

УДК 1(09)

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-49-58

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

**Бондарева Я.В., Семаева И.И., Моисейкина Т.А.**

*Московский государственный областной университет*

*141014, Московская область, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24,*

*Российская Федерация*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема методологических позиций русских религиозных философов XIX – первой половины XX вв. в области онтологии. Исследование проведено с применением методов историко-философского анализа: метода сравнительного анализа; метода историко-философской реконструкции; метода интерпретации; метода синтеза как соединения интерпретированного материала в новом качестве. В результате проведенного исследования выявлено, что в течение всего XIX и первой половины XX в. отечественная религиозная философия пыталась найти такие методологические позиции, которые стали бы фундаментом для философских систем, органично сочетающихся с православной мистической традицией, с теистическим мировоззрением христианства. Теоретическая значимость статьи заключается в том, что исследование глубинного, методологического пласта отечественной религиозной мысли расширяет теоретические возможности дальнейшего развития философского знания.

**Ключевые слова:** методология, онтология, трансцендентность, всеединство, православный энергетизм.

## ONTOLOGICAL STUDIES IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

**Ya. Bondareva, I. Semaeva, T. Moiseikina**

*Moscow Region State University*

*24, Vera Voloshina st., Mytishchi, Moscow Region, 141014, Russian Federation*

**Abstract.** The article deals with the problem of the methodological positions of the Russian religious philosophers of the 19th – early 20th centuries in the field of ontology. The study was conducted using the methods of historical and philosophical analysis: method of comparative analysis; method of historical and philosophical reconstruction; interpretation method; method of synthesis as a compound of the interpreted material in a new quality. As a result of the study, it was revealed that throughout the 19th and the first half of the 20th centuries Russian religious philosophy tried to find such methodological positions that would become the foundation for philosophical systems, organically combined with the Orthodox mystical tradition, with the theistic worldview of Christianity. The theoretical significance of the article lies in the fact that the study of the deep, methodological stratum

of Russian religious thought expands the theoretical possibilities for the further development of philosophical knowledge.

**Key words:** methodology, ontology, transcendence, all-unity, Orthodox energetism.

Русская культура, став частью христианской духовной парадигмы, на протяжении веков аккуратно следовала в фарватере христианских идейных установок, переформатировав свой культурный код в соответствии с онтологическими, гносеологическими, антропологическими, этическими, эстетическими, аксиологическими и социальными основаниями христианства. До второй половины XIX в. эти основания не только не подвергались сомнению, но даже не могли стать объектом для идейно-теоретического “усовершенствования”, обновления и тем более переосмысления.

Однако во второй половине XIX в. в философских кругах (по преимуществу светских) начались процессы оживления, как казалось представителям этих кругов, “омертвелых” догматических форм. Владимир Соловьев, а за ним и такое яркое философское направление, как “богоискательство”, или “новое религиозное сознание”, представили своё видение основополагающих установок христианства. Наибольшей модернизации подверглась христианская *онтология*, получившая новое звучание в учениях о всеединстве, в софиологии, в разного рода пантеистических и панентеистических учениях. Принцип трансцендентности как ядро креационизма не оспаривался напрямую, однако желание сблизить Бога и природный мир часто приводило к их смешению.

В этот период хранительницей христианского трансцендентизма стала философия духовных академий, хотя

некоторые её представители также тяготели к пантеистическим построениям, что, впрочем, объясняется укorenившейся в Академиях традицией платонизма [2, с. 82]. Так, у профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова встречается понятие “третий вид бытия”, который объединил бы дух и материю – уровни бытия, одновременно и глубоко отличные друг от друга и неразрывно связанные друг с другом. Дуализм, уравнивающий эти два вида бытия, по мнению философа, неудовлетворителен, поскольку выдвигает один из них на первый план, что, в свою очередь, ведёт либо к идеализму (отвлечённому трансцендентизму), либо к материализму (имманентизму). Поэтому для Кудрявцева-Платонова так важно это третье, объединяющее, начало, которое и есть совершенное бытие, в котором материя есть субстрат для проявления духа. Здесь же решается и вопрос о цели мирового процесса – движения в сторону абсолютного совершенства.

Эти рассуждения могли бы вызвать ассоциации с софиологией, если бы нам не было известно, что философ решительно выступал против пантеистического в своих основах учения о душе мира. Кудрявцев-Платонов объяснял логическую несостоятельность софиологии тем, что её основная категория – “промежуточная сущность” – является бессознательной, несамостоятельной, а значит, обнулял главный мотив введения понятия мировой души как объяснения существования

зла в мире. Философ твёрдо стоял на позициях креационизма, подчёркивая, что именно понятие творения обеспечивает достаточную гарантию самостоятельности мира с его законами. Учение же о мировой душе – не что иное, как результат логических затруднений в интерпретации платоновского учения об эйдосах (идеях). Действительно, идеи нельзя понимать как то, из чего сотворён мир, поскольку это упрощает философию Платона и неизбежно приводит к пантеизму.

До В.Д. Кудрявцева-Платонова идея трансцендентного отстаивалась профессором МДА Ф.А. Голубинским, который идею Бесконечного бытия объяснял гносеологически и почти по-декартовски, опираясь на теорию врождённых идей (у Голубинского – “прирожденности”): идея бесконечного “прирожденна” человеку, она “допытно” присутствует в человеческом духе. Именно поэтому и возможно само познание как восхождение от конечного (природного) к Бесконечному (божественному), от условного к Безусловному.

На принципе безусловности строил свои обоснования трансцендентности и А.И. Бровкович (архиепископ Никанор), который в течение трёх лет возглавлял Казанскую духовную академию. Его трансцендентизм, на первый взгляд, небесспорен, особенно если принять во внимание его основную онтологическую установку о вездесуществовании абсолютного, бессознательного, космического разума, который “разлит” в природе и тождественен самому себе как в универсе вообще, так и в малых своих частях. Видимая размытость границ между природой и божеством сближает онтологию ар-

хиепископа Никанора с современной ему софиологией, что находит выражение в таком высказывании о космосе, как “творческой природе-матери”, которая, в свою очередь, является отражением первоосновной абсолютной силы.

Чтобы не быть обвинённым в пантеизме, мыслитель объяснял целостное проникновение Бога в мир как самоограничение самого себя, как сочетание абсолюта со своей противоположностью – небытием. Как результат, абсолютное бытие по-прежнему беспредельно, а природный мир по-прежнему ограничен, а потому и глубоко отличен от абсолюта. Более того, проникновение абсолюта в природу не затрагивает сущности абсолюта, не производит в ней изменений, поскольку осуществляется на основе творческого разума, созидательной идеи, силы и благодати. Такой подход делает трансцендентизм архиепископа Никанора весьма близким к традиции исихастского энергетизма. Кроме того, трактуя видимое бытие как непостижимое сочетание абсолютного бытия с ничто, философ полностью созвучен святоотеческим учениям, что отдаляет его онтологию от пантеизма.

Однако самым резким критиком пантеизма был профессор Казанской духовной академии В.И. Несмелов, доказывавший его логическую несостоятельность. Проблема, с точки зрения философа, заключается не в имманентности Бога миру, а в их отождествлении с пантеизмом. В.И. Несмелов подчёркивал, что «характерная сущность пантеизма заключается в том, что он совершенно отрицает реальную действительность Бога, а признаёт лишь мнимую божественность всеединой

сущности мира. Следовательно, пантеизм в существе своём есть атеизм, но только он является, сугобо опасным для религии, атеизмом особого рода: он именно сохраняет и даже не только сохраняет, но и старается по-своему культивировать в людях основное воление религиозного чувства, и потому, уничтожая всякую положительную религию, он сам, однако, думает встать на место религии и сделаться единственной религией человека, религией без Бога и без личного духа, без сознания греха и без желания вечной правды, без веры в провидение и без надежды на свободную силу нравственной воли людей, религией с одним лишь теоретическим исповеданием рокового порядка жизни всебожественной сущности мира» [6, с. 88].

Онтологическая тема соотношения Бога и мира звучала у Несмелова с уже ставшими для философии духовных академий традиционными антропологическими и гносеологическими нотками. Критикуя пантеистическую методологию, он опирался на принцип креационизма и основную характеристику абсолютного бытия – безусловность. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире, – пишет мыслитель, – являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его» [7, с. 373].

В.И. Несмелов предостерегал о недопустимости мысли о том, что абсолютное, безусловное бытие является реальной основой природы и выступает в качестве “субстрата мировых явлений” и что оно раскрывает себя в мире процессом саморазвития. Несо-

стоятельность пантеизма обосновывалась им с позиций антропологии, а именно наличием самостоятельных человеческих личностей, которое не выводится из абсолютного, безусловного бытия как явление из сущности. Мир является самостоятельным, но не абсолютным, в противном случае его взаимоотношения с Богом стали бы невозможными. При этом не мир, а человек осознает свою связь с Абсолютом, отсутствие человека делает мир бессмысленным, поэтому именно человеку предназначено осуществлять “откровение безусловного бытия”. Как говорил В.В. Зеньковский, «антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту» [5, с. 120].

Те же мотивы, хотя и с некоторыми отступлениями, встречаются и в онтологии профессора нравственного богословия МДА М.М. Тареева. Дуализм природы и абсолюта рассматривался им через призму человека, который для него является точкой пересечения двух разноприродных миров, сочетающихся в человеке весьма противоречиво и даже трагически. Специфика этого дуализма проявляется в богословской идее кенозиса, которая трактовалась М.М. Тареевым как «закон богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не со славой человеческой, а с человеческим уничижением» [8, с. 161]. Тем не менее богословский дуализм абсолютного и природного бытия не устраняет проблемы их соотношения и связи. Хотя философ и не отрицает разнотрансцендентность Бога и мира, опираясь на библейское учение о Боге как творце мира, философски обосновывает трансцендентность как соотношение

безусловного и условного начал, всё же ему, как, впрочем, и другим представителям духовно-академической философии, не удаётся раскрыть тайную механику проникновения Бога в мир, постичь “присущность”, имманентность Бога миру.

В целом философское осмысление идеи трансцендентности в отечественной традиции не вызывало серьёзных затруднений хотя бы в силу его библейской заданности. Иначе обстояли дела с обоснованием идеи имманентности, присущности Бога миру, которые зачастую подменялись пантеистической идеей их тождества. В конце XIX – первой половине XX вв. русская религиозная философия, существующая вне стен духовных академий и представленная светскими мыслителями, по своей форме вполне соответствовала христианской традиции, однако по содержанию представляла собой идейно-теоретический синтез всего того, что было сделано отечественными и западными мыслителями для оживления, как было сказано ранее, “омертвевших” догматических форм христианства. Однако этот синтез зачастую приводил к истончению христианского содержания представленных философских учений, оставляя после себя лишь внешнюю оболочку христианских идей и понятий. По-прежнему нерешённым оставался главный вопрос христианской онтологии: каково соотношение элементов в системе “Бог–мир” и, как следствие, каковы перспективы отдельно взятой личности, с одной стороны, и мировой истории – с другой.

Так, религиозный философ С.Н. Булгаков не только осознавал несовместимость пантеизма и хри-

стианства, но и предостерегал от неправильного понимания процесса боговоплощения, т. е. такого понимания, которое делает общение с Христом “преувеличенно доступным”. Философ даже ввёл понятие “панхристизма” как разновидности пантеизма, которое олицетворяет недопустимый “сентиментализм” и “фамильярность” в общении с божественным началом, что в конечном счёте устраняет необходимость стремиться к “прорыву за грани мира”, преодолевать зло и грех. Но тут же он признаёт, что восприятие христианства как ветхозаветного трансцендентизма – морально устаревшее законничество, которое может быть обязательным лишь в своей трансцендентной санкции [3, с. 294].

Немецкая философия, как мистическая (Я. Бёме, М. Экхарт, Б. Баадер), так и классическая (В. Шеллинг), стала своего рода пантеистическим соблазном для русской философии, которая в то же время ставила перед собой задачу философской рефлексии православного опыта, что неизбежно подводило русскую религиозно-философскую мысль к необходимости методологического самоопределения. Зачастую это самоопределение разрешалось посредством методологического синтеза, который, как казалось его сторонникам, представляет собой искомое единство рационально-философского и опытно-мистического, соединение лучших сторон того и другого, стремление “познать Бога в мире, а мир в Боге” в живом единстве.

Так, С.Н. Булгаков, признавая логическую несостоятельность пантеизма немецкой философии, отмечал её склонность сокращать расстояние между творцом и творением, что не-

изменно приводило к мистическому человекобожию. Одновременно философ предостерегал от упрощённого понимания православия как исключительно отрицания мира, подобного тому, которое проповедовалось монофизитством. Противоположностью такого крайнего трансцендентизма С.Н. Булгаков считал другую крайность – чрезмерный имманентизм, но преодолевать эти обе крайности философ предлагал через осмысление святоотеческой православной традиции. Об этом высказывался и С.Л. Франк, который, рассматривая отношения между Богом и миром, пришёл к выводу, что они не могут быть одинаково выражены «ни в термине трансцендентности, ни в термине имманентности, взятых в отдельности» [10, с. 498], но должны пониматься как отношения, совмещающие в себе обе эти характеристики.

Впрочем, отечественные мыслители, критикуя пантеизм за его устремлённость к человекобожию, провозглашая относительность идей трансцендентности и имманентности, ставя задачу синтеза этих двух онтологических принципов, всё же не нашли решения этой сложной методологической проблемы. Кроме того, знакомство с религиозно-философскими концепциями последней трети XIX – первой половины XX вв. демонстрирует более или менее сознательную увлечённость отечественной философии пантеизмом. Одной из идейно-теоретических предпосылок этой увлечённости стало учение Владимира Соловьева о всеединстве. Это учение, имеющее целью получение знания о целостном бытии, представляющее мир не как хаотическое множество, а

как систематическое всеединство, во все не делает философа пантеистом. Его методологию трудно назвать однозначной, особенно в свете высказываний в духе традиционного трансцендентизма, которые, впрочем, часто обесценивались высказываниями о божественном мире как единстве себя и своего противоположного, т. е. природного. Это лишний раз подтверждает затруднения Соловьева найти и обосновать объединяющий принцип в системе «Бог–мир» в рамках христианской парадигмы.

В начале XX в. между последователями Владимира Соловьева – Е.Н. Трубецким и Л.М. Лопатиным – разгорелась дискуссия о сущности пантеизма и степени его влияния на философские воззрения Соловьева, что само по себе свидетельствует о важности этого вопроса для религиозной философии. Е.Н. Трубецкой однозначно видел элементы пантеизма в системе Владимира Соловьева, который, по его мнению, «смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия, и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению» [9, с. 295]. Впрочем, эта пантеистическая черта метафизики Владимира Соловьева, с точки зрения Е.Н. Трубецкого, являлась для этой метафизики несущественной, была лишь «наносной примесью, обусловленной влиянием немецкой метафизики и в корне противоречащей основной мысли философа» [9, с. 295]. Тем не менее Е.Н. Трубецкой утверждал, что эта черта перечёркивает возможность «объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая, так или иначе,

делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла» [9, с. 295].

С Е.Н. Трубецким спорил Л.М. Лопатин, который защищал концепцию Владимира Соловьева от подозрений в пантеизме и вообще выступал против частого и необдуманного употребления термина «пантеизм», поскольку пантеизм как таковой в буквальном смысле слова невозможен вообще, т. к. предполагает неразличимое и неразделимое тождество Бога и мира. Для Лопатина пантеизм как противоположность настоящего теизма – не что иное, как словесная тонкость и случайная терминология [9, с. 38], употребляя которую, в одном и том же высказывании можно усматривать как пантеистический, так и трансцендентистский смыслы.

Иногда русская религиозная философия пыталась следовать срединным путём, пытаясь примирить такие методологически разные понятия, как теизм и пантеизм, призывая на помощь такое онтологическое новшество, как *панентеизм* (от греч. *pan en theos* – всё в Боге). Это понятие появилось в середине XIX в. благодаря немецкому философу Кристиану Краузе, который дал следующее его определение: «Если признано, что Бог в самом себе, под собой и через себя есть мир, то отсюда вовсе ещё не следует, что Бог есть мир: напротив, именно это-то и отрицается, ибо мир есть совокупность конечного, под Богом, и через Бога, и в Боге. Таким образом, истинное познание Бога не есть пантеизм ... но, напротив, полное отрицание его – панентеизм» [11, с. 282].

Своим онтологическим новаторством К. Краузе проторил путь таким русским мыслителям, как Н.А. Бердяев и С.Л. Франк. В «Философии свободного духа» Н.А. Бердяев, до этого неоднократно подтверждавший свою теистическую приверженность, пишет: «Наш природный мир есть мир греховный и в греховности своей внебожественный. Но истинный мир есть мир в Боге. Панентеизм лучше всего выражает отношение между Богом и миром. Пантеизм есть ложь, но в нём есть доля истины, и она выражена в панентеизме. Панентеизм только выражает состояние мира преображенного» [1, с. 168].

А С.Л. Франк выразил свою позицию более определённо: «истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлечённый теизм, а конкретный панентеизм» [10, с. 260], «не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть религиозного онтологизма» [10, с. 482]. Говоря об этом, философ как будто не хочет замечать очевидного: панентеизм, растворяя природу в Боге, одновременно растворяет в ней и человеческую личность. Как промежуточное звено между теизмом и пантеизмом, панентеизм перечёркивает возможность трансценденции, а значит, и свободы воли.

Как это ни печально признать, но философское обоснование христианского теизма невозможно осуществить, оставаясь на методологических позициях всеединства – учения яркого, всеобъемлющего, ставящего перед человеком грандиозные задачи, но, с христианской точки зрения, надломленного, противоречивого по причине внедрённости в него традиции неоплатонического пантеизма. И в то

же время это обоснование вполне осуществимо с иных позиций – позиций православного энергетизма, утверждаемых традицией исихазма, восходящей к богословию афонских монахов, философии Григория Паламы. Православный энергетизм переносит акцент с субстанционально-сущностного уровня отношений “Бог–мир” на уровень энергетически-коммуникативный [4, с. 889], что ведёт к формированию методологически нового философского понятийного аппарата. Кое-что в этом направлении уже было сделано в отечественной философии послесоловьёвского периода, но увлечённые, ослеплённые блистательной философией всеединства мыслители так и не представили зрелых философских систем на основе православного энергетизма [4].

Таким образом, в течение всего XIX и первой половины XX вв.

отечественная религиозная философия пыталась найти такие методологические позиции, такие принципиальные основы, которые стали бы фундаментом для философских систем, органично сочетающихся с православной мистической традицией, с теистическим мировоззрением христианства. Эти позиции были достаточно широко представлены – от традиционного теистического трансцендентизма до разнообразных пантеистических конструкций, включая такое промежуточное состояние как панентеизм. Однако цель, поставленная перед отечественной философией ещё славянофилами – построение всестороннего знания о целостном бытии – так и не была достигнута.

*Статья поступила в редакцию:  
06.11.2018 г.*

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 2017. 480 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии. М.: Издательство МГОУ. 2011. 322 с.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 2015. 415 с.
4. Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф-Число-Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.
5. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. 256 с.
6. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань: Вернисаж, 1992. 120 с.
7. Несмелов В.И. Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Казань: Центральная типография, 1905. 418 с.
8. Тареев М.М. Основы христианства: в 5 т. Т. 1. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1916. 302 с.
9. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва: в 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд: Медиум, 2016. 606 с.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 2014. 512 с.
11. Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 тт.; Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.



## REFERENCES

1. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow, Respublika Publ., 2017. 480 p.
2. Bondareva Ya.V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii* [Methodological Basis of Russian Religious Philosophy]. Moscow, MRSU Publ., 2011. 322 p.
3. Bulgakov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and Speculation]. Moscow, Respublika Publ., 2015. 415 p.
4. Gogotishvili L.A. [Communicative Version of Hesychasm]. In: Losev A.F. *Mif-Chislo-Sushchnost'* [Myth-Number-Essence]. Moscow, Mys' Publ., 1994, pp. 878–893.
5. Zen'kovsky V.V. *Istoriya russkoi filosofii. T. 2. Ch. 2* [The History of Russian Philosophy. Vol. 2]. Leningrad, Ego, 1991. 256 p.
6. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniya gnoseologii* [Faith and Knowledge from the Point of View of Epistemology]. Kazan, Vernissage Publ., 1992. 120 p.
7. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke T. 1* [The Science of Man. Vol. 1]. Kazan, Central Printing House Publ., 1905. 418 p.
8. Tareyev M.M. *Osnovy khristianstva T. 1* [The Fundamentals of Christianity. Vol. 1]. Sergiev Posad, Publishing House of Holy Trinity St. Sergius Lavra. 1916. 302 p.
9. Trubetskoi E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. T. 2* [Solovyov's World view. Vol. 2]. Moscow, Moscow Philosophical Foundation Publ., Medium Publ., 2016. 606 p.
10. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society]. Moscow, Respublika Publ., 2014. 512 p.
11. *Khristianstvo. Entsiklopedicheskii slovar': V 3 tt.; T. 2.* [Christianity. Encyclopedic Dictionary. In 3 volumes; Vol. 2]. Moscow, Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya Publ., 1995. 671 p.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

*Бондарева Яна Васильевна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;  
e-mail.ru: bondareva.iana@yandex.ru

*Семаева Ирина Ивановна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета;  
e-mail.ru: irinasemaeva@yandex.ru

*Моисейкина Татьяна Александровна* – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета;  
e-mail.ru: moiseykina@apkprou.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

*Yana V. Bondareva* – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;  
e-mail.ru: bondareva.iana@yandex.ru

*Irina I. Semaeva* – Doctor of Philosophy, professor at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;  
e-mail.ru: irinasemaeva@yandex.ru

*Tatyana A. Moiseykina* – postgraduate student at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;  
e-mail.ru: moiseykina@apkpro.ru

---

#### ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Бондарева Я.В., Семаева И.И., Моисейкина Т.А. Онтологические искания в русской религиозной философии XIX – первой половины XX веков // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 4. С. 49–58.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-49-58

#### FOR CITATION

Bondareva Ya.V., Semaeva I.I., Moiseykina T.A. Ontological Studies in Russian Religious Philosophy of the 19th – early 20th centuries. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 4, pp. 49–58.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-49-58