

© 2012 г. Г.А. Шефф

УДК 101

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ С.Л. ФРАНКА

Философия религии С.Л. Франка является очень показательной и при этом весьма оригинальной для русской религиозной философии первой половины XX в. В творческом наследии Франка можно обнаружить основные отличительные черты русской религиозной философии (религиозную метафизику, онтологизм, гносеологию веры, идеи соборности и православной антропологии). Но вместе с тем, Франк, в сравнении с другими русскими религиозными философами, был наиболее «западным», что проявилось в предельном рационализме (даже в рассуждениях о «Непостижимом» или «Первичном Абсолюте», как Франк именует Божество) и академичности его произведений, строгой логике и суховатом стиле философской прозы, стремлении к детальности и глубине исследования при четком соблюдении его основной линии, отсутствии полемических выпадов и реакций на «злободневные темы». Эти характеристики определенно свидетельствуют о том, что творчество Франка основано на рецепции европейской, в основном немецкой, философии. С.Л. Франк высоко ценил философию жизни, философию неокантианцев (особенно В. Виндельбанда и Г. Зиммеля), Ф. Шлейермахера, У. Джеймса, Ж.М. Гюйо, разделял идеи Р. Отто, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера. Благодаря систематичности мысли С.Л. Франка мы можем утверждать, что, по крайней мере, две его крупные работы: «Непостижимое» и «С нами Бог», а также серия статей («Религия и культура», «Философия религии В. Джемса», «Философия и религия» и др.) непосредственно посвящены разработке проблематики философии религии.

Основными темами философии религии С.Л. Франка являются следующие: философский подход к определению религии; специфика религиозного сознания; гносеологический статус религиозной веры; онтология трансцендентного; методология описания трансцендентного как объекта религиозной

веры; сущность религиозного опыта; соотношение личного религиозного опыта и опыта конфессиональной традиции; взаимосвязь религии и философии; проблемы религиозной этики.

К.М. Антонов отмечает в философии религии С.Л. Франка два периода: «индивидуалистический», когда Франк разделял идеи Шлейермахера и Гюйо и период философии всеединства. Понимание природы религии, религиозного опыта и оценка религиозного догматизма в эти периоды, согласно Антонову, разные [1, с. 194-203]. Но наше исследование опирается на работы «зрелого периода творчества» Франка, в которых его философия религии как теоретическая система обрела развитую форму. Поэтому указанное различие, при всей важности его для историков философии, обязанных учитывать творческую эволюцию мыслителя, не имеет существенного значения для реконструкции философии религии.

Подход к изучению религии у С.Л. Франка определился еще в 1909 г. в статье «Этика нигилизма». Здесь, подняв вопрос о псевдорелигиозном фанатизме русской интеллигенции, Франк дает аксиологическое определение религии: «При всем разнообразии религиозных воззрений, религия всегда означает веру в реальность абсолютно ценного... Религиозное уmonoстроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей...» [2, с. 105-106]. К.М. Антонов и С.Н. Астапов, считают, что в творчестве Франка заметна эволюция от такого «аксиологического» к «экзистенциальному» подходу к философскому определению религии. Примером этого может служить определение религии, данное Франком в статье «Философия и религия»: «Религия есть жизнь в общении с Богом, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души в спасении, в отыскании последней прочности в удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости» [3, с. 324]. Но, как представляется нам, у Франка такое определение религии, учитывая контекст названной статьи, имеет конкретную цель: показать отличие религии от философии: если первая есть жизнь, то вторая – теория. С.Н. Астапов в статье «Отрицательная диалектика в философии религии С.Л. Франка» пишет: «Ценностный подход к определению религии Франк сохранит во всех своих исследованиях, а в сочинении «С нами Бог» применит к характеристике религиозного сознания» [4, с. 75]. А

ведь произведение «С нами Бог» было написано в 1941 г. и, следовательно, является одним из поздних в творчестве Франка.

Действительно, Франк в этом произведении дает аксиологическую характеристику религиозного сознания: «Это сознание – как бы оно само ни мотивировало себя – по существу предполагает и веру вообще в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним» [5, с. 309]. Религиозное сознание, по Франку, есть такое сознание, в основе которого лежит живой религиозный опыт: «Ученейший богослов, во всех тонкостях знающий все, что когда-либо было сказано о Боге, остается неверующим, поскольку его души не коснулся сам Бог и он не ощутил живого общения с Ним» [5, с. 262].

Так же, как С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский, С.Л. Франк не разделяет мистический и религиозный опыт. В ряде случаев он употребляет термин «религиозно-мистический опыт», обозначая его как один из видов «внутреннего опыта», и определяя его специфику как встречу сознания индивида с первичным бытием, то есть с Богом, иначе говоря, – откровение Бога, которое осознается как божественное откровение только верующим индивидом, но может случиться в жизни любого индивида, при этом неверующий проинтерпретирует его иным образом. В этом отношении заслуживает внимания замечание Д.В. Солодухина о том, что понятие «внутренний опыт» в интуитивизме – течении, идеи которого разделял С.Л. Франк, – трактуется расширительно: «это прежде всего живое и целостное восприятие реальности, в котором органично сплетаются, дополняя друг друга, чувственные и вневещные компоненты... Содержание внутреннего опыта – не сущности и предметы, а действия, побуждения, импульсы» [6, с. 110-111].

У Франка выстраивается своеобразная иерархия внутреннего опыта: эстетический, этический, «опыт общения», а вершиной является религиозный опыт. Все остальные виды внутреннего опыта входят в состав религиозного опыта (например, эстетический опыт красоты и этический опыт добра), но сам он «инороден» всем видам опыта, особенно внешнему чувственному опыту, поскольку в нем сознание человека встречается с чем-то самым глубоким и высшим, служащим таинственным источником неземного покоя и блаженства.

Поэтому, основополагающей для религиозного сознания, по мнению Франка, является не вера в авторитет (несмотря на то, что авторитет в религии играет большую роль), а особая вера–достоверность, вера–знание, которая выступает результатом самообнаружения Бога (Святыни, Абсолютной реальности) в человеческой душе. Эта вера не является неким предпочтением в области вероятного (такое предпочтение есть рассудочный расчет в пользу наиболее вероятного), она не является и доверием авторитету, поскольку доверие формируется на основе признания авторитета, а значит, прежде всего, знания о нем. Религиозная вера основывается на реальном присутствии предмета этой веры в сознании человека, то есть на интуитивном знании. То, как это происходит, Франк показал в трактате «Предмет знания».

С.Л. Франк не считает необходимым для религиозного сознания и возможным для познающего разума как–то доказывать бытие Бога. В работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» он заявил о том, что, если бы существовало убедительное доказательство бытия Бога, то не нужно было бы откровения Бога. А в работе «С нами Бог» он пишет, что тот, кто требует таких доказательств, не имеет личного религиозного опыта и не может быть ничем убежден. Реальность религиозного опыта, по мысли Франка настолько несомненна, насколько несомненна реальность эстетического восприятия, восприятия времени, геометрических форм, общих свойств, отношений и прочего, выходящего за пределы чувственно–воспринимаемого бытия. Но содержание религиозного опыта так же не является отражением внешнего материального мира, как смыслы, которые рождает музыка Баха, не являются ни исключительно субъективными чувствами, ни свойством звуков [5, с. 240]. Содержание религиозного опыта – реальность, которую мы сознаем, как нечто первичное и абсолютное, дающее единое чувство трепета и восхищения.

В описании переживания абсолютной реальности С.Л. Франк воспроизводит знаменитую формулу Р. Отто «*mysterium tremendum et fascinans*» («таинственное, вызывающее трепет и очаровывающее»), и Франк в нескольких работах отмечает особую удачность этой формулы. Но если у Р. Отто и других современных С.Л. Франку западных исследователей онтологическая сторона данного феномена выражена не была, то у Франка отличительной чертой философии религии выступает именно онтологическая проблематика, центром которой является проблема абсолютного бытия.

Следует отметить, что абсолютное бытие С.Л. Франк не постулирует, а выводит из анализа познавательного акта. Этот методологический прием Франк начал реализовывать, как отмечает И.И. Евлампиев, еще в сочинении «Предмет знания», а окончательно реализовал в «Непостижимом» [7].

Сочинение С.Л. Франка «Непостижимое» в русском издании имеет подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии», подзаголовок же первого издания, вышедшего на немецком языке – «Онтологическое введение к мистической теологии». Этот факт указывает на специфику философии религии Франка: она разворачивается на проблемном поле теологии (ее основные вопросы: бытие Бога, отношение человека и Бога, откровение Бога, познание Бога, теодицея), но в плане методологии и дискурса представляет собой именно философию. По своему характеру она является гносеологической критикой (в кантовском понимании) теологии и метафизики.

Реальность в своей целостности, – воспроизводит рассуждения Николая Кузанского С.Л. Франк в трактате «Непостижимое», – во-первых, трансдефинитна, то есть неопределима в понятиях, во-вторых, трансфинитна, то есть превосходит любую определенную величину. Трансдефинитность реальности полагает для мысли задачу быть диалектической. *Docta ignorantia* («ученое неведение», о котором писал Николай Кузанский), по мнению Франка, и является таким диалектическим знанием, точнее антиномичным («антиномистическим монодуализмом», как называл его сам Франк).

С.Л. Франк не противопоставляет интуитивное и понятийное знание. Он считает понятийное знание вторичным, но необходимым этапом познания. Несмотря на то, что непосредственная интуиция выражает предмет в его металогической цельности, а понятийное («отвлеченное») знание представляет целостность в виде совокупности обособленных элементов, последнее раскрывает (а значит, и обогащает) первичную интуицию. Интуитивное созерцание Абсолюта или Первоосновы (единства, пронизывающего и объемлющего все бытие) и является тем самым «ученым неведением». Неведением потому, что является не знанием о внешнем мире, а «сообразыванием» себя с Первообразом, уподоблением себя Абсолютной сущности. Ученым же – потому что данную деятельность способен осуществлять только методически обученный ум. В таком интуитивном созерцании Абсолют предстает как совпадение противоположностей.

Для Франка интуиция мистична в том смысле, что является знанием о мистическом, то есть таинственном, непостижимом для понятийного мышления Абсолюте. Познание Абсолюта, по Франку, становится возможным не как акт субъект–объектного отношения, а как взаимопроникновение сторон: познающей и познаваемой. Таким образом, познание предстает как субъект–субъектный акт переживания, то есть любовь. В акте такого познания–любви Божество становится Богом: непостижимый Абсолют становится Личностью, которая идет навстречу ищущему ее человеку. Встреча души человека с Богом, по Франку, составляет основу религиозного опыта.

Религиозный опыт – это сверхчувственный опыт того, что существует с абсолютной необходимостью, что не может не быть. Франк считает, что религиозный опыт выступает условием всякого опыта (так же, как интуиция является условием всякого знания) и проявляется в мистических интуициях. Как отмечает Б. Халленслебен, «если интуитивное постижение действительности для Франка есть в конечном итоге религиозный опыт, то верно и обратное – религиозный опыт в образе веры может состоять только в непосредственном самооткровении божества» [8, с. 54]. Франк в «Непостижимом» пишет, что тех, кто имел опыт встречи с Богом очень мало, но касание божественной благодати ощущали многие верующие. Сама религиозная вера обусловлена мистическими интуициями.

Приоритетная значимость для С.Л. Франка личного религиозного опыта обусловило то, что он, будучи человеком православным, тем не менее, выступал против догматизма религиозной мысли, если под догматизмом понимать подчинение личных суждений какому–то внешнему авторитету. В церковном догмате русский философ видит две стороны: определенное содержание религиозного опыта и застывшую словесную формулу. Последняя может выступать пространством для критики, первая же есть «феноменологическое описание» внутреннего переживания реальности «Бог–со–мною» [5, с. 267-271]. Поэтому для Франка и идея богодухновенности Писания служит выражением бессмысленного идолопоклонства, и отвержение религиозных авторитетов нелепо. Такая нелепость или, точнее, неправомерность, по Франку, определяется двумя обстоятельствами. Во-первых, далеко не у каждого человека началом религиозной жизни становится мистическое откровение, и в этом религиозное обучение, опирающееся на религиозные авторите-

ты (поскольку любое обучение имеет опору в авторитете), способствует обретению религиозной веры. Во-вторых, поскольку религиозный опыт не является чистой субъективностью, а имеет объективное содержание, постольку религиозные авторитеты и догматы служат определенными образцами, эталонами религиозного опыта, передающими это содержание в чистоте. Религиозные догматы Франк определяет как оценочные суждения – «утверждение ценности чего-либо» [5, с. 275]. Религиозный авторитет предстает в таком свете в качестве авторитета, свободно признанного личностью через усмотрение компетентности его религиозного опыта.

Особо в сфере духовной жизни Франк отмечает противоречивое единство религии и философии. В отличие от идущей из первых веков христианства традиции Франк не склонен рассматривать коллизию между философией и религией как проявление противоречия между верой и разумом. Франк считает, что философия, также как и религия, основана на религиозном опыте. Специальному рассмотрению отношений между философией и религией С.Л. Франк посвятил статью «Философия и религия». В ней он утверждает, что философия и религия не только имеют общий предмет исследования, как об этом писал еще Гегель, но и то, что в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция. Здесь нужно помнить, что по Франку не вера является основанием религии, а опыт служит основанием веры. Русский философ рассматривает философию и религию как варианты откровения: общий и конкретный. Религия как живой опыт, переживание откровений дает яркие «осязаемые» образы Бога. Философия же дает видение горизонтов вечного откровения, а также истолковывает его, тем самым, раскрывая его глубины. Поэтому, по Франку, несостоятельны ни философская критика религии за конфессиональную узость, ни богословская критика философии за свободу (вольность) мысли.

Свобода человека, если ее рассматривать в контексте всеобщего, также является проявлением антиномистического монодуализма постольку, поскольку связана с божественным предопределением. Еще один вопрос христианского богословия, выражающий антиномистический монодуализм, это вопрос о схождении Духа на человека: Бог трансцендентный и «Бог во мне». Близкий к нему вопрос – это вопрос о трансцендентности Бога миру и присутствию в нем: «Эта противоположность между миром и его истинной пер-

воосновой или первооснованием, эта трансрациональность отношения между ними, или господствующий в нем антиномистический монодуализм, есть основание, почему все философские теории «эманации» здесь не могут удовлетворить, и подлинное, улавливающее всю глубину непостижимости философское сознание должно усмотреть трансрациональную правду, содержащуюся в религиозной идее «сотворения» мира. Всякое воззрение, представляющее мир неким сущностно неизменным «истечением» из Бога или самораскрытием самого Бога, предполагает сущностное тождество между Богом и миром; при этом либо Бог «обмирщается», либо мир «обожествляется»; в обоих случаях стирается сущностное различие или противоположность между тем и другим, т.е. то, в чем и состоит вся проблематика отношения; трансрациональное неправомерно рационализируется» [9, с. 738].

Особой темой в философии религии С.Л. Франка выступает проблема существования зла. По мнению русского философа, фактический мир не таков, каков он есть в своей Первооснове, поскольку в нем есть некое перерождение, ведущее к небытию, «надтреснутость» бытия. Эта надтреснутость есть зло. Зло, – повторяет Франк мысль Августина, – есть нехватка бытия, «сущее небытие»: «Небытие утверждает себя как бытие... то, что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью... Внутри мира имеет место какое-то его перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым, отчасти распавшимся, – или же бытие мира оказывается выпавшим из гармонического всеединства Божества» [9, с. 767-768]. В сочинении «Непостижимое» Франк разными способами старается отличить реальность от действительности, чтобы показать в итоге, что наличие зла в действительности не позволяет утверждать о зле в Реальности как изначальном бытии. Он говорит об отличии дома, в котором живут люди, приносящие в него любовь, красоту и творчество, от дома как строения, об отличии звездного неба, созерцаемого ночью, от его астрономического описания. Реально в действительности первое, второе просто действительно. Иначе говоря, реальность, по Франку, – это смысл действительности: «Первооснова бытия ... есть, таким образом, не какая-либо чисто фактическая сила бытия, не просто глубочайшая его реальная исконная почва – она есть осмысляющее первооснование бытия – то, что само в себе есть правда...

Первореальность или первооснова бытия, будучи его первооснованием, его смыслом, есть нечто большее и иное, чем безличное, темное, внутренне неосмысленное лоно предметного бытия. Будучи светом правды, – тем, что внутренне обосновывает бытие, – будучи единством реального и идеального основания, – она могущественнее, глубже, значительнее всего вообще фактического – и именно поэтому ближе, роднее нам, нашему самобытию (несмотря на всю его шаткость), чем безличному и неосмысленному предметному бытию» [9, с. 628].

Франк не разделяет теорию эманации мира, заявляя о том, что между Божеством и миром не может быть причинной связи (иначе причину зла нужно было бы искать в Боге). Но он и не последователь традиционного учения авраамических религий о сотворении мира Богом из ничего, «во-первых, потому что «ничто», «из которого» при этом должен был возникнуть мир, т.е. «ничто» как некое абсолютное состояние или реальность, есть просто слово, ничего не обозначающее (как нам уже приходилось это отметить); и во-вторых, потому что «возникновение», здесь подразумеваемое, уже предполагает время, тогда как само время может осмысленно мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия» [9, с. 739]. Также он рассматривает логическую несостоятельность понимания возникновения мира в результате вербального приказа, и несостоятельность концепции непрерывного творения, заявляя о том, что под Логосом нужно понимать Смысл мира. Впрочем, Франк, в духе своей теории непостижимости Реальности, заявляет как о тайне творения, так и о тайне происхождения зла.

Франк считает, что понять зло, рационально его объяснить невозможно, поскольку это означает подвести основание под безосновное, придать смысл бессмысленному. Но наличие зла составляет еще одну антиномию в познании бытия и вызывает парадоксальность высказываний о его первооснове. Постигание зла «трансрационально», оно осуществляется не через объяснение зла, а через чувство и осознание вины [9, с. 781-782]. В этом пункте Франк обращается к проблемам религиозной этики. Основная идея Франка в данном аспекте философии религии состоит в утверждении, что только через самопожертвование можно победить зло. «Франку очень важно показать нравственное измерение парадоксальной правды человечества. Он делает это в терминах христианской морали, которая является для него выражением

свободы по преимуществу», – отмечает Б. Халленслебен [8, с. 58]. Иначе говоря, С.Л. Франк усматривает в христианском учении принципы морального поведения свободной (автономной) личности.

Франк считает, что христианство заявляет о моральном несовершенстве человека, но при этом не полагает данное обстоятельство в качестве основания для отделения человека от Бога. Наоборот, оно условие тяги души к Богу. Любовь между человеком и Богом дает человеку способность к свободному служению Богу на пути самопреодоления – отказа от эгоизма ради высшей божественной ценности человеческого существования. Самопреодоление ведет к совершенствованию человека, а через него – всего мира. В этом моменте этика Франка обретает онтологическое измерение. Совершенствование – это увеличение абсолютного количества добра в мире. Оно осуществляется только трудом человека в любви к Богу. Любовь изливается в мир через людей, наполняя его добром. Основную идею христианской этики в понимании Франка очень удачно выразил Л.И. Василенко: «Призвание христиан – содействовать улучшению нашего мира. В этой задаче есть два аспекта. Во-первых, сохранение того, что есть, борьба с убыванием добра. Во-вторых, наращивание добра в мире – в любви к Богу и ближнему» [10, с. 215].

Следует отметить, что язык сочинений С.Л. Франка более далек от богословского языка, чем язык сочинений П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова. Впрочем, сам Франк никогда не претендовал на статус богослова, считая догматические рамки тесными для метафизики Абсолютного. «Основа всей моей мысли есть та *philosophia perennis*, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева», – отмечает Франк в предисловии к книге «Непостижимое» [9, с. 248]. Весьма точную характеристику соотношения религии и философии в жизни Франка дает Б. Халленслебен: «Франк верит, но его христианская вера не становится формообразующим фактором его мысли. Он не становится богословом и не стремится к этому. Скорее христианская религия есть для него место и предмет, которые в философско–феноменологическом подходе наиболее эффективным образом позволяют разуму познать самого себя» [8, с. 41–42]. И «Божество» («Всеединство», «Первичный Абсолют», «Реальность», «Святыня» и

т.п.) Франка – это не христианский Бог. Вслед за Мейстером Экхартом С. Франк различает понятия «Божество» и «Бог». Первооснову всего сущего, Абсолют как первореальность, по мнению Франка, лучше называть не Богом, поскольку Бог – это Абсолют, выраженный в личном отношении с человеком, а божеством: «Точнее всего выражает эту неизреченную реальность латинский термин “numen” и один из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания (Рудольф Отто) удачно образует от этого корня понятие “das Numinose”. На русском языке то же может быть приблизительно выражено как «Святыня», «Божественное» или, употребляя термин Мейстера Экхарта (“die Gottheit”), – «Божество» (в отличие от «Бога»!) [9, с. 639–640].

Божество, сокровенное по существу, обнаруживает себя в глубинах духовного опыта человека как Бог, то есть божественная личность. Восприятие Бога возможно только в межличностном отношении «я – ты», выражающемся в вере и любви. Франк часто использует эту модель личностного диалога, введенную в философию М. Бубером. Отношение «я – Ты» с Богом служит основой взаимоотношений с другими людьми и окружающим миром. Тот, кто утверждает, что Бога нет, мыслит Бога как некий объект, а не как основание собственного бытия. Однако, по большому счету, и личностное отношение «я–ты» не может быть перенесено на отношения человека с Богом, ведь, если человек для осуществления своего «я» нуждается в ином «ты», то Бог не нуждается.

Итак, в религиозной философии С.Л. Франка мы встречаемся с развитой философской теорией религии. С позиции аксиологического подхода Франк дает определение религии и указывает специфику религиозного сознания, которую усматривает в вере особого рода – вере–знании. Характеризуя гносеологический статус этой веры с позиции интуитивистской теории, Франк подходит к идее «просвечивания» Реальности, то есть Абсолюта, через слои действительности. Метафизика этой Первореальности выступает онтологией трансцендентного «объекта» религиозной веры. Методология описания этого объекта в философской теории основана на принципе «антиномистического монодуализма» – сверхрационального познания, которое, если имеет необходимость быть выражено на понятийном уровне (в философии и теологии), то находит выражение в антиномиях религиозного сознания. По Франку, и философия, и религия основываются на религиозных интуициях и являются

разными теоретическими способами выражения религиозного опыта. Рассматривая взаимосвязь между личным религиозным опытом индивида и коллективным опытом конфессиональной традиции, Франк настаивает на сохранении диалектического единства между ними как главном условии жизни религиозно–автономной личности: игнорирование личного религиозного опыта приводит к «омертвению» религиозной жизни, когда религия для индивида перестает быть жизнью, а сводится к системе внешних ценностей и предписаний, игнорирование же догматической традиции ведет к утрате этического и сотериологического моментов. Этика, в религии, по мнению Франка, подчинена сотериологии и делает человека ответственным за религиозное преобразование мира.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов К.М. *Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века*. М., 2009.
2. Франк С.Л. *Этика нигилизма // Франк С.Л. Сочинения*. Мн.; М., 2000.
3. Франк С.Л. *Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20–х годов: Философия и мировоззрение*. М., 1990.
4. Астапов С.Н. *Отрицательная диалектика в философии религии С.Л. Франка // Гуманитарные и социально–экономические науки*. 2008. № 6.
5. Франк С.Л. *С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества*. М., 1992.
6. Солодухин Д.В. *Проблема веры–неверия–сомнения в интуитивизме С.Л. Франка // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. М., 2009.
7. Евлампиев И.И. *История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть 2*. СПб, 2000.
8. Халленслебен Б. *Религиозно–философская мысль С.Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. М., 2009.

9. *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. Мн.; М., 2000.
10. *Василенко Л.И.* Введение в русскую религиозную философию. М., 2006.

## LITERATURE

1. *Antonov K.M.* Filosofiya religii v russkoi metafizike XIX nachala HH veka. M., 2009.
2. *Frank S.L.* Etika nigilizma // Frank S.L. Sochineniya. Mn.; M., 2000.
3. *Frank S.L.* Filosofiya i religiya // Na perelome. Filosofskie diskussii 20h godov: Filosofiya i mirovozzrenie. M., 1990.
4. *Astapov S.N.* Otricatel'naya dialektika v filosofii religii S.L. Franka // Gumanitarnye i social'noekonomicheskie nauki. 2008. <sup>1</sup> 6.
5. *Frank S.L.* S nami Bog. Tri razmyshleniya // Frank S.L. Duhovnye osnovy obshestva. M., 1992.
6. *Soloduhin D.V.* Problema very i neveriya i somneniya v intuitivizme S.L. Franka // Ideinoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoi kul'tury. M., 2009.
7. *Evlampiev I.I.* Istoriya russkoi metafiziki v XIX i XX vekah. Russkaya filosofiya v poiskah absolyuta. Chast' 2. SPb, 2000.
8. *Hallensleben B.* Religioznofilosofskaya mysl' S.L. Franka (1877-1950) v kontekste raboty «S nami Bog. Tri razmyshleniya» // Ideinoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoi kul'tury. M., 2009.
9. *Frank S.L.* Nepostizhimoe // Frank S.L. Sochineniya. Mn.; M., 2000.
10. *Vasilenko L.I.* Vvedenie v russkuyu religioznuyu filosofiyu. M., 2006.