

*Олег Байдалюк*

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДОГОВОРНОГО ПРАВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

Договор в позитивном праве – это «юридический факт, лежащий в основе обязательства» [7, с. 472]. Но само обязательство и юридический факт возможны в силу *диалогичности* правовых отношений. Договорное право диалогично по своей природе, но онтология этой диалогичности выходит за пределы позитивного знания. В настоящем исследовании будет сделана попытка интерпретировать договорное право в контексте философии диалога. Опорными здесь будут работы М. Бубера, Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера и др. мыслителей.

Позитивизм является одной из философских позиций, в которой происходит обращение к договору при обосновании общезначимости знания. Одна из догм логического позитивизма гласит: «Без опыта не может быть, очевидно, никакого знания вообще» [9, с. 242], а верификация (проверяемость научных положений опытом), есть «окончательное установление истины» [9, с. 61]. Но как верифицировать, к примеру, утверждение, что «договором является соглашение двух и более сторон» [6, с. 148], ведь каждый раз это будут какие-то конкретные стороны (участники). И может ли быть верифицирован сам принцип верификации? Ведь опыта вообще, как и *вообще – человека* не существует. Опыт – это всегда чей-то конкретный опыт, и не только чувственный. То, что знание *не есть* чувственное восприятие, весьма доступно объяснял еще Сократ, а системную аргументацию против этой идеи предложили еще скептики.

Для позитивиста, например, понятие «Бог» – псевдопонятие, поскольку предложение с этим понятием не будет протокольным. Но для слепорожденного предложение «Солнце спряталось за тучи», также не будет протокольным, следовательно, понятие «солнце», равно как и понятие «тучи», псевдопонятия? Опытно-чувственное знание – всегда индуктивное (читай частное) знание. Т. о., возникает проблема *общезначимости протокольных предложений*. В логическом позитивизме она решается посредством конвенционализма – учения о *договоре*. У каждого человека свой (субъективный) опыт – индуктивное знание. Об общем люди договариваются.

Несмотря на общую гносеологическую несостоятельность логического позитивизма (сам Р. Карнап впоследствии от него отказался), в теории конвенционализма отражена онтологическая интенция человеческого сознания, как сознания *ди-алогичного* по своей природе: «Я и другое Я необходимо предполагают друг друга» [3, с. 47]. Схожая направленность мысли и у классика психологии: «Отношение к природе и к другим людям дано ему как *отношение*<sup>1</sup> (курсив мой – О. Б.), т. е. поскольку у него есть

сознание» [18, с. 639] Поэтому «в Начале – отношение: как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души; априори отношения; *врожденное Ты*» [1, с. 31]. И когда «говорится Ты, говорится и Я сочетания Я-Ты» [18, с. 16]. Следовательно, когда говорится Я, говорится и Ты сочетания Ты-Я. Эта субъектно-объектная двойственность предполагает диалог онтологически: «По своей сущности диалог является конкретной формой существования человека, его имманентной характеристикой» [3, с. 53]. Но диалог между Я и Ты – это диалог между Я и другим Я, а не между Я и не-Я. Утверждение, что общественные отношения «зримо воплощаются, реально существуют и не могут существовать иначе, кроме как в другом человеке, в «не-Я»» [11, с. 10] предполагает в *другом* человеке внеимманентную экзистенцию<sup>2</sup> и потому является абсурдным. Имманентное разделение на субъект-Я и объект-Ты (другое Я) не снимается в объединяющем «Мы». *Мы* – лишь коллективное Я: «Каждое Я, поскольку оно есть и всеобщность Я, есть коллективный субъект, содружество субъектов, “республика субъектов”, содружество личностей; это Я есть на самом деле Мы» [17, с. 51]. Но Мы-йность, как модус имманентной Я-йности, оттеняет *нечто* внеимманентное, надстоящее над её субъектно-объектным разделением. Это нечто – *Единое* (вслед за Платином), а точнее Объединяющее «сквозит» через Я, отслаиваясь от его самополагания. Это – *Не-Я* или трансцендентное – *божественное Я*. И «было бы величайшим заблуждением их *приравнивать* и, справедливо утверждая их сродство и соотносительность, не видеть бездны, отделяющей потенциальность от актуальности? Это смешение образа и Первообраза, я и Я, отличает основные мотивы метафизики Фихте, который человеческое я, взятое в наибольшей напряженности, приравнивает Я божественному» [2, с. 244]. Такое сродство и соотносительность «потенциальности и актуальности», имманентного и трансцендентного, человеческого Я–*что* и божественного не-Я-Ничто возможно в силу онтологической выдвинутости человека в это Ничто: «Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией» [22, с. 22]. Только этой бытийной зависимостью от Ничто объясняется феномен *сквозения* трансцендентного не-Я через имманентное Я: «Имманентный рассудок, который не знает никакого соприкосновения с миром трансцендентным, вдруг становится трансцендентен для самого себя: оказывается, что в центре его имеется щель, через которую высыпается его содержание» [2, с. 89]. Эта пораженность трансцендентностью в христианстве выражена понятием «*образ Божий*» в человеке. «Как образ Божий, человек имеет формально природу Божества, есть бог in potentia» [2, с. 242]. В силу этой *боготварной* двойственности человек онтологически обречен на диалог:

с трансцендентным *не-Я* и с имманентным другим Я, *со-Я*. Бытие Я – это бытие *необходимости договариваться*. Частное проявление этой необходимости – договорное право: «Опосредование, заключающееся в том, что я обладаю собственностью уже не только посредством вещи и моей субъективной воли, а также посредством другой воли и, следовательно, в некоей общей воле, составляет сферу *договора*» [4, с. 127]. Эта «некая общая воля» есть проекция воли *не-Я-Ничто*, своей трансценденцией создающая возможность всякого *общего*, действительного в имманентном. Но если договор между Я и другим Я-что закономерен и необходим, то договор между Я и *не-Я-Ничто* онтологически случаен, т. е. он мог бы и *не быть*. А поскольку бытие Я-что диалогично по природе, то случайность договора между Я-что и *не-Я-Ничто* – это онтологическая случайность самого Я. Другими словами, *не-Я-Ничто* могло бы существовать, а точнее не-существовать (или как сказал бы Хайдеггер «ничтожиться» в самом себе) и без существования Я-что. Тогда, как само Я-что без *не-Я* существовать не может в силу онтологической выдвинутости в *Ничто*. Между имманентным Я-что и трансцендентным *не-Я-Ничто* (или даже *Не-ничто*, по словам С. Булгакова) есть бытийная связь. Она обнаруживается в феномене тревоги-страха-ужаса. Поскольку «человек отделен от себя самого всей широтой бытия, которое не есть он. Он заявляет о себе самому себе из другой стороны мира и, овнутряясь, пробивается к себе» [19, с. 55]. В этом *овнутрении Я-что* остается наедине с самим собой и, постигая самое себя, обнаруживает в себе «до-онтологическое» предназначение и неизбежно тревожится: предназначение от Кого? Тревога «появляется, как только я освобождаюсь от мира, куда был вовлечен, чтобы постигнуть самого себя как сознание, которое обладает доонтологическим пониманием своей сущности и смыслом своих возможностей прежде, чем о них судит. В тревоге я постигаю себя сразу полностью свободным и не могущим не делать того, благодаря чему смысл мира приходит к нему через меня» [19, с. 76]. Тревога перерастает в страх, когда Я-что начинает отрицать анти-экзистенцию *не-Я-Ничто*, отгнать в овнутрении обнаружением доонтологического предназначения Я-что. Ибо даже «в самых незначительных вещах, как только индивид пытается найти хитрый поворот, тотчас же появляется и страх. Если от этого хотят уклониться, ссылаясь на то, что речь идет о чем-то совершенно незначительном, страх сразу же делает это незначительное примечательным» [10, с. 247]. Не «отвертеться». Остается либо жить в страхе, либо признать Ничто, т. к. «страх подавляется лишь страхом экзистенции за свое самобытие, заставляющим человека обращаться к религии или философии» [23, с. 328]. Но парадокс здесь в том, что экзистенциальный страх – это страх в превосходной степени – ужас, которому не только «приоткрывается Ничто» (Хайдеггер), но и обнаруживается онтологическая приобщенность имманентного Я-что к

трансценденции *не-Я-Ничто*: «Выдвинутость нашего бытия в **ничто** (выделено мною – *О. Б.*) на почве потаенного ужаса (курсив мой – *О. Б.*) делает человека заместителем Ничто (NB!)... Выдвинутость нашего бытия в **Ничто** (выделено мною – *О. Б.*) на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция» [22, с. 24]. И вот на этой констатации, выкристаллизованной сильным философским умом, имманентное Я в своем рационально-схоластическом овнутрении останавливается. Дальше философия бессильна. Дальше будет только иллюзия познания, гносеологическая фикция. Дальше «кинематографический механизм мышления», как сказал бы Бергсон, будет выдавать лишь обрывки интеллектуальной ткани; начнутся манипуляции понятийными рядами и формальные рокировки изобретенных и изобретаемых терминов. Но факт выдвинутости человека в Ничто, это «перешагивание за сущее» – трансценденция непреложно свидетельствует: человек в самом себе, в своем овнутрении – безграничен. Он, по словам Бердяева, «распахнут вверх» (как, впрочем, и вниз). Эта распахнутость обрекает Я-что на перманентное постижение, которое за пределами сущего (читай имманентного) продолжается в интуитивно-фидеистической форме. Там где заканчивается рациональное познание, начинается религия<sup>3</sup>. Для человека онтологически «наипервейшее – это стремление к **отношению** (выделено мною – *О. Б.*), это отношение к предстоящему, бессловесный прообраз изречения Ты» [1, с. 31]. Этот интуитивно ощущаемый «бессловесный прообраз», это «предстоящее» не может не быть в силу бытия Я-что, для которого «наипервейшее есть стремление к отношению»; более того, Предстоящее не может быть онтологически пассивно, поскольку отношение – изречение Ты предполагает взаимность. Двигаясь навстречу Я-что, которое, перешагивая «за сущее в целом», трансцендируется, не-Я-Ничто, а точнее здесь Не-кто, имманируется, становясь Кем-то в светийном диалоге с Я: «Религия возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и недомыслимая тайна, *открывается* человеку и Абсолютное становится для человека Богом. Здесь начинается возможность богопознания и богообщения» [2, с. с. 92-93], возможность реализации онтологической заданности человека как существа *ди-алогичного*. Онтологическая данность диалогичности реализуется в диалоге между Я и другим Я. Это *есть*, и это есть *так*: Я идентифицирует себя как Я лишь в диалоге – соотношении с другим Я. Но эта данность с бытийной необходимостью оттеняет некую заданность: отношение Я к другому Я *дано* Я «как отношение»; это отношение не может быть дано другим Я, которое является имманентным субъект-объектом этого отношения; оно не может быть дано имманентным, да еще и безликим *Оно*-миром или *природой*, являющейся объектом отношения лишь в силу *отношаемости*

(способности к отношению) личностного Я; как и сама *Я-йность* – трансцендентного происхождения; трансцендентность, будучи источником Я-йности, не может быть безликой, но она не может быть и Я-йной в силу своей трансцендентности; она – сверх-Я-йная, сверх – Кто-йная, но метафизически *отношаемая* с Я-йностью в силу самого бытия этой Я-йности и потому трансцендентно-имманентна; диалог между имманентно-трансцендентным Я и трансцендентно-имманентным Сверх-Я, диалог между человеком и Богом – есть *заданность*, реализуемая Я в своем овнутрении. Эта реализация предполагает некий *ekstasis* (греч. исступление, выходение за себя) и, как следствие, лексико-понятийную мутацию речи, как органа метафизического диалога: «Метафизическое отношение, осуществляется изначально в виде речи, где Самотождественный, сконцентрированный в самости своего «я» – неповторимого, автохтонного существа, – выходит за собственные пределы» [12, с. 78]. И хотя Левинас здесь не имеет в виду *глоссолалию*<sup>4</sup>, последняя есть лингвистический или, точнее, транслингвистический феномен религии как «связи, установленной между Самотождественным и Другим», т. е. между Я-кто и не-Я-Не-Кто. Выразить словесно то, что не может быть выражено в имманентно-категориальной форме, что лишено понятийно-терминологического содержания можно лишь выходя «за пределы» – глоссолалически: «Эленеллуйя, эленеве эневе нэвэ нэллуйя, нэвэ нэвэ энэвэллуйя, элленлуйя эленеве энэвэллуйя, нэвэ эневе нэвэллуйя нэвэ нэвэ энэвэллуйя...»<sup>5</sup> [20, с. 38]. Но метафизический диалог есть *ди-алог*, и в нем не только Я-кто, трансцендируясь в своем овнутрении, «изъясняется» с не-Я-Не-Кто, но и не-Я, имманлируясь, откликается на онтологический зов Я. Не-Я приоткрывает Я *завесу потаенного ужаса*, откровенничая о внеимманентном. Из возможности в действительность метафизический диалог переходит лишь тогда, когда приобщения Я к этому откровению «свободно осуществится в раскрытом сердце и в ответственном созерцании человека. Осуществить это может только духовный «корень» человека, т. е. глубокая, внутренняя, личная самость его души» [8, с. 68]. Метафизическое молчание «духовного корня» возможно при мировоззренческой шизофрении<sup>6</sup>, когда трансценденцию не-Я Я объясняет своим самосознанием. Диалог происходит и в этом случае, поскольку не может не происходить, будучи обусловленным онтологией самого Я, но неизбежно вырождается во внутриимманентную патологию мировоззренческого самоудовлетворения, оставляя за гносеологическими скобками метафизический феномен потаенного ужаса. Если же в «ответственном созерцании», «личная самость» Я-человек признает и принимает откровение личной всесамости (увы!) не-Я-Бога – метафизический диалог имеет место. Хотя «безусловно, понятие личности совершенно неспособно декларировать сущность Бога, но

дозволительно и необходимо сказать, что Бог есть также личность» [1, с. 91]. А точнее сверхличность или Более личность, трансцендентно-имманентное Ты (не-Я). Именно это Ты сообщает Я критерии объективного совершенства, сообщает своей внеимманентной природе Ты-йность (Бог-всесовершенен), открывая безграничную перспективу религиозно-духовного, уже, овнутрения.

Стремление Я к совершенству – смысл метафизического диалога. Достижение совершенства – непреложная цель его. При осознании Я этой цели диалог трансформируется в договор, поскольку «договор, как и всякая сознательная перемена имущественных правоотношений, всегда совершается с известной юридической целью» [14, с. 83]. Но цель договора между Я-человеком и сверх личным Ты-Богом не юридическая, а экзистенциальная и, потому, отношения между ними не *право-*, а *онто-*. Соответственно онтологическими являются и обязательства сторон, как результат этого договора. Со стороны Сверх-Я, это обязательство дать возможность Я достичь, а точнее достигать совершенства, а со стороны Я – обязательно выполнить этико-фидеистические требования, которыми обусловлена возможность достижения совершенства. Требования эти даны в откровении Сверх-Я как заповеди (ср. Декалог в Ветхом Завете (Исх. 20: 1-17)) и Заповедь любви в Новом Завете (Ин. 13: 34) и подчеркивают неравный статус сторон метафизического договора. Это неравенство выражено и в самом его названии. Если договор равных сторон (и в правовом и в онтологическом смысле) обозначается латинским термином *conventio* – соглашение, то договор между Богом и человеком – это *Testamentum* (лат. завет, завещание). «Оимманентнившийся» Абсолют, приоткрывая человеку завесу потаенного ужаса, *завещает* ему перспективу безграничного совершенства. И право завещать принадлежит именно Ему – Богу. Да, «Бог есть призыв равного к равному» (Ньютон), но это равенство не онтологическое, а экзистенциально-правовое. Человек – образ Божий (Быт. 9:6): имманентное существо, обладающее внеимманентной, Я-йной экзистенцией, своей конечной целью имеющей трансцендентное (Ясперс), существо, открытое к бытию «иного» и в силу этой открытости равное *ему*, потенциально обладающее правом и статусом *божества* (ср. «Вы боги и сыны Всевышнего» Пс. 81: 6). Но лишь потенциально. Такова данность. Заданность – подобие Божие в человеке (Быт. 1:26): способность на благость, Любовь, творение прекрасного, и проч. Способность, которую необходимо реализовать: «Образ Божий *дан* человеку, он вложен в него как неустраняемая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как *задача* его жизни» [2, с. 28]. Выполнение этой задачи – реализация заданности – необходимое условие вступления в силу Завещания.

Человек может реализовать свою богopotенцию и вне Завета, не

обременяя себя обязательствами по метафизическому договору. Он может уравнивать свое Я с не-Я онтологически, лишив последнее трансцендентности и шизофренически полагая бытийным центром имманентное Я. Но тогда, не имея внеимманентного, объективного, критерия совершенства человек пойдет по нисходящей, псевдосозидательной деструктивной спирали творческого эгоизма, оканчивающейся мировоззренческим тупиком имперсонализированной трансценденции Ничто. В этом случае богообразность (Я-йность) человек сохранит<sup>7</sup>, но и только. Богоподобность останется не актуализированной. Вернее, она актуализируется, но уже не как Бого-, а как эго-подобие, и на богообразном внутреннем лике «Я» проявятся уродливые черты имманентно-тварного *не-совершенства*.

Но *Testamentum* – это не только Завещание, но и Завет; это не только обещание, но и требования. Это определенный нравственно-онтологический регламент, позволяющий Я участвовать в метафизическом договоре. Чего стоит только Заповедь «Не убей», или «Не прелюбодействуй», или норма «Книги Завета» (Ветхого Завета): «всякий скотоложник да будет предан смерти» (Исх. 22: 19)? О каком стремлении к совершенству здесь может идти речь? Договор между человеком и Богом – это, прежде всего, договор о нравственном минимуме, соблюдая который человек сохранял бы онтологическую возможность участвовать в метафизическом договоре, возможность договариваться о последующем: «И взял Книгу Завета и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь, сделаем» [21, с. 93]. А последующее – это нравственный максимум, внеимманентная, неотмирная заповедь всепоглощающей любви: «Любите врагов ваших, делайте добро ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за оскорбляющих вас» (Лк. 6:27). И, наконец, пик нравственно-духовного напряжения, трансцендирующее мгновение экзистенциальной динамики: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Феномен жертвенной любви – феномен Трансцендентного, а точнее Трансцендентно-имманентного или «оимманентнившегося» Абсолютного. Только внеимманентностью тран-сбытийной интенции можно объяснить желание, а главное способность Я отказаться от своей самости ради другого Я. В контексте имманентной резонности – это аксиологическое извращение, экзистенциальная патология<sup>8</sup>. Но если, по Гоббсу, люди договариваются о взаимных уступках, чтобы не уничтожать друг друга, то согласно Завету (уже Новому Завету) люди живут друг ради друга в общей договоренности с Богом о достижении совершенства (или актуализации Богоподобия). И здесь Завет уже не регламент, не Закон, а *Союз* Бога и человека или онтологическое *Согласие* – *синергия* (греч.

sinergos – букв. вместе действующий) двух волей: трансцендентно-божественной и имманентно-человеческой. Это согласие и есть «своеобразная и подлинная почва, на которой свобода обладает *наличным бытием*» [4, с. 128].

Синергическое соотношение Божественной и человеческой воли – это соотношение исключительно договорное, а потому и совершенно свободное. Отказ от обязательств по метафизическому договору возможен, как возможно и отрицание самого метафизического договора или неучастие в нем, оттеняемое имманентным свидетельством человеческого несовершенства.

Договорной характер онтологии отношений между Я и не-Я (сверх-Я), человеком и Богом проецирует договорной характер отношений социальных – между Я и другим Я, поскольку, «исключая единичность, выступает как непосредственность для другого и есть возвращение из другого в себя. Единичность божественной идеи, божественная идея, представляющая как человек, завершается только в действительности, поскольку вначале ей противостоят многие отдельные индивидуумы; она собирает их в единство духа, в *общину* и выступает в ней в качестве действительного всеобщего самосознания» [5, с. 296]. В христианстве это «единство духа» или «община» называется Церковью (греч. *ekklesia* – собрание): «Мужчины, женщины, дети, глубоко разделенные в отношении расы, народа, языка, образа жизни, труда, науки, звания, богатства, – всех их Церковь воссоздает в Духе» [13, с. 124]. Феномен христианской любви предполагает свободное отношение воли одного лица к воле другого лица. Как единицы социума «Я» и «Я» соотносятся в наличном бытии, которое, по мнению Гегеля, в качестве определённого есть бытие для другого. Определяющим в этом бытии является соотношение воли, которым определяется и характер отношений касающихся собственности: «...Собственность с той стороны, с которой она есть в качестве внешней вещи наличное бытие, есть для других внешностей и в связи последних необходимость и случайность. Но в качестве наличного бытия *воли* она как то, что есть для другого, есть лишь *для воли* другого лица. Это опосредование, заключающееся в том, что я обладаю собственностью уже не только посредством вещи и моей субъективной воли, а также посредством другой воли и, следовательно, в некоей общей воле, составляет сферу *договора*» [4, с. 127].

Таким образом, социальные договорные отношения (между Я и другим Я) вообще и в сфере владения собственностью в частности есть проекция онтологических договорных отношений (между Я и не-Я): имманентная производная *метафизического договора*. Последний обусловлен экзистенциальной диалогичностью Я-йного бытия и не может быть

идентифицирован феноменом позитивного договорного права.

#### Примечания

<sup>1</sup> Примечательное «дано»; Рубинштейн неосмотрительно использует этот предикат, не указывая на субъект (кем дано?). Ведь безликая *природа* дать личностное *отношение* не может по определению. Так кем же дано?

<sup>2</sup> Анти-экзистенцию; имманентная экзистенция есть экзистенция Я-йности, и всякое «не» полагает её вне имманентности.

<sup>3</sup> Ср. экзистенциальный вопль Августина: «Верю, чтобы понимать».

<sup>4</sup> Греч. *glossa* – язык и *lalia* – бессмыслица; *глоссолалией* назывались экстатические молитвы христиан ранней Церкви.

<sup>5</sup> Не так мелодична глоссолалия у мистических сект: «Рентре фенте ренте финтрифунт...»

<sup>6</sup> Греч. *schizo* – разделяю и *phgen* – ум: разделение личности.

<sup>7</sup> Эту онтологическую данность нельзя упразднить даже в *нирви-кальпа-самадхи*; экстаз *угасания* (ср. нирвана), растворяет рационально-эманеональные проявления «Я», но не само «Я».

<sup>8</sup> Ср. у Гоббса: «*Homo homini lupus est*».

1. Бубер М. Два образа веры / Пер. с нем. П. С. Гуревича.– М.: Республика, 1995.– 464 с.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний.– М.: Республика, 1994.– 416 с.
3. Буш Г. Диалогика и творчество.– Рига: Авотс, 1985.– 318 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера.– М.: Мысль, 1990.– 524 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х тт.– Т. 2 / Пер. с нем. П. П. Гайденко.– М.: Мысль, 1977.– 576 с.
6. Гражданский кодекс Украины: Комментарий.– Т. 2.– Изд. 2.– Х.: Одиссей, 2004.– 1024 с.
7. Гражданское право: Учебник. Ч. 1.– Изд. 2 / Под ред. А. П. Сергеева.– М.: ТЕИС, 1996.– 600 с.
8. Давыденков О. прот. Доматическое богословие: в 3-х ч.– Ч. 3.– М.: ПСТБИ, 1997.– 292 с.
9. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2-х тт.– М.: Рарог, 1993.– 448 с.
10. Карнап Р. Философские основания физики / Пер с англ. Г. И. Рузавина.– М.: Прогресс, 1971.– 391 с.
11. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н. В. Исаевой.– М.: Республика, 1993.– 383 с.
12. Коновалов Д. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве.– М.: Богословский вестник, 1908.– 783 с.
13. Лебедев А. Б. Духовное производство: сущность и функционирование.– Казань: Казанский университет, 1991.– 101 с.
14. Левинас Э. Избранное. Тональность и бесконечность.– М.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

15. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие.– М.: СЭИ, 1991.– 288 с.
16. Митюков К. А. Система римского гражданского права.– М.: Госюриздат, 1987.– 386 с.
17. Новая женеvская учебная Библия: Синодальный перевод.– Hanssler-Verlag, 1998.– 2052 с.
18. Новый Завет / Пер. с древнегреч. Еп. Кассиана (Безобразова).– М.: РБО, 1997.– 515 с.
19. Рубинштейн С. Л. О мышлении и путях его исследования.– М.: АН СССР, 1958.– 487 с.
20. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии.– СПб.: Питер, 2000.– 720 с.
21. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко.– М.: Республика, 2000.– 639 с.
22. Скабаланович М. Н. Толковый типикон.– М.: Сретенский монастырь, 2004.– 816 с.
23. Тора.– М.: Шамир. 1993.– 1135 с.
24. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина.– М.: Республика, 1993.– С. 16–27.
25. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М. И. Левина.– М.: Политиздат, 1991.– 527 с.