

УДК 1(091)(470)

ВЕРА-ЗНАНИЕ КАК ОСНОВА ИСТИННОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

О.В. Ботьева

Томский политехнический университет

E-mail: olga-boteva@mail.ru

Прослеживаются христианские корни современных концепций прогресса, а также выявлена необходимость преодоления искажений христианства, которые возникли в средневековом христианстве в результате преобладания практического интереса над теоретическим. Доказывается необходимость новых основ для истинной философии истории.

Ключевые слова:

Теории прогресса, философия истории, идея трансцендентной субстанции, трансцендентный субъект развития, ноуменальное в истории.

Вера в земной рай была распространена и ранее. «Мечта о золотом веке, относимом или к отдаленному прошлому или к ожидаемому будущему, есть одно из самых старых человеческих убеждений и вместе с тем одно из самых старых человеческих утешений» [1. С. 31]. Но, начиная с XVIII в., эта старая идея получила особенно яркий расцвет, выросла до степени философской теории, превратилась в учение о грядущем земном рае как счастливым пределе человеческой истории.

Вполне закономерно рассматривать теории прогресса, которые появились в период новой истории, как продолжение философии гуманизма. Прогресс в этих теориях рассматривается как совершенствование человека, приводящее к совершенствованию общества, и наоборот, совершенствование общественного организма не может сказаться на совершенствовании организма индивидуального. Таким образом, человек в этих теориях выступает как онтологически и этически самодостаточное существо, нуждающееся лишь в некотором улучшении. Последнее под силу самому человеку, ну, на худой конец, под силу коллективу. Поэтому человек не нуждается ни в ком, кроме самого себя.

С точки зрения русских философов теория прогресса — это не что иное как философия истории, имеющая ложный характер. Для С.Л. Франка теория социального прогресса представляется ложным типом философии истории. С.Л. Франк считает, что «подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности» [2. С. 29]. Для С.Л. Франка кажется достаточным указать на те две ложные посылки, на которые опирается эта теория: на рационалистическую веру XVIII века в непрерывное развитие человеческого знания и отсюда в значительное воздействие науки (в науке как раз и наблюдается господство человеческого разума, по мнению рационалистов) на человеческую историю. Признанные и руководящие вожди того времени, имевшие огромное и редкое влияние на умы, являющиеся представителями весьма различных и частью противоположных направлений, сходились в «ожидании грядущего земного рая» [1. С. 23], уготовляемого продвижением науки.

Для того чтобы показать нелепый характер теории исторического прогресса, С.Л. Франк и С.Н. Булгаков считают необходимым в первую очередь подвергнуть

анализу ту рационалистическую веру, которая лежит в основе этой ложной философии истории. Хотя теории исторического прогресса и противоречат «общеизвестные факты исторической жизни ... история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели ... Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры» [2. С. 21]; для русских философов важно предоставить не фактическое опровержение ложной философии истории, а показать принципиальную несостоятельность такого построения философии истории.

Рационалистическая вера являлась господствующей, начиная с XVII и кончая XIX вв., другими словами, в эпоху просветительства. Эта **вера в безостановочное совершенствование человека** имела «значение аксиоматической достоверности» [3. С. 412]. Эта гуманистическая вера проникала в социологические учения, даже если последние пытались быть научными и основываться на опыте. В России «веру эту разделяют и ученые, и неученые, и старые, и молодые. Она усваивается в отроческом возрасте, который биографически наступает, конечно, для одних ранее, для других позже. В этом возрасте обыкновенно легко и даже естественно воспринимается отрицание религии, тотчас же заменяемой верою в науку, в прогресс» [4. С. 145].

Например, Огюст Конт и Джон Стюарт Милль утверждали, что исторический прогресс может быть сведен к законам человеческой природы, что закон исторического «прогресса можно вывести из присущей индивидуам тенденции ко все большему совершенствованию своей природы. Во всем этом Милль полностью следует за Контом, пытаясь редуцировать закон прогресса к тому, что он называет «прогрессивностью человеческого сознания (mind)», преимущественной «движущей силой ... [которого] является желание увеличить материальные удобства» [5. С. 53]. Открытие закона исторического прогресса (на самом деле это квазизакон), позволяет нам дедуцировать из этого «закона» весь ход истории, не опираясь на начальные исторические условия, наблюдения или данные. Таким образом, исторический прогресс получен с помощью редукции, сведения, к прогрессу человеческой природы.

Но вера в человека как метафизически и этически самодостаточное существо, нуждающееся лишь в совершенствовании, имеет христианский источник. Вера в человека находится «в прямой оппозиции к христианскому мировоззрению» [3. С. 413], но «не подлежит ни малейшему сомнению то, что по существу эта вера — христианского происхождения... Чувство веры в самого себя и в свое великое назначение на земле, охватившее человека с начала эпохи, которую принято называть «новым временем», испытывалось им как некое совершенно новое сознание, как некая духовная революция против освященного церковью общего стиля средневекового жизнепонимания... Вначале эта вера в человека, несмотря на свою резкую оппозицию к средневеково-христианскому мировоззрению, была все же обвешана некоей общей религиозной атмосферой» [3. С. 413]. «Но в общем именно в XVIII веке, в эпоху французского Просвещения, совершается окончательный разрыв между» [3. С. 414] верой в человека и верой в Бога, вера в Бога была заменена верой в человека. Франк называет это воззрение, властвующее над человеческой мыслью с XVIII века, «профанным гуманизмом» [3. С. 414].

Чтобы понять, как произошла эта замена веры в Бога верой в человека «надо иметь в виду, что средневековая культура Запада уже не была подлинной и всецелой христианской культурой; ... она заключала в себе ряд очень значительных и трагических искажений» [6. С. 39]. В.С. Соловьев видел причины упадка средневекового миросозерцания не в христианстве, а в его извращении средневековым миросозерцанием: «христианство и средневековое миросозерцание не только не одно и то же, но ... между ними есть прямая противоположность» [7. С. 339].

Для всех христианских мыслителей Запада с древнейших времен в большей или меньшей степени были характерны преобладание практического интереса над умозрением и юридическая окраска всего мышления. Вера в Бога понималась католическими теологами как средство спасения. С обретением веры в Бога прекращается искание истины. После обретения веры человеку остается только беречь и хранить эту веру. Христос раз и навсегда установил единое и достоверное учение, в которое мы должны слепо верить. Любопытность уступает место вере. Человек не может судить о заповедях Бога, а должен лишь повиноваться им. Поскольку Христа на земле представляет церковь, то задача человека повиноваться церкви. Таким образом, у католических теологов «элемент человеческий принижен, обречен на чисто пассивную роль» [8. С. 47].

Первохристиане ждали скорого конца мира и пришествия Христова, и в этом первохристианство в определенном плане походило на еврейскую апокалиптическую секту. Но перестало ли средневековое христианство быть эсхатологическим и стало ли оно историческим? В средневековом христианстве так и не раскрылось, что предстоит еще долгий исторический путь. Харизматические дары не ослабели в средневековом христианстве, Царство Божье не отодвинулось в трансцендентную даль, в далекий конец ис-

тории. Средневековое христианство не отменяет идею близости конца, а соответственно идею близости спасения. Например, «центральный вопрос всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти» [8. С. 51]. Задача спасения, которая стоит у Августина на первом плане, есть задача жизненная, практическая. «Задача философии... есть для него вместе с тем задача практическая, религиозная, *задача спасения*. Мир божественный для него есть прежде всего объективное спасающее начало» [8. С. 59]. В историософии Августина история делится на шесть периодов, символизируемых шестью днями творения: первый — от Адама до Потопа; второй — от потопа до Авраама; третий — от Авраама до Давида; четвертый — от Давида до Вавилонского пленения; пятый — от Вавилонского пленения до рождения Христа; шестой — от рождения Христа до Страшного суда. Таким образом, история земного человечества заключена между двумя катастрофическими событиями: грехопадением Адама и Евы и Страшным судом. Также и в миросозерцании Тертуллиана сила зла представляется непомерной, непреодолимой естественными человеческими силами. Человек унаследовал от прародителей грех. Это есть грех не индивидуальный, а родовой, унаследованный. В отношении первородного греха человеческая природа немощна, в извращенной человеческой природе сила зла превозмогает. Только непреодолимая сила благодати в состоянии сломить это зло.

В католическом христианстве в истины откровения, зафиксированные в священном писании, надо слепо верить без понимания, объяснения, только так можно спастись. Если и присутствовала попытка понимания, то «понять» в те времена означало вывести из анализа понятий, достоверность которых принималась без доказательств и без всякого обращения к опыту, от которого эти понятия были производны, логические следствия. Такой метод поражал своей рассудочностью. Силлогистическая логика использовалась как единственный метод познания. К истинам откровения относились как к понятиям, веря в то, что в понятиях отражается как опыт общего, так и опыт единичного. На самом деле, в понятии учитывается не весь опыт, а лишь опыт общего или опыт связи.

Но задача понимания священного писания заключается не в том, чтобы взять оттуда понятия и сделать их объектом рассуждения, а в том, чтобы реконструировать весь опыт, от которого производятся эти понятия. Необходимо не рационалистическое, а мистическое понимание священного писания. Этот опыт трансцендентного сотворенной природе Логоса В.С. Соловьев называет идеями, а опыт имманентных сотворенной природе вещей — явлениями: «ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также и не могут быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего); и те, и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание

идей» [9. С. 207]. В.С. Соловьев определяет общий недостаток рационального познания как постоянное обособление и гипостазирование общих логических понятий [9. С. 132], понятия, «будучи взяты в своей отдельности, представляются по себе сущими как такие, т. е. гипостазированы, им приписывается действительное бытие, которого они в своей особенности не имеют» [9. С. 75].

Так Августин в своих рассуждениях о спасении отталкивается от понятия первородного греха. У Августина человек связан его историей, его прошедшим, т. к. человек не свободен от грехов своих предков и передает свои грехи потомству. Грех Адама повредил не только ему, а всему человечеству. Человечество представляется связанным в едином земном родоначальнике Адаме, а также в духовном родоначальнике Христе. История символизирует единство рода человеческого как организованного целого, как органически связанного в Адаме. Первородный грех (аффективная душа, полная порочных страстей) — это то общее, что объединяет всех людей как потомков Адама. Но первородным грехом не исчерпывается человек. Человек есть нечто большее, чем первородный грех.

Но еще больший вред пониманию истин откровения наносит так называемая номиналистическая, абстрактная диалектика, которая исходит из априори составленного определения какого-либо понятия. Метод этот заключается в том, что сначала устанавливается априори определение какого-либо понятия и отсюда уже выводится все учение. Так вся пелагианская полемика против первородного греха построена на отвлеченном, умозрительном понятии свободной воли [8. С. 161]. Грех последователями Пелагия определяется как свободное движение, как свободное влечение воли, поэтому он не может быть наследственным. Пелагий считал, что человек свободен от грехов своих предков: «грех Адама повредил ему одному» [8. С. 145]. Если грех Адама и повредил его потомству, то как дурной пример, но не через наследственную передачу. «В позднейших своих сочинениях Пелагий ... прямо утверждал, что «младенцы рождаются без всякого зла, без всякого порока, и в них есть только то, что создал Бог» (т. е. чистая и неповрежденная природа)» [8. С. 150]. Таким образом, в средневековом христианстве одни теологи развивают реалистическую диалектику, а другие — номиналистическую.

В средневековом христианстве религиозная вера, «вера в Бога, т. е. в существование некоей всеблагой и всемогущей личности» [10. С. 441] становится слепой, неразмышляющей, непроверяющей верой. «Вера мыслится как выражение и итог акта *послушания*, покорного *доверия к авторитету*. Подобно тому, как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истинною то, что им внушается, ибо они не в состоянии *сами* понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некоей инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так обычно мыслится вера, основанная на признании «откровения»» [10. С. 446]. Принцип авторитета в тео-

рии познания сохраняется в схоластической философии. Согласно Фоме Аквинскому высшие истины, касающиеся Бога и других смежных материй, не могут быть открыты с помощью человеческого разума, имеют своим источником божественное откровение. Истины откровения выступают в качестве верховного критерия для всех остальных положений, которые могут быть установлены уже самим человеком при помощи собственного рассуждения.

Это психологическое объяснение веры совершенно несостоятельно, так как приводит к порочному кругу. Мнение родителей, наставников, иерархов не может быть само по себе авторитетным. Авторитетным становится знание, всякое авторитетное мнение должно восходить к некоей непосредственной достоверности или очевидности. «*Всякая вера-послушание, вера-доверие*, основанная на подчинении авторитету, в конечном счете опирается на *веру-достоверность, веру-знание*» [10. С. 448]. Какое-либо мнение становится авторитетным уже после того, как это мнение обосновано, доказано, другими словами, авторитетным становится знание, а не мнение. Поэтому вера не может быть признанием недостоверного в силу доверия к авторитету и послушания ему. «Вера, «опирающаяся» на доверие к чему-либо, в конечном итоге должна иметь свое основание в том, что уже само по себе достоверно, т. е. имеет силу, не «опираясь» ни на что иное... Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры... откровение* в буквальном, строгом смысле этого слова — *самообнаружение* самого Бога, его собственное явление нашей душе... Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом*, явление Бога человеческой душе» [10. С. 449]. «В вере не человек создает Бога, как говорит неверие (Фейербах), но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге. Вера с объективной стороны есть *откровение*, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом» [11. С. 28].

Вера в Бога и пришедшая ей на смену рационалистическая вера, лежащая в основе многих концепций прогресса, являются лишь верой-послушанием, основанной на послушании авторитету, промежуточной верой. Эту веру можно обозначить как субъективное религиозное искание: «для современного духа именно характерна утрата способности находить веру, но не искать ее, ибо исканиями полна наша эпоха» [11. С. 31]. Но эта вера не есть «объективное откровение, ощущение Божественного мира, ответ Бога» [11. С. 32]. В рационалистической по форме и содержанию вере Бог не нисходит к человеку, не устанавливается лестница, мост, между небом и землей, не совершается двусторонний, богочеловеческий акт. И все это происходит потому, что рационалистическая вера не «есть подвиг сердца, верующей любви» [11. С. 33]. Для того чтобы Трансцендентное («Бог есть Трансцендент-

ное. Он премирен или сверхмирн» [11. С. 24]), невидимое, приоткрылось, вошло в имманентное, самообнаружилось, необходима любовь человека к Богу исключительно и ради самого Бога. Никаким методом познания «с его верной, рассчитанной поступью» нельзя достичь трансцендентного, обрести веры-знания. Таким образом, не все ищущие Бога найдут Его. Поэтому искренняя и горячая, а не внешняя, молитва как вдохновенное устремление всех духовных сил человека (а не одного только разума), всей человеческой личности к Трансцендентному, будет «услышана», касается Трансцендентного, является единственно возможным удостоверением в существовании Трансцендентного, снисхождения Трансцендентного к людям.

«Основной формой религиозного достижения... является молитва. Молитва до сих пор остается недостаточно понята и оценена в ее религиозно «гносеологическом» значении, как основа религиозного опыта <...> Где нет молитвы, там нет религии. Не надо притом смешивать с молитвой ее теософических суррогатов: «концентрации, медитации, интуиции» [11. С. 25–27]. В церковной аскетике молитва признается «умным деланием», умным устремлением к трансцендентному Богу любящим сознанием в отличие от религиозного устремления, не достигающим своей цели. Христос часто и подолгу молился и научил молитве своих учеников. «Религиозный гений необходимо есть и великий молитвенник, и, в сущности, искусство молитвы только и учит вся христианская аскетика» [11. С. 26]. Имя Божье является условием молитвы, Бог опытно познается через молитву, центр, сердце, которой есть призывание Трансцендентного через его имя. Имя Божье — есть трансцендентное, ставшее имманентным, через название Бога по имени для Трансцендентного раскрывается последняя глубина человеческого сердца. Имя Бога указывает на то, что Он является источником творческой силы необычайной мощи, мощи, немислимой у человека.

Бог — есть центр, недоступная для чувственного взора глубина всего существующего, скрытый центр бытия. Через имя Бога человек таинственной глубиной своего сердца пытается проникнуть в сердце всего существующего. Таким образом, осуществляется касание сердечных центров, перекидывается мост от одной бездны к другой. Любовь Бога к своему творению не познается поверхностными касаниями, поэтому любовь Бога познается позднее, чем Его всемогущество, становится основной темой Нового Завета. Соприкосновение с Богом осуществляется только в этой предельной точке, только в этой «глубине сердца», подобное можно познать подобным. Причем именно через молитву раскрывается сердце Божества, последняя иррациональная глубина самого Божественного центра.

Таким образом, подлинная вера имеет свое развитие, становление, она не есть достояние многих. Все ищут, но не все находят. Поэтому историософские концепции могут различаться по глубине своего проникновения в последнюю глубину самого Божественного центра. Это хорошо видно у Августина.

У Августина Бог генетическое начало всего сущего, а именно акт творения, а не появление Христа. Это говорит о том, что Бог не открылся ему как любовь, а лишь как всемогущество. На самом деле таких начал в истории следует усматривать множество, но идут они из одного центра. Символ «сердца» «означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора. В этом смысле Библия говорит о «сердце моря», о «сердце земли», как о том, что кроется в их таинственной глубине; в еще большей степени это можно сказать о сердце самого Бога... Но тоже самое можно сказать и о сердце человеке, как о сокровенном центре личности» [12. С. 66].

По мнению В.С. Соловьева вера становится по форме рационалистической в средневековом христианстве, основой которого являлся авторитет Библии. Именно таким христианством всецело определялась общая жизнь западных народов в средние века. Для некоторых отдельных лиц учение католической церкви перестало быть их внутренним убеждением. Тогда и начинается выяснение того, в каком отношении находятся вера народных масс, определяемая общим преданием, и разум отдельных лиц. Истинным признается один лишь разум, а вера, основанная на авторитете, признается ложным. «Итак, истинен один разум, и авторитет теряет всякое значение; если он согласен с разумом, то он, очевидно, *не нужен*, если же он противоречит разуму, то он ложен ... Это логически необходимое заключение стало общераспространенным убеждением западной интеллигенции только в конце средних веков. Но умы сильные и последовательные ясно сознавали и высказывали его в самом начале схоластики. Так, Иоанн Эригена, ...который жил в девятом веке при Карле Лысом, с особенной силой и прямотой высказывает безусловное самодержавие разума и совершенное бессилие перед ним всякого авторитета» [9. С. 8]. Но разум человека необходим лишь для того, чтобы признать недостаточность веры-послушания, и таким образом расчистить дорогу вере-знанию. Не в себе самом, как считал Р. Декарт, человеческий разум находит знание сущности вещей (процессов). Только глубиной своего сердца человек познает глубину вещей (процессов), не скользит по поверхности, а спускается в глубину.

Теории прогресса следует рассматривать как социологические теории, но не как философско-исторические концепции. Ближайшей задачей социальной науки является не предвидение будущего, а понимание настоящего через историческое прошлое. История рассматривает индивидуальные, своеобразные, а социология — общие черты, эти науки не исключают друг друга, а объединяются. Предметом философско-исторического исследования является процесс истории, включающий экономическое, политическое и духовное развитие, в контексте процесса генезиса, в котором пребывает все существующее. Но как в философии возникает философско-историческое исследование?

Древнегреческая философия решала проблему первоначала: из чего происходит все сущее «впервые и во что оно конечным образом разрешается» [13. С.

104]. В древнегреческой философии (а именно, в философии Анаксимандра [13. С. 112–113]) идея бесконечной субстанции, а не стихии, формулируется впервые. Для философской мысли это было открытием. Под субстанцией понимается первоначало всего существующего, не имеющее начала и конца, вечное. А как нечто вечное, субстанция не может быть частью не вечного, частью того, что эта субстанция породила. В идее субстанции скрыта идея трансцендентности источника всего существующего этому существующему, трансцендентности природы порождающей к природе порождаемой. «Творец пребывает трансцендентным творению, потому что иначе это будет не Его творение, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, мировое бытие внебожественно, пребывает в области относительно, и именно эта внебожественность или относительность и делает мир миром, противопоставляя его Боже-ству. Мир ни в каком смысле не есть Бог, ибо есть тварно-относительное бытие <...> мир... не есть Бог, ибо отделен от Божества непреходимой бездной трансцендентности» [11. С. 131–134]. Для философской мысли идея субстанции стала открытием, но в тоже время как и все философские открытия, эта идея заключала целую совокупность проблем. Одной из этих проблем была проблема того, как из субстанции вывести процессы изменения и уничтожения.

В.С. Соловьев усматривает в идее субстанции как живого вещества, способного порождать все существующее, противоречие. В.С. Соловьев предлагает отказаться от идеи субстанции и вместо нее предлагает идею живого организма, субъекта развития [9]. Процесс порождения мира дополняется В.С. Соловьевым процессом творения мира. Но решение одной философской проблемы оборачивается возникновением новых проблем. Необъясненным остается зло, которое существует в мире. Эта проблема получает название теодицеи. Оригинально пытается решить эту проблему Н.А. Бердяев. Н.А. Бердяев мыслит свободу онтологически и субстанциально: «свобода коренится в

Ничто и ... она, следовательно, не была сотворена Богом, а существовала предвечно. Свобода предвечно коренится в Ничто, в «бездне». Именно поэтому Бог Творец не ответственен за зло в мире. Зло происходит из несотворенной Богом свободы» [14. С. 304].

Параллельно с проблемой теодицеи существует проблема сизигии: является ли сотворенное и человек в том числе сотворцами трансцендентного субъекта развития? А на этом фоне как бы отдельно и как бы не очень существует проблема воплощения божественного Логоса в Иисусе Христе. Не менее интересна проблема абсолютного или относительного уничтожения, другими словами, проблема небытия. Таким образом, успех философско-исторического исследования зависит от решения многочисленных онтологических, гносеологических и т. д. проблем. Поэтому нет ничего удивительного в том, что философ истории будет стремиться приблизиться к трансцендентному субъекту развития с вполне конкретными желаниями приоткрытия трансцендентного Логоса (замысла Творца), а также, понимания природы самого Творца, которая является ключом к пониманию процессов, происходящих в этом мире. Именно знания, а не слепая вера, трансцендентного и ноуменального необходимы философу истории. Если религия является источником знания трансцендентного, наука — знания феноменального, то философия, используя религиозный и научный опыты, способна рассказать о ноуменальном, в том числе о ноуменальном в истории. Ноуменальное в истории — это то, что существует в истории потенциально, а в божественном Логосе актуально. В свою очередь, знание ноуменального в истории дает ключ к пониманию воздействия исторического прогресса на природную эволюцию в будущем, по мере того как существующий мир приближается к завершению системы вещей (эту тему развивали космисты и русские космисты в том числе). Именно такой проблемный, а не догматический вариант философии истории требуется современному человеку.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — 640 с.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 13–146.
3. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 405–470.
4. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. — Новосибирск, 1991. — С. 138–178.
5. Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 29–58.
6. Зеньковский В.В. Автономия и теонимия // Путь. — 1926. — № 3. — С. 35–49.
7. Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 339–350.
8. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. — СПб., 2004. — 600 с.
9. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 3–138.
10. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. С нами Бог. — М.: Изд-во АСТ, 2003. — С. 439–744.
11. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.
12. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. — 1925. — № 1. — С. 59–73.
13. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. — 576 с.
14. Левицкий С.А. Трагедия свободы / Составление, послесловие и комментарии В.В. Сапова. — М.: Канон, 1995. — 512 с.

Поступила 15.05.2008 г.