

УДК 11:27-1(47)
ББК 873(2)522-685

ВЕРА И ЗНАНИЕ: НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний – Болгарская академия наук,
Московска, 13А, г. София, 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Анализируется процесс религиозного обновления, под знаком которого проходил Серебряный век, характеризующийся многообразием культурных форм и их ориентацией на религиозные источники метафизики. Рассмотрены концепции соотношения веры и знания, распространенные в интеллектуальном пространстве этого периода, а также и в философии русского зарубежья. Прослеживается непосредственная связь этих концепций с национальным своеобразием доминирующего типа мышления. Анализируются характерные для этого периода тенденции к трансцендентализму (у Булгакова и Бердяева), объясняемые стремлением к достижению общезначимости высказываемого слова, а также некоторые из символических богословских точек зрения. Особое внимание уделено идейному

противостоянию Николая Бердяева и Семена Франка и постепенному сближению их взглядов в годы эмиграции.

Ключевые слова: русский Серебряный век, русское философское зарубежье, русский персонализм и экзистенциализм, философия всеединства, религиозная метафизика, вера – знание, богословие – философия, религиозная философия Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, С. Франка, трансцендентализм, слово Божие, София.

FAITH AND KNOWLEDGE: THE LEGACY OF VLADIMIR SOLOVYOV

N.I. DIMITROVA

Research Institute of Societies and Knowledge, Bulgarian Academy of Sciences,
13A, Moskow Str., Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The article is devoted to the religious revival under whose sail the Silver Age passed. In particular, it is shown how this revival gave rise to a variety of cultural genres oriented toward the religious sources of metaphysics. The author analyzes the relation between faith and knowledge as it developed in the intellectual space of the Silver Age, as well as in the philosophy of the Russian diaspora. The author argues that the solution to this dilemma is tied up with the national specifics of the dominant mentality during the period, as can be seen in the legacy of Vladimir Solovyov. The article explores the period's characteristic tendency toward transcendentalism (Bulgakov and Berdyaev), which can be explained by the striving for the general validity of the expressed Word. It also presents a number of emblematic theological views. Special emphasis is placed on the ideological opposition between Nikolai Berdyaev and Semyon Frank during the Silver Age, as well as on the gradual process of bringing their views closer together in the years of emigration of the Russian intelligentsia.

Key words: Russian Silver Age, Russia's philosophical circles abroad, Russian personalism and existentialism, philosophy of all-unity, religious metaphysics, faith – knowledge, theology – philosophy, religious philosophy of Vl. Solovyov, N. Berdyaev, S. Frank, transcendentalism, the Word of God, Sophia.

Существуют различные концепции соотношения веры и знания, богословия и философии, характерные для интеллектуального пространства Серебряного века, а также философии русского зарубежья. Особое внимание следует сосредоточить на таком промежуточном феномене, как *религиозная философия*, категорически отрицаемом одними авторами и восторженно утверждаемом другими¹. Эта примечательная неоднозначность в среде «свободного философствования на религиозные темы»² (если воспользоваться одним из сегодняшних определений интеллектуального климата эпохи Серебряного века) вне всякого сомнения обусловлена «синтетичностью» идей *основоположника* религиозной философии В.С. Соловьёва. По словам одного «соловьёвца», «из стремления рационально оправдать христианство рождается своеобразный, а подчас и

¹ См. об этом: Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. № 19 [1].

² Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html> [2].

просто безвкусный, рационализм, который логическими формулами старается наглядно доказать и вывести тайны Божественной жизни, глубины Бытия Троичного Бога. Тут он [В. Соловьев. – примеч. наше *Н.Д.*] следует Гегелю и Шеллингу, и нужно сказать, что соединение церковной веры, церковного догмата с рационалистическими потугами, при его убеждении в неотразимости своих часто внешне-формальных аргументов, высказываемых при том тоном, недопускающим сомнения, производит у Соловьева впечатление какой-то легкомысленной самоуверенности и даже, я сказал бы, какого-то недомыслия» [3, с. 99].

Религиозное обновление, под знаком которого проходил Серебряный век, породило разнообразие культурных форм и философских течений, их ориентацию на религиозные источники метафизики. Тогдашнее философствование тяготело к религии, «переходя» или в *философию религии*, или в *религиозную философию*. В результате философский жанр оказался «неопределенным», смешанным, промежуточным, междисциплинарным, синкретическим, и в сущности, расположенным между двумя модусами – теологией и философией (верой и знанием).

Глубинным импульсом интеллигенции было стремление к созданию *социальной* религии (тогда как «историческое» христианство мыслилось в качестве *индивидуальной* религии), с помощью которой можно было бы осуществить грандиозную трансформацию всей жизни в целом. Пытаясь повернуть вспять процесс секуляризации, новые *богоискатели* русского Серебряного века категорически отбрасывали интерпретацию религии как частного дела. Как отмечал позднее Н.А. Бердяев в своей работе «Новое Средневековье», «<...> Религия не может быть частным делом, как того хотела новая история, она не может быть автономна, и не могут быть автономны все другие сферы культуры. Религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом» [4, с. 32]. И если в области социальной теории эта устремленность к вездесущности религиозного породила разнообразные версии «религиозной общественности» (*мистически-анархистский*, православный, надконфессиональный и другие варианты социализма), в сфере философии она часто находила выражение в движении по направлению к трансцендентализму, к утверждению таких трансцендентальных структур человеческого существования, которые смогли бы обеспечить его относительную независимость от «капризов» индивидуально-эмпирического. Будучи вечной истиной, Слово Божье должно коснуться *каждого* сознания, для того чтобы последнее могло его сохранять и развивать. Следовательно, эти философские конструкции мотивировались желанием преодолеть субъективизм и психологизм и гарантировать те всеобщие условия, в рамках которых религиозный опыт был бы не только возможным, но и общезначимым, универсальным. Это стремление просматривается и в соловьевской идее Софии, которая «есть начало человечества, есть *идеальный* или *нормальный человек*»³ и которая является специфическим русским вариантом «трансцендентального субъекта». Таким образом, София, будучи посредником между трансцендентальным божеством

³ См.: Соловьев В.С. Лекции за Богочовечество. София: Дилок, 2009. С. 145 [5].

и миром, берет на себя роль той надсубъектной конструкции, которая обеспечивает универсальность и общезначимость религиозного опыта.

Именно сильной первоначальной (и внефилософской) мотивацией придать религии статус «центра духовных влечений», по известному выражению Соловьёва, объясняется ориентация части русских философов на трансцендентализм. Но это уже само по себе являлось определенной позицией по отношению к рассматриваемой дилемме, берущей свое начало в наследии В.С. Соловьёва. Речь идет об очень специфическом, радикально модифицированном варианте трансцендентализма. В своей последней книге «Истина и откровение» (1946–1947 гг.) Бердяев, вспоминая свои ранние философские увлечения, обобщая свое тогдашнее продолжительное пристрастие (тогда он мыслил трансцендентальность как знак принадлежности человека к царству свободы, т. е. к *другой*, неприродной и несоциальной действительности), пишет о том, что его трансцендентальный субъект, это не субъект Канта; как подчеркивает сам Бердяев, он, находясь вне оппозиции универсальное – индивидуальное, «не есть ни универсальный разум, ни кантовское трансцендентальное сознание, ни гегелевский мировой дух, он есть человек. <...> Если не допустить существования трансцендентального человека, то невозможно притязать на познание истины, он есть а priori всякого познания истины и даже самого существования истины. Это не есть логическое а priori, а priori отвлеченного разума, это есть а priori целостного человека, а priori Духа» [6, с. 115–117]. Очевидно, что, несмотря на преобладание экзистенциалистских и в особенности персоналистских настроений Бердяева, его желание обеспечить вездесущность религиозного начала, желание, порожденное, вероятнее всего, еще его ранними интеллигентскими попытками десекуляризировать общественную жизнь в целом, приобрело специфический трансценденталистский облик.

В этом отношении весьма показателен и вариант булгаковского «трансцендентализма», аналогичным образом оказавшегося радикально преобразованным. Уже в своей докторской диссертации (1912), посвященной софийной сущности хозяйства, С.Н. Булгаков, ориентируясь на религиозную онтологию, утверждает, что «объективное, общезначимое знание возможно и понятно только при том предположении, если всеобщий трансцендентальный субъект знания есть не только гносеологическая идея или метод, но имеет бытие в себе. Здесь с внутренней необходимостью гносеология приводит нас к метафизике, к установлению онтологических предположений возможности познания». Согласно Булгакову, в роли трансцендентального субъекта, обеспечивающего объективность и общезначимость Слова, выступает «целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans...*» [7, с. 143].

В своем следующем замечательном труде «Свет Невечерний» (1917) Булгаков ставит перед собой задачу раскрыть трансцендентальную природу религии. Его ответ на заданный по-кантовски вопрос «*Как возможна религия?*» сформулирован следующим образом: «...религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюда-

ем в истории человечества, а также и все ее своеобразие» [8, с. 20–21]. Дилемма *философия религии – религиозная философия*, по-видимому, престала волновать Булгакова в годы эмиграции. Он всецело перешел на богословские позиции. В середине 20-х годов XX в. Булгаков написал «Трагедию философии», позднее опубликованную на немецком языке. Основной пафос этого труда направлен на разоблачение всей западной философии, отклонившейся от догматов христианства. Несмотря на то, что здесь он вновь подчеркивает религиозную основу философствования (и с этой точки зрения очевидно пересматривает свою позицию в рамках обсуждаемой нами дилеммы) и, соответственно, демонстрирует свое предпочтение *религиозной философии*, по сравнению с философией *светской* (и философией религии), на этом этапе Булгаков уже целиком посвятил себя богословской проблематике. «В этом смысле, – пишет С.Н. Булгаков, – история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересиология» [9, с. 317]. Парадоксальным является тот факт, что именно Булгаков, назвавший всю современную философию ересиологией во время нашумевшего богословского спора, был, в свою очередь, обвинен в ереси из-за своих софиологических идей.

Естественным было бы ожидать, что мыслители, считающие богословие более адекватным, чем философия, с точки зрения высказывания Слова Божья, не примут тенденций, направленных к трансцендентализму. Вкратце остановимся лишь на некоторых эмблематических в рассматриваемом отношении мнениях. Вот, к примеру, аргумент Георгия Флоровского против трансцендентализма: встреча с Богом имеет экзистенциальный характер и эту встречу каждый эмпирический субъект осуществляет индивидуально и в одиночестве. Один из тезисов его *методологического* текста «Откровение, философия и богословие» (первые опубликованного на немецком языке в 1931 г.) состоит в том, что Слово Божье не имеет дела с трансцендентальным субъектом, оно не обращено к какому-то «сознанию вообще»: «*Живой* Бог, Бог откровения, говорит живым людям, эмпирическим субъектам. Лицо Божье открывается только живым личностям. <...> Истина божественного Откровения должна разворачиваться в человеческой мысли, она должна развиваться в целостную систему веры и исповеди, в систему с религиозной перспективой, иначе говоря, в систему религиозной философии и философии Откровения. В этом нет никакого субъективизма» [10, с. 23, 25]. Следовательно, согласно Флоровскому, христианская философия в качестве рефлексии над христианскими догматами не только возможна, она уже успешно осуществлена в истории. Другое дело, что это не относится к «русской религиозной философии», которую Флоровский оценивал крайне скептически. В его понимании ее ни в коем случае нельзя идентифицировать с христианской философией, и кроме того, как хорошо известно, он считал ее претензии на уникальность и самобытность неоправданными: «О современной русской религиозной философии привыкают говорить как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия *религиозной философией* характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики...» [11, с. 492]. В этом пункте проблематичным оказывается демаркационный критерий: из слов Флоровского свободно

можно сделать тот вывод, что так называемая *христианская философия* и богословие идентичны. Почти аналогичными были идеи Василия Зеньковского, высказанные им в его известном труде «Основы христианской философии» (Франкфурт, 1961–1964), в котором идея христианской философии прослеживается детально с момента ее возникновения. Однако вопрос об автономности христианской философии так и не получил окончательного ответа, о чем убедительно свидетельствует разнообразие мнений, распространенных в среде русских богословов. Наиболее непримиримым по отношению к бытию философии (*религиозной философии*) был Владимир Лосский: нет мостов между богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова. «Догматическое богословие» Лосского начинается с утверждения, что богословие радикально отличается от философского мышления: «Бог богословия – это «Ты», это живой Бог Библии. Конечно это Абсолют, но Абсолют личностный...» [12, с. 200].

Отрицание «бога философов» являлось не только принципиальным положением; в большинстве случаев, говоря о философии, русские богословы имели в виду главным образом русскую философию, чей основной тон был задан именно Владимиром Соловьёвым. Поскольку нас интересуют преимущественно идеи философов (а не богословов, хотя бы в их бытность и *философствующих богословов*) первой половины прошлого века, остановимся более подробно на своеобразном споре Николая Бердяева и Семена Франка, рассматривая их как представителей двух точек зрения, столкнувшихся в рамках тогдашней полемики, посвященной дилемме *религиозная философия – философия религии*.

Как известно, Бердяев всегда отстаивал свою философскую идентичность и никогда не соглашался с тем, что его считали богословом, даже и «свободным богословом». В то же время он категорически настаивал, чтобы исповедуемые им взгляды воспринимались как *религиозная философия* (другое дело, что вопрос о границе между этим жанром и богословием так и оставался нерешенным). В этой связи, вероятно, будет уместным сослаться на слова В.В. Библихина: «Мы говорим, что философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир, казалось бы, уже зачитанный до дыр. Только не заметившие этого, т.е., значит, не понявшие, что такое философия, хотят делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия — неспособность вынести напряжение открытых вопросов» [13, с. 44].

В версии Бердяева ведущее начало – вера. Комментируя идеи Н.Несмелова, Бердяев утверждал: «Ныне по-новому должно быть продолжено дело великих учителей Церкви, вновь настало время для философского оправдания веры. <...> ...философия не может дать веры и заменить веру» [14]. Таким образом, это вариант задачи, поставленной Соловьёвым в начале его творческого пути. Далее следует один из аргументов в пользу возможности религиозной философии: «К вере нельзя придти философским путем, но после пережитого акта веры возможен и необходим христианский гнозис. Для философского оправдания веры нужна такая свобода духа и такая широта, которую всего труднее встретить у традиционных апологетов христианства» [14]. И более свободной (с точки зрения догматов) формой в качестве подхода к Слову Божьему оказывается именно религиозная философия.

Семен Франк в своем раннем творчестве был типичным представителем *философии религии*. Идейное противостояние Бердяева и Франка берет свое начало еще в первом десятилетии XX века, когда интересующий нас спор выступал и как конфронтация Логоса и *ratio*.

Ограничимся коротким сопоставлением двух, озаглавленных почти идентично текстов Бердяева и Франка – «Вера и знание» и «Знание и вера». Статья Бердяева была опубликована в 1910 г. в «Вопросах философии и психологии» (одним из ведущих авторов был Вл. Соловьев). Она заканчивается высказанным Бердяевым убеждением, что «та лишь философия хороша, которая проходит путь до последней тайны, раскрывающейся лишь в религиозной жизни» [15, с. 234]. Франк в своем тексте, комментируя это убеждение, в свою очередь выражает неудовлетворенность высказанным Бердяевым недоверием и даже презрением к рациональному, которое (недоверие) «есть тот основной тон, на который постоянно настроена лира ученика Вл. Соловьева – Н.А. Бердяева» [16, с. 217].

В одном из своих подводящих итоги текстов, написанном, вероятно всего, в 30-е годы и оставшимся неопубликованным в XX веке, Бердяев снова и снова пытается решить проблему о соотношении веры и знания в пользу той рефлексии, которая была бы способна охватить их одновременно – в пользу *религиозной философии*. Его уже зрелый тезис сформулирован следующим образом: «Философия не служанка теологии, она свободна. Но свободным путем идет она к религиозным истокам жизни. Она есть знание, основанное на духовном опыте. Духовная жизнь предшествует философии» [17, с. 170]. Так Бердяев обосновывает возможность *религиозной философии*, философии, ориентированной экзистенциально и отличающейся от богословского взгляда на *христианскую философию*.

Отталкивавшийся от противоположных позиций и защищавший *philosophia reipennis*, в свои эмигрантские годы Франк все заметнее двигался по направлению к позиции Бердяева. В 1923 г. он принял участие в редактировавшемся Бердяевым сборнике «София» (Берлин, 1923), написав для него статью «Философия и религия», в которой честно и без компромиссов описал все затруднения, встающие перед возможностью «вхождения Бога в философию». Мысля Бога как первооснову бытия, Франк предложил здесь решение, выдержанное в духе Кузанца, приверженцем которого он был: «... правильное соотношение между религией и философией возможно лишь на почве того *умудренного неведения* (*docta ignorantia*), которое есть самый зрелый плод истинного просвещения» [18, с. 20].

В 1934 г. Франк опубликовал на немецком языке одно из своих интереснейших произведений – «Das Absolute». Это сочинение и было «началом конца», что касается философской автономии. Превращая Абсолютное – в качестве самораскрывающейся причины бытия – в единственный истинный предмет философии, Франк попытался удовлетворить требования рационального знания, с одной стороны, и религии, с другой. Согласно Франку, высказываемые с обеих сторон упреки по адресу такого рода позиции порождены недоразумениями, и он приложил немало усилий, стараясь их прояснить, в особенности по отношению к личностному/надличностному характеру Абсолюта. Свое исследование Франк закончил следующим образом: «Истинное и последнее понимание Абсолютного, действительное осуществление незнающего знания,

происходит только в молчаливом диалоге любовных отношений, в невыразимой мысленной молитве» [19, с. 30].

Отталкиваясь от представления о том, что Абсолютное соединяет высшую трансценденцию с глубочайшей имманентностью, русский мыслитель приходит к выводу, что именно на основе Абсолютного возможно конструирование как философии религии, так и религиозной философии. Стремление к их гармоничному сочетанию, к их *синтезу*, не оставляло его до конца жизни, хотя он и до конца отчетливо осознавал неосуществимость этого желания (а в конце своего жизненного пути высказал свою убежденность в «невозможности философии» [20, с. 94]). Его давнишний идейный оппонент Н. Бердяев тоже ясно понимал всю двусмысленность франковской позиции, когда писал свой великолепный отзыв на «Непостижимое» Франка. В нем Бердяев указал и на ее уязвимые стороны: «...для С. Франка Бог есть Абсолютное. Между тем как Абсолютное есть предел отрешенной мысли, с Абсолютным невозможны никакие отношения. Абсолютное не может выйти из себя. Абсолютное не есть личность» [21, с. 67]. Таково мнение Бердяева о невозможности моста между *Афинами и Иерусалимом*, о невозможном синтезе бога философов и Бога Авраама, Исаака и Иакова – синтезе, о котором так мечтал Франк в свои зрелые годы.

Искомое соотношение бога философов и библейского Бога является проблематичным именно в качестве синтеза; в качестве же *синкретизиса* оно непрерывно присутствовало на протяжении всей истории мышления. В России – это многочисленные гностические варианты, в особенности те, которые основывались на софиологии, введенной в интеллектуальное пространство России Соловьёвым. Так, общее между Афинами и Иерусалимом – вопреки Тертуллиану – это Александрия. Тезис интереснейшей статьи С. Хоружего «Перепутья русской софиологии» в том и состоит, что русская философия «производит» Александрию, т.е. синкретизм и гностицизм, а самый выдающийся среди александрийцев – Владимир Соловьёв⁴.

Этот тип философствования, разумеется, породил в среде русских интеллектуалов и своих яростных противников. Достаточно вспомнить даже только Густава Шпета, негативно оценивавшего феномен *религиозной философии* в целом и саркастически относившегося к идее специфического национального типа.⁵ А между Шпетом, приверженцем *Афин*, т.е. *философского язычества*, и приверженцем *Иерусалима* Львом Шестовым расположен весь спектр решений дилеммы «философия – религия», решений, которые снова и снова возвращают нас к истокам – к наследию В.С. Соловьёва.

Список литературы

1. Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. № 19. С. 84–88.

⁴ См.: Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и о новом. СПб.: Алетейя, 2000 [22].

⁵ См.: Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917 [23].

2. Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html>
3. Арсеньев Н.С. Из жизни духа. Варшава, 1935. 174 с.
4. Бердяев Н.А. Новото Средновековие. Велико Търново: Университетско издателство, 1995. 142 с.
5. Соловьев В.С. Лекции за Богочовечеството. София: Дилок, 2009. 324 с.
6. Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 155 с.
7. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47–308.
8. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. 415 с.
9. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 309–587.
10. Флоровски Г.В. Откровение, философия и богословие: пер. с англ. // Флоровски Г. Творение и изкупление. София, 2008. С. 19–40.
11. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991. 600 с.
12. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. 288 с.
13. Бибахин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 34–44.
14. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn064.htm>
15. Бердяев Н. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. № 102. С. 198–234.
16. Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев: Pro et Contra Т. 1. СПб., 1994. С. 217–220.
17. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник РХД, 2008. № 168. С. 169–174.
18. Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 5–20.
19. Франк С.Л. Абсолютного // Разкриващите се дълбини. Семьон Франк. София: Парадигма, 2002. С. 11–30.
20. Франк С.Л. О невозможности философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 88–95.
21. Бердяев Н.А. Новые книги: С.Л. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–68.
22. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и о новом. СПб.: Алетейя. С. 141–168.
23. Шпет Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 1–69.

References

1. Nizhnikov, S.A. Vera i znanie v russkoy filosofii i tvorchestve Vl. Solov'eva [Faith and Knowledge in Russian Philosophy and the Work of Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 19, pp. 84–88.
2. Kyrlezhev, A. Russkaya religioznaya filosofiya: okolo tserkovnykh sten [Russian Religious Philosophy: Near the Church Walls], in *Neprikosnovenny zapas*, 2002, no. 2. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html>
3. Arsen'ev, N.S. *Iz zhizni dukha* [Experiencing Spiritual Life], Varshava, 1935, 174 p.
4. Berdyaev, N.A. *Novoto Srednovekovie* [The New Middle Ages], Veliko Tyrnovo: Universitetsko izdatelstvo, 1995, 142 p.
5. Solov'ov, V.S. *Lektsii za Bogochovechestvoto* [Lectures on Godmanhood], Sofia: Dilok, 2009, 324 p.
6. Berdyaev, N.A. *Istina i Otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia* [Truth and Revelation. Prolegomena to the Critique of Revelation], Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, 155 p.

7. Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaystva* [Philosophy of Economy], in Bulgakov, S. N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 47–308.
8. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy* [Unfading Light], Moscow: Respublika, 1994, 415 p.
9. Bulgakov, S.N. *Tragediya filosofii* [Tragedy of Philosophy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 309–587.
10. Florovski, G.V. *Otkrovenie, filosofiya i bogoslovie* [Revelation, Philosophy and Theology], in Florovski, G. *Tvorenie i izkuplenie* [Creation and Redemption], Sofia, 2008, pp. 19–40.
11. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology], Kiev, 1991, 600 p.
12. Losskiy, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology], Moscow: Tsentr SEI, 1991, 288 p.
13. Bibikhin, V.V. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Voprosy filosofii*, 1992, no. 7, pp. 34–44.
14. Berdyaev, N.A. *Opyt filosofskogo opravdaniya khristianstva* [Attempt at a Philosophical Justification of Christianity]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn064.htm>
15. Berdyaev, N. *Vera i znanie* [Faith and Knowledge], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, no. 102, pp. 198–234.
16. Frank, S.L. *Znanie i vera* [Knowledge and Faith], in Berdyaev, N.A.: *Pro et Contra, vol. 1*. Saint-Petersburg, 1994, pp. 217–220.
17. Berdyaev, N.A. *Osnovy religioznoy filosofii* [Foundations of Religious Philosophy], in *Vestnik RKhD*, 2008, no. 168, pp. 169–174.
18. Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Sofiya. Problemy dukhovnoy kul'tury i religioznoy filosofii* [Sophia. Problems of spiritual culture and religious philosophy], Berlin: Obelisk, 1923, pp. 5–20.
19. Frank, S.L. *Absolyutnoto* [The Absolute], in *Razkrivashite se dylbini. Semyon Frank* [Disclosed by depths. Semyon Frank], Sofia: Paradigma, 2002, pp. 11–30.
20. Frank, S.L. *O nevozmozhnosti filosofii* [On the Impossibility of Philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovovzrenie* [Russian outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 88–95.
21. Berdyaev, N.A. *Novye knigi: S.L. Frank. Nepostizhimoe* [New Books: S.L. Frank. The Ineffable], in *Put'*, 1939, no. 60, pp. 65–68.
22. Khoruzhiy, S.S. *Pereput'ya russkoy sofologii* [The Crossroads of Russian Sophiology], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i o novom* [On the old and the new], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000, pp. 141–168.
23. Shpet, G. *Mudrost' ili razum?* [Wisdom or Ratio?], in *Mysl' i slovo. Filosofskij ezhegodnik*. Moscow, 1917, pp. 1–69.