзя забывать, – говорит он, – что человек – прежде живет духом, а потом уже делает отвлечения от пе-

¹ См.: Флоренский П.А. Догматизм и догматика (1906) // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 1. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. С. 550–570.

² Там же. С. 556.

³ Там же. С. 559.

⁴ Там же. С. 557.



Павел Александрович
Флоренский (1882–1937).
Фото 1908 г.

режитого: теоретические положения – только схемы, знаки, обводы действительных переживаний, и в последних источник – жизнь, и цель всей теории»¹.

Понятия неоправданно мыслятся Флоренским как нечто внешнее по отношению к тому, что они обозначают. Тем самым форма отрывается от содержания, делается чем-то поверхностным и случайным. Между тем переживание и его теоретическое осмысление представляют собой единый процесс. И не только догматическое положение ничто без переживания, но и переживания без соответствующего осмысления. Кроме того, теория возвратно воздействует на само переживание, оформляет его. Нет переживания без теории, как и нет факта без осмысления. Здесь нельзя делать акцент на одной стороне дела в ущерб другой². Поэтому у Канта, например, знание возникает из синтеза чувственных восприятий и их оформления категориями рассудка.

Флоренский заявляет о необходимости «полного пересмотра святоотеческой литературы, с целью определить психологические данные, заставляющие говорить автора так именно, а не иначе». Затем «эти непосредственные данные, в связи с вспомогательными данными естественно-исторических наук (изучением физиологической подкладки у явлений духовной жизни) составят базис будущей *убедительной догматики*»³. Эти суждения философа вызывают еще больше недоуменных вопро-

сов. Получается, что еще нет убедительной догматики и что существующая догматика передает святоотеческий опыт неадекватно? А кроме того, о какой «физиологической подкладке» вообще можно говорить, если речь идет о духовном? Но Флоренский идет еще дальше, новозаветное богословие вытесняется у него новым «*моментом мистического гнозиса*», и только на этом уровне, с его точки зрения, «начинается построение догматики в собственном и подлинном смысле»⁴. Мистика и психологизм здесь определяют метафизику и богословие.

Чтобы избежать такой логики, Флоренский вводит переживания Иисуса, Сына Человеческого:

«Переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике»⁵.

Однако здесь осуществляется скачок, который выглядит неубедительным, ибо от мистического переживания не обязательно можно перейти к Христу, но с той же легкостью и к спиритуализму и т.д. Мы бы сказали так: если сразу не начать с Христа, то трудно Его обрести. Извлечение веры только из субъективного опыта будет выглядеть искусственным и надуманным, приводящим. А в противоположном случае получается так, что догмат о Богочеловечестве Христа навязывается сознанию и переживанию, не вытекает из него органически и онтологически. Именно поэтому в святоотеческой литературе Христос рассматривается как альфа и омега всякого опыта, опыт вытекает из Него, а не Он из опыта. Онтологически Бог первее всякого опыта.



Сергей Николаевич
Булгаков (1871–1944).
Фото начала XX в.



Обложка первого издания
«Света не вечернего»
С.Н. Булгакова (Москва,
Путь, Московская губернская
типография И. Иванова,
1917)

Продолжил разработку основ онтологии веры С.Н. Булгаков. «Свет не вечерний» (1917) является одним из самых творческих произведений Булгакова, где он рассматривает природу религиозного сознания. Открывается работа с вопроса «Как возможна религия?». Отвечая на него, Булгаков пытается идти «трансцендентальным» методом, т.е. отталкиваться не от содержания религиозных представлений, а от условий возможности религиозного сознания вообще. Такая постановка вопроса, по его мнению, удобнее всего вводит в философию религии. Будучи ярким противником критической философии Канта, Булгаков все же пытается своеобразно использовать его метод, говоря о возможности еще «четвертой критики», особой «критики силы религиозного суждения»⁶.

Религия должна обладать и своим органом познания, и своей особой логикой, и достоверностью. Религиозное переживание непосредственно удостоверяет человека в реальности божественного. Булгаков полагает, что путь к познанию религии лежит не через «отвлеченное о ней философствование», но через изучение «*феноменологии религии*»⁷. Начинает он эту феноменологию описанием собственных переживаний.

Однако такой уклон в сторону феноменологии переживаний, как и у Флоренского, чреват психологизмом, а, кроме того, может вести к различению самого переживания и

¹ Там же. С. 562.

² Как пишет Вл. Лосский, «духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви»; «внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов, формирующих его личность». Более того, «религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует, такие люди отличаются от тех, что сформировались на основе иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в его основе» (Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 102, 106–107).

³ Флоренский П.А. Указ. соч. С. 566.

⁴ Там же. С. 570.

⁵ Там же.

⁶ Булгаков С.Н. Свет не вечерний. М.: Республика, 1994. С. 9–10.

⁷ Там же. С. 12–13.

его догматического обрамления. Это чувствуется даже в автобиографических признаниях философа. Кроме того, на этом пути сложно избежать и субъективизма. О том, что переживание само по себе не может быть критерием онтологичности, высказался достаточно четко и определенно Лейбниц в своих «Опытах»¹. Кроме того, и сама христианская традиция учит о возможности духовной болезни, основанной на ложном переживании, которое определяется как *прелесть*. И если использовать критерий только личного переживания, то очень сложно отличить истинно духовную его форму от прелести. Исходя только из переживания легко уйти в область мистики и никогда не прийти к определенному вероисповеданию, или его выбор становится зависим от случая и не несет в себе необходимости. Тем не менее Булгаков, будучи утвержденным на путях собственной феноменологии религиозного переживания, начинает конструировать конкретную религиозную философию.

Отдание приоритета исключительно опыту привело Булгакова к суждениям об относительности догмата, к пониманию его как чего-то внешнего, лишь обрамляющего изначальное и истинное переживание. Но ведь нет переживания без осмысления, которое является уже *идеализированным*, переживанием под знаком идеи, а не чем-то просто чувственным. Иначе наиболее глубоко чувствующие люди всегда были бы верующими. Отсюда, кроме того, один шаг до объявления чувства самостоятельным, не нуждающимся в религии, так как оно само по себе есть религия. По этому пути пошел Фейербах, по сути, продолжая развивать на натуралистическо-антропологической основе философию чувства и веры Шлейермахера².

Вместе с тем, Булгаков утверждает, что Бог не есть только субъективное восприятие, но «субъективно-объективное». Положение, что Бог есть не только «вне меня, но и для меня, превыше моей субъективности...» Булгаков называет «религиозным синтетическим суждением *a priori*». Это «Еси» в религии стоит прежде всякого анализа. Переходя к рассмотрению соотношения веры и чувства, он критикует за субъективизм и чувственность именно представителей философии веры и чувства в немецкой философской культуре, выступает против превращения Шлейермахером религии в «слепую сентиментальность» методом «воинствующего психологизма». С этой критикой вполне можно согласиться, вот только она не подтверждена теоретическими разработками самого Булгакова, скорее наоборот, его собственный метод мог бы привести к тому, к чему пришел и Шлейермахер, если бы Булгаков внешним путем не присоединил к своему психологическому феноменализму религиозного переживания христианскую догматику.

Рассмотрим теперь соотношение веры и догматики. То, что вера должна превышать личный религиозный опыт, Булгаков понимает, и поэтому он начинает говорить, что должно *«научаться»* вере, и правая вера, правые догматы, «православие», есть и задача для религиозной жизни». Но не совсем ясно, как можно сделать скачок от душевных переживаний к правому догмату и правой вере? Кроме того, догматы для него представляются отвлеченными положениями, которые оживотворяет деятельная и живая вера. В результате получается, что вера приобретает две стороны: субъективное устремление, искание Бога, и объективное откровение. Содержание веры понимается Булгаковым как откровение трансцендентного мира. Причем вера «содержит в себе познание не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что* оно есть»³. Происходит это в силу того, что «Божество открывается вере не *вообще*, но конкретно, окачествованно». Вера поэтому не есть Вера в ничто, но *«необходимо родит догмат* того или иного содержания». «Религии вообще, – продолжает Булгаков, – не существует, есть только определенные, конкретные религии». Теософскую доктрину он называет попыткой создать нечто мертвое, «религиозный эсперанто». *«Всякая религия догматична*, она устанавливает отношение не к Божеству вообще, но к определенному, имеющему свое «имя» Богу. В этом смысле догмат есть интегральная часть религии». Догматы, с одной стороны, рождались в борьбе с ересями, и в этом смысле они односторонни, представляют собой формулы, кристаллизирующие в образах или понятиях религиозное суждение. С другой стороны, собственно догматы если и возможны, «то не в смысле логических и диалектических выводов, но лишь как религиозное ведение». Это ведение сродни «рождению художественных образов в искусстве». «Догмат есть сигнализация понятиями того, что не есть понятие, ибо находится выше логического мышления в его отвлеченности»⁴.

Догмат Булгаков определяет как формулу того, что опознается верою как трансцендентное бытие. Вере, в силу этого, свойственны такие качества, как объективность, кафоличность (универсальность и всечеловечность) и соборность («единение в целокупной и целокупящей истине»). Религиозная вера имеет двоякую природу: она личностна и универсальна в одно и то же время. Но религиозный опыт отдельного человека не раскрывает всей полноты религии.

Однако далее Булгаков отождествляет метод религии с мифологией, миф здесь замещает понятие. Но насколько можно говорить об онтологических корнях мифа? Откровение, если исходить из этой точки зрения, сводится к мифотворчеству. Кроме того, по Булгакову, догмат вытекает из мифа, он лишь фиксируется в формуле, «вносится в опись». Догматику в силу этого он представляет «бухгалтерией религиозного творчества», а формулы догматики превращаются им в «продукты рефлексии по поводу религиозной данности». Догмат есть лишь «схема, чертеж целостного религиозного переживания, несовершенный его перевод на язык понятий»⁵. Булгаков утверждает, что между живым религиозным мифом-догматом и его догматом-формулой имеется заведомое несоответствие. Вместе с тем «всякое переживание Бога необходимо порождает и соответствующую мысль о Боге, хотя никогда оно не бывает *только мыслью*»⁶. Более того, «религиозное переживание несовершенно, незаконченно, пока оно не выразилось в

¹ Так, он пишет в главе XIX «О [религиозном] экстазе» следующее: «Известно, что у дьявола были свои мученики, и если довольствоваться только силой своего убеждения, то нельзя будет отличить наваждения сатаны от вдохновения Святого Духа» (Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 520).

² Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834) – немецкий философ, теолог и проповедник. Философия Шлейермахера отличается эклектизмом: в области гносеологии он примыкал к Канту, одновременно тяготел как к рационализму Спинозы (и отрицательно относясь ко вторжению метафизики в сферу религии), так и к романтической мистике.

³ Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 50.

⁴ Там же. С. 56, 57, 69.

⁵ Там же. С. 65.

⁶ Там же. С. 67.

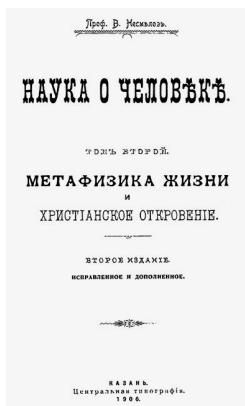
слове, миф не отчетлив, пока из него не родилась мысль». Только в мысли и слове, продолжает Булгаков, религиозное переживание получает определенность, преодолевая сентиментальную расплывчатость Шлейермахера.

Таким образом, можно констатировать, что С.Н. Булгаков, пытаясь определить природу религиозного сознания, избрал «трансцендентальный метод» аналитики. Во всем противореча Канту, он, тем не менее, наследует метод его критической философии, применяя его, однако, не для опровержения метафизики веры, но для утверждения ее нового формата. Вместе с тем русскому философу не удалось остаться на почве чистого трансцендентализма в области религиозного сознания, его метод, так или иначе, нисходит к психологизму, способному полностью уничтожить метафизику веры. Понимая это, Булгаков пытается опереться на догмат, чтобы придать субъективному чувству объективное содержание, однако гармоничное единство и здесь оказывается труднодостижимым. Так как Булгаков идет к догмату от внутреннего переживания, то оно и оказывается определяющим. В свете этого метода догмат неизбежно начинает приобретать такие черты, как условность и субъективизм.

С.Н. Булгаков критикует немецкую классическую философию и мистику, теософию и различные гностические концепции как односторонние, теряющие целостное и духовное измерение человеческого познания и бытия. Им он пытается противопоставить методологию феноменологического описания религиозного переживания, составляющего основу православной веры. Однако этот путь оказывается не всегда продуктивным. Он приводит к противопоставлению философского разума и религиозной веры, переживания и догмата. Вместе с тем вскрытые в ходе рассуждений Булгакова находки и противоречия могли в значительной степени стимулировать дальнейшее преобразование метафизики. Параллельно с его творчеством осуществляли свои поиски В. Несмелов, И. Ильин, С. Франк и другие отечественные мыслители.



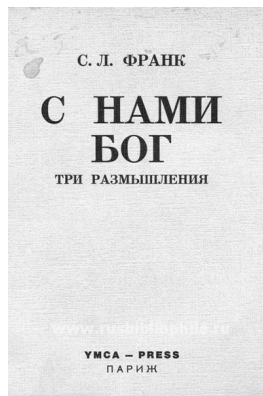
Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), философ и богослов, профессор Казанской духовной академии. Фото конца 1890-х гг.



Титульный лист второго издания второго тома «Науки о человеке» В.И. Несмелова (Казань, Центральная типография, 1906)



Семен Львович Франк (1877–1950)



Обложка второго издания работы С.Л. Франка «С нами Бог. Три размышления» (Париж, YMCA-Press, 1964)

Несмелов, например, заключал, что «для нашей мысли возможно только одно из двух: или вечная нелепость бытия, или подлинная правда христианства, третьей возможности не существует». Свою находку автор считает объективной, так как пришел он к ней не через «логику понятий», а через «психологию живых фактов в реальном бытии человека»¹. В этом случае он поступает традиционно, как С. Булгаков и П. Флоренский, делая скачок от умозрительных положений к писанному Откровению.

Представляется, что проблема верующего сознания может решаться не на путях только «опытного» субъективизма, который ведет к психологизму, а на путях создания *онтологии веры*. В области чистой философии это стремился осуществить М. Хайдеггер, построив метафизику бытия, а вот в области веры подобные исследования еще немногочисленны. Хотя Хайдеггер и отрицал онтологический статус теологии, в то же время он признавал фундаментальность веры, что, безусловно, способствовало как прояснению религиозного сознания, так и созданию соответствующей метафизики². Как творчество отечественных мыслителей, вскрывавших феноменологию религиозного сознания, так и наследие М. Хайдеггера, создававшего экзистенциальную онтологию бытия, способствуют дальнейшему творческому осмыслению веры и духовного познания.

Обратимся теперь к наиболее крупному представителю отечественной мысли, разрабатывавшему онтологические основания веры, – С.Л. Франку. В книге «С нами Бог» (1941) он посвящает целую главу разбору того, что такое вера. Умудренный опытом ошибок предшествовавших мыслителей, Франк с первых же страниц отделяет веру в широком смысле от собственно веры в ее религиозно-метафизическом аспекте. Франк стремился разработать такое понятие веры, которое невозможно было бы толковать в расширительном смысле, которое не было бы просто основой морали и не рождалось бы только из акта послушания авторитету или из чувства слепого доверия³. Любое психологическое объяснение феномена веры также будет не по существу, поэтому Франк стремился найти онтологические основания веры. Он признает в качестве единственного источника веры откровение, но не в смысле чего-то внешнего, а как «самообнаружение самого Бога» в душе человека. От веры-доверия Франк переходит к вере как послушанию авторитету, и затем к вере-достоверности. После того как вера таким образом развернулась в душе человека, она квалифицируется как знающая вера, «вера-достоверность». Тем

не менее, проводя сравнительную оценку различных религий, он приходит к выводу, что в «образе Христа сама правда Божия выражена полнее, глубже, яснее, вернее, чем где бы то ни было»⁴.

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. I. Казань: Заря-Тан, 1994. С. 290, 411.

² См.: Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч. I, М.: ИФ АН, 1975. С. 1–34.

³ Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 220–223.

⁴ Там же. С. 225–227.

Наряду с опытом эмпирическим, эстетическим и этическим Франк утверждает опыт сверхчувственный, отмечая, что «есть вера, имеющая характер опыта». Опыт красоты и добра входит в состав религиозного опыта, хотя и не исчерпывает его: «Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы создаем как условие всякого опыта и всякой мысли – как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем»¹. Он призывает читателей осознать, что Бог уже в них, что своими поисками они только ищут Его:

«Непостижимое существо реальности открывается лишь тем, кто, не ища, просто имеют и вкушают его, кто сами в нем суть – и вместе с тем все же умеют держать свои глаза открытыми. Эта реальность есть то, что открылось индусской мысли как брахман, как то, что познается не познающим, а тем, кто не познает, и что вместе с тем совпадает с последней бездонной глубиной нашего собственного внутреннего бытия – “атмана”»².

Может быть, можно сказать и так, что Бог – скрытая сущность человека. Но ведь она *скрытая*, ее необходимо развернуть. Ведь даже христианские подвижники, Серафим Саровский, например, говорили: «Ищи Бога, но не спрашивай, где Он». Или Франк полагал, что св. Серафим, как Августин и Паскаль, «ищут Бога не там, где Он есть, или ищут какого-то иного, не истинного Бога»? Для Франка в поисках Бога нет проблем, нет никаких сомнений:

«...“верить” в Бога в обычном, принятом смысле слова “вера”, т.е. “догадываться”, что Он есть, “допускать” Его бытие, делать здесь, колеблясь, трудный и спорный выбор между “да” и “нет” в пользу “да”, соглашаясь, что и “нет” все же имеет осмысленное значение и правдоподобие, верить в этом смысле значит не верить в Бога. Ибо настоящая вера есть то опытное знание, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным»³.

Видимо, Франк уже обрел то, что только искали Августин, Паскаль и Серафим Саровский?

Данные проблемы построения онтологии веры возникают в связи с недостаточным вниманием к понятию трансцендентного. Веру невозможно обрести раз и навсегда, бесповоротно. Ее всегда приходится возобновлять духовным усилием, интеллектуальными поисками и жизненными страданиями. И израильские пророки слышали Голос, искали и сомневались, и святые падали и вновь вставали. Только фарисеи в точности знали, *кто* Он есть и *как* Ему поклоняться. Как невозможно спать на старой добродетели, так невозможно и обрести окончательную веру. Вера есть лишь тогда, когда есть дух. Она есть продукт духовной работы и духовного усилия и исчезает тотчас, как только эти усилия прекращаются. Если человек в воде перестает плыть, то он тонет. Однако это не значит, что вера безутешна. Нет, она сама в себе несет энергию поддержания себя, она вдохновляет и дает силы для укрепления.

Вместе с тем вера действительно есть опыт, и как говорит Франк,

«общение и единство двух – меня и Бога – есть *существо подлинной веры*. Вера не есть произвольная догадка о чем-то далеком, недоступном, непроверимом. Вера есть опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния и взаимопроникновения...»⁴.

У Франка «Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь». Продолжая, Франк пишет, что «понимание веры как опыта... в принципе, т.е. по существу, делает невозможным, беспредметным всякое религиозное сомнение». Однако Бог – это не монета, которую можно взять и положить в карман. В работе «С нами Бог» Франк уходит еще дальше, чем в работе «Непостижимое», в сторону имманентизации понятия веры.

Для более глубокого проникновения в онтологию веры требуется пристальнее рассмотреть понятие «непосредственного» опыта, на который ссылается Франк. Эта «непосредственность», с его точки зрения, – качественная характеристика религиозного опыта, а там, где она отсутствует, исчезает и сам данный опыт. Кроме того, он, видимо, полагал, что *непосредственность* по своему определению теснейшим образом связана с имманентной сущностью, а значит, невозможна в случае введения понятия трансценденции. Поэтому, особенно в работе «С нами Бог», он активно противостоит пониманию веры как связи с трансцендентным. Он критикует точку зрения, где «предмет веры есть нечто трансцендентное, существование и свойства чего далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте»⁵.

Но удивительно то, что действительно глубинный непосредственный духовный опыт веры оказывается возможным только при условии устремленности к трансцендентному началу и никак иначе. Эту особенность духовного познания, основанного на вере, описывал и сам Франк в работе «Непостижимое», говоря, что, только выходя за свои пределы, человек способен вскрыть собственные имманентные глубины. Франк утверждает, как и Булгаков, что Бога нельзя «увидеть», но можно иметь «опыт *встречи с личностью, опыт общения*»⁶.

Однако далее, после вскрытия имманентного характера веры, Франк все же переходит к анализу иной ее черты – трансцендентности. Так, он пишет:

«В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некоей *интимной близости с удаленностью* – выражаясь в философских терминах, некоей предельной имманентности (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим “я”) с *трансцендентностью*». Франк цитирует уместное в данном случае высказывание Августина: «Ты воззвал ко мне издалека; и я услышал, как слышат в сердце»⁷.

¹ Там же. С. 234, 238.

² Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М.: Правда, 1990. С. 287.

³ Там же. С. 239–240.

⁴ Франк С.Л. С нами Бог. С. 242.

⁵ Там же. С. 248.

⁶ Там же. С. 256.

⁷ Там же. С. 250.

В силу этого Франк заключает, что «трансцендентность Бога не противоречит его имманентности». Благодаря вере мы ощущаем «касание мирам иным» (Достоевский). Франк говорит об «имманентном опыте *трансцендентной* реальности», «живом, интимном прикосновении чего-то, исходящего издалека»; «что совершается в глубине, внутри нас, сознается как действие на нас извне»¹. Он утверждает, что может быть и опыт о трансцендентном, в чем и заключается характерная черта религиозного опыта.

Но высказывания Франка о трансцендентном опыте входят в противоречие с ранее приведенными высказываниями об имманентном характере веры. Соотнести одно с другим довольно сложно; сам Франк не поясняет, откуда над сферой имманентной берется еще и сфера трансцендентного. Имманентность веры выглядит у него убедительнее и самостоятельнее, ей посвящено и гораздо большее число страниц. Кроме того, сосредоточенность сознания на трансцендентном Франк называет «обычным типом благочестия», который «содержит в конечном счете искажение истинной идеи Бога»².

Вот как Франк характеризует опыт веры в работе «С нами Бог»:

«...вера в своем первичном существе есть не мысль, не убеждение в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка...»³.

Видимо, по этой же причине Франк как-то странно воспринимает личный характер Бога, все время его оговаривает и символизирует. Для Франка понятие личности уводит веру в сферу трансцендентного, лишает ее внутреннего имманентного характера, в связи с чем такое христианство он называет неадекватным. Признание Бога личностью равнозначно для него Его отрешению от человека, замкнутости:

«Дело в том, что недоумение проистекает здесь из допущения, что существование личности – по крайней мере, если эта личность нам невидима, удалена от нас – не может быть дано в опыте, и что поэтому признание ее существования может иметь только форму *мысленного утверждения* некоего трансцендентного предмета»⁴.

Бог для него не столько трансцендентная реальность, сколько «родина души».

Далее Франк проникновенно пишет:

«Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом*, а не рассуждать о Боге; можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым в восклицании: “*Ты еси!*”, но не “*утверждать*” существование Бога»⁵.

Личность для Франка «есть только аналогия, помогающая нам как-то понять Непостижимое». Единение в богопознании он, с одной стороны, рассматривает как «слитность», которая «так интимна», что не разобрать, «где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я называю Богом: ибо встреча есть здесь вместе с тем и неразрывная связь». В этой связи интересно, что же все-таки Франк называет Богом? И где здесь персонализм? С другой стороны, это единство он обозначает и как нераздельное, и как неслиянное. Что это, антиномизм, неизбежный при анализе столь тонких материй, нечеткость высказываний или шаткость позиции, смешение разных точек зрения?

Франк соглашается со знаменитым высказыванием Паскаля о Боге философов и верующих, но тут же говорит о том, что «Бог Авраама, Исаака и Иакова», этот Бог древних еврейских патриархов, «есть все же только первый проблеск религиозной правды в сознании первобытных пастухов». Однако ветхозаветный «пастух» мог проникнуться религиозным опытом не в меньшей мере, чем современный философ, который спекулирует на тех идеях, которые подарили ему «пастухи» древности. Франк же считает иначе:

«...в этом смысле мы вправе думать, что и подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь поздно... мы все же вправе думать, что начинаем теперь в некоторых отношениях яснее и глубже воспринимать истинный освобождающий смысл “*благой вести*”»⁶.

Франк, таким образом, не страдает от излишней скромности, ставя себя выше израильских пророков.

У Франка догмат есть просто феноменологическое описание соответствующего религиозного опыта, имманентно данного, ибо «интеллектуальное его выражение всегда остается лишь приблизительным, неадекватным». И вообще «истинный смысл догматов – не теоретический, а практический», они – «карты звезд *духовного неба*». Догмат состоит лишь в том, что он «содержит некое символическое указание», он – не первичная основа веры, а ее осадок, общая схема. В конце концов, литургия и молитва значительно важнее содержания догмата. Христианство вообще застыло в своих догматах. Франк с иронией говорит о том, в каких спорах на площадях и рынках решались вопросы веры, а спор о «*filioque*» он называет «совершенно беспредметным». Некоторые догматы вообще «основаны на недоразумении» и потеряли свою актуальность. Догмат – это вера-доверие, вера в авторитет, а не вера-достоверность.

Приведенные суждения Франка показывают, сколь некомпетентен иногда может быть философ в вопросах религиозной веры, о которой написал не одну книгу. И если первоначально он из онтологии веры логически стремился

¹ Там же. С. 250–251.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 259.

⁴ Там же. С. 259–260.

⁵ Там же. С. 262.

⁶ Там же. С. 290.

перейти к христианским основоположениям, то теперь, страницами ниже, он пишет, что

«мистика и религиозные мудрецы всех веков и народов образуют некое невидимое братство “посвященных” – умов, видящих одну и ту же истину»¹.

Франк стремится превратить метафизику веры в онтологию. Именно он вскрыл такую характерную черту верующего гнозиса, как «трансцендирование, выхождение за пределы рациональности». Вместе с тем это трансцендирование он со всех сторон обрамляет «имманентным». Так, он пишет: «Самое внутреннее в нашей внутренней жизни, т.е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и состоит лишь в *имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность*». Далее Франк уточняет:

«...эта интимная имманентность духовной потенции не устраняет в нас трансцендентности духовной реальности, но сохраняет ее наряду с имманентностью и мыслима сама лишь в отношении того, что “трансцендентно” нашей “самости”; и наша “самость” перестала бы быть сама собой, т.е. инстанцией нашего непосредственного самобытия, если бы она не имела “трансцендентное” *вне себя*»².

Трансцендирование он рассматривает, приближаясь к позиции Канта, не как выход за собственные пределы к трансцендентному бытию:

«Трансцендирование есть поэтому не достижение чего-либо трансцендентного, а осознание трансцендентального, как бы “пограничного”, и именно потому оно есть “трансцендентальное мышление”»³.

Франк стирает сущностную разницу между трансцендентальным и трансцендентным. Трансцендирование мыслится им как выход в область трансрационального, не онтологически, а гносеологически. Трансцендентное у него «имманентно дано», а значит, превращается в трансцендентальное, которое, в свою очередь, «есть имманентное самопознание»⁴. Это трансцендентальное имманентное самопознание есть «чистый дар», «не суждение, а чистое созерцание», «созерцание через переживание». Происходит «имманентное самооткровение реальности именно в ее непостижимости». Причем адекватно выразить этот опыт в суждении невозможно в силу антиномизма непостижимого: «мы должны умолкнуть перед величием самой правды». Далее Франк приступает к разработке своей концепции всеединства, которую определяет как «единственно адекватную онтологическую установку», называет ее «*антиномическим монодуализмом*»⁵. Видно, что Франк всеми силами стремился преобразовать традиционную метафизику веры в ее онтологию, осознавая невозможность первой в результате очистительной процедуры «*Критики чистого разума*». Суть концепции Франка как «антиномического монодуализма» состоит в том, что «логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга». Перед лицом этого понятия «всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности». Затем «антиномический монодуализм» у него перерастает в «триадизм, троичность реальности», которая «выражает последнюю тайну бытия». Искомая троичность «трансрациональна» и есть воплощение «непостижимого». Положительный смысл здесь заключается «только в свободном витании над противоречием», т.е. тем же самым «антиномическим монодуализмом», который, в свою очередь, «открывает нам горизонты трансрационального единства». Однако рассмотренные квазипонятия вряд ли способны приблизить нас к адекватному пониманию того, что хотел выразить Франк.

Здесь нельзя не упомянуть то особое внимание, которое уделяет онтологической дифференциации бытия и сущего М. Хайдеггер, особенно в работе «Основные проблемы феноменологии»⁶. Однако он использует иную методологию – экзистенциально-феноменологическую аналитику, где вместо понятий старой метафизики выступают уже онтологические экзистенциалы. Проблема Франка состоит в том, что, пытаясь решать в основе те же задачи, он использует арсенал предшествовавшей метафизики, ее категориальный аппарат, хотя и в модифицированном виде. Однако Франк реально встретился с проблемой онтологии веры и так или иначе пытался ее решить.

«Я не потому христианин, – пишет он, почти дословно повторяя Канта, – не потому верю в Христа и воззванное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога...»⁷.

Франк, подобно Канту, говорит о «совершеннолетию человеческого рода» в восприятии духовных истин.

Особенно продуктивным может быть рассмотрение эволюции взглядов Франка на творчество М. Хайдеггера, открывшего новые возможности философствования. Это уже в середине XX в., в последний год своей жизни, обнаружил русский философ:

«...под конец моей жизни я узнаю, что величайший немецкий мыслитель, двигаясь своим собственным путем, приходит к тому, что как основная интуиция, почти как откровение, вот уже сорок лет руководит всем моим творчеством... Хайдеггер в своей манере изобразил эту интуицию гораздо проникновеннее и значительнее, чем это удалось мне самому»⁸.

¹ Франк С.Л. С нами Бог. С. 280

² Там же. С. 409–410.

³ Франк С.Л. Непостижимое. С. 307.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 307–308, 315.

⁶ См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

⁷ Франк С.Л. С нами Бог. С. 228.

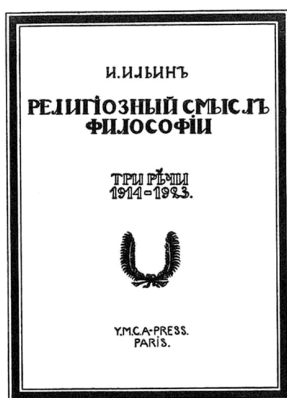
⁸ Франк С. Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 345.

Так выразился у Франка переход от метафизики к онтологии, от трансцендентизма к трансцендентализму – в изменении отношения к творчеству М. Хайдеггера, которое он вначале оценивал как «духовный тупик»¹.

Вместе с тем Франк устанавливает и принципиальное отличие немецкого философствования от своего и присутствующего другим представителям русской метафизической мысли: «Я всегда спрашиваю: почему страх – а не доверие? – пишет он в письме к Л. Бинсвангеру. – Почему страх должен быть “онтологически” фундированным состоянием, а доверие – уже какой-то проклятой “теологией”?». Он также пишет следующее: «...вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга и Баадера (если не говорить о безразличных к этому умах) страдает настоящим антирелигиозным комплексом. Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, Э. фон Гартман вплоть до Николая Гартмана и Хайдеггера. Даже Шелер, начало которого было таким многообещающим, заканчивает воинствующим атеизмом. Причем этот комплекс, как и полагается, связан с совершенно невероятным – если учесть немецкую основательность – религиозным дилетантизмом, невежеством и дерзостью (лучше всего тут еще открытая мужественная борьба Ницше)»².



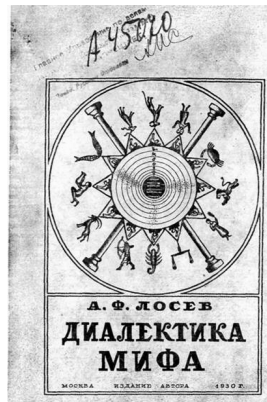
Иван Александрович Ильин (1883–1954). Фото 1931 г.



Титульный лист первого издания работы И.А. Ильина «Религиозный смысл философии: три речи, 1914–1923» (Париж, YMCA-Press, 1924 или 1925)



Алексей Федорович Лосев (1893–1988). Фото 1929 г.



Обложка первого (конфискованного) издания «Диалектики мифа» (Москва, издание автора, 1930)

Во многом соответствует позиции Франка концепция И.А. Ильина, который, однако, уже и не настаивая особенно на апофатизме, сразу исходит из некоторых имманентных основ веры. Полноту духовного опыта Ильин определяет как «живое тождество духовного предмета и субъективного духа»³. В результате этого единения «предмет онтологически овладевает субъектом и благодаря этому субъект познавательно овладевает предметом». С точки зрения Ильина, таков итог подлинного философского опыта: «Чтобы познать духовный предмет, надо быть или стать сродни ему; надо уподобиться ему, приобрести его существенные свойства, стать его живым органом». Человек и духовный предмет – суть одно. Причем предмет переживается как нечто большее, чем субъект. «В этом смысле, – делает вывод Ильин, – философская гносеология есть подлинная онтология: ибо философу необходимо предметно испытывать, чтобы верно знать; и предметно быть, чтобы верно испытывать». Необходимо, чтобы «содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения». «Пребывая в духовном Предмете, держа его в себе, человек сам пребывает в его силе, в его ритме, в его раскаляющем и закаляющем душу течении»⁴. И только на этом пути можно разрешить вопрос об объективной реальности духовных предметов. К этому выводу Ильин приходит также благодаря расширительному толкованию понятия опыта. Так, он говорит, что «от опыта не освобождает никакая интуиция, никакое “прозрение”, никакая метафизическая спекуляция, никакая рационалистическая дедукция»⁵. Ильин, однако, не дает классификацию возможных видов опыта. В онтологии веры речь должна идти не о переживании вообще, но о закономерностях, которые можно фиксировать в мысли.

Что касается А.Ф. Лосева, то в «Диалектике мифа» (как и в других своих работах) он, в противовес Канту, развивает свой вариант онтологического доказательства бытия Абсолюта, во многом напоминающий гегелевский. При этом признание бытия Абсолюта (как и у Несмелова) оказывается простой логической необходимостью⁶. Вместе с тем для Лосева диалектика вскрывает законы общения, но она не есть само общение личности человеческой и Божественной: «Без откровения и других форм энергетически-символического взаимодействия никакая диалектика не была бы возможна»

так же, как и одна языковая грамматика еще не несет речевого смысла⁷.

Г. Флоровский, в свою очередь, отмечал, что «из религиозного опыта нельзя “дедугировать” готового знания...». Однако и он тут же добавлял, что «знание есть истолкование опыта, раскрытие метафизического видения в логических образах и понятиях. И, вот, верующий видит иное и иначе, нежели неверующий, а потому и иначе познает»; «За опыт веры надо бороться»⁸.

¹ Там же. С. 338–339.

² Там же. С. 339–340.

³ Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 70.

⁴ Там же. С. 71, 41, 80.

⁵ Там же. С. 70, 71, 41, 80, 42.

⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 213.

⁷ Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Там же. С. 891.

⁸ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 291–292.

В данном случае, видимо, речь уже идет не просто о переживании, но о некотором онтологическом изменении, которое лишь сопровождается определенными переживаниями. Переживание здесь лишь некая акциденция сущности, которая раскрывается, а, раскрываясь, видоизменяет человека. Поэтому не на переживании необходимо делать акцент и не к нему сводить процесс духовного познания и обожения. Необходим иной язык, не психологический и субъективный, а выражающий онтологическое изменение, объективный и субъективный одновременно, экзистенциальный. Такой язык уже вырабатывался в духовно-аскетической познавательной культуре восточного христианства, однако русские философы сущностно не всегда привлекали данную традицию, не всегда использовали ее духовно-символическое описание изменения верующего сознания в процессе обожения. Поэтому их писаниям бывает свойственен психологизм, субъективность, душевность, а не духовность – и не всегда адекватный язык при передаче желаемого. Западная традиция экзистенциальной онтологии в то время только начинала свое развитие.

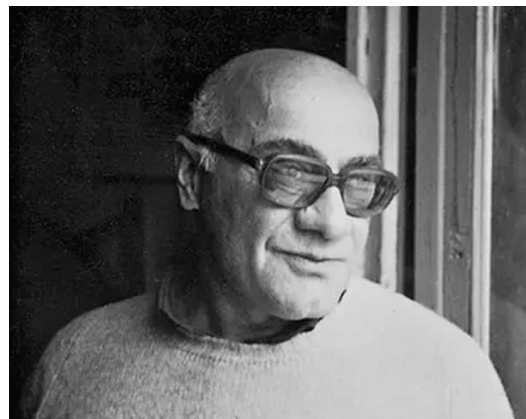
В связи со сказанным можно отметить такую черту онтологии веры в русской философии, как «очарованность опытом», определенными изменениями сознания. Должна ли онтология веры исходить из некоего мистического переживания? Но тогда потребуются особая техника его достижения, тогда придется разрабатывать соответствующую «йогу», а мыслительный поиск сведется к фиксированию, хронографическому и статистическому регистрированию определенных искусственно создаваемых состояний. К тому же если для веры необходимы определенные техники, значит, она неестественна, а следовательно, и не истинна. На деле же вера *естественна в своей сверхъестественности*, и манипуляции с сознанием здесь недопустимы. Для онтологии веры не нужны поэтому особые опыты, нужна ясность ума (как у Декарта) и чистое сердце. Верующая мысль и есть опыт веры, в доказательство которому нет необходимости привлекать еще какой-то мистический опыт, искать сверхъестественных озарений. Призывы к «опыту» превращают веру в мистику, истину – в нечто, добываемое методической манипуляцией с сознанием, психикой и телом, метафизику – в бухгалтерский учет «мистических» переживаний, онтологию – в психологию.

Булгаков уповал на молитвенную практику. Между тем если есть *осознание* молитвы, то есть и сама молитва. Любое сущностное мышление и есть молитва – оно столь же глубоко и так же, как и вера, может передвигать горы. Вообще нет разницы между сущностным мышлением и молитвой, между молитвой и настоящей поэзией, между молитвой и духовным познанием, между молитвой, в конце концов, и философствованием. Сущностное мышление, как и вера, есть духовный опыт. Зачем тогда еще нагнетать таинственность, мистифицировать духовное познание, искать чего-то сверхъестественного? Если Бог есть, то Ему вполне достаточно открывать себя через естественные вещи. Это его *противнику*, чтобы соблазнить поверхностно верующих, требуется сверхъестественное и чудеса, много захватывающих чудес. При этом метафизика веры теряет свой суверенитет, и духовное может низвергаться на уровень мистического¹. Это – ложный гносис, т.е. гносис не веры, а гностицизма. Здесь нет предстояния истине, а есть попытка спрятать свободу мышления в зыбучий песок субъективных переживаний.

Вторая особенность попыток построить онтологию веры в русской философии (вслед за абсолютизацией «опыта») связана с широким использованием мифологического языка, ограничивающего возможности построения специфически философских понятий. Видимо, это также связано с проблемой сложности передачи духовного и мыслительного опыта веры, переложения его на язык понятий. Можно сказать, что этот язык до сих пор не создан, и как только он начинает создаваться, то сразу же обрастает мифологической и супранатуралистической символикой, которая может заслонять изначальный духовно-рефлексивный опыт, требующий фиксации в качестве онтологии веры. Об этом в западной философии писал М. Хайдеггер (овнешнение философии), а в российской – М.К. Мамардашвили².

Онтологические корни теологии, как и философии, покоятся в вере как экзистенциальном состоянии, трансцендирующем к бытию и сущности человека. Но есть и разница: вера есть акт экзистенциального вопрошания о Смысле, который приводит к понятию Теоса в теологии, а в философии – к Абсолюту или Бытию. У каждой эпохи есть свой образ как теологии, веры, так и философии. Вера – это определенный способ фиксации бытия во внутреннем «Я» человека, в его самосознании, а метафизика – его осмысление. Однако в онтологии веры эти два составляющие элемента неразрывны, вычленимы лишь логически. Рефлексия здесь и есть опыт, состояние сознания и есть мысль, восприятие бытия есть и Ужас, и Тоска, и Благодать. «Фундаментальная настроенность», онтологическая чуткость, вслушивание в бытие, в собственное «Я» – есть основа онтологии веры, которая осмысляется в метафизических категориях (порождая метафизику веры) или символических образах (порождая религию). Метафизика веры призвана вскрыть те «порождающие духовные структуры», которые лежат в основе философского вопрошания и веры, осмыслить трансцендирование. Вот как обозначает этот процесс онтологического порождения дискурса о вере М.К. Мамардашвили:

«Сущности – это такие представления о предмете, которые возникают относительно этого предмета в акте рефлексивного сосредоточения на проявлении в себе трансцендирования».



Мераб Константинович Мамардашвили
(1930–1990).

Фото конца 1970-х гг.

¹ Показательно в этом отношении понимание феноменологического опыта Хайдеггером в отличие от Гуссерля. Если у последнего феноменологический метод требует перестройки сознания и особой интеллектуальной процедуры, то у Хайдеггера (как и состояние просветления в дзэн-буддизме) бытие уже изначально дано как универсальная онтология присутствия.

² См.: Мамардашвили М.К. Проблема анализа сознания (лекции, прочитанные на факультете психологии МГУ, март – апрель 1974 г.). Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1990.

И далее:

«...сознание трансцендирования и является материалом, из которого строятся действительные или истинные понятия о вещах...»¹.

Подведем итоги. Осознание всей глубины выводов критической философии фактически приводит к пониманию проблемности построения метафизики веры (как и метафизики вообще) как философской науки, остается возможность лишь для онтологии веры. В русской философии отношение к этому выводу было различным. Религиозно ориентированные философы (Флоренский, Булгаков, Эрн) клеймили Канта, стремясь одновременно строить свою метафизику веры, используя по возможности арсенал трансцендентализма (особенно откровенно – Булгаков). «Философски» ориентированные философы (наиболее значимая фигура здесь – Франк), во многом соглашаясь с Кантом, но не отрицая веры, уже отказывались от традиционных путей ее метафизического обоснования, стремясь найти имманентные и онтологические основания. Дальнейший прорыв (после Канта) в сфере онтологии осуществили Э. Гуссерль и М. Хайдеггер. Именно в творчестве последнего синтезируются понятия имманентного (онтологического) и трансцендентного (метафизического), экзистенциального и бытийного. Если Гуссерль назвал новую методологию опознания реальности *феноменологией*, то Хайдеггер определил ее как *фундаментальную онтологию*. Тем самым он вышел за границы феноменологического метода, как его понимал Гуссерль, начав рассматривать феноменологию в универсальном смысле: «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. Онтология возможна только как феноменология». Для Хайдеггера феноменология из метода преобразуется в «науку о бытии сущего – онтологию»². В области теологии такой же прорыв к онтологии веры осуществлялся преимущественно в творчестве Д. Бонхёффера, Р. Бультмана, К. Ранера и др. Сказанное приводит к выводу, что обнаруживается сущностный параллелизм в развитии западноевропейской и отечественной мысли. Дальнейшее формирование философии в России может быть связано не только с развитием наследия отечественных мыслителей, но и с ассимиляцией тех идей и методологий, которые были выработаны в западноевропейской культуре.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
2. Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 878–893.
3. Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983.
4. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 95–260.
5. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М., Русская книга, 1994.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
7. Мамардашвили М.К. Проблема анализа сознания (лекции, прочитанные на факультете психологии МГУ, март – апрель 1974 год). Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1990.
8. Несмелов В.И. Наука о человеке: В 2 т. Казань: Заря-Тан, 1994.
9. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
10. Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 265–292.
11. Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
12. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
13. Франк С. Непрочитанное... // Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001.
14. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
15. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
16. Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч. I. М.: ИФ АН, 1975. С. 1–34.
17. Cobb J.B., Jr. "Ontology, History, and Christian Faith." *Religion in Life* 34 (1965): 270–287.
18. Kornblatt J.D., Gustafson R.F., eds. *Russian Religious Thought*. Madison and London: University of Wisconsin Press, 1996.
19. Kovacs G. *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990.
20. Flynn T.R. "Phenomenology and Faith." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 64 (1990): 40–50.
21. Heidegger M. *The Phenomenology of Religious Life*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.
22. MacQuarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900–1980*. New York: Scribner's, 1981.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Нижников, С. А. Опыт разработки онтологических основ веры в русской философии / С.А. Нижников // Пространство и Время. — 2015. — № 3(21). — С. 61—70. Стационарный сетевой адрес 2226-7271prov_r_st3-21.2015.22.

¹ Там же. С. 20–21.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 35, 37.