

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

DOI: 10.18384/2310-7227-2019-1-108-117

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ КАК НЕРЕШЕННАЯ ЗАДАЧА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Моисейкина Т. А.

*Московский государственный областной университет
141014, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, д. 24, Московская область,
Российская Федерация*

Аннотация. Цель работы состоит в выявлении способов обоснования онтологической целостности в русской религиозной философии XIX – первой половины XX вв. Исследование проведено с применением методов историко-философского анализа: сравнительного анализа, историко-философской реконструкции, интерпретации, синтеза как соединения интерпретированного материала в новом качестве. В результате проведённого исследования выявлено, что в отечественной религиозной философии осуществлялись попытки построения целостной онтологической системы, в которой органично сочетались бы рационалистические представления о субстанции и христианское представление о божественных энергиях. Задача предпринятого синтеза так и не была решена, поскольку всегда возникали логические погрешности и нестыковки в системе. Теоретическая значимость материала заключается в том, что предпринятый историко-философский анализ неудавшегося онтологического синтеза ставит перед современной наукой задачу осмысления сущности энергии как таковой, раскрытия характера и возможностей взаимодействия человеческой и божественной энергий, что выводит рассматриваемую проблему на междисциплинарный уровень.

Ключевые слова: онтология, философия энергий, всеединство, софиология, субстанция, русская религиозная философия.

ONTOLOGICAL INTEGRITY AS AN UNSOLVED PROBLEM OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Moiseykina T. A.

Moscow Region State University

24, Very Voloshinoy st., Mytishchi, Moscow region, 141014, Russian Federation

Abstract. The purpose of the article is to identify the ways to ground the ontological integrity in Russian religious philosophy of the 19th – early 20th centuries. The study was conducted by applying the methods of historical and philosophical analysis: a comparative analysis method; method of historical and philosophical reconstruction; interpretation method; method of synthesis as a combination of the interpreted material in a new entity. As a result of the study, it was revealed that the Russian religious philosophy of the 19th – early 20th century attempted to build a comprehensive ontological system that would rationally combine the rationalistic ideas of substance and the Christian idea of divine energies. The problem of the attempted synthesis was not solved because it always led to logical errors and inconsistencies in the system. The theoretical significance of the article lies in the fact that the undertaken historical and philosophical analysis of the failed ontological synthesis sets before the modern science a task of understanding the essence of energy as such, revealing the nature and possibilities of interaction between human and divine energies, which advances the problem under consideration to an interdisciplinary level.

Keywords: ontology, philosophy of energies, all-unity, sophiology, substance.

Во второй половине XIX в. отечественные религиозные мыслители столкнулись с проблемой обоснования онтологической целостности христианского мировоззрения, представленного в философской среде учением о всеединстве и учением о православном энергетизме. Эти учения по-разному обосновывали онтологию взаимоотношений Бога и мира и проистекающего из этих взаимоотношений преобразования природного бытия. Ситуацию осложняли парадоксальные отношения христианского трансцендентизма с прочно обосновавшимися в русской философии идеями пантеизма и панентеизма.

Так, в учении о всеединстве как основа философского творчества В. Соловьева раскрывалось онтологическая целостность как результат субстан-

циально-сущностных отношений, что в конечном итоге придавало всей соловьевской системе спекулятивный характер и отодвигало конфессиональный, христианско-догматический элемент на второй план [13, с. 85]. Онтология всеединства в интерпретациях её приверженцев представляет собой варианты пантеизма и панентеизма, в которых божественное начало представляет единство двух полюсов: себя и своего противоположного.

Безусловно, всеединство не является пантеизмом в привычном понимании, поскольку оно не отождествляет и не уравнивает мир с абсолютом, однако тесно связывает его с природным миром, не может мыслить его без мира, не имеет свободы по отношению к природному миру.

А. Лосев как-то назвал всеединство классикой спекулятивной философии [6, с. 119], в силу чего неклассическая православная духовность не может уместиться в строгих рамках его понятийного аппарата. Как известно, спекулятивные конструкции зиждутся на некоей принципиальной основе (всеединстве), а это чревато глубоким идейно-теоретическим конфликтом философии и религии. Таким образом, философия всеединства в попытках возведения потенциально универсальной, всеобъемлющей конструкции (как онтологической, так в перспективе и гносеологической, этической, антропологической), включающей как природный, так и божественный уровни, сталкивается с непреодолимым препятствием в виде иррациональной сферы «духовной практики, духовной аскетики и православной антропологии в целом» [3, с. 95].

Говоря о другой идейно-теоретической традиции, а именно – философии энергий, на почве которой развивалась философско-богословская мысль, в том числе учение об «умном делании» афонских монахов (исихазм), необходимо подчеркнуть её принципиально иную устроенность и ориентированность на весьма далёкий от классической рационалистической традиции принцип синергии. Этот принцип предполагает и иной тип связей всех элементов онтологической системы – тип энергийно-коммуникативный, существенно отличающийся от субстанционально-сущностных связей всеединства. При энергийном типе связей не происходит искажений основных теоретических элементов христианства (идей креационизма, трансцендентизма), так как понятие

синергии вводится не для обоснования типа устройства мироздания, а объяснения взаимопревращения бытия и небытия. Энергийной философией чужда отвлечённость спекулятивной философии, она не занимается метафизическим конструированием, но предлагает взамен феноменологию, более полно раскрывающую смысл православной мысли.

Энергийный тип связей отличается от субстанционального (сущностного) наличием такой категории, как свобода. Поскольку энергийная онтология весьма далеко отодвигает друг от друга божественную и человеческую природы, их соединение уже не является необходимостью, но переходит в сферу свободы. При таком типе построения философской системы теологическая схоластика уходит на второй план, на первый же план выдвигается духовная полнота всей религиозной жизни – как в её теоретическом, догматическом проявлении, так и в практическом, культовом.

Всеединство В. Соловьева стало своеобразной реакцией на поставленную И. Киреевским задачу развития самобытной православной философии, преодолевающей спекулятивный характер философии западной и устраняющей однобокость платонизирующего христианства. Но метафизическая система Соловьева с её коренным понятием сущего – философия всё того же спекулятивного характера. Последователи учения о всеединстве (П. Флоренский, Е. Трубецкой, С. Булгаков, Н. Лосский, Л. Карсавин, С. Франк), как и их идейный вдохновитель В. Соловьев, облекали свои идеи в христианские формы, но не освобождали их от спекуляций.

Однако такая задача, как философское осмысление православного опыта (мистического по своей сути), требовала новой методологии, которую мог дать только православный энергетизм, весьма далёкий от платонизма и западного рационализма, и русские религиозные мыслители это хорошо понимали. В конструкциях последователей всеединства, чрезмерно увлечённых философскими спекуляциями, становятся заметными идеи философии энергий, и именно это приближает их к православию, более рельефно подчёркивает их конфессиональную принадлежность.

Впрочем, нам известно, что на фундаменте православного энергетизма так и не было создано ни одной законченной философской системы, православная мистика осмысливалась односторонне и несистематично. Кроме того, находясь в плену всеединства и не в силах от него отказаться, русские мыслители пытались синтезировать его с энергийной философией, что никак не могло вылиться в целостное воспроизведение православия в философских категориях, но предсказуемо оканчивалось очередной версией христианского неоплатонизма с характерными для него синтетическими категориями вроде «энергетического всеединства». Что же лежало в основе этого идейного синтеза?

Для решения центральной философско-богословской проблемы – проблемы соотносённости божественного и природного миров – философия всеединства использует христианскую идею единосущия, которую можно сформулировать следующим образом: божественное начало как альфа и омега бытия не отделено от природного

мира, а просматривается «сквозь мир» как неоплатоническое Единое, вбирающее в себя «всё». Бог, таким образом, становится не только всеединым началом для космоса, но и единосущным с ним, превращается в «субстанцию всего» – не только для мира вещей, но и для человеческой личности. Философия всеединства вместо догмата о сотворении мира с его трансцендентизмом выдвигает на первый план диалектическую идею двупольного абсолюта, внутри которого присутствует абсолютное сущее и абсолютное становящееся.

Последователь учения о всеединстве Н. Лосский, подходя к проблеме взаимодействия Бога и мира с той же субстанциально-сущностной позиции, ввёл понятие «субстанциального деятеля», обозначая им бытие, наделённое творческими возможностями. Именно «субстанциальные деятели» творят мир, и через это творчество Бог проявляет себя в творении как главная субстанция: «сам по себе как абсолютное Бог сверхсубстанциален, но в отношении к миру он есть субстанция» [9, с. 412].

А С. Франк, рассматривая абсолют с тех же субстанциональных позиций, фактически поставил знак равенства между понятиями субстанции и причинности, поскольку трактовал каждое из них как некую константу, неизменное начало во множественных изменяющихся явлениях. К слову, философия энергий понятие причинности увязывает не с субстанциальностью, а с энергийным проявлением сущности. Сущность Бога при таком типе философствования отличается от его энергии и не совпадает с ней, природное бытие творится Богом по-

средством своих энергий, которые и называются причиной этого бытия. Но так как мир как живое целое сам обладает творческой энергийной силой, он сам может быть назван причиной изменений самого себя, хотя такая причинность не носит субстанциального характера. Иными словами, живая гармоническая целостность мира отражается в энергетическом, а не субстанциональном ключе.

Возникает закономерный вопрос: можно ли назвать такие принципиально разные философские системы, как всеединство и энергетизм, пересекающимися областями? На это можно ответить положительно, имея в виду общую для них идею взаимодействия божественной сущности и божественной потенциальности. С таких позиций можно объяснить мысль Соловьева о двуполюсном абсолюте, где один полюс можно трактовать как его сущность, а в другом – усматривать потенцию и мощь бытия, его силу и энергию. Данную позицию Соловьева можно соотнести как с онтологическими изысканиями Аристотеля с их центральной категорией *materia prima*, так и с философией энергий.

Вслед за В. Соловьевым о потенциальном характере божественного «иноного» говорил и С. Франк, подчёркивая в нём стихийность и динамичность и в то же время – природную тождественность с абсолютом.

Энергийная философия формулирует эту мысль следующим образом: сущностный и энергийный модусы божественного бытия являются в равной степени нетварными и, следовательно, одноприродными. Однако если в паламизме между метафизикой абсолюта и метафизикой бытия проведена непре-

одолимая граница, то последователи всеединства последовательно и настойчиво сближают их, достигая одноприродности творца и его творения, трактуя сам акт творения не из ничего, а из «иноного» самого Бога, из его противоположного полюса.

Пантеистический уклон всеединства С. Франка привёл к фактическому устранению проблемы творения, поскольку субъектом творения становится сама реальность, находящаяся в вечном самотворчестве и включающая в себя все стороны и уровни бытия. Христианская идея трансцендентности подменяется парадоксальным нераздельно-неслиянным двуединством творца и творения, однако непостижимость этих отношений не позволяет выразить их с помощью известных категорий. Впрочем, терминологическая невыраженность энергетического аспекта всеединства не отменяет его существования как внутренней идеи, интуитивно присущей русской религиозной философии.

Всеединство и энергетизм наиболее отчётливо синтезируются П. Флоренским в его учении об энергетическом символизме, где основным понятием становится «энергийный символ». Говоря о своей философской системе как о «конкретной метафизике», Флоренский усматривал онтологическую цельность в конкретном проявлении духовного в чувственном, сущности в явлении, иными словами – в символичности. «Целокупная символическая реальность» вбирает в себя и бытие, и мышление, которые совпадают друг с другом, объединяясь единым символом, объединяя все символы. Идея символизма оказывается здесь тесно связанной с идеей обобщённого

(ступенчатого) всеединства, которое представляет собой ряд концентрических кругов или оболочек, исходящих из некоего ядра – совершенного символа и всеединства, и удаляющихся к периферийной области, где духовное в чувственном выражается слабее.

Однако несмотря на внешнюю схожесть с всеединством, в философии П. Флоренского ярко звучали ноты энергетизма в той части, где он пытался разгадать механизм связи божественного и природного миров. Этот главный вопрос всей русской религиозной философии – вопрос о характере связи Бога и мира – отец Павел решал, используя понятие энергии, что позволяло ему «описать таинственную механику, производящую соединение ноумена и феномена» [13, с. 9], в виде соединения энергии первого и второго. В самом проявлении жизни, с точки зрения философа, и заключена энергия Сущности, эти разноприродные виды бытия как будто взаимопрорастают, содействуют своими энергиями. В этой энергетической интерпретации философ понимает символ как «сущность, энергия которой, сращенная или, точнее срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной ... сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [11, с. 287].

Безусловно, попытки П. Флоренского совместить в учении об энергийном символе как элементы богословия энергий, так и элементы философии всеединства, скорее, вели к качественно новой трактовке христианства, а не к философскому осмыслению православия, к чему призывал Киреевский. Конкретная метафизика П. Флоренского серьёзно расходится с положениями энергетизма в их исихастской

трактовке как раз по причине ярко выраженного платонизма философа. Впрочем, неудавшиеся попытки выстроить стройную и логически обоснованную онтологическую систему на базе такого методологического синтеза можно объяснить, с одной стороны, парадоксальностью, противоречивостью самого христианства, вобравшего в себя разнородные элементы, объединяющего ветхозаветную культуру и эллинскую философию на основе учения Нового завета. С другой стороны, неудачи этого синтеза можно объяснить незавершённостью и непроработанностью методологии энергетизма в философии Паламы, которому были чужды идеи Платона и Плотина об одушевлённости мира как органического целого, но который при этом говорил о божественных лучах, пронизывающих природный мир. И, наконец, использование неоплатонической терминологии в иной, принципиально противоположной ему идеологической системе, а именно – христианстве, стало своеобразным способом их изживания, что уже неоднократно имело место в христианском богословии.

Русская философия испытывала затруднения в обосновании принципов энергийной взаимосвязи Бога и мира потому, что так и не смогла найти адекватного разрешения проблемы одноприродности божественной сущности и божественной энергии при их онтологическом несовпадении. Как говорил Григорий Палама, энергии – это то, посредством чего Бог общается с сотворённым им миром, что проявляется в каждом уголке природного бытия, а именно: божественная сила и премудрость. Эта идея была подробно

объяснена в философском творчестве А. Лосева, применявшего апофатическую методологию: сущность (божественное начало) непознаваема, но проявляема, она выражается в ином (природном мире) как энергия сущности [8, с. 17]. Эту идею, сформулированную в духе философии энергий, А. Лосев внедрил в свой вариант учения о всеединстве, когда пытался обосновать тождественность энергии и природного мира и, следовательно, тождественность божественной и природной жизни. В конечном итоге у Лосева родилось синтетическое понятие «энергетического всеединства» как пантеистического единства тварного и нетварного, отражающего представление о процессе творения, не имеющего ничего общего с христианской догматикой: «внебытийственное, дологическое, сверхсмысловое самое само неизвестными путями породило из себя бытие» [7, с. 523].

Пантеизм в учении Лосева обнаруживается в иерархическом делении энергийности по уровням (и вновь вспоминается Аристотель с его иерархией форм). Сущность (т. е. божественное начало) проявляется в разных энергийных формах в зависимости от степени наполненности явлений природного мира энергиями, которые выстраиваются в иерархию восходящих видов «энергем», просветляющих тьму. Философ выделял органическую, ощущающую, ноэтическую энергемы, соединяющиеся в целостный организм в слове или имени. Как говорил А. Лосев, космос является лестницей «разной степени словесности» [8, с. 127]. На сегодняшний день А. Лосев является, пожалуй, единственным философом, соединившим идею всеединства

с философией энергий в наибольшей степени обоснованном виде среди подобных синтетических систем. Его система демонстрирует новое направление в русской религиозно-философской мысли, готовое заменить пантеистическую парадигму классического всеединства. А. Лосев, несмотря на свою приверженность всеединству, так и не стал классическим философом всеединства именно потому, что в его концепцию была внедрена методология энергетизма, что позволило ему создать собственную «диалектическую феноменологию», или «философский символизм».

В русской философии XIX – первой половины XX вв. стало заметным ещё одно учение, пытавшееся преодолеть пантеистическую направленность всеединства посредством внедрения в него энергийного элемента. Речь идёт о софиологии, в рамках которой осуществлялись попытки раскрыть механизм взаимодействия Бога и мира, найти некое основание, сближающее дух и материю. Однако и софиология не избавилась от черт платонизма и неоплатонизма: София, отождествлённая с Мировой Душой, которая находится в состоянии потенциальности и становления, имеет мало общего с паламитской традицией. Несмотря на то, что С. Булгаков, один из наиболее ярких представителей софиологического направления в русской философии, в определении Софии использовал понятия энергийной философии: «София есть Бог в своем самооткровении и откровении миру, она, если пользоваться выражением паламитских споров, есть в отношении к миру “энергия”, действие Божие в творении» [4, с. 249]. Стоит отметить, что в отличие

от Григория Паламы С. Булгаков отождествляет Софию, которую называет божественной энергией, как с Богом, так и с миром, и именно это порождает проблему теодицеи, которая отсутствует у философа в традиционном христианском варианте.

Но и здесь, в софиологии, звучат нотки пантеизма, при котором нивелируется свобода, а элемент «мирового зла» с лёгкостью внедряется в самую категорию Софии. Чтобы избежать такого смешения, С. Булгаков различает уровни Софии – божественный и эмпирический, тварный. Но перед философом тогда встал вопрос о механизме проникновения греха и зла в эмпирическую Софию и обосновании причин допущения такого проникновения со стороны божественного начала. Пытаясь ответить на этот вопрос, философ вынужден отступить от христианской догматики в понимании Софии как отличной от Троицы четвёртой ипостаси, что само по себе – шаг к платонизму и гностицизму [10, с. 137].

Методологический синтез в области онтологии, предпринятый в русской религиозной философии, представлял собой неудачную попытку объединить совершенно разные (даже противоположные) типы отношений на идейной платформе христианства. По мнению современных исследователей, этот тип отношений есть ни что иное как «эссенциально-энергийный неоплатонический дискурс» [13, с. 24], наделяющий субстанцию энергетическими характеристиками. Впрочем, внутренняя логика предпринятого синтеза так и не была раскрыта отечественными философами, поскольку всегда приводила к логическим погрешностям и нестыковкам в системе. Субстанции

придавалась характеристика личности, самодостаточности и активности, что и подвигло некоторых мыслителей уйти от субстанциальности как традиционной метафизической основы.

И вот уже у Н. Бердяева материальному бытию предшествует не Бог, а свобода [2, с. 174], вставая между Богом и человеком, ослабляя связи и возводя границы между ними [1, с. 29]. Однако кажущееся бегство от использования понятия субстанции в итоге оборачивается у Н. Бердяева субстанциальным плюрализмом, введением не одной, а двух и более субстанций. От этого плюрализма философа не спасает даже его утверждение об энергетическом характере творчества, в котором он усматривал способ ухода от объективированной действительности. Иными словами, отказ от субстанции так и не привёл философа к её адекватной замене.

Таким образом, несмотря на тесную взаимосвязь и даже взаимопроникновение философии всеединства и философии энергий, задача построения целостной онтологической системы, в которой органично сочетались бы рационалистические представления о субстанции и христианское представление о божественных энергиях, так и не была решена. Перед современной наукой поставлена задача осмысления сущности энергии как таковой, раскрытия характера и возможностей взаимодействия человеческой и божественной энергий, что ставит рассматриваемую проблему на междисциплинарный уровень, выводя на такие актуальные темы, как соотношение времени и истории [12], пространства и времени [14], антроподицеи и теодицеи [5].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ Фолио, 2003. 704 с.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Академический проект, 2015. 522 с.
3. Бондарева Я. В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. М.: ИИУ МГОУ, 2011. 322 с.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Азбука, 2017. 672 с.
5. Ильин В. В., Тимофеев А. В., Хайруллин А. Г. Деонтологический нормативизм: проблема обоснования в теодицее и антроподицее // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 7–17.
6. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 624 с.
7. Лосев А. Ф. Миф–Число–Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
8. Лосев А. Ф. Философия имени. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. 672 с.
9. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
10. Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. М.: Феникс, 1998. 512 с.
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М.: Эксмо, 2006. 322 с.
12. Фролова И. А. Время и история в эсхатологической перспективе // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 1. С. 205–218.
13. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 480 с.
14. Яблонских А. А. Пространство и время как формы бытия природы и общества // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 2. С. 40–46.

REFERANCES

1. Berdyaev N.A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noi etiki* [The Destiny of Man. An Experience of Paradoxical Ethics]. Moscow, *AST Folio Publ.*, 2003. 704 p.
2. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow, *Academic Project Publ.*, 2015. 522 p.
3. Bondareva Ya.V. *Metodologicheskie osnovy russkoi religioznoi filosofii: istoriko-filosofskii analiz* [Methodological Bases of Russian Religious Philosophy: Historical-Philosophical Analysis]. Moscow, *Moscow Region State University Publ.*, 2011. 322 p.
4. Bulgakov S.N./ *Svet nevechernii: sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplations and Speculations.]. Moscow, *Azbuka Publ.*, 2017. 672 p.
5. Ilyin V.V., Timofeev A.V., Khairullin A.G. [Deontological overly regulated: the problem of justifying the theodicy and anthropodicy]. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy], 2017, no. 1, pp. 7–17.
6. Losev A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time]. Moscow, *Molodaya gvardiya Publ.*, 2009. 624 p.
7. Losev A.F. *Mif-Chislo-Sushchnost'* [Myth-Number-Essence]. Moscow, *Mysl' Publ.*, 1994. 919 p.
8. Losev A.F. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of Name]. St. Petersburg, *Oleg Abyshko`s Publ.*, 2016. 672 p.
9. Lossky N.O. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow, *Respublika Publ.*, 1994. 432 p.
10. Trubetskoy E.N. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, *Feniks Publ.*, 1998.512 p.

11. Florensky P.A. *U vodorazdelov mysli* [At the Watersheds of Thought]. Moscow, *Eksmo* Publ., 2006. 322 p.
 12. Frolova I.A. [Time and history in the eschatological perspective]. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy], 2018, no. 1, pp. 205–218.
 13. Khoruzhii S.S. *O starom i novom* [On Old and New]. St. Petersburg, *Aleteiya* Publ., 2000. 480 p.
 14. Yablonskikh A.A. [Space and time as forms of existence of nature and society]. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy], 2018, no. 2, pp. 40–46.
-

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Моисейкина Татьяна Александровна – аспирант кафедры философии Московского государственного областного университета;
e-mail: t.moiseykina@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Moiseykina Tatyana Alexandrovna – postgraduate student at the Department of Philosophy, Moscow Region State University;
e-mail: t.moiseykina@gmail.com

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА

Моисейкина Т. А. Онтологическая целостность как нерешенная задача русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. №1. С. 108–117.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-1-108-117

FOR CITATION

Moiseykina T. A. Ontological Integrity as an Unsolved Problem of Russian Religious Philosophy. In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2019, no.1, pp. 108–117.
DOI: 10.18384/2310-7227-2019-1-108-117