

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

## ОНТОЛОГИЯ ВЕРЫ И ПРЕОБРАЗОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

С.А. Нижников

Кафедра истории философии  
Факультет гуманитарных и социальных наук  
Российский университет дружбы народов  
*Ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198*

В статье рассматриваются предметно-методологические изменения в развитии русской философии первой половины XX века, связанные с кантовской философией, мотивирующей переход от традиционной метафизики к онтологии веры. Русская философия, несмотря на всю критичность к кантовской реформе, не могла остаться в стороне от общего развития философии на европейском континенте. Анализируются проблемы, вставшие перед отечественной мыслью в связи с попыткой построения онтологии веры. Особое внимание уделяется достижениям и противоречиям в творчестве С.Л. Франка, испытавшего влияние М. Хайдеггера.

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 века в качестве вопроса о соотношении догмата 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 общеевропей-

ский характер, избранный путь был изначально противоречивым, 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. Именно этим философским путем анализа духовного пошел М. Хайдеггер.

Вопрос о соотношении опыта веры и метафизики В.И. Несмелов, например, решал путем скачка из области логики в область постулативных утверждений при переходе от первого ко второму тому *Науки о человеке* [3]. Похожим путем шли П. Флоренский и С. Булгаков. При анализе соотношения опыта и догматики в религии Флоренский использует психофеноменологический метод. Он говорит о необходимости создания «географической карты для переживаний», специальной системы понятий и схем [4. С. 556]. С.Н. Булгаков, пытаясь определить природу религиозного сознания, избрал «трансцендентальный метод» аналитики верующего сознания. Во всем противореча Канту, он, тем не менее, наследует метод критической философии, применяя его, однако, не для опровержения метафизики, но для утверждения ее нового формата. 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 пытался противопоставить методологию феноменологического описания религиозного переживания, составляющего основу православной веры. Вскрытые в ходе рассуждений Булгакова находки и противоречия могли в значительной степени стимулировать дальнейшее преобразование метафизики. Параллельно с его творчеством осуществляли свои поиски также И.А. Ильин, С.Л. Франк и другие отечественные мыслители.

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 [10], построив метафизику бытия, а вот в области веры подобные исследования еще немногочисленны. Хотя Хайдеггер и отрицал онтологический статус теологии, в то же время признавал фундаментальность веры, что, безусловно, способствовало развитию новых форм прояснения как религиозного сознания, так и создания соответствующей метафизики. Как творчество отечественных мыслителей, созидавших феноменологию религиозного сознания, так и творчество М. Хайдеггера, создававшего фундаментально-экзистенциальную онтологию бытия, способствует дальнейшему творческому осмыслению веры и духовного познания.

Обратимся к наиболее крупному представителю отечественной мысли, работавшему онтологические основания веры — С.Л. Франку. На путях, указанных Франком, открывается возможность построения дискурса о вере в универсальном ее смысле. 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 стремится разработать такое

понятие веры, которое невозможно было бы толковать в расширительном смысле (вера в бытие внешнего мира, например) и которое было бы не просто основой морали (моральная вера) и не рождалось просто из акта послушания авторитету, из чувства слепого доверия (вера традиционной религиозности) [б. С. 220—223]. Любое психологическое объяснение феномена веры также будет не по существу, поэтому Франк стремился найти собственные онтологические основания веры, которые проистекали бы не извне, но обосновывали ее изнутри. Он признает в качестве единственного источника веры откровение, но не в смысле чего-то внешнего, а как «самообнаружение самого Бога» [б. С. 225] 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» [б. С. 226].

После вскрытия имманентного характера веры Франк переходит к анализу ее трансцендентно-имманентности: «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». В силу этого он заключает, что «трансцендентность Бога не противоречит его имманентности» [б. С. 250], хотя 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» [б. С. 250—251]. Франк вскрывает такую характерную черту верующего гнозиса, как «трансцендирование, выходжение за пределы рациональности». Он справедливо усматривает суть процесса трансцендирования как характеристики духовного познания в способности души «*возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя* — по ту сторону всякого фактического своего состояния». 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*» [б. С. 409]. 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*» [б. С. 410]. 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“». Трансцендирование мыслится им как выход в область трансрационального,

не столько онтологически, сколько, видимо, гносеологически. Трансцендентное Франка «имманентно дано», а значит, превращается в трансцендентальное, которое, в свою очередь, «есть имманентное самопознание» [5. С. 307]. Это трансцендентальное имманентное самопознание есть «чистый дар», «не суждение, а чистое созерцание», «созерцание через переживание». Происходит «имманентное самооткровение реальности именно в ее непостижимости».

Далее Франк приступает к разработке своей концепции всеединства, которую определяет как «единственно адекватную онтологическую установку», называет ее «*антиномическим монодуализмом*» [5. С. 307—308, 315]. 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 триадичность «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». Видно, что Франк всеми силами стремился преобразовать традиционную метафизику веры в ее онтологию, осознавая невозможность первой в результате очистительной процедуры *Критики чистого разума* Канта.

Пристальное внимание онтологической дифференциации бытия и сущего уделяет М. Хайдеггер, особенно в работе *Основные проблемы феноменологии* [9]. 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. Франк также попытался внимательно рассмотреть как сам процесс трансцендирования, так и его формы, которых он насчитывает две, в направлении «*во-вне*» и в направлении «*во-внутри*»:

- 1) трансцендирование непосредственного самобытия в другое «я» (*я—ты*);
- 2) трансцендирование в чистую объективность, в «реальность духа» [5. С. 316, 346].

Однако онтология веры у Франка иногда настолько имманентизируется, что утрачивает выход к трансцендентной метафизике, в результате непостижимое зачастую низводится к всецело известному, а онтология веры перерастает, по сути, в онтологию знания и панентеизм [6. С. 240, 260]. Однако Франк реально встретился с проблемой онтологии веры и так или иначе пытался ее решить, открыв область трансцендентального. «Я не потому христианин, — пишет Франк, почти дословно повторяя Канта, — не потому верю в Христа и возвещенное 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...» [6. С. 228]. Франк, подобно Канту, говорит о «совершеннолетию человеческого рода» в восприятии духовных истин, отмечает, что «подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь поздно — лишь после того, как многовековое христианское воспитание привело к созреванию его основного плода — сотворило из человека *личность...*» [6. С. 290]. Однако Кант делает из этих мыслей последовательный и ясный вывод.

Особенно продуктивным может быть рассмотрение эволюции взглядов Франка на творчество М. Хайдеггера, открывшего новые возможности философствования, что уже в середине XX века, в последний год своей жизни, обнаружил отечественный 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» [7. 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).

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» [1. С. 70]. 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. При чем 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» [1. С. 71]. Необходимо, чтобы «содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения» [1. С. 41]. «Пребывая в духовном Предмете, держа его в себе, человек сам пребывает в его силе, в его ритме, в его раскаляющем и закаляющем душу течении» [1. С. 80]. И только на этом пути можно разрешить вопрос об объективной реальности духовных предметов.

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, кото-

рая 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 субъектный 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. Они не всегда адекватным языком передавали то, что хотели. Западная традиция фундаментально-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. В этом отношении русская философия более приближается к Востоку, чем к Западу. Встают здесь также и проблемы относительно понятия веры, ибо она не есть то, что приобретается исключительно методической, психофизической или иной методикой работы с сознанием: *вера не есть йога*.

Должна ли онтология веры исходить из некоего мистического переживания? Но тогда потребуется особая техника его достижения, тогда придется разрабатывать соответствующую йогу. Но тогда не нужна философия, так как опыт будет все определять, и не нужен мыслительный поиск, — он сведется к фиксации, хронографическому и статистическому регистрированию определенных искусственно создаваемых состояний. К тому же, если для веры необходимы определенные техники, значит, она неестественна, а значит, 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. И в этом случае, если истина есть благо, она открывается. К тому же мысль тоже есть опыт, если она, конечно, своя, выношенная и выстраданная, а не чужая, позаимствованная. Верующая мысль и есть опыт веры, в доказательство к которому нет необходимости привлекать еще какой-то мистический опыт, искать сверхъестественных озарений. Призывы к «опыту» превращают веру, таким образом, в психофизический тренинг, истину — в нечто, добываемое методической манипуляцией с сознанием, психикой и телом, метафизику — в бухгалтерский учет «мистических» переживаний, онтологию — в психологию. Именно такую «картотеку» хотел создать Флоренский.

Булгаков, в свою очередь, уповал на молитвенную практику. Но призывы к молитве как особого рода практике тоже могут превращать ее в йогу (2). 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 позна-

нием, между молитвой, в конце концов, и философствованием. Это подчеркивал уже Гегель, говоря об истине непосредственного сознания, что она и есть мышление. 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. Не будет ли то, что обретается в искусственном опыте — ложью, надуманной конструкцией? Хотя русская идеалистическая философия фактически вся настаивает на опыте, призывает к нему. Но при этом теряет свой суверенитет метафизика веры, и духовное может низвергаться на уровень мистического, доступного не всем (3). Это — ложный гносис, т.е. гносис не веры, а гностицизма. Здесь нет предстояния истине, а попытка спрятать свободу мышления в зыбучий песок субъективных переживаний. И что это за мышление, если оно, в добавление к себе, еще нуждается в каком-то искусственно возбуждаемом опыте? Тогда оно несuverенно, и нечестно, и неистинно. Мышление само по себе и есть вера, и есть опыт, вся его полнота.

Но отрицает ли сказанное необходимость молитвы для обретения онтологических основ веры? Тоже нет. Так же, как ни в коем случае нельзя понимать истинную молитву как некую специальную технику. Молитва — это весь строй жизни человека, направленный к благу, это устремленность ума к лучшему и совершенному, к Вечности. Молитва — это просветленное состояние души, являющееся продуктом жизненной добродетельной практики и возвышения ума к вечным предметам. Поэтому, говоря именно в этом смысле, невозможно составить учебник молитвы, что не отрицает необходимость, тем не менее, таких учебников. Молитва — это способ самопознания, основанного на вере, это открытость основе собственного бытия и бытия всего мира. Молитва — это «духовное художество», творчество самосозидания. Вера есть абсолютный духовный скачок к трансцендентной реальности, выход за пределы обыденного сознания, мгновенное приобщение к Вечности. Опыт здесь, скорее, есть следствие веры.

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 (4). Видимо, это также связано с проблемой сложности в вопросах 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-рефлективный опыт, требующий фиксации в качестве онтологии веры. Об этом в западной философии писал М. Хайдеггер (овнешнение философии), а в российской — М.К. Мамардашвили [2].

Вера — это определенный способ фиксации бытия во внутреннем *Я* человека, в его самосознании, а метафизика — его осмысление. В онтологии веры эти

две 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, осмысляясь в метафизических категориях или символических образах, порождает религию и метафизику веры. Онтология призвана вскрыть те «порождающие духовные структуры», которые лежат в основе философского вопрошания и веры. Метафизика веры есть попытка ухватить актом сознания трансцендирование, в результате чего опознаются некие сущности, символы или понятия. 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 проявления в себе трансцендирования». И далее: «сознание трансцендирования и является материалом, из которого строятся действительные или истинные понятия о вещах...» [2. С. 20—21].

Подведем итоги. Осознание всей глубины выводов критической философии фактически приводит к пониманию невозможности 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 яркая 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 веры. Разрешение проблемы онтологии веры возможно лишь на путях развития общеевропейской философии. Дальнейший прорыв (после Канта) в сфере онтологии осуществили Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х. Сублири и др. Именно в творчестве Хайдеггера синтезируются понятия имманентного (онтологического) и трансцендентного (метафизического), экзистенциального и бытийственного. 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*» [8. С. 35]. Для Хайдеггера феноменология из метода преобразуется в «науку о бытии сущего — онтологию» [8. С. 37]. Если в современной философии удовлетворительная онтология веры возможна, то на путях фундаментальной онтологии и экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера. 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. Только тогда российская мысль сможет занять свое достойное место в общеевропейском и мировом развитии философии.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Несмотря на это, Франк устанавливает и принципиальное отличие немецкого философствования от своего и других представителей русской религиозно-философской классики: «Я всегда спрашиваю: почему страх — а не доверие? — Пишет он в письме к Л. Бисвангеру, — Почему страх должен быть «онтологически» фундированным состоянием, а доверие — уже какой-то проклятой «теологией»?» (*Франк С.* Непрочитанное... — М., 2001. — С. 338—339). 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, Эд. 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)» (Там же. С. 339—340.)
- (2) Такие уклоны обнаруживаются и в маргинально-православной традиции, когда исихазм пытаются истолковывать как способ достижения божественного особым психофизическим тренингом или когда чисто молитвенную и узко понимаемую практику превращают в самоцель. Такое искаженное понимание присутствует, например, в книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (Оптина пустынь, 1991).
- (3) 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.
- (4) Пожалуй, в классической русской философии в наибольшей степени именно Франк стремился выработать собственно философский язык. Однако его нововведения не всегда обоснованны, не всегда понятны, что свидетельствует о сложности передачи духовного опыта веры в отрелексированных понятиях.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. — М., 1994. — Т. 3.
- [2] *Мамардашвили М.К.* Проблема анализа сознания (лекции, прочитанные на факультете психологии МГУ, март — апрель 1974 год). — Свердловск, 1990.
- [3] *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1, 2. — К., 1994.
- [4] *Флоренский П.А.* Догматизм и догматика // Соч. в 4 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 556.
- [5] *Франк С.Л.* Непостижимое // Сочинения. — М., 1990.
- [6] *Франк С.Л.* С нами Бог // Духовные основы общества. — М., 1992.
- [7] *Франк С.* Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001.

- [8] *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997.
- [9] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- [10] *Хайдеггер М.* Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. — Ч. I. — ИФ АН. — М., 1975. — С. 1—34.

## **ONTOLOGY OF FAITH AND TRANSFORMATION OF METAPHYSICS IN RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE FIRST HALF OF XX CENTURY**

**S.A. Nizhnikov**

Department of History of Philosophy  
Faculty of Humanities and Social Sciences  
Peoples' Friendship University of Russia  
*Miklucho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198*

In the article are considered subject-methodological changes in development of Russian philosophy in the first half of XX centuries, which connected with Kantian philosophy, motivating transition from traditional metaphysics to ontology of faith. Russian philosophy, despite of all criticality to Kant's reform, could not remain away from the general development of philosophy on the European continent. In the article are analyzed problems rising before Russian philosophy in connection with attempt of construction of faith ontology. The special attention is given to achievements and contradictions in S.L. Franc's creativity who has experienced the influence by M. Heidegger.