

**ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**ФАКУЛЬТЕТ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

**КАФЕДРА ТЕОЛОГИИ**

Допущена к защите  
Зав. кафедрой теологии  
ФДО ПСТГУ  
доц. Малков П.Ю.  
Дата \_\_\_\_\_

**Аттестационная работа**

***СТАНОВЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ  
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ***

**Автор:**  
**Человенко Татьяна Григорьевна**  
Дата \_\_\_\_\_

**Научный руководитель:**  
**доктор философских наук, доцент**  
**Антонов Константин Михайлович**  
Дата \_\_\_\_\_

**Москва - 2010**

## План

Введение	3
I. Религиозная философия и феноменология в поисках «нового синтеза» философии и религии	8
1. Особенности западноевропейской традиции изучения религии	8
2. Религиозный феномен в истории философских традиций	20
3. Парадокс человеческой субъективности в свете феноменологических интерпретаций	27
II. Экзистенциально-феноменологический дискурс русской религиозной философии	32
1. Проблематизация религиозного опыта в русской религиозной философии	32
2. Экзистенциально-феноменологические мотивы в формировании представлений славянофилов о религиозной традиции	38
3. «Живое знание» русской философии	41
Заключение	47
Литература	51

***Человеческие учения все стремятся к новому, растут, развиваются, -  
и естественно; ибо они не имеют истины, а только ищут её.  
И пусть ищут, если только найдут что прочное...***

*Свт. Феофан Затворник («Православие и Наука»)*

***Самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль,  
не знание как итог беспристрастного внешнего наблюдения бытия, а знание,  
рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине жизненного опыта, -  
знание, в котором как-то соучаствует всё наше внутреннее существо.***

*Франк С.Л. («Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия»)*

***Сциентистская вера в науку, которая однажды не только дополнит,  
но и заменит личное самопонимание объективирующим самописанием,  
является отнюдь не наукой, но плохой философией..***

*Хабермас Ю. («Вера и знание»)*

## **ВВЕДЕНИЕ**

В наши дни как никогда востребована гражданская позиция богословия, которая будучи позицией верующего разума призвана отвечать на вопросы секулярного общества о соотношении «церковного» и того, что находится вне этого опыта: отношений Церкви и мира, соединения идеального и феноменального, трансцендентного и имманентного, божественного и тварного миров<sup>1</sup>. «Наступает, и уже наступило время, - говорил прот. Георгий Флоровский, - открытого спора и тяжбы о душах человеческих. Наступает время, когда во истину каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включён в синтетическую ткань и полноту исповедания. Наступает время, - продолжает мыслитель, - когда богословие перестаёт быть личным или «частным делом», которым каждый волен заниматься или не заниматься в зависимости от своей одарённости, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то «общим делом», становится всеобщим и католическим призванием... Вновь открывается богословская эпоха...»<sup>2</sup>.

Богословие, как духовно-интеллектуальная деятельность, есть значимое явление не только для науки, которая сегодня не стесняется связывать свой дискурс с вневременной сутью бытия, но и для широкой общественной аудитории, определяющейся в мотивах и ценностно-смысловых ориентациях личных и гражданских приоритетов.

Выход из культурно-цивилизационных и научно-философских тупиков, которые являются ровесниками не сегодняшнего дня, но которые в современном обществе приобретают всеобщий характер, искали отечественные мыслители от славянофилов, Юркевича, Кудрявцева-Платонова до философов «серебряного века» и отечественного естествознания в лице В.И. Вернадского и их последователей.

Предлагавшиеся русской философией пути преодоления этих кризисов опередили имевшийся на то время научно-теоретический уровень философствования и оказались невостребованными в актуальном горизонте науки и практики. Эпистемологические

<sup>1</sup> Митрополит Минский и Слуцкий Филарет Патриарший Экзарх всея Беларуси. *Оценки состояния и перспектив развития современного православного богословия // Материалы конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия»*. Москва. 2000. С. 17.

<sup>2</sup> Прот. Г. Флоровский. *Пути русского богословия*. Париж. 1937. С. 516 – 517.

находки русской философии долгое время оставались за рамками официального философского дискурса.

Для современной философии религии эпистемологический опыт философов «серебряного века» приобретает особое значение в связи с продолжающейся культурной унификацией, которая связана с доминантной англосаксонской культурой и её эпистемологической и языковой традицией. Исследователи всё более отчётливо понимают, что неудачи России Нового времени объясняются не только экономическим отставанием, но и слабой или подражательной эпистемологической базой<sup>1</sup>.

В западноевропейской философии этому способствовал возникший в Новое время особый вариант антропоцентризма и связанный с ним триумф метафизической традиции, корни которой в западной схоластике: в логической истине видели основу рациональной теории мира, состоящего из познаваемых вещей. Культурная глобализация с её прародительницей – западноевропейской метафизикой, стала прочно связываться с логикой прогрессивного развития, а религиозный феномен в его корреляции с религиозным опытом (читай - уникальные религиозно-духовные традиции и культуры) либо вообще ушёл из философского дискурса, либо стал выражаться через трансцендентальные ценности беспредпосылочного характера, служащие его унификации и универсализации.

Это привело к тому, что религиозный феномен постепенно стал пониматься как эпифеномен: подвергшись «натурализации», он свёлся к социальному функционированию человека, к его социобиологическому, социопсихологическому началу. При этом проблема личностной основы веры и свобода ее выбора стали либо игнорироваться, либо принижаться и сводиться до достаточно примитивного истолкования.

После этого Ницше осталось только констатировать: «Бог умер». Христианский Бог, Бог западноевропейской метафизики стал «голой идеей», абстрактным смыслом. «Смерть Бога» - это констатация Его отсутствия, это подмена Его личного присутствия абстрактным понятием, а непосредственности отношений с Ним – рассудочной достоверностью. Бог, став Первопричиной (интеллектуалистская метафизика) или Высшей Ценностью (прагматистская этика), для тех, кто ещё не отвернулся от Его поисков – умер.

Этот процесс развивался в научных подходах, исключивших всякое взаимодействие философии и религиоведения с теологией, которой свойственно личностное измерение. За скобками оказалось и всякое «экзистенциальное измерение» религиозного феномена<sup>2</sup>. Между тем, привлечение теологической аргументации было бы полезным, во-первых, при интерпретации парадокса человеческой субъективности в рамках религиозной экзистенции, если речь идет о различении природы человека и его «ипостасности» (личностности), и, во-вторых, в решении вопроса «как возможен религиозный опыт?», поскольку его действительное прояснение возможно, как нам представляется, в парадигме восточно-христианской метафизики, где истина не исчерпывается интеллектуальными дефинициями, а понимается как личностное отношение.

Наше обращение к русской философии вызвано тем, что она имеет традицию обращения к *экзистенциально-онтологическим моментам* и в решении гносеологических вопросов. Это позволило русским мыслителям по-новому интерпретировать соотношение явления и сущности в освоении темы религиозного опыта.

В тоже время проблема взаимоотношения православного богословия и экзистенциальной философии поднималась рядом православных мыслителей и богословов. Так, например, Г. Флоровский отмечал, что главной отличительной чертой

---

<sup>1</sup> См.: Глостанова М.В. Критика западного образа глобализации в деколонизальном проекте // Вестник РУДН. Серия: Философия. №1. 2007.

<sup>2</sup> По крайней мере до хайдеггеровской проблематизации феномена.

богословия Отцов является его экзистенциальный характер<sup>1</sup>, а митр. Волоколамский Иларион (Алфеев) подчёркивал важность экзистенциализма, поскольку это направление философской мысли (особенно Хайдеггера и Кьеркегора) «знаменует собой отход западной мысли от антропоцентризма эпохи Возрождения и рационализма эпохи Просвещения... Более того, - продолжает он, - понятийный язык экзистенциализма, который, безусловно ближе современному человеку, чем язык античной философии, использовавшийся греческими отцами, может быть использован если не при создании «неопатристического синтеза», то, во всяком случае, при переводе основных его элементов на язык нашего современника». Нельзя, наконец, не учитывать и того, что богословие отцов имеет «экзистенциальный» характер – об этом прекрасно говорил сам Флоровский, - так как противостоит всем «эссенциальным» теологиям, не основанным на реальном опыте богообщения»<sup>2</sup>.

Если прот. Г. Флоровский и прот. И. Мейендорф характеризуют мысль свт. Григория Паламы как «экзистенциальное богословие»<sup>3</sup>, то еп. Василий Кривошеин считает этот взгляд недопустимой модернизацией. Хоружий видит значение «экзистенциальности» не как томистской противопоставленности «сущностному», но как принадлежащий цельному человеческому бытию, «соборности», а значит как противопоставленности отвлечённому рассудочному познанию. Если мы соотносим экзистенцию с понятием «сердца», то её можно применить и к исихастскому опыту, подчёркивает он.

Из западных авторов ближе всех к такому пониманию экзистенции подошёл Хайдеггер. Но его экзистенция, хотя и связана с трансценденцией, но она не имеет теологического характера. Экзистенциальное познание является противоположностью отвлечённо-рассудочной деятельности ума, его стремлению к внешнему познанию. Вера утверждает сверхразумный характер духовной жизни, в связи с чем логическое доказательство не может служить единственным критерием истины. В большей степени здесь может выступать «экзистенциальный» критерий, отсылающий к внутреннему опыту человека.

Актуализация экзистенциальной составляющей религиозного бытия — это выход в другое личностное измерение. В современной философской мысли мы видим эту тенденцию в онтологическом персонализме Яннараса, в посттрансцендентальной онтологии феномена Сафронова, в экзистенциальной гносеологии Мамардашвили. Попытки создания сообразного предмету исследования дискурса предпринимались Тиллихом, Хайдеггером, Бахтиным, Мейеном, Хоружим и др. Аналогичные проблемы в религиозно-философской мысли поднимает контекстуальный подход, получивший богословское обоснование у митр. Илариона (Алфеева) и, в конечном итоге, эта же составляющая актуализируется в современной науке благодаря постнеклассическому принципу доверия субъекту.

В современной философско-религиоведческой мысли тема объективации религиозного опыта вновь актуализировалась. Вновь появляется интерес к вопросу о субъекте религиозной мысли, т.е. о религиозном опыте как личном восприятии воздействия Бога на человеческую жизнь.

Исследовательское внимание к «онтогенезу» религии не только как социокультурному, но и как духовному феномену (Е. Торчинов) также актуализирует проблему религиозного опыта, поскольку уделяет первичное значение динамике

---

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов. В кн.: Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва: Изд-во Св. – Владимирского братства. 1998. С. 377-393.

<sup>2</sup> Игум. Иларион (Алфеев). Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Материалы Богословской конференции РПЦ. Москва. 2000. С. 90-91.

<sup>3</sup> См. подробнее: Флоровский Г., прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов. В кн.: Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва: Изд-во Св. – Владимирского братства. 1998. С. 377-393, здесь с. 380-381; Мейендорф И., прот. Православие и современный мир. Минск. 1995.

религиозной жизни в контексте индивидуального развития человека<sup>1</sup>. Здесь важно использовать постнеклассический дискурс, который расширяет «предельную реальность», доступную научному изучению. Современному исследователю предоставляется возможность выходить в межпредметную область труднодоступных для классической эпистемологии проблем, работая в зоне «пограничных ситуаций». Неклассический идеал рациональности обостряет внимание науки к субъекту познания с его внутренним сущим, а «человекообразные» методы исследования приобретают новый смысл и новую научную ценность. Это служит основанием к новому осмыслению взаимоотношений теологии, религиозной философии и философии религии, к их конструктивному взаимодействию на условиях конвенциональных допущений и дополнительности когнитивных дискурсов.

Возникающие здесь проблемы первофеномена религиозного, первоисточника религиозного опыта, общие, кстати сказать, и для религиозной философии и для феноменологии религии, нельзя рассматривать вне вопроса о существовании опыта вообще<sup>2</sup>, поскольку именно здесь самым парадоксальным образом поднимаются проблемы соотношения между понимаемым «смыслом» и сверхсмысленным «переживанием», между «словом» и «событием», некоторым образом свойственным любому опыту.

В «официальном» религиозноведческом дискурсе религиозный опыт рассматривается как особое состояние психики, в котором человек осознаёт себя пребывающим в контакте со сверхчеловеческим существом или могуществом, ощущая свою причастность к инобытию, к запредельной обыденному миру реальности<sup>3</sup>. Мы будем опираться на понимание *религиозного опыта* как «живого знания», как коррелята экзистенциального опыта, доступного рефлексии «жизненного» неотвлечённого мышления (Лосев).

Таким образом, на повестке дня стоит вопрос поиска адекватного философского дискурса, с помощью которого бы православный религиозный опыт был воспринят во всей своей полноте. Насколько здесь будут присутствовать средства известного философского учения или средства некоей самобытной философии, связанной в своих истоках с духовным опытом православия – в этом философии религии предстоит ещё определиться, чему способствуют исследования таких авторов, как Андриюшенко М.Т., Антонов К.М., Гайденок П.П., Даренский В.Ю., Гарева Г.Ф., Некрасова Е.Н., Нижников С.А., Пономарёва Г.М., Семаева И.И., Степанова Е.А., Скоков С.Н., Усачёв А.А., Хоружий С.С. и др.

Таким образом, **целью** данной работы является осмысление своеобразия феноменологического дискурса русской религиозной философии, как он складывался в оппозиции к западноевропейской метафизике.

**Объектом** исследования является онто-гносеологическое пространство русской религиозно-философской мысли.

**Предметом** исследования является религиозный опыт как предмет экзистенциально-феноменологической рефлексии русской религиозной философии.

Реализация этой цели обусловила постановку и решение следующих **задач**:

---

<sup>1</sup>Проблема генезиса религии и религиозного феномена в условиях постнеклассического философствования актуализирует онтологическое своеобразие феномена, соотнося его с опытом, но уже в новой плоскости, нежели в трансцендентальной феноменологии; см., например: Сафронов П.А. *Онтология феномена*. Москва. 2007.

<sup>2</sup>Сложность проблемы заключается в том, что понятие опыта относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Оно достаточно прояснено в естествознании, где создан формализованный канон экспериментальной науки (хотя в современной физике канонические представления об опыте уже нарушены в силу известных причин). Но концепция опыта как «научного эксперимента» не отвечает ситуации, которая сложилась в других областях человеческого опыта — историческом, философском, эстетическом, религиозном, для которых никакой единой концептуальной основы не имеется.

<sup>3</sup> *Религиоведение: Энциклопедический словарь*. Москва: Изд-во «Академический проект». 2006. С. 866-867.

- проанализировать различные интерпретации понятия «феномен» в истории философской мысли;
- рассмотреть экзистенциально-онтологические особенности трактовки понятия религиозный феномен;
- отрефлексировать феноменологическую установку сознания как имманентную предпосылку восприятия религиозного феномена;
- раскрыть особенности экзистенциально-феноменологического дискурса русской религиозной философии.

**Методологическая основа.** При написании квалификационной работы были использованы следующие методы исследования: сравнительно-исторический, феноменологический, социально-философский.

**Источниковедческая база исследования.** В качестве источников были выбраны авторы и произведения, которые обосновывают (1) доминирующие признаки неклассической философии и философии религии, а также дают (2) экзистенциально-онтологический анализ русской религиозной философии и (3) возможность обоснования экзистенциально-феноменологического дискурса в философствовании отечественных мыслителей.

**Структура работы.** Квалификационная работа состоит из введения, двух глав, включающих семь параграфов, заключения и библиографии.

# ***I. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ПОИСКАХ «НОВОГО СИНТЕЗА» ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ***

## **1. Особенности западноевропейской традиции изучения религии**

Прерванная в русском интеллектуальном контексте традиция православной религиозно-философской мысли, несмотря на усилия отдельных авторов, пока ещё не возродилась. Но её современное состояние и перспективы невозможно рассматривать вне целостности западноевропейской мысли, вне пересечений философских и богословских интерпретаций Единого.

Самой дискуссионной на сегодняшний день, как справедливо отмечают современные авторы, остаётся вопрос: кто же является подлинным субъектом религиозной мысли – только человек или человек и *открывающееся ему Другое*? Эта тема стала основной для теоретико-методологических споров западноевропейской и русской религиозной философии, она же породила много бинарных оппозиций, и в тоже время явилась общим рефлексивным пространством для самых разных направлений философской и богословской мысли. Неразрешимая противоречивость этой темы фундирована гораздо более древней, но не менее актуальной и значимой в современных условиях, *проблемой сопряжения трансцендентного и имманентного и в природе человека и в его познавательной активности*. С самого начала формирования философской традиции изучения религии она всегда подспудно влияла на когнитивную позицию любого мыслителя, задумавшегося о Бесконечном.

Обратиться к этой теме нас заставило осознание духовных оснований глобального кризиса современного человечества, для которого Бог остался в лучшем случае некой условной «ценностью». Тема кризиса приводит и европейскую философию к осознанию того, что Бог её метафизики давно превратился в мёртвую фикцию ума, «голую идею» или абстрактный смысл. И ницшианское «Бог умер» - это не личные убеждения атеиста, а пронизательные констатации мыслителя: в западном обществе место Бога пусто. Его отсутствие определило содержание европейского нигилизма, которое Ницше анализирует как неизбежное следствие традиционной аксиологии, связанной с интеллектуализмом западной метафизики. Нигилизм – это банкротство высших ценностей, это отсутствие цели, которое приводит к отсутствию ответа на вопрос: ради чего?

Констатация пустоты подтверждается не только феноменологическим наблюдением, но и исторически обусловленным отношением европейского человека к проблеме Бога. Результатом этого отношения стал справедливый отказ признавать за действительность продукт интеллектуальной разработки, признавать сверхразумное продуктом разумного, сверхчувственное – абстрактной причинной предпосылкой чувственного. Это отношение начинает складываться постепенно: активно с XIV в., а предпосылочно – с раннего средневековья, когда зарождался «внутренний кризис» западной метафизики.

Средневековая западная философия начинается, как известно, с христианского понимания личности и её рационального обоснования в неоплатонизме, который характеризовался экзистенциальностью мышления и мистической интерпретацией личности, основанной на идее единства души и тела (Августин Блаженный, Иоанн Скот Эриугена и др.). Бог как сверхприродная и непостижимая сущность понимался как источник метафизической бесконечности. Человеку доступна истина, его душе открыта умопостигаемая, неизменная и вечная реальность именно потому, что в нём есть то вечное и неизменное, что связывает каждую личность с Богом.

Постепенно, начиная с Боэция, Альберта Великого, Фомы Аквинского и др. схоластов, проблема познаваемости религии всё теснее стала связываться с судьбами рационалистической традиции. В схоластике происходит радикальное отчуждение



аристотелевской теории познания<sup>1</sup>, что приводит к постепенной изоляции божественного присутствия от мира. Бог отождествляется с интеллектуальным понятием безличной и абстрактной «первопричины» мира или позднее абсолютного «авторитета» в этике. *В обоих случаях существование Бога есть интеллектуальная необходимость, подкреплённая доказательной аргументацией, но лишённая связи с историческим опытом и экзистенциальными зигзагами человеческой жизни.*

К XIV в. религиозное сознание уже становится крайне противоречивым, чему послужило активное параллельное развитие логико-схоластического и мистико-неоплатонического направлений. После М. Экхарта, утверждавшего, что объективное бытие понятно и имманентно только мистическому субъекту на глубине его самоотречённости, вся дальнейшая немецкая мысль стремилась сделать объективное бытие соизмеримым со светским, позитивным человеческим субъектом. Эта «уверенная и мощная магистраль имманентизма» привела к тому, что Абсолютное стало трактоваться как соизмеримое с человеком, выступая в виде то мистической глубины индивидуальной души, то как вселенский романтический хаос, то как рациональная схема логически построенных законов и понятий, то как произведение искусства, то как бессмысленная, но вечно ждущая жизни мировая воля и т.п.

В это же время в восточном христианстве, в паламитском богословии, формируется уникальное осмысление «границы» трансцендентного и имманентного. Основоположения этого особого богословствования были закреплены в догмате о Божественных энергиях в XIV в.. Сложившиеся в последствии философско-богословские дискурсы исихазма как религиозно-мистического опыта, позволяли выразить трансцендентность, устранив мифологические объективации и представления о потустороннем, и защищая познавательные дискурсы от пантеизма, возникшего как реакция на абсолютизирование трансцендентного начала.

Лосев отмечает принципиальное отличие обожения в Ареопагитиках и у Экхарта: «В Ареопагитиках, когда человек опускается в последние глубины своего духа, он тоже теряет всякое различие и погружён в абсолютное ничто. Но это ничто всё же по субстанции своей не есть само Божество, а только преисполнено его энергиями; оно – божество не по самой субстанции, но по причастию к Божеству. У Экхарта же здесь полное субстанциональное тождество, так что необходимо считать, что тут перед нами *подлинный и абсолютный имманентизм*»<sup>2</sup>. Именно здесь, считает Лосев, образуется база для семивековой истории германского *субъективизма*, приведшего к тому, что «оказалось возможным рационально дедуцировать всё бытие и мир так, как раньше [он] эманировал из глубин неведомой трансцендентности»<sup>3</sup>.

Дальнейшие попытки рационально обосновать существование Бога мы наблюдаем в философии Декарта. Из интеллектуального восприятия собственного ограниченного бытия и мышления, «я» делает вывод о наличии некоего совершенного бытия и мышления – о наличии такого существа, которое вмещает в себя все бытийные и умственные совершенства. И главное. Поскольку *интеллектуальное схватывание* представляет собой единственный способ удостоверения той или иной истины, существование Бога доказывается через *схватывание идеи Бога*. Тем самым Декарт с предельной последовательностью выдерживает общую фундаментальную исходную позицию схоластов<sup>4</sup>, которая превратила логос из способа отношения и соотнесённости, способа установления истинности знания в эмпирическом отношении или в общественной

<sup>1</sup>О тесной связи фундаментальных понятий цели, блага, разума в онтологическом горизонте натурфилософии Аристотеля см.: Гайденок П.П. *Научная рациональность и философский разум*. Москва: Прогресс-Традиция. 2003. С. 44-138.

<sup>2</sup>Лосев А.Ф. *Самое само // Миф – Число – Суцность*. Москва: Изд-во «Мысль». 1994. С. 373.

<sup>3</sup>Там же. С. 374.

<sup>4</sup>На зависимость декартовской философии от средневековой схоластики указывали Хайдеггер М. в своей работе «Бытие и Время», а также Яннарас Х. в работе «Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога».

динамике отношений (гераклитовский «мировой логос») в логос как ratio, причём ratio, понятого как самостоятельную субъективную способность индивидуального интеллекта (facultas rationis), достаточную для полного постижения истины, ибо она является уменьшенной копией божественного разума.

В конечном итоге Бог схоластов и Декарта стал продуктом познания, которое обеспечивает субъекту ratio. Опыт реальности или опыт жизни, который всегда есть опыт отношения, стал в этой самодостаточной познавательной деятельности не нужным. Ницше как раз и подметил это противоречие: логические доказательства существования Бога отрицают Его как реальное пред-метное присутствие. Декарт, хотя и надеялся, что укрепляет здание европейской метафизики, но, на самом деле, он утвердил субъекта в качестве абсолютного определяющего начала бытия и познания, подчинил Бога абсолютизированному человеку. Он не увидел, что его позиция была, по словам Яннараса, «проповедью “смерти Бога” и утверждением “сверхчеловека”».

С тех пор как западноевропейская мысль стала тесно связываться с рационализмом, она продолжала развивать рационально-достоверные подходы к знанию о религии, чему немало послужили идеи Канта. Неприятие им онтологической сути классической метафизики (Платоновско-Аристотелевской и патристической) и философии как только умозрительного познания привело его к полному отрицанию как метафизики веры, так и конститутивной (а не только регулятивной) роли и значения умозрительных понятий разума (идей). Отсюда его попытки ограничить всеобщность и необходимость причинно-следственных отношений миром явлений, понятый им известным образом. Кант показал, что как только научный разум пытается представить мир в целом, то он с неизбежностью впадает в антиномии (тот же принцип антиномичности, кстати сказать, присущ и верованиям). Поэтому философ предложил «снять» неопределённости и иметь дело лишь с «феноменами» (предметами конечного созерцания), не касаясь «ноуменов» (вещей в себе). Кант решительно отрицал способность человеческого разума выходить за пределы конечного и приближаться к Бесконечному. Утвердив в своих правах рациональное, он «закрыл ворота, через которые древние пристально вглядывались в Бесконечное, но, вопреки себе, в «Критике практического разума» он отворил боковую дверь, через которую впустил чувство долга и вместе с ним ощущение Божественного. Это всегда, - продолжает Мюллер, - казалось мне уязвимым пунктом философии Канта; *если философия должна объяснять то, что есть, а не то, что должно быть, то не будет и не может быть покоя до тех пор, пока мы не признаем в человеке третьей способности, которую я называю способностью постижения Бесконечного*<sup>1</sup> (курсив – Т.Ч.).

Таким образом, предположение Абсолютного неустранимо. Оно очевидно, но одновременно непознаваемо и недоказуемо. Но его очевидность усматривается в так называемом онтологическом аргументе, поскольку «все познавательные суждения об Абсолютном могут и даже должны быть отрицаемы (момент апофатический); но само Абсолютное не может быть отрицаемо и подвергаемо сомнению. Наличие окружающей нас тайны Абсолютного – очевидно и несомненно... Самая строгая наука и самая «критическая» философия приводят нас к некоторым *иксам*, лежащим в основе знакомых нам явлений; причём эти *иксы* содержат в себе самое *главное* – разгадку, сущность и последнее основание явлений»<sup>2</sup>.

После эпохи Просвещения магистральными путями развития философии религии остались антропологический (Кант, Юм, Гегель и т.д.) и этнографический подходы, а трансцендентное в послекантовской философии стало рассматриваться лишь антропологически, где человек автономен и имеет связь с Богом только посредством «интеллектуальных способностей». Что же касается метафизического взгляда на антропологию, понятый как «близость между Богом и человеком» (св. Григорий Палама), то он в официальном философском дискурсе был «успешно» преодолён.

<sup>1</sup> Мюллер М. Введение в науку о религии. Москва. 2002. С. 21-22.

<sup>2</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. Москва: Республика. 1994. С. 131.

Для западноевропейской философской традиции остался важным процесс трансцендирования, а не слияние с трансцендентным. Даже Хайдеггер в своей попытке устранить трагический разрыв между горним и дольным, произвёл редукцию трансцендентного от соответствующей символики, оставив лишь трансценденцию. Но трансценденция, лишённая своего объекта и источника в виде абсолютного Блага, трансцендирует в зияющую пустоту и мрак хаоса, где открывается не благодать и свет, а «Ничто», способное вызвать у человека лишь «фундаментальное настроение ужаса», тоски и страха. Русская философия, напротив, не мыслит трансцендирование без наличия трансцендентного объекта, отношение к которому, в силу его непостижимости, возможно лишь на основе *веры*. Духовное познание в этом случае стремится изъяснить определённый опыт самопознания. Именно из трансцендентизма исходит в русской философии «решительная борьба против всякого обоготворения человека, народа, определённого социального строя и т.п., вообще против абсолютизации относительного бытия»<sup>1</sup>.

\*\*\*

Преодолению кантовского наследия в отношении познания религии могут послужить некоторые его идеи, способные *расширить предметность рациональности*. Это идея критико-рефлексивного мышления, позволяющего моделировать Реальность как «открытое бытие», как «вещь в себе» в терминологии Канта, а также идея включённости критико-рефлексивной установки в поле рационального сознания, что расширяет предметность рациональности и приводит к возникновению иной, чем в классике, её онтологии. Предметом рационального сознания, содержанием «неклассической онтологии рациональности» становятся выявляемые в критической рефлексии «конечные» фиксированные установки и позиции субъектов по отношению к той реальности, в которую они включены<sup>2</sup>.

Эти идеи стали востребованными в послекантовскую эпоху, которая стремилась к восстановлению абсолютного как такового, т.е. как не «в нас» или, по крайней мере, как не только в нас существующее (Бубер). *Трансцендентное возвратилось в виде бытия. Это открыло совершенно новые горизонты метафизического познания, однако принесло с собой и массу проблем: необходимость соотношения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т.д.*<sup>3</sup>. *Философско-богословские дискурсы, описывающие бытие как трансцендентное, должны, с одной стороны, сохранить понятие трансцендентного, но, с другой, максимально приблизить его к миру, человеку, его земной жизни.*

Формирующаяся философия «нового синтеза» имеет своей целью восстановить разрушенное единство философии и религии. Она выстраивается или на конфессиональной основе (неотомистский философский «ренессанс», православно-ориентированная религиозная философия) или без конфессиональных ограничений (например, феноменология религии Р. Отто, Ф. Хайлера, ван дер Леува, Й. Ваха, М.

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Преемники Вл. Соловьёва // Путь. Кн. 1. Москва. 1992. С. 287.

<sup>2</sup> Продуктивным, на наш взгляд, примером переосмысления кантовского представления о получении достоверного знания является установление онтологической связанности причинного объяснения, свободной причинности (интенциональности) и опыта, если понимать его подобно опыту божественного творения мира. В этом случае используется антиномичность научного разума, благодаря которой можно соотносить интенциональность и каузальность как взаимодополнительные организации мышления. Поскольку для современной науки причинная связь остаётся основой онтологической организации природного мира, познать сущность явления, — значит описать причины, его вызывающие, и последствия, им производимые, т.е. вписать в бесконечные цепочки всеобщих и необходимых причинно-следственных отношений, см. подробнее: Тищенко П.Д. Причинность, интенциональность и Божественное «Да будет! Fiat!» в научном дискурсе // Грани познания: наука, философия, культура в XXI в.. В 2-ух кн. Кн. 1. Москва. 2007. С. 238-240.

<sup>3</sup> О пантеизме в русской философии см.: Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва: Изд-во РУДН. 2001. С. 186-214.

Шелера и т.д., учение о Всеединстве В. Соловьёва, феноменологическая составляющая которого ещё ждёт своих исследователей, софиология о. С. Булгакова и т.д.).

Все вышеобозначенные трудности сфокусировались в феноменологическом подходе к изучению религии, который начал складываться с конца XVIII - начала XIX вв.. В качестве основания религии он рассматривал особое религиозное чувство, а научно-исследовательское целеполагание ориентировал на понимание религии и выяснения её сущности путём рефлексии её проявлений. Несмотря на то, что основоположником феноменологического направления в философии по праву считается Гуссерль, но относительно религии эта новая научно-философская традиция начала складываться без влияния гуссерлианства в работах историков религии и протестантских теологов Ш. де ла Соссе и К. Тиле. Кантовская традиция здесь прослеживается в том, что религиозный феномен понимался как эмпирическое явление, отличное от вещи-в-себе (непознаваемого ноумена, существующего вне познающего субъекта), и, соответственно, феноменология понималась как пропедевтическая наука, исследующая принципы чувственности. Феноменология религии в трудах её основателей продолжала скорее традицию Гегеля, который считал себя первооткрывателем связи между эмпирической и концептуальной сторонами религии, и тесно связывала себя с психологией, т.к. имела дело с проявлениями человеческого сознания.

Последующие научно-феноменологические концепции религии (Р. Отто, Ф. Хайлер, Г. ван дер Леув, Й. Вах, Г. Меншинг, М. Элиаде и др.) выявили сложности, которые возникали при попытках сформулировать категорию «святое» как универсальную<sup>1</sup>, хотя предлагали интересные её интерпретации в качестве инвариантной структуры религиозного сознания. Всё это в конечном итоге привело к осознанию субстанциональной необъективности идеи святого в рамках философско-религиоведческого дискурса. Это показало, с одной стороны, что по отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не даёт желаемых научных результатов. Но в тоже время актуализировала исследования содержания понятия религии, где имеются компоненты, фиксирующие её наиболее глубинные, фундаментальные качества, высвечивающиеся в сущем, в существовании, в бытовании, раскрываемые на философском уровне, что в дальнейшем *вывело исследования религии в пространство фундаментальной онтологии, нефеноменологии религии и интегративных стратегий её исследования в условиях постнеклассической философии науки.*

Предваряя эти процессы, крупнейший феноменолог и социолог религии Й. Вах подчёркивал, что целостный мир личности, с которым неразрывно связаны религиозные искания, останется закрытым для исследователя, не желающего привести используемую им методологию в соответствие с изучаемым предметом<sup>2</sup>. Религиоведение, согласно этой установки, должно дополниться методологическими принципами герменевтики, что позволило бы ей стать не только наукой, но и искусством понимания религии.

«Удержанием» Абсолютного была занята и западная теология, которая отвечая на вызовы эпохи Просвещения, через деэллинизацию и демифологизацию пыталась вернуться к библейскому Богу, стать эсхатологической и экзистенциальной (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих, Д. Бонхёффер, Ю. Мольтман, Т.Д. Альтицер и др.). По этому же

---

<sup>1</sup> Рассматривая в качестве первофеномена религии понятие «святое», западная классическая феноменология религии опредмечивала его либо как внутреннее Единое, эманулирующее в три мира-«ипостаси» (Ф. Хайлер), либо как «веру в высшего Бога» (Г. Виденгрэн), либо как «последнюю реальность» (Й. Вах), либо как нейтральное нуминозное (К. Гольдаммер) и т.д.. Священное в постнеклассической парадигме означает как человеческое усилие и желание быть (П. Рикёр). Это есть известное расширение предела философского понимания/обнаружения Абсолюта. Здесь проходит та познавательная граница, которую мы максимально отодвинули при условии соблюдения определённых конвенциональных допущений, с привлечением контекстуального метода исследования, реализующего теорию идеальных типов (М. Вебер), либо с привлечением иных познавательных дискурсов.

<sup>2</sup> *Classical Approaches to the Study of Religion... Vol. 1. P. 518.*

пути пошла фундаментальная онтология Хайдеггера, которая подчинила «экзистенциальный вопрос» вопросу о «смысле бытия», применив феноменологическое описание и концептуальный анализ<sup>1</sup>.

Особенностью современной теологии является её антропологическая направленность. С 20-ых гг. прошлого века проблема человека разрабатывалась протестантскими (Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Р. Бультман, Р. Нибур, П. Тиллих, В. Панненберг, Ю. Мольтман и др.) и католическими теологами (Р. Гвардини, Э. Пишивара, К. Ранер, Э. Корет и др.). Богословская антропология возникла как попытка по-новому сформулировать религиозное сознание, осмыслить в современных условиях христианский образ человека<sup>2</sup>. Более того, западные богословы ставят вопрос об оформлении антропологии в качестве самостоятельной философско-теологической дисциплины.

Теоцентрические идеи антропологии в католицизме исследует неотомизм, а в протестантизме различные фундаменталистские течения и диалектическая теология К. Барта и его последователей. Трагические последствия двух мировых войн в большой степени подорвали веру в прогресс человека и его разум, привели к кризису гуманистический антропоцентризм. В этих условиях философский экзистенциализм стал главным методом протестантской теологии и оказал значительное влияние на католическую.

Например, такие представители протестантской теологии как Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен предложили концепцию «диалогического персонализма», где человек рассматривался в контексте диалога Я и Ты. В середине XX в. данная коммуникационная тенденция получила широкое развитие.

Опираясь на философскую антропологию, где человек выступает как творец культуры, П. Тиллих рассматривает христианское учение как символизацию «экзистенциальных» проблем человека и культуры. Тиллих с помощью своего метода взаимной корреляции теологии и человеческой действительности, дал феноменологическо-антропологическое обоснование религии. Религию он рассматривал не как особую функцию в человеческой жизни наряду с другими, а как глубинный уровень человеческого существования, в котором человек всецело захвачен своим «высшим интересом».

Сходные тенденции мы можем наблюдать и в католической теологии. К середине XX в. по-мимо традиционного томизма здесь оформляются такие течения философско-богословской мысли, как «новая теология» (А. де Любак, М. Шеню, И. Конгар), тейярдизм, неогвустинизм. Даже верные традиции и онтологическому методу «экзистенциальный» томизм Э. Жильсона и Ж. Маритена, а также польская «Люблинская школа» (М. Кромпец, М. Гогач, З. Здыбицка и др.) соединяются в исследованиях по антропологии и философии религии с феноменологическим методом.

Представители «трансцендентального томизма» (К. Ранер, И. Лотц, И. Метц, Э. Корет, Б. Вельте и др.) предприняли попытку обновить томистскую концепцию человека через осмысление трансцендентализма, феноменологии и экзистенциализма Хайдеггера. Представители данного направления также выступили сторонниками феноменологическо-антропологического переосмысления и обоснования религии.

В общем и целом XX век характеризуется постоянно присутствующими в его ментальности дискуссиями между христианской и академической антропологией. «Разрыв между Евангелием и силой позитивного мышления, — признаёт Габриэль Ваханян, — больше, чем тот, который, по Тертуллиану, когда-то разделял Афины и Иерусалим, языческую мудрость и библейскую истину»<sup>3</sup>. Поэтому в условиях кризиса традиционных подходов к религии и религиозности особое место стали занимать проблемы

<sup>1</sup> Декомб В. *Современная французская философия*. Москва. 2000. С. 270-271.

<sup>2</sup> См.: Никонов К.И. *Критика антропологического обоснования религии*. Москва: Изд-во МГУ. 1989.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: Никонов К.И. *Критика антропологического обоснования религии*. Москва: Изд-во МГУ. 1989. С. 25.

секуляризации и «смерти бога», модернизации христианского учения о человеке. Обновление концепций о человеке мы видим и в решениях Второго Ватиканского собора католической церкви (1962-1965) и в документах конференций и ассамблей Всемирного совета церквей.

Одним из самых последовательных сторонников радикальной теологической антропологии является западногерманский теолог Доротея Зёлле. В книгах «Страдание» (1973), «Изберите жизнь» (1980) она осуществляет «демифологизацию» христианского учения о Боге и человеке, выдвинув концепцию «нетеистического теизма», где божественное сводится к человеческому. Являясь теологом-авангардистом, она почти полностью редуцировала богословскую антропологию к философской, точнее, к социологической трактовке человека, соединенной с психологическими неофрейдистскими концепциями. С точки зрения теологов-авангардистов, теологическая антропология должна осмысливать извечное отчуждение личности от общества.

В начале 70-ых г.г. XX века мы можем наблюдать стремление богословов-модернистов сосредоточиться на проблемах внутренней религиозной жизни человека. *Общим становится мнение, что благо для человека зависит не от преобразования социальной жизни и социальных структур, а от изменений личных отношений между людьми.* В связи с этим в богословской антропологии всё чаще рассматривается феноменология страдания, одиночества, общения, отчаяния, в связи с чем социологическая лексика сменяется психологической.

Группа видных протестантских богословов выдвигает «теологию надежды» и эсхатологическую антропологию. В. Панненберг, профессор систематической теологии Мюнхенского университета, как и К. Ранер, считает антропологию базисом апологетики. Стержневыми темами у них становятся проблемы назначения человека, осознания конфликта между его существованием и сущностью. Тиллиховский метод корреляции теологии и человеческой действительности насыщается новым психологическим и социологическим содержанием.

*Наряду с антропологизацией теологии в последние десятилетия XX в. мы можем наблюдать направления и целые школы теологизирующие антропологию, а это значит актуализирующее традиционные для неё концепции онтологизирующего, универсалистского и субстанциалистского характера, но на современном уровне развития наук.* Более того, социальные реалии, общественная актуальность проблемы человека приводят к тому, что феноменологическо-антропологическое обоснование религии остается наиболее распространенным и значительным. Но этот подход, подчёркивает Никонов, взаимодействует и с традиционным ревелационистско-онтологическим типом и с психологически-социологизирующим обоснованием религии, поскольку его основной задачей является обоснование вечности религиозных ценностей на базе современных гуманитарных и естественнонаучных представлений о человеке, развитие философско-теологических основ теории воспитания.

Теологическая антропология, интегрируя различные науки о человеке, не только соединяет традиционные религиозные представления с новыми философскими концепциями человека, но и становится методологией для различных отраслей богословия в их отношении к современной культуре, науке и социальной действительности. Специфика антропологии усматривается в том, что она не просто представляет собой одну из теологических дисциплин, но выражает целостность теологии в весьма важном для нее аспекте — в отношении к ее субъекту. По мнению западногерманского теолога К. Фрея, именно теологическая антропология способна уловить, философски выразить и теологически оценить, как интегрируется жизнь человека от его рождения до смерти, объяснить роль веры в становлении и сохранении человеческого Я, установках и ориентациях человека.

В это время также достаточно остро осознаются теологами и проблемы секулярного мира, ощущение утраты связи времен. Католический теолог Р. Гвардини

(1885-1968) в своих «Тюбингенских лекциях» (1947/48), послуживших основой его известной книги «Конец нового времени», превосхитил трагизм сложившейся ситуации. Новое время Гвардини понимал как отказ от средневековой иерархической идеи порядка. На смену ему пришел образ человека как субъекта, который освобождается из состояния «запелёнутости» в природный мир, который понимает себя не только как венец природы, но больше того — как творца культуры. Гвардини размышляет о распаде идеалов, о технологическом отчуждении человека, о потере человеком индивидуальности и о его все более полном «омассовлении».

*Эта оценка ситуации овладевает теологией XX в., она говорит о переходе от «европейско-христианского Нового времени» к «послехристианскому модерну». Угроза впадения в «новую дикость» иррационального, инстинктивного поведения заставляет серьезно относиться к религии. В этих условиях теологическая антропология становится не только новым средством обоснования религии, но и инструментом выражения кризиса сознания, озабоченного поисками спасения. Даже те теологи и философы, которые скептически относятся к попыткам Гвардини рассматривать свое время как эпохальный перелом, согласны с тем, что развитие последних лет включает в себе «вызов для теологии, исполненный драматизма, который трудно переоценить»<sup>1</sup>.*

Одним из эпистемологическо-когнитивных вариантов преодоления общекультурного кризиса стало обращение философии и феноменологии к культурно-историческим контекстам, стремление обновить научно-феноменологическую методологию изучения религии с помощью методов культурной антропологии. Этому было посвящено творчество «Гронингенской рабочей группы по изучению основных проблем и методов религиоведения» (Т.Р. ван Баарен, Г. Дрийверс, Л. Леертувер, Ж. Ваарденбург), идейная позиция которой заключается в том, что религия есть функция культуры и она должна взаимодействовать с другими её функциями (Баарен).

Восприятие религиозного поведения как относительно самостоятельного феномена является отличительной особенностью неофеноменологии религии (Ваарденбург). В этой парадигме *личные убеждения и ценностные суждения* получают должное обоснование, а *религиозная вера рассматривается как особый взгляд на жизнь как на нечто, обладающее высшим смыслом и связанное с источником этого смысла.*

«Новый стиль» феноменологического анализа по-прежнему обращается к проблеме значения, которая решается на базе учения об интенциональности, базовый характер которого даже возрастает. Важная для нас тайна отношения религиозных идей и социального поведения коренится в каких-то неизменных человеческих структурах, которые необходимо выявлять. Поэтому старое адажио феноменологии «назад к фактам» должно быть сформулировано по-новому, подчёркивал Ваарденбург, - «назад к основным интенциям».

Представители неофеноменологии религии стремятся преодолеть в определении религии платоновско-аристотелевскую традицию, если её понимать как жёсткое разделение естественного и сверхестественного, профанного и святого. *В качестве исходной позиции научного подхода они рассматривают реальность, выраженную в наших знаниях о ней.* «Существует потенциальная, и даже вполне определённая связь учёного с реальностью, даже до того момента, как начинается его исследование и размышление;... через исследуемые материалы такая реальность осмысливается некоторым образом в сознании учёного, в результате чего он приходит к знанию. ... В научном знании мы имеем дело с тем особым знанием о реальности, которое в целом истинно, поскольку оно прошло испытание разумом и экспериментом, или тем и другим»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Никонов К.И. *Критика антропологического обоснования религии.* Москва: Изд-во МГУ. 1989. С. 32.

<sup>2</sup>См.: Jean Jacques Waardenburg. *Reflections on the study of religion: including an essay on the work of gerardus van der leeuw* // <http://www.books.google.ru>

Неофеноменологи исходят из наличия в большинстве религий нескольких уровней реальностей, которые не только иерархически упорядочены, но и настолько переплетены, что не могут быть оторваны друг от друга. Поэтому в их познании «новый стиль» феноменологии религии обращается к методам культурной и религиозной антропологии, пересекающейся в ряде случаев с психоаналитическим или экзистенциалистским подходом к природе человека и сущности религиозного сознания. Анализируя неофеноменологию религии Ваарденбурга, Драйверс и Леертувер, видят в ней сходства с «культурным психоанализом», поскольку сама религия выступает здесь как «самовыражение человеческого существования».

Иррациональность смысловой сферы человеческой жизни очевидна. Такие области, как интерес субъективности и воображение, религия и искусство, с точки зрения своего значения лежат за пределами чистой фактичности. Но знанческая сфера имеет прямое отношение к проблеме смысла и может стать предметом феноменологического анализа.

Для плодотворного решения таких задач феноменология религии, по мнению Ж. Ваарденбурга, должна отказаться от поиска объективного смысла религиозных феноменов, когда их исследование находится вне конкретного человека. *Поиск религиозных смыслов – это, прежде всего, понимание смысла как «субъективного» явления и связывание его с интенциями конкретного человека.*

Классическая феноменология религии интерпретировала «смысл» в терминах структур или связей между религиозными феноменами или, в исключительных случаях, между религиозными и внерелигиозными феноменами. Задача классической феноменологии религии состояла в выявлении более глубоких связей, которые описывались как типы, идеальные типы и т.д. Феноменологическое исследование религии «нового стиля», по мнению Ваарденбурга, *интерпретирует «смысл» скорее в терминах связей, существующих между конкретными людьми и теми данными, которые имеют для них религиозное значение. Феноменолога интересуют пути, которыми человек воспринимает в опыте реальность, как религиозную или нерелигиозную, и какое выражение он даёт этому опыту в словах и действиях.* Он спрашивает, какие значения играют роль для человека, и в каких обстоятельствах. Феноменолог рассматривает свой материал, изучая религию как выражение, исходящее от человека, исследователя-феноменолога интересует, что именно было выражено. Это и есть проблема «религиозного смысла».

*В связи с исследованием религиозных смыслов особое значение приобретает проблема «понимания», всегда остающаяся центральным вопросом феноменологии религии.* Задача исследователя состоит в том, чтобы понять смысл религиозного выражения для того человека, от которого оно исходит. «Сердцевиной» данного смысла является интенция, вызвавшая это выражение. Интенция не может быть понята непосредственно, но лишь косвенно, по элементам её выражения, путём их интерпретации. При этом вся интерпретативная работа исследователя означает *построение ментального универсума*: универсума, ориентированного на то, что предстаёт как фундаментальные проблемы исследуемой культуры или лица, и указывающего направление, в котором следует искать решение этих проблем. Исследователь, таким образом, *пытается воссоздать экзистенциальные проблемы и трансцендентные ориентиры* или выходы, которые стоят за исследуемым им специфическим выражением.

Сам факт *религиозной значимости* Ваарденбург понимает следующим образом: у человека присутствует отнесённость к некоторому интенциональному объекту как к чему-то третьему, помимо человека и религиозного выражения. Особенность именно религиозного значения заключается в том, что интенциональный объект обладает для соответствующего человека *абсолютной достоверностью* и что он функционирует в системе его убеждений, ценностей и действий в качестве первой ценности, обладающей могущественной притягательностью. Определённые центры повышенной



значимости, считает Ваарденбург, присутствуют и в повседневном жизненном мире всякого человека, тем более это относится к религиозному жизненному миру.

Как известно, *интенции не являются результатом исключительно рационального мышления. Человек, как правило, создаёт их посредством их символического выражения.* Отдельные люди и группы могут интерпретировать, подавлять или искажать свои интенции, которые могут также рационализироваться и изменяться со временем. Поэтому проникновение на уровень интенциональности требует от исследователя методов, сходных с методами психоанализа.

Таким образом, вышеизложенная *феноменология изучает религии как системы означений.* О «религиозном» можно говорить тогда, когда нечто обозначает другую реальность, трансцендентную данной. Религия как система означения позволяет человеку обрести потенциальный смысл. Это осуществляется посредством особых центров значения, которые пробуждают в людях интенции и направляют их на интенциональный объект, являющийся в данной религии источником значения и смысла.

Конкретное функционирование религии как системы означения и как системы, наделяющей смыслом, возможно в каждой культуре через институализацию, которая обеспечивает существование определённых каналов соотнесения с трансцендентным смыслом.

Ваарденбург подчёркивает, что *толкование религиозных феноменов через поиск религиозных значений и смыслов есть поворот в антропологическое измерение религиозных феноменов.* Для понимания религиозного смысла человека или сообщества необходимо реконструировать ту проблему, решение которой этот смысл обеспечивает. Вопрос о правильности (адекватности) такого решения остаётся вне компетенции исследователя. Антропологическая окрашенность наступает тогда, когда специфические религиозные структуры и смыслы взаимодействуют с более общими и фундаментальными структурами человеческой религиозности (и безрелигиозности). Когда эти взаимодействия делают понятным переход от религиозных смыслов к нерелигиозным и наоборот. В основании конкретной религии как системы означения лежат определённые специфические проблемы, которым она стремится найти решение. Религиозный смысл можно интерпретировать как решение для специфической проблемы или группы проблем через «интенциональное» осознание конечного смысла жизни и реальности. Здесь мы и выходим в антропологическое измерение в целом.

Если человеку приходится прилагать усилия для понимания того, что говорят и делают другие, то при изучении религии исследователю приходится вникать в то, как другие ставят «последние» вопросы и пытаются решить их через религиозные смыслы. При этом объектом внимания исследователя должен быть человек, которому нечто представляется абсолютным, но не само Абсолютное.

*Существует два альтернативных подхода к изучению религиозных явлений: как объекты в себе и как свидетельства религиозной веры в людях.* Предложенная выше герменевтика субъективного религиозного смысла ведёт к интерпретации религиозных данных с точки зрения человеческого существования. Ваарденбург считает, что ситуации и проблемы перерабатываются человеком по-разному, в зависимости от того, какими они видятся с точки зрения его фундаментальных интенций. Эта «переработка» и приводит к решениям, адекватно выраженным религиозным смыслом.

Религия при этом изучается как самовыражение человеческого существования в различных культурах и обстоятельствах места и времени. Структура и смысл человеческих проявлений, включая и религиозные, связаны с самой сердцевиной человеческого существования — его интенциональностью. И если религия не может изучаться непосредственно как экзистенциальная реальность, то её выражения могут интерпретироваться в отношении их субъективного смысла в свете человеческих интенций, в той мере, насколько материал позволяет раскрывать их. *Религия, понимаемая как смысл, есть человеческое выражение с интенциональной сердцевиной,*

*экзистенциальная составляющая внутри социальной реальности.* Подобно искусству и игре, считает Ваарденбург, религия должна пониматься как реальное человеческое проявление: нет нужды создавать по её поводу миф, идеологию или «религию». Предметом феноменологии религии в этом случае становится *религиозный субъективный смысл, который есть переменная самоинтерпретаций и свидетельств человека при постоянстве самого его существования на земле.*

\*\*\*

Итак, существующий в европейско-философской традиции опыт познания религии и религиозных явлений, ориентированный на трансцендентальный вопрос «Как возможна религия?», столкнулся с непреодолимыми когнитивными трудностями, не решаемыми не только методами и средствами классической науки, но и в когнитивной установке, данной в известной теории «двойственной истины».

Мы исходим из того, что познание религиозного опыта, как и сам религиозный опыт, не могут конституироваться в отрыве от религиозной онтологии. *Смысл или значение, которыми обладают объективные факты сами по себе, или которые приписываются им наукой как их объективное значение, в большей степени зависят от контекста, в рамках которого эти факты имеют место быть.* Факты называются «религиозными» благодаря тому значению, которое они имеют. Но мы говорим не только о религиозном значении, существующем в определённом контексте (культуре). Мы также имеем в виду религиозное значение для определённых людей или групп, выраженное в понятии религиозного «субъективного значения» (Ваарденбург).

Но, несмотря на то, что в современном религиоведении продолжается накопление фактического материала о различных формах религиозной жизни, по-прежнему проблемой для феноменологии религии является *слабое обоснование критерия «очевидности».* И это на фоне кризиса технократической цивилизации, на фоне разложения традиционных для неё смысловых систем. В этих условиях исследование религиозного смысла особенно актуально. Это отвечает умонастроению современного постмодернистского времени, которое характеризуется становлением в нашем миропонимании категории «другого», что также обуславливает интерес к смыслам, какими они предстают отличным от нас людям, пониманию их культуры, религии, жизненного мира. Этот же подход актуализирует *экзистенциальное измерение религиозного феномена и заставляет нас внимательнее оценить факт личностного измерения религиозной жизни.*

В России философская мысль всегда размышляла над созданием метафизики веры, где религиозный феномен в своём основании стремился бы к абсолютной основе явлений<sup>1</sup>. Русская философия, утверждая ценности, имеющие многовековые корни, делала это особым, нетрадиционным для общепринятого западноевропейского философствования, образом. «В то время как на Западе, в лоне «строгой» философии, давно справили похороны по понятию трансцендентного, и тем самым оказались неспособными ответить на духовные запросы человека. В то время как «строгая» философия мыслит понятие трансцендентного как невозможное, в России конца прошлого века возник целый сонм философских построений, исходящих из и ориентирующихся на данное понятие. И сейчас... отмечается особый интерес если не к самой седой древности, то к тем интерпретациям, которые возникли в русской философии. Этот симптом говорит о многом: западная массовая культура и аппарат новоевропейской философии оказались

---

<sup>1</sup>Среди современных авторов, обстоятельно работающих в этом направлении см.: Нижников С.А. *Метафизика веры в русской философии.* Москва. 2001; он же. *Философия Канта в отечественной мысли.* Москва. 2005; он же. *Экзистенциальная модель взаимодействия философского и богословского дискурсов // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2007. №3. С. 18-30.*

во многом неспособными в сфере духа ответить как на встающие новые, так и на извечные метафизические вопросы»<sup>1</sup>.

Путь русской философии труден. Посвятив себя осмыслению границы между трансцендентным и имманентным, она вполне отдавала себе отчёт, что «понятие о безусловной и исключительной трансцендентности Бога миру, несовместимой с Его имманентностью, одинаково ложно и религиозно, и философски, - религиозно потому, что оно ведёт, в конечном счёте, к представлению об удалённости человека от Бога, к чувству покинутости мира Богом и психологически легко превращается в свою противоположность – чистый атеизм... философски же – потому, что при этом понятии о Боге необъясним сам факт Богопознания и общения с Богом»<sup>2</sup>.

Крайний трансцендентизм разрывает Бога и мир, лишает его всякой связи с Творцом. В новоевропейском сознании по этому пути пошли кантианство и позитивизм, а в религиозной метафизике – протестантизм, а ещё раньше - схоластика. Бог настолько удалён от мира, что превращается в полное ничто, что и есть материя, по определению Аристотеля. Он ничего человеку не несёт, поэтому проще утвердиться в материалистическом онтологизме или субъективном индивидуализме.

В то же время, крайний трансцендентизм ведёт к крайнему фидеизму. В поисках Бога философия «восходит к моменту высшего неведения; это путь отрицательный, на котором человеческая мысль признаёт свою неудачу. Здесь философия подходит к мистике и умирает, превращаясь в опыт общения с неведомым Богом, которого даже невозможно назвать»<sup>3</sup>.

Прояснение конкретных форм существования религии, это проявление религиозного опыта, который возможен благодаря присутствию человека в иной онтологической реальности, это исследование «субъективных значений»<sup>4</sup>, которые и рождаются только в тех или иных религиозных традициях. В этом случае мы должны ответить на экзистенциально-феноменологический вопрос «Как возможен религиозный опыт?», само истолкование и обоснование которого всегда оказывается включённым в различный теоретический и мировоззренческий контекст, где, так или иначе, проблематизируется связь ценностного и когнитивного моментов, а это значит вновь и вновь обостряется старая тема соотношения веры и разума.

Господствующая сегодня в философии религии кантовская парадигма когнитивного отношения к религиозному опыту есть выражение, как говорят одни исследователи, протестантской традиции (П.П. Гайденко, О.А. Назарова и др.). Другие утверждают - западно-христианского апофатизма сущности, актуализирующего индивидуальное мышление (Х. Яннарас). Но в любом случае это та традиция, которая слишком резко противопоставила разум и веру, и, соответственно, рациональный и ценностный момент в познании, что привело к немалым затруднениям как теоретического, так и практически-жизненного характера.

Весьма продуктивным нам представляется путь, обращающий научное познание к *онтологическому единству бытия и блага*, которое было утрачено европейской мыслью эпохи модерна, что привело к трагической коллизии знания и веры, но которое всегда отстаивалось русской философской мыслью.

---

<sup>1</sup> Нижников С.А. *Метафизика веры в русской философии*. Москва: Изд-во РУДН.2001. С. 182.

<sup>2</sup> Франк С. *Религия и наука в современном сознании // Путь*. Кн. 1. Москва. 1992. С. 498.

<sup>3</sup> Лосский Вл. *Вера и богословие // Спор о Софии*. Москва. 1996. С. 156.

<sup>4</sup> *Обращение к контекстуальности мы находим не только у представителей западной неопеноменологии религии; эта же тема актуальна и для отечественных исследователей, см.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в.. Москва. 2008; Научные и богословские эпистемологические парадигмы: Историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. Москва: Изд-во ББИ. 2009.*

## 2. Религиозный феномен в истории философских традиций

Современная философская мысль не склонна рассматривать классический дискурс познания как единственно верный и неизменный методологический ориентир (П.П. Гайденко, А.А. Гусейнов, И.Т. Касавин, В.Н. Катасонов, М. А. Киссель, В.А. Лекторский, Л.А. Микешина, В.Н. Порус, В.С. Стёпин, М.О. Шохин и др.). Снятие жёстких эпистемологических ограничений предопределило и обусловило активный поиск новых исследовательских подходов к изучению религии. Еще недавно феноменологические, герменевтические, экзистенциальные методы понимания и интерпретации считались по сравнению с каузально-аналитическими «внеаучными», «понимающими», но «необъясняющими», и, соответственно, не научными. Поскольку сегодня феномен понимания как неклассический идеал рациональности обостряет внимание науки к субъекту познания с его внутренним сущим, «человекообразные» методы исследования приобретают новый смысл и новую научную ценность.

Постнеклассическая рациональность<sup>1</sup> расширяет «предельную реальность», доступную научному изучению. Современный исследователь может выходить в межпредметную зону труднодоступных для классической эпистемологии проблем, работая в зоне «пограничных ситуаций»<sup>2</sup>. С другой стороны, антропологическая направленность современного религиоведения, актуальные проблемы религиозной социализации личности предполагают исследовательское внимание к «онтогенезу» религиозного феномена, к динамике религиозной жизни в контексте индивидуального развития человека<sup>3</sup>. Возникающие здесь понятия природы релятивизма, жизни, веры, доверия, субъекта, интерпретирующей функции субъекта и др. предполагают диалог когнитивных практик и методологий<sup>4</sup>. «Новый синтез» как особая мыслительная традиция, имевшая целью восстановить разрушенное единство философии и религии<sup>5</sup>, не только развивает сегодня «человекообразное» обоснование этой проблемы, но и предлагает сотрудничество на основе принципа дополнительности в общем рефлексивном пространстве философии и теологии. При этом категория опыта становится важным фактором современной теории познания, где находит своё место диалектическое взаимодействие понимания и объяснения. Такой подход мы находим в

---

<sup>1</sup> Мы опираемся на такое понимание постнеклассической рациональности, для которой характерен учёт ценностных факторов человеческого мироотношения.

<sup>2</sup> См. подробнее: Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // *Вопросы философии*. 1991. №6; Стёпин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. Москва: Прогресс – Традиция. 2000; Стёпин В.С. Философская антропология и философия науки. Москва: Высшая школа. 1992; Швырёв В.С. Рациональность в спектре её возможностей // *Исторические типы рациональности*. Т.1. Москва: ИФ РАН. 1995; Швырёв В.С. Судьбы рациональности в современной философии // *Субъект, познание, деятельность: Сб. научн. тр.* Москва: Канон+ ОИ «Реабилитация». 2002; Сафронов П.А. *Онтология феномена*. Москва: ИЦ «Азбуковник». 2007.

<sup>3</sup> Проблема генезиса религиозного феномена обостряет внимание не столько к типическому, постоянно повторяющемуся и характерному, доступному классическому дискурсу определённости/определяемости предмета, сколько к пониманию предмета как динамической данности, но уже в рамках неклассического дискурса. В этом случае поиск онтологического своеобразия феномена ставит проблему соотношения феномена и опыта, но уже в новой плоскости, нежели в трансцендентальной феноменологии; см.: Сафронов П.А. *Онтология феномена*. Москва. 2007.

<sup>4</sup> См.: Микешина Л.А. *Наука, философия, культура: формы диалога и когнитивного взаимодействия // Грани познания: наука, философия, культура в XXI в.. В 2-ух кн.. Кн. 1.* Москва: Наука. 2007; Микешина Л.А. *Философия познания*. Москва: Прогресс-Традиция. 2002.

<sup>5</sup> «Новый синтез» выстраивался или на конфессиональной основе (православно-ориентированная религиозная философия, неотомистский философский «ренессанс», протестантски-ориентированная «теология культуры» Тиллиха) или без конфессиональных ограничений (например, феноменология религии Р. Отто, Г. ван дер Леува, Й. Ваха, М. Шелера и т.д., учение о Всеединстве В. Соловьёва, софиология о. Сергия Булгакова и т.д.). Но главная, объединяющая всех этих авторов идея — стремление выявить связанность Абсолютного и относительного, преодолеть их диссонирующий разрыв не столько на путях познания трансцендентного, сколько на путях познания «жизненного мира».

феноменологической герменевтике П. Рикёра, для которого преодоление «междоусобной борьбы разума и веры» (Рикёр) стало делом его научного творчества. Для нас важно, что французский мыслитель не рассматривал понимание и объяснение как исключают друг друга полюса, но видел в них составляющие сложного процесса интерпретации<sup>1</sup>.

Чтобы не повторять ошибки эпохи Возрождения, когда увлечение антропоцентризмом обострило внимание к магико-герметическому эксперименту и опыту (сравнить с интересом современной «науки» к концепциям и учениям типа Нью-Эйдж), необходимо сотрудничество философской традиции с рационально осмысленным теологическим знанием. Богословие и наука ещё в эпоху Ренессанса совместными усилиями расставили акценты относительно гносеологической значимости натурфилософии и Божественной трансценденции<sup>2</sup>. Это позволило двум познавательным парадигмам — религиозной и научной — в исторической ретроспективе развести свои дискурсы, а в современном интеллектуальном пространстве — плодотворно взаимодействовать на основе принципа взаимодополнительности. *Современные исследования религии, ориентируясь на этот принцип, требуют особой методологической гибкости: с одной стороны, нельзя впасть в крайности излишней схематизации и теоретизации религиозных явлений, дабы не превратить знания о религии в «музей понятий» (термин П. Рикёра), но, с другой, нельзя сводить научные исследования к построению наукообразных иррационалистических теорий магико-герметического толка.* Поэтому те исследования религии, в основу которых положен «неклассический идеал рациональности», ориентированный на «новый синтез» философии и религии, стремятся обогатить свои когнитивные возможности «человекообразными» рефлексивными методами исследования.

Позиция исследователя обнаруживается, прежде всего, в его трактовке понятия «религиозный феномен», поскольку возможность достоверного знания о нём можно рассматривать с нескольких точек зрения. Наиболее известная из них представлена в философии Канта. Но религиозный феномен можно рассматривать и как то, что даёт возможность познания «сущего в себе», когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое приближение к постижению, «схватыванию» сущего. Это не кантовский подход к феномену, утверждавший, что мы можем мыслить вещи сами по себе, но не можем познавать их. Но это тот подход, который настаивал на мысли о содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность, и который будет развиваться русской экзистенциальной религиозной философией, предвосхитившей в своих онто-гносеологических поисках ту интерпретацию кантовских идей, которая присуща в западной философии Гегелю, Гуссерлю, Хайдеггеру и др.

Постклассический вариант западноевропейской философии расширяет трактовку феномена в духе корреляции явления и сознания (Гуссерль), что открывает новые онтологические возможности понимания религиозного феномена. В постнеклассике основной акцент уже делается на экзистенциальную корреляцию, казалось бы, взаимоисключающих друг друга феноменов и опыта, что наблюдается в посттрансцендентальной онтологии феномена<sup>3</sup> и в персонализме так называемой «реалистической феноменологии»<sup>4</sup>.

Если метафизическим основанием классической субъективности было тождество мышления и бытия, где сознание как проблема человеческого бытия, объективировалось через выявление его трансцендентальных структур, то уже в феноменологии позднего

<sup>1</sup>Огромное значение Рикёр придаёт синтезу дискурсов, который и привёл, по его мнению, к «коперниканскому перевороту» в философии, когда вопросу о смысле того или иного явления стал предшествовать вопрос о том, что значит понимать; см.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Москва. 1995. С. 80-82

<sup>2</sup>Визгин В.П. Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. Москва: Мартис. 1997. С. 88-141.

<sup>3</sup>Сафронов П.А. Онтология феномена. Москва. 2007.

<sup>4</sup>Антология реалистической феноменологии. Москва. 2006.

Гуссерля оно начало выходить в окружающую интерсубъективную предметную реальность, теряя при этом смысл целостного «сознания».

*Переход от интенционального анализа сознания к феноменологии бытия основан на метафизическом принципе тождества бытия и сущего, позволяющем сводить акт конституирования к самому феномену.* У Хайдеггера мы уже находим онтологическое понимание субъективности как чистого присутствия, у Мерло-Понти — как бытия в конкретной наличной ситуации. Классическое стремление объективировать субъективность свели её к набору способов человеческого бытия в ситуациях Dasein. В постмодернизме субъективность превратилась в смысл наличной ситуации (Ж. Делёз), что сделало невозможным дать строгое определение сознанию. А поскольку именно сознание выступало как центр личностного бытия, то его «потеря» обернулась гигантским размахом субъективизма и своеволия. В результате мы имеем не сознание, а множество сознаний, не личность, а множество «персон», не единство мышления и воли, а своеволие действий.

Таким образом, с одной стороны, усиливается фактор релятивности познания в процессе поиска «утраченного субъекта» и, соответственно, усложняются попытки трансцендентального анализа субъективности<sup>1</sup>, но, с другой, открываются глубинные уровни бытия, которые доступны «человекообразным» исследовательским дискурсам, не сводимым к анализу чистого мышления. Удаляясь от трансцендентального как универсального в познании человеческой субъективности, мы обращаемся к универсальному как метафизическому, стремясь сохранить онтологическую и гносеологическую опору, либо ищем универсальное в экзистенциальном опыте, который не есть опыт мышления, но является фундаментально-онтологическим событием (Хайдеггер), либо обращаемся к экзистенциальному тождеству мышления и бытия, где сущностью субъективного мыслителя является то, что «он мыслит существуя, и существует мысля» (Киркегор). Для постклассической феноменологии трактовка феномена в духе корреляции явления и сознания придаёт ему онтологическую окраску, в постнеклассике — открывает глубинные основания экзистенции, коррелируя при этом, казалось бы, взаимоисключающие друг друга феномен и опыт.

Выйти за границы логической и эстетической целесообразности и реализоваться в области переживаний, сопровождающих объективно осуществлённое самосознание, по условиям кантовской философии, оказалось невозможным. Выход в экзистенцию - это выход в другое личностное измерение, это перспективы создания посттрансцендентальной онтологии феномена (Сафронов) и экзистенциальной гносеологии (Мамардашвили), создания нового, сообразного предмету исследования дискурса (интуиции которого мы наблюдаем в «экзистенциальном мышлении» Киркегора, в позиции «наблюдающего участника» Тиллиха, в принципе «участного мышления» Хайдеггера, «принципе сочувствия» Мейена, а в отечественной философии - в позиции «находимости — внаходимости» Бахтина, «принципе участности» Хоружего, в контекстуальном подходе к исследованию еп. Иллариона (Алфеева) и, в конечном итоге, в принципе доверия субъекту как одному из условий постнеклассической науки).

В русской философии традиция сопряжения познавательных проблем с экзистенциальным/личностным измерением начала складываться ещё в период гносеологических экскурсов славянофилов (Киреевский И.В., Хомяков А.С., Самарин Ю.Ф.). Уже в их творчестве мы наблюдаем тенденции к *фундаментальному превращению всего дискурсивного порядка философии, придания ему «новых начал»: область рассудка сопрягается с «цельным разумом», чтобы управлять и направлять его к принципиально иным экзистенциальным целям.*

Отсюда открывается доступ к реальности бытия, к обоснованию принципиально других, нежели выработанных основным оппонентом русской философии немецким

---

<sup>1</sup> Комаров С.В. *Метафизика и феноменология субъективности.* С.-Петербург. 2007.

идеализмом антропологических моделей, и, соответственно, к альтернативному образу классической философии и всего гуманитарного знания. Цели и задачи последнего будут находиться скорее не в логико-гносеологической философской традиции с её уклоном в методологизм, а в экзистенциально-антропологической традиции<sup>1</sup>, укоренённой в бытии субъекта и направленной на поиск адекватных жизненных (коммуникативных) стратегий, основывающихся на «законе любви». Философия в таком понимании, подчёркивал уже Киреевский, «есть не что иное, как переходное движение человеческого разума от области веры в многообразное приложение мысли бытовой»<sup>2</sup>. Размышления над тем каким образом такой переход осуществить были характерны для всей русской культуры и философии.

Кризис позитивизма преодолевается в русской религиозной философии в контексте *истины*, понимаемой как согласие идеальной и феноменальной (тварной) сторон предмета, где совпадало то, чем должен быть предмет, с тем, чем он есть или бывает<sup>3</sup>.

Продолжая традицию понимания феномена как приближения к постижению, «схватыванию» сущего, русская философия прокладывала дорогу для преодоления кризиса европейской науки конца XIX - н. XX в.. Русские философы, высоко оценивая «коперниканский переворот», совершённый Кантом, подвергли критике его учение о религии, предлагавшее рассматривать её «в пределах только разума», и, соответственно, кантовское убеждение несоотнесенности феномена (то, чем вещь является для нас) и ноумена (то, что она представляет собой на самом деле) как принципиально различных характеристик мира.

В России были выдвинуты на первый план относительно новые на то время *экзистенциально-онтологические, мистико-софиологические моменты*. В историческом плане это оказалось предвосхищением той интерпретации кантовских идей, которая в западной философии появилась на пути самостоятельного развития, без сколько-нибудь заметного влияния русской экзистенциальной религиозной философии. Это та традиция, которая идёт от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера и которая настаивала на мысли о содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность. Российская традиция тесно связана с острейшими смысложизненными проблемами, с осознанием специфики российского духа, а также духовно-нравственных судеб всей человеческой цивилизации. Религиозный феномен приобретает здесь совсем некантовское основание, так называемое «метафизическое существо» (Соловьёв) как абсолютную основу всех религиозных явлений, а религиозный опыт служит раскрытию, в том числе, фундаментальных глубин бытия, обращаясь к такому элементу внутреннего опыта как метафизический опыт (Франк). Русские религиозные мыслители содержательно и бытийно соотносили явление с понятием «сущность» и «сущее»: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т.е. в его собственной подлежательной действительности»<sup>4</sup>.

Мало исследованным в этой связи остаётся трансцендентальный монизм Кудрявцева-Платонова, методология которого опирается на новоевропейскую мысль, но в тоже время имеет свои оригинальные особенности. Феноменологическая составляющая концепции раскрывается в его стремлении вывести человеческую мысль за границу абстракций, изолированных от подлинной реальности. Кудрявцев постулирует существование науки «об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к

<sup>1</sup> О значении в европейской философии, науке и культуре двух традиций – логико-гносеологической и экзистенциально-антропологической см.: Микешина Л.А. *Философия познания*. Москва. Прогресс-Традиция. 2002. С. 465-466.

<sup>2</sup> Цит. по ст.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // *Антология феноменологической философии в России / Под общей ред. И.М. Чубарова*. Москва. 2000. С. 35.

<sup>3</sup> Кудрявцев-Платонов В.Ф. *Сочинения*. Т.1. Сергиев-Посад, 1893. С. 23.

<sup>4</sup> Соловьёв В. С. *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 212.

абсолютному, в их взаимной связи и в проявлении в бытии феноменальном»<sup>1</sup>. Исследователь выходит за понимание религии «в пределах только разума» и обращается к «скрытому внутреннему основанию всех частных проявлений религиозного сознания»<sup>2</sup>, доступных творческому акту рефлексии как некоего сверх-теоретического уровня поступка.

Особенности такого понимания религиозных явлений лежат в апофатических истоках русского философствования, в особенностях восточно-христианской метафизики в её отличии от западноевропейской метафизической традиции.

Онтологическое вопрошание, присущее русским философам, предполагает наличие опыта как множественности и единства познавательных возможностей, требует экзистенциальной всеобщности (цельности, а не расчленённости) человека: единства ума и сердца, мысли и дела.

В апофатизме восточно-христианской традиции речь идёт не об опыте удостоверения Бога (т.е. объекта), а об опыте *личного отношения* как факта встречи личностной познавательной энергии человека (его соотносительной рациональности) с личностным логосом божественных Энергий. Личность, понимаемая как соотнесённая действительность и отношение<sup>3</sup>, с одной стороны, сама определяет соотнесённость и отношение, но, с другой стороны, Божественные Энергии открывают нам личностное бытие и инаковость Бога, делают доступной для человеческого опыта божественную Личность, не упраздняя того сущностного различия, которое отделяет нас от Него.

Отсюда *личностным является тот способ бытия*, который познаётся нами «по причастности», т.е. потому, что он отвечает нашему опыту личностного бытия человека.

Религиозный опыт, доступен нам благодаря доступности Божественного способа бытия, а последний доступен нам благодаря его личностному характеру. Это значит Божественный способ бытия отвечает опыту личностного бытия человека (который может быть только «нашим», «моим»): бытия, которому присуще самосознание, смысловая соотнесённость, эк-статическая (действенная) инаковость и свобода от любой предопределённости.

Таким образом, личность – это единственная возможность отношения с сущими. Они существуют, т.е. оказываются тем, что есть, только в соотнесённости с личностью. Эта соотнесённость определяет экзистенциальный характер сущих как *феноменов*, рефлексию чего и развивала русская религиозная философия. Сущие *кажут себя*, проявляются как то, что есть, только в качестве основания собственной соотнесённости с личностью. Попытка определить сущее как таковое, вне связи с тем, что определяет это сущее, есть условная выдумка разума, справедливо отмечает Х. Яннарас. В этом случае мы отказываемся от единственно возможного опыта, удостоверяющего бытие сущего. Сущие «как таковые», уже не явленные предметы онтической реальности, а лишь понятия или идеи сущего. Сущие есть феномены только потому, что становятся доступными в являющем их отношении. Следовательно, *мы познаём сущее не как сущность, но как присутствие*. Эта соотносительная связь выражается как *сознание (со-ведение)* личности, как *универсальное схватывание* (в отличие от интеллектуального) и синтез «вестей» мира, свидетельств мира (или жизненного мира).

Сознание становится «личностным» свойством в том смысле, что не существует сознания, как подчёркивал Гуссерль, без соотнесённости с некоторым содержанием (интенциональность). А если деятельность сознания всегда соотносительна, то эта деятельность есть деятельность отношения.

<sup>1</sup> Кудрявцев-Платонов В.Ф. Сочинения. Т.1. Сергиев-Посад, 1893. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Этимология слова «личность» означает «направляю взгляд на кого-то или что-то; нахожусь напротив кого-то или чего-то»; см. об экстатическом характере личности: Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос. Москва: Изд-во «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). Москва. 2005. С.93.



Опыт личного отношения, опыт причастности к проявляющейся в действии инаковости другой личности может быть лишь обозначен, но отнюдь не исчерпан в словесных формулировках. Мы обращаемся к экзистенциально-феноменологическому дискурсу, поскольку именно в нём легитимируется динамика неизменно относительных формул, указывающих на изначальную возможность опыта, и в тоже время выразима познавательная динамика эмпиризма отношения.

В современной отечественной философии мы находим обоснование и развитие идеи *личностной целесообразности* у Лосева в его диалектико-феноменологическом дискурсе: «как нельзя остановиться на отвлечённой идее как таковой и волей-неволей приходится говорить об осуществлении этой идеи, о вещи, где эта идея воплотилась, точно так же нельзя просто говорить об интеллигентном смысле, т.е. о самосознании как таковом, ни в чём не осуществлённом и, стало быть, никому не принадлежащем»<sup>1</sup>.

Лосев рассматривал религию не как комплекс, а как «субстанциональное утверждение в вечности»<sup>2</sup>, как *реализованность личности*. Одним из важнейших аспектов религии являются личностные переживания, которые всегда телесны, а конкретнее, плотски: «не только теософия и разные «естественные» религии признают разные типы телесности, но учение о разных типах телесности представляет и неотъемлемую принадлежность христианства»<sup>3</sup>. В феноменологии ещё Гуссерль разделял понятие тела (Körper) и плоти (Leib), которое есть тело, подвергающееся определённому преобразованию. Тело верующего, пройдя через различные преобразования, превращается в плоть, которая становится основным проводником, конструктом и хранилищем религиозного опыта. Поэтому феноменология относится к телу как носителю переживания. Например, в отличие от официального религиозоведческого дискурса, где молитва рассматривается как продукт сознания, современная философия вполне может поставить проблему осмысления молитвы как результата реализованности личности, как проявления личностных характеристик познающего, экзистенциально-онтологическое обоснование чего мы находим в учении христианского энергетизма<sup>4</sup>.

В посттрансцендентальной онтологии феномена также рассматривается проблема личностного характера феноменологического познания. Феномен здесь представлен как пограничное явление: одной стороной он соприкасается с выявляющим его переживанием как условием его данности, а другой — «уходит в тьму незнакомого». Феноменология познания производится не неким чистым разумом, а лицом, попадающим в ситуации, где возникают задачи, указывающие на феномены. Феноменология познания в этом случае является личностной, доступной *этому вот* человеку, но не личной, потому что указать или показать, кто именно *этим вот* человеком может быть, невозможно<sup>5</sup>.

Если трансцендентальная феноменология говорит о феномене, который конституируется феноменологом для ясного, неискажённого *переживания* предмета в его сущности, перводанности, то постнеклассическое учение о феномене, придавая большое значение опыту самопонимания, пытается помыслить опыт как децентрированное целое, образованное множеством взаимодополнительных соотношений, к числу которых относятся в том числе соотношение феномена и предмета, феномена и экзистенции, пересекающихся со многими другими соотношениями. Восстановление полноты этих соотношений была бы равнозначна постижению бытийного целого. Несмотря на утопичность этой перспективы, важно, что религиозный опыт отдельного человека оказывается привлечённым как реальность, отрефлексирующая философско-богословской мыслью.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. *Диалектика мифа* // *Миф – Число – Сущность*. Москва. 1994. С. 171.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. *Диалектика мифа* // *Миф – Число – Сущность*. Москва. 1994. С. 190.

<sup>3</sup> Там же. С. 138.

<sup>4</sup> Там же. С.171-173;189-191.

<sup>5</sup> Сафронов П.А. *Указ. соч.* С. 59-69.

Стремление рационалистических концепций (Кант, Шлейермахер, Гегель и др.) представить «универсальное» в религии как *нечто*, существующее и без признания бытия Бога генерировало многие кризисные явления и в науке и в культуре в целом: востребованной стала проповедь внедогматического христианства, «постхристианства», «нового» христианства и в конце концов эзотерических концепций духовности. Эта и многие другие причины привели к изменению научной парадигмы, к изменению методологии и логики анализа антропологических проблем. Для современной гуманитаристики актуальным стал интерес к субъекту познания с его внутренним сущим и, соответственно, к проблеме расширения предельной реальности, доступной научному изучению. В познавательных дискурсах вновь поднимается тема опыта<sup>1</sup>, что возвращает нас к казалось бы уже решённой проблеме получения достоверного знания, к проблеме познаваемости религии и религиозного феномена.

Сейчас уже стало общим местом, что по отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия не даёт желаемых научных результатов, но в содержании понятия религии имеются компоненты, фиксирующие её наиболее глубинные, фундаментальные качества, высвечивающиеся в сущем, в существовании, в бытовании и которые можно раскрыть на философском уровне<sup>2</sup>. Здесь мы сталкиваемся с трудностями и коллизиями в решении проблемы универсального // уникального, которые многократно возрастают, если исследователь работает в жёсткой матрице предельных абстракций и схем, таких как «рациональное-иррациональное», «логическое-интуитивное», «когнитивное-ценностное» и т.д. Для преодоления схематизма и вульгаризации необходимо изменение нашего представления о структуре эпистемологического акта, раскрытие его собственно философской природы, в отличие от абсолютизации теоретизированного подхода, необходимо разнообразить понятийный аппарат, существенно расширить приёмы абстрагирования и диапазоны их применимости.

В современных условиях, таким образом, как никогда актуальна проблематизация «универсального» в сопряжении с «уникальным». По отношению к понятию «религия» это значит обратиться к её личностному и экзистенциально-онтологическому измерению, взглянуть по-новому на философско-богословские дискурсы традиционных религий. В этом случае особую актуальность приобретают экзистенциально- и диалектико-феноменологический дискурсы, сопрягающие философский и богословский подходы. Они расширяют наши возможности в поиске достоверного знания о религии, по-новому позволяют рассматривать «предельные» условия возможности обретения субъектом объективного знания. Эта проблема философии религии должна быть рассмотрена в контексте поисков конструктивного взаимодействия методологии и конкретных методов исследования с осознанной экспликацией ценностных принципов. Другими словами — это проблема *нахождения границы, меры или формы синтеза абстрактного и чувственно-конкретного, так называемого экзистенциального обоснования абстракции.*

---

<sup>1</sup> Понятие опыта относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Оно достаточно прояснено в естествознании, где создан формализованный канон экспериментальной науки (хотя в современной физике канонические представления об опыте уже нарушены в силу известных причин). Но концепция опыта как «научного эксперимента» не отвечает ситуации, которая сложилась в других областях человеческого опыта — историческом, философском, эстетическом, религиозном, для которых никакой единой концептуальной основы не имеется.

<sup>2</sup> Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва. 2005. С. 226.

### 3. Парадокс человеческой субъективности в свете феноменологических интерпретаций

Привлекательность феноменологии с методологической точки зрения объясняется тем, что она, с одной стороны, сохраняет, хотя и в весьма модифицированном виде, основные завоевания «классического идеала» науки (достоверность источников познания, обоснованность используемых методов получения знания, общезначимость и объективную истинность научных результатов, опору на опыт, а также универсализм научного подхода), а с другой стороны, отвечает на поставленную ещё Кантом задачу *отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта, объективного знания.*

Гуссерль одним из первых чётко сформулировал проблему: может ли наука, вставшая на путь критического самоосмысления, обнаружить скрытые в себе намёки на то, что базовые условия её функционирования нуждаются в осмыслении, выходящем за рамки естественной установки? В рамках экзистенциальной феноменологии можно продолжить: может ли наука указать на конечный источник своего собственного происхождения в человеческом сознании, которое в свою очередь связывает её теории и их коррелятивное содержание с истоком сознания, как присутствующего в мире в воплощённом состоянии по воле Бога? Ответ, как нам кажется, должен находиться в проблеме присутствия человеческого субъекта в мире.

Парадоксальность человеческой субъективности заключается в том, что человек как воплощённое сознание в физико-биологической телесности, имеет фундаментальную раздвоенность в своём отношении к бытию физического космоса и к бытию самого себя. С одной стороны, имеет место направленность сознания на вещи мира, а с другой стороны - способность того же сознания ставить вопрос о существовании у всех вещей мира некоего основания, которое исходит не от них самих, а от неких конституирующих сил, укоренённых либо в самом человеческом мышлении, либо в «Божественном разуме», его Логосе силой и произволением которого всё существует и может быть познано.

В конечном счёте парадоксальность человеческой субъективности - это различие в двух установках сознания. Одна, направленная на вещи мира, сопровождается верой (в нерелигиозном смысле) в реальность этих вещей как, если бы они существовали сами по себе. Другая направлена на происхождение вещей, на происхождение их смысла и предназначения в той форме, как они явлены человеческому сознанию.

Вторая установка сознания феноменологическая. Она исходит, во-первых, из факта наличия сознания, которое само по себе не может быть объяснено в естественных терминах; во-вторых, она озабочена интенциональностью сознания, т.е. теми способами или актами сознания, благодаря которым происходит конституирование данных опыта и соответствующих ему объектов. Переход естественной установки сознания к феноменологической и осуществляется посредством «редукции». Её суть состоит в том, что сознание удерживается от каких-либо объективирующих суждений о статусе реальности того, что мы называем феноменами. Другими словами, оно больше озабочено смыслами того, что ему дано, а не фактами наличия вещей, которые, якобы стоят за этими смыслами. А. Нестерук, экзистенциально-ориентированный учёный-мыслитель, специализирующийся на исследованиях в области космологии и квантовой физики, приводит следующий пример: «Допустим, мы имеем дело с конкретной наукой, например, космологией. С точки зрения физики, которая работает в естественной установке сознания, всему, что описывает космологическая теория, сопоставляется некий коррелят в форме объективных физических процессов и объектов. Иначе говоря, физическая теория озабочена поиском смысла вселенной в терминах объективно существующих вещей. Конечно, мы должны признать, что такая направленность исследования неявно зиждется на вере в то, что существует внешний, независимый от сознания мир, который можно исследовать посредством умозрения. Однако здесь возможна и другая точка зрения на

происходящее в космологии, которая по своему характеру будет более необычной и соответствующей феноменологической установке сознания. А именно, что если посмотреть на космологическую теорию как закодированное описание в физико-математических терминах структуры деятельности самого сознания. Другими словами, можно изучить космологию не для того, чтобы что-то узнать о вселенной, а для того, чтобы узнать как человеческое сознание оформляет самое себя в абстрактных терминах в попытке описать его собственное взаимодействие со вселенной. Известная гипотеза о «Большом взрыве» как временном начале наблюдаемой вселенной может быть феноменологически истолкована как попытка выразить проблему основания самого факта сознания, т.е. его начала как бы из такого положения вещей, в котором, согласно естественной установке, его не было. Как мы видим, в таком подходе содержание космологических теорий по сути раскрывает попытку дискурсивного разума выразить тайну сознания посредством её проекции на внешний мир»<sup>1</sup>.

Таким образом, само представление о вселенной как физической реальности, как целостности её структурных уровней является результатом интеллектуальной деятельности человека. Это значит, что все объекты вселенной артикулированы человеческими существами и их логическая связь возможна благодаря интегрирующей функции сознания.

Здесь парадокс человеческой субъективности выступает в явной форме: сознание «удерживается» от каких-либо объективирующих суждений о «статусе реальности вещей». Будучи конечным и незначительным в необозримой вселенной (в смысле пространства-времени), человек, тем не менее, артикулирует всё многообразие вселенной в своём внутреннем единстве. Человеческое сознание, воплощённое в границах своей телесности, делает вселенную интенциональным коррелятом своей субъективности. Такой парадокс является хорошо известным в философии. Например, Э. Гуссерль сформулировал его как «парадокс человеческой субъективности, быть субъектом для мира и в то же время быть объектом в мире»<sup>2</sup>. Мерло-Понти переформулировал тот же парадокс как конфликт между двумя доминирующими тенденциями в классической философии, а именно как конфликт между натурализмом и идеалистическим интеллектуализмом: «имеется два классических взгляда: один из них (натурализм) трактует человека как результат физических, физиологических и социологических влияний, которые оформляют его извне и делают его одним из многих; другой взгляд, (идеалистический интеллектуализм) состоит в признании вне-космической свободы в человеке в той степени в какой он является духом и осознаёт те самые влияния, которые действуют на него. С одной стороны человек является частью мира; с другой стороны он есть сознание, конституирующее мир»<sup>3</sup>.

Но смысл данного парадокса может быть понят и по-другому: любое исследование окружающего мира не будет полным, если человек не включён в него, и, наоборот, никакая антропология не может быть завершённой, если в ней не содержится исследование природы. Выразим ту же мысль по-другому: «человек и вселенная являются как бы двумя частями одной и той же книги, частями, каждая из которых, может быть понята только посредством другой»<sup>4</sup> или «философия природы и философия человека взаимно дополнительные; ...ни одна из них не может быть законченной, если она не показывает себя как дополнение другой»<sup>5</sup>. А. Нестерук использует метафору «контейнера и его содержимого»: с одной стороны, человечество в его физико-биологическом

<sup>1</sup>Нестерук А. Диалог между богословием и наукой в свете экзистенциальной феноменологии // Страницы. Вып. 2. 2005. Т. 10. С. 241-242.

<sup>2</sup>Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. 2004. С.241.

<sup>3</sup>Merleau-Ponty M. *Sense et Non-Sense*, Evanston: Northwestern University Press. 1982. P. 72.

<sup>4</sup>Albert Dondeyne. *Contemporary European Thought and Christian Faith*. Pittsburgh Duquesne University, 1958. P. 10.

<sup>5</sup>Grace de Laguna. *On Existence and the Human World* New Haven and London. Yale University Press. 1966. PP. 81-82.

измерении (естестве) содержится во вселенной; с другой стороны, сама вселенная является содержимым воплощённой имманентности интенциональной субъективности. Природа содержит человека, в то же время человек содержит природу. Несмотря на кажущуюся симметрию между человеком и природой, именно человек может сформулировать метафору в обоих направлениях, именно человеческий пронизательный взгляд является более фундаментальным и загадочным.

В этом случае феноменология религии помогает лучше понять смысловые основания такого «включения». Проблема присутствия этого взгляда в мире является исходной проблемой любого экзистенциального понимания науки, а также возможности соотнесения науки с религиозным опытом и богословием. Религиозное обоснование субъективности мы находим в теологических традициях, что заслуживает отдельного исследования.

Таким образом, сформулированный выше парадокс о положении человека в космосе является, по сути, фундаментальной экзистенциальной проблемой, т.е. проблемой существования человека как воплощённого сознания, т.е., выражаясь богословски, проблемой подобия человека Богу-творцу, который сотворил мир и самого человека в их единстве.

Надо сказать, что отцы церкви не только осознавали этот парадокс как богословскую проблему, но и интерпретировали её в терминах религиозного мышления, присущего их эпохе. Например, преп. Максим Исповедник проинтерпретировал парадокс человека во вселенной в своём учении о микрокосмической и посреднической функции человека между теми разделениями в бытии, которые человеку предназначено преодолеть. Обсуждая посредничество между чувственным, эмпирическим миром и миром мысленных форм (*kosmos noetikos*), преп. Максим пишет: «Будучи составленным из души и тела он (человек) по существу ограничен реальностями мира идей и чувственными реальностями, в тоже время он сам определяет (артикулирует) эти реальности через его способность познавать интеллектуально и воспринимать с помощью чувств»<sup>1</sup>. Но преп. Максим не видел ничего парадоксального в таком положении человека во вселенной: человек в его богословии был «не-локальным» существом, имеющим доступ к миру идей. Идея вселенной как целого в этом мире идей является такой же частью тварной реальности, как и эмпирический космос. *Именно способность и свойство человека соотносить эмпирическую вселенную, содержащую эмпирического человека, с идеей целостности вселенной, которая может быть артикулирована человеком как трансцендентальным субъектом, были описаны преп. Максимом с использованием таких слов как микрокосм и посредник.* Единство эмпирической и идеальной вселенной было обусловлено единством чувственного и идеального в самом человеке, т.е. возможностью человека посредничать между этими вселенными. Этим, согласно преп. Максиму, смысл *логоса человеческих существ был явлен как сходный с логосом тварности всей вселенной.*

Разрешение «парадокса человеческой субъективности», согласно преп. Максиму, может находиться в общем источнике - Логосе-Слове Божиим - для принципов творения (логосов) вселенной и человека.

Физика и космология, взятые сами по себе, не могут осознать всей философской и богословской значимости парадокса человеческой субъективности, присутствующей во вселенной. Человеческий субъект, его трансцендентальное сознание, его личностность как ипостасное измерение, отсутствуют в физическом дискурсе.

Тенденция к экстремальному натурализму, характерная для классической науки, выхолащивает из неё все ссылки на человеческую субъективность, что и по мнению Гуссерля приводит к экзистенциальному кризису<sup>2</sup>. А. Гурвич, один из ярких представителей феноменологической мысли XX в., очень точно выразил суть этого

<sup>1</sup> Нестерук А. Диалог между богословием и наукой в свете экзистенциальной феноменологии // Страницы. 2005. Т. 10. Вып. 2. С 239-265.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С 241.

кризиса в следующих словах: «Все вопросы, касающиеся человеческого разума, удалены из наук, не только естественных наук, которые в любом случае ограничивают себя только овеществлёнными аспектами реальности, но также и из наук о человеке... Однако если человеческий ум и его рациональность не принимаются во внимание, либо же подвергаются натуралистическому объяснению, сами науки (т.е. их фактическая наличность) становятся непонятными. Поскольку они являются продуктами и созданиями человеческого ума, те основания, на которых они покоятся, смысл их деятельности и того к чему они стремятся, а также ограничения на сферу их приложимости, не могут быть прояснены иначе как посредством отнесения продуктов их деятельности к генерирующей и производящей активности ума. Если этот наиболее существенный контекст всех наук упущен из виду, ...науки выглядят как наиболее гениальные технические средства, которым можно обучиться..., но чей внутренний механизм функционирования остаётся совершенно неясным»<sup>1</sup>.

В отечественной философии в 1912 г. прозвучала аналогичная оценка науки: «С этой позиции или из того окошка, через которое наука смотрит на мир, совершенно не видно субъекта с его непосредственным, живым отношением к объекту, с истекающими из него лучами жизни»<sup>2</sup>. *Это значит, что натурализм как догматический фундамент науки исключает экзистенциальное измерение научного дискурса. Он строится исключительно в естественной установке сознания.* В этой парадигме всякое взаимодействие науки и теологии, как и всякое экзистенциальное измерение религиозного феномена, проблематично, т.к. такое «натуралистическое» сознание воспринимает и теологические истины в естественной установке, не принимая во внимание их глубинное экзистенциально-онтологическое значение. Нежелание принять во внимание те аспекты человеческого состояния во вселенной, которые имманентно входят во все структуры сознания, размышляющего о мире, указывает также на то, что *сам феномен человека подвергнут «натурализации», т.е. сведён к функционированию его телесности, в которой отсутствует личностная основа и свобода.* Именно здесь парадокс человеческой субъективности во вселенной выявляет другое измерение проблемы, приближающее нас к необходимости привлечения теологической аргументации в её интерпретации: *это измерение, связанное с различием в человеке его природы (греч.: *physis*), в которую входит и его сознательная деятельность, и его ипостасности (греч.: *hypostasis*, т.е. личности) лежащей в основании всей его естественности.*

Феноменологическая философия традиционно ставит эту проблему не в теологической терминологии и не под теологическим углом зрения. Она формулирует её как противоречивость человеческого состояния, как его раздвоенность между эмпирическим его (т.е. живым организмом) и трансцендентальным его (как центром, из которого раскрывается суть вселенной). При этом его и мир являются моментами один другого в том же смысле как эмпирическое его соотносится с трансцендентальным его. С феноменологической точки зрения структуры раскрытия феномена сознания как функционирующего в контексте телесности (т.е. как воплощённого сознания) являются частями той же сознательной жизни, которая использует категории мышления, логику, математику. Парадокс человеческой субъективности во вселенной, который артикулирован трансцендентальным мышлением, вносит вклад в понимание конституции его (личности) в его целостности, т.е. в то как трансцендентальный субъект осознаёт своё воплощение в вещественных структурах. Космология, которая представляет собой физико-математическую тематизацию вещественной реальности неявно вносит вклад в проблему воплощённости самого сознания. Поэтому можно утверждать, что как антропология не может быть полной и законченной без космологии, так и космология не может быть до конца понятой без антропологии.

<sup>1</sup> Gurwitsch A. *Studies in Phenomenology and Psychology* Evanston: Northwestern University Press. 1966. PP 399-400.

<sup>2</sup> Булгаков С. *Философия хозяйства*. Соч. в 2 т.. Москва. 1993. С. 199.

Таким образом, *естественная установка сознания, гарантируя возможность научного знания, а также проекции мистического опыта о Боге в мир, получает своё основание и обоснование в вере, что мы находим не только в исторической ретроспекции, например, у Климента Александрийского, у бл. Августина Иппонского или у преп. Максима Исповедника, но и в христианском экзистенциализме XX в. Габриеля Марселя.* Они отстаивали убеждение, что не всё в познании может быть продемонстрировано. Есть такие начальные элементы познания, которые приходится принимать на веру, в частности, гипотезу о том, что познание возможно как таковое, и поэтому *вера в этом смысле предшествует знанию и может рассматриваться как экзистенциальная предпосылка знания.* Поэтому наука, артикулирующая внешний, естественный мир, сама нуждается в глубоком обосновании её смыслообразующих положений изнутри того, что Гуссерль называл «чудесными телеологиями», содержащимися в описаниях природы и в особенности природы человека<sup>1</sup>.

Через систематическое изучение таких телеологии сознание приходит к вопросу об основании своей фактичности как возможности смыслообразования и выявления ценности научных теорий и их коррелятивных содержаний в мире. Но справедливости ради надо отметить, что для *феноменологической философии вопрос об обосновании сознания не представлял интереса и даже не имел особого смысла, в особенности, если он ставился в религиозном контексте, поскольку само религиозное сознание не изучалось в феноменологии в аскетическо-опытном (т.е. мистическом) смысле.*

Гуссерль подверг трансцендентальной редукции самого Бога<sup>2</sup>. Поэтому любое обоснование дискурсивного сознания с помощью ссылки на божественный образ в человеке для последователей Гуссерля не имело опытного смысла. Но не все философы, которые следуют феноменологическим путём в религиозном экзистенциализме и теологии, согласны с такой «редукцией» по отношению к Богу. Для некоторых из них *религиозная вера сама по себе представляет редуцированную, т.е. философскую форму сознания, которая лежит в основании естественной установки сознания.* Это, прежде всего, католические философы-феноменологи, которые отстаивают убеждение, что философия томизма и феноменология не только не исключают, но скорее дополняют друг друга<sup>3</sup>. А также современные французские философы Мишель Анри, Жан-Люк Марьон, Поль Рикёр и др., которые развивают так называемый «теологический поворот» в феноменологии, дискуссии вокруг которого ведутся не только во Франции, но и в англо-саксонском мире<sup>4</sup>. *Это означает, что религиозный опыт может быть не только предметом феноменологического осмысления, но имплицитно служить тем начальным фоном, из которого возможность феноменологии как таковой может быть осознана.*

Для позитивизма ссылка на веру не имеет смысла: позитивистско-ориентированные ученые могут прийти лишь к идее Бога, как конечного члена многообразной каузальности мировых процессов. Такой путь к Богу можно назвать гностическим, т.е. основанным только на возможностях познания. Этот путь может привести философа к обнаружению «естественного света» человеческого разума, созданного в образе Бога, но не того Истинного Света, который является источником всего, в том числе и сознания, которое ищет Бога через красоту и гармонию в мире. Именно здесь становится понятной трансцендентальная редукция, которая «выключает трансцендентность Бога»<sup>5</sup>, оперируя естественным светом человеческого ума. А поскольку Истинный Нетварный Свет

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию.* Москва. 1999. С. 328.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: A. Dondeyne. *Contemporary European Thought and Christian Faith.* Pittsburgh: Duquesne University. 1958; R. Sokolowsky *Introduction to Phenomenology.* Cambridge University Press. 2000.

<sup>4</sup> См.: *Phenomenology and the «Theological Turn» The French Debate* New York: Fordham University Press. 2000.

<sup>5</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 Общее введение в чистую феноменологию.* Москва. 1999. С. 127.

недоступен дискурсивному мышлению, то его нельзя «выключить», поскольку это привело бы к противоречию с самим фактом существования трансцендентального сознания как имеющего свой исток в Нетварном Божественном Свете. Можно сделать вывод, что *вопрос об основании сознания является осмысленным только если монизм дискурсивного мышления, обращенного на себя, преодолён практикой духовного делания и обращения к Богу в прямом сопричастии через литургию и внутреннюю молитву.*

Но прямое обращение к религиозному опыту не принимается как «доказательное» и «убедительное» со стороны научного сообщества, поскольку традиционно опирается на данные науки и научного метода в классическом их понимании.

## **II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

### **1. Проблематизация религиозного опыта в русской религиозно-философской мысли**

Западноевропейская феноменология религии (Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леува, Г. Виденгрена, Й. Ваха, К. Гольдаммера, Г. Меншинга, М. Элиаде и др.) столкнулась с субстанциональной необъективируемостью идеи святого в рамках философско-религиоведческого дискурса<sup>1</sup>. Это показало слабость формально-логических дефиниций по отношению к религии и обратило внимание исследователей к содержанию понятия религии, к тем её компонентам, например, религиозному опыту, где зафиксированы её наиболее глубокие, фундаментальные качества. Высвечиваясь в сущем, в существовании, в бытовании, они раскрываются на философском уровне, что и поставлено в качестве исследовательской задачи в современном отечественном религиоведении<sup>2</sup>.

Невозможно строить современные философско-религиоведческие конструкции, не опираясь на новые подходы к объективации религиозного опыта<sup>3</sup>. Истолкование и обоснование религиозного опыта так или иначе проблематизирует связь ценностного и когнитивного моментов, а значит и старую тему взаимоотношений философии и религии, соотношения веры и разума.

Философия Нового времени столкнулась с серьёзными вызовами: из рефлексивного пространства уползло бытие, потому что сознание рассматривалось по преимуществу как познание, не имея возможности выйти за пределы субъект-объектного отношения.

Выйти на уровень бытия, вынеся за скобки сущее, западноевропейская философия пыталась, стремясь раскрыть и описать дологические, допредикативные структуры, которые уже, собственно, не вполне правильно называть сознанием, — ведь сознание в собственном смысле начинается с того момента, как появляется расщепление субъекта и объекта.

<sup>1</sup> *Обстоятельный анализ данной проблемы см.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Москва: Изд-во РГГУ. 2006.*

<sup>2</sup> *Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва: Книжный дом «Университет». 2007. С. 224-226.*

<sup>3</sup> *В этом смысле интересен контекстуальный подход к изучению религиозных явлений, который мы находим у представителей западной неофеноменологии религии; эта же тема актуальна и для отечественных исследователей, см., например: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в.. Москва. 2009; Научные и богословские эпистемологические парадигмы: Историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. Москва: Изд-во ББИ. 2009 и др..*



«...Что еще составляет инвариантное *содержание экзистенциальной феноменологии*, — пишет М. А. Киссель, — как не «аналитика допредикативного опыта» (Гуссерль), «дореклексивного когито» (Сартр), «онтологического понимания» (Хайдеггер). Во всех вариантах — одна главная мысль: исследование особой «*области опыта*» (курсив — Ч.Т.), которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается непроявленной обычными средствами теоретического мышления, имеющего дело с уже готовыми предметностями и их отображениями в понятиях. Уяснить генезис предметности, обнажить ее онтологические основания и тем самым расшифровать изначальный смысл мира — вот *задача экзистенциально-феноменологической герменевтики*»<sup>1</sup>. Хайдеггер стремился раскрыть и описать структуры, которые изначальнее, чем наше сознаваемое Я, и которые поэтому можно было бы назвать и «бессознательным».

Феноменологическая традиция с самого начала, еще с Brentano<sup>2</sup>, а тем более в лице Гуссерля, самым решительным образом отвергла понятие бессознательного не только, как оно предстало в психоанализе, но и как оно разрабатывалось в немецком идеализме, у Фихте и Шеллинга, а затем в философии бессознательного А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. Гуссерль не оперирует понятием бессознательного: его метод исключает те предпосылки, из которых исходит Фрейд. Но это не значит, что Гуссерль не считается с теми фактами, которые с точки зрения психоанализа или философии бессознательного Гартмана свидетельствуют о существовании бессознательного. Он просто иначе объясняет эти факты, обращаясь при этом, как и Brentano, к аристотелевской традиции, различающей актуальное и потенциальное содержания сознания. У Гуссерля это тематическое и *нетематическое* содержание сознания. *Тематическое* — это то, что является содержанием интенционального акта. *Нетематическое* же — то, что в данный момент не находится в актуальном поле сознания, а составляет его потенциальное содержание, т. е. тот «фон» или «горизонт»<sup>3</sup>, который можно «тематизировать» слой за слоем, но никогда нельзя актуализировать до конца.

В соответствии с методом феноменологии Гуссерль не признает бессознательного как чего-то принципиально недоступного сознанию, потустороннего ему, недоступного непосредственному усмотрению, о чем, стало быть, можно узнавать лишь опосредованно, путем умозаключения (от явления — к сущности), другими словами, что является конструкцией рассудка. Ведь феноменологический метод не может иметь дела с реальностью, которая принципиально не является, не может стать феноменом, — тем, что само себя являет сознанию.

Хайдеггер в этом пункте следует Гуссерлю: структура тут-бытия отождествляется им не с «бессознательным» психоанализа, а с «нетематическим» Гуссерля. Нетематическое поле переживания — это лишь другое название для «сокрытого феномена», о котором мы говорили выше.

Каким же образом можно открыть «сокрытые феномены» и тем самым описать допредикативную структуру — уже, пожалуй, не трансцендентальной субъективности, ибо тут-бытие не есть уже «трансцендентальное эго» Гуссерля? О субъективности можно говорить до тех пор, пока мы остаемся на уровне дознания. Хайдеггер же хочет перейти на уровень *бытия сознания* — как же в таком случае он должен выявлять свой предмет? Иными словами, *как выйти за пределы трансцендентализма, отправляясь при этом все от той же исходной точки, ибо тут-бытие — это все-таки человеческое Я!*

<sup>1</sup> Киссель М.А. Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. Москва: Мысль. 1974. С. 259.

<sup>2</sup> Brentano в работе "Психология с эмпирической точки зрения" разбирает все существовавшие в его время концепции бессознательного, начиная с учения о "бессознательных представлениях" Лейбница и кончая философией бессознательного Эдуарда Гартмана.

<sup>3</sup> В своей рецензии на "Бытие и время" В. Сеземан дал удачную, на наш взгляд, интерпретацию термина *Dasein*, назвав его "бытием сознания".

Хочется напомнить, что русская философия поставила проблему сознания как бытия задолго до Хайдеггера. Под удар критики русской философии попали, прежде всего, интеллектуалистские трактовки сознания и познания. Несмеловская тема *сознания как бытия*, о которой мы скажем ниже, предвосхитила хайдеггеровские поиски сознания как определённого способа бытия.

Для русской религиозной философии характерен отказ от объективистской объяснительной установки, как она рассматривалась в классической науке. На ранних этапах её становления одни утверждали, что *реальное бытие сознания не может реализовываться вне активной церковно-религиозной жизни (славянофилы)*. Позднее, в период качественно нового этапа развития отечественной гносеологии, *сознание рассматривалось не как некая замкнутая в самой себе область, а как отношение человека ко всему отличному от него бытию, с его всегдашней нацеленностью на это бытие (Н. Лосский)*.

Принципиально иной подход выразил В.И. Несмелов, выделив в качестве доминанты русской философии *принцип самосознания*: «В акте моего самосознания моё бытие и моё сознание меня самого не просто лишь совпадают, а *суть одно и то же*: я сознаю себя именно потому, что я есмь ..., и я есмь именно потому, что я сознаю себя»<sup>1</sup>. Здесь, по сути, снимается бесконечная тема первичности – сознания и бытия, и, как следствие, онтологии и гносеологии. Классики русской философии ясно понимали, «что всякое отношение сознания к бытию непременно требует своего оправдания, и одно только *бытие как сознание* не требует для себя ровно никакого оправдания, и, наоборот, само служит безусловным основанием всякого разумного оправдания»<sup>2</sup>. Другими словами, первично не бытие и не сознание, взятые порознь, но именно *бытие как сознание*, или – что тоже самое – *сознание как бытие*.

Таким образом, в центре русской философии обозначился «внутренний человек», живая человеческая душа.

Перед нами мало-исследованный *экзистенциально-феноменологический дискурс* русской философии, пронизанный поисками жизненных и личностных смыслов. Личностные и жизненные переживания служат не только источником экзистенциальных оснований концептуальных идей русских философов, но и способствуют идентификации, в том числе когнитивной, их религиозного опыта.

Парадигмальной основой экзистенциально-феноменологического дискурса русской религиозной философии является *онтологическое единство бытия и блага*.

В общем и целом возвращение идеи Блага в современное философствование тесно связано с преодолением известных кризисных явлений в философии и науке, поиском универсальных оснований для альтернативной научной рациональности. Благо, понятое Платоном как сверхсущее, соответствовало идее трансцендентного Бога в христианстве<sup>3</sup>. «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же даёт им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»<sup>4</sup>. У Аристотеля мы также находим онтологически связанными между собой такие фундаментальные понятия, как цель, благо и разум: «всё, что есть благо, само по себе и по своей природе есть некоторая цель»<sup>5</sup>. Рациональность Аристотелевской физики и натурфилософии отличается от научной рациональности в её современном понимании. *Рациональность Аристотеля может рассматриваться как альтернативная, считает Гайденко, поскольку с его точки зрения научное познание мира отнюдь не предполагает абстрагирование от изучающего этот мир сознания и от существования человека в этом мире, не требует*

<sup>1</sup> Несмелов В.И. *Наука о человеке*. Т. 1. 3-е изд. Казань. 1905. С. 122-123.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

<sup>3</sup> Платон. *Собрание сочинений в 4-х т.* Т. II. Москва. 1993. С. 594.

<sup>4</sup> Там же. С. 510.

<sup>5</sup> *Метафизика*, III, 2.

*противопоставления субъекта и объекта*, на котором стоит современная наука: «одной сущности необходимо должна предшествовать другая сущность, которая создаёт её, находясь в состоянии *осуществлённости* (курсив – Ч.Т.), например, живое существо, если возникает живое существо»<sup>1</sup>. Благодаря сущности, которая есть предмет исследования в метафизике, каждое сущее есть то, что оно есть, говорил Аристотель. И рассматривая проблему сущности, мы отвечаем на вопрос о том, что такое бытие.

Русскую философию всегда беспокоила идея целостности мира, его неразрывности и нераздельности. «Русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе; благодаря такому стремлению русское мышление и духовная жизнь религиозны не только по своей внутренней сути... но религиозность перетекает и проникает также во все внешние сферы духовной жизни. Русский дух, так сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению»<sup>2</sup>.

Эта «поражённость» русского сознания религиозностью привела к тому, что оно отвергало любой сугубый рационализм познания и знание, не одухотворённое верой. Поэтому они всегда отличались интуитивностью и метафизичностью, а русское сознание – онтологичностью, не отделяющем дух от тела, субъект от объекта, Бога от человека.

Эти особенности русского сознания были раскрыты уже славянофилами, которые построили уникальную программу русской философии. Обращение к ней вновь актуально, но уже в контексте решения назревших научно-теоретических и философских проблем, о которых мы говорили выше. То, как Лосский Н.О. оценил значение творчества одного из представителей славянофилов, можно отнести ко всему славянофильству: «Киреевский ...ставил проблемы, намечал пути, но не разрабатывал их. Однако правильная постановка проблем есть уже великая заслуга. Что эта заслуга у Киреевского есть, видно из того, что он чудесным образом почти сто лет тому назад набросал программу, разработкою которой тридцатью годами позже стала действительно заниматься и занимается до сих пор с успехом русская философия... Мысли Киреевского не умерли вместе с ним; ...то, что разные стороны этой программы осуществлялись многими русскими философами часто даже без знакомства с учениями Киреевского, показывает, что существует изумительное *сверхэмпирическое единство народа* (курсив Т.Ч.) и что Киреевский был подлинным выразителем глубинных основ русского духа»<sup>3</sup>.

Русская религиозная философия даёт нам пример особых рефлексивных структур – структур экзистенциально-феноменологического дискурса,<sup>4</sup> где религия и религиозный опыт осмысливаются как многогранный феномен жизненного мира. Антонов эти структуры русской философии рассматривает как деструкцию общепринятых представлений. Деструкция «мирского, выдающего себя за священное», говорит он, может протекать в форме переживания реально священного, т.е. может стать своеобразным религиозным опытом в самом себе содержащем требование перехода от отрицания к утверждению<sup>5</sup>, которое может принять форму концепции, неизменно сохраняя при этом связь с событием религиозного обращения<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Метафизика*, VII, 9, 1034a25 - 1034b15.

<sup>2</sup> Франк С.Л. *Русское мировоззрение*. С.-Петербург. 1996. С. 163.

<sup>3</sup> Лосский Н.О. *История русской философии*. Москва: Прогресс. 1994. С. 33-34.

<sup>4</sup> *Экзистенцию* мы будем понимать как категорию, которой фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности; при этом способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов мы противопоставляем способу научного и объективирующего познания «человеческого», основанного на аналитическом редуccionизме.

<sup>5</sup> См. «Крушение кумиров» и «Свет во тьме» С. Франка, а также ранние произведения Л. Шестова.

<sup>6</sup> О значении религиозного обращения для философской рефлексии религиозного опыта см.: Антонов К.М. *Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект*. Москва. 2006.

Философско-феноменологическая рефлексия при этом может оставаться конфессионально-определённой, если включает в себя рациональное обоснование этой определённости, аппелирующее к тому или иному субстрату общезначимости, будь то, согласно Антонову, «самоочевидная истинность», «феноменологическая очевидность», «здравый смысл» или что-нибудь иное, преодолевающее в дискуссии альтернативные точки зрения. В тоже время философско-феноменологическая рефлексия конфессиональных определённостей включает в себя контекстуальные способы обоснования, к которым относятся аргументы к традиции, авторитету, вере и интуиция, и которые также являются рациональными способами убеждения<sup>1</sup>. В этом случае открываются огромные перспективы для исследований intersubъективного опыта и опыта единств жизненного мира. Эту исследовательскую устремлённость мы и видим в философско-богословском дискурсе русской философии. *В качестве предмета интенции выдвинута Божественная личность, непосредственно данная сознанию, и осуществление этой интенции поставлена в зависимость от степени реализованности в человеке личностного начала, что по силам только цельному человеку.*

Стало уже общим местом влияние на русскую философию учения св. Григория Паламы. Создаваемая русскими мыслителями антропология, философски эксплицирует те представления о человеке, который нёс в себе православный опыт. Но, «наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор ещё не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчётливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает не раскрытой, «не доведённой до сведения современного сознания». Между тем человек в этой традиции представлен как уникальное «онтологическое орудие», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*»<sup>2</sup>

В энергийно-персоналистическом дискурсе православного богословия *исихастский опыт* сближается с *феноменологическим*, если последний понимается как «пережитой опыт»<sup>3</sup>. Введение измерения сознания в сотериологию – характерный момент для всей русской религиозной философии, поэтому подчеркнутая субъектность, объединяющая один и другой вид опыта, вызывает всё больший интерес постнеклассической эпистемологии<sup>4</sup>, современной философии сознания. Это же направление мысли является перспективным направлением исследований и для философии религии. Здесь взгляд на исихастский опыт преломляется через противостояние «номиналистского гуманизма» и «христианской мистики»: либо человек есть «автономная тварь», имеющая связь с Богом только посредством «интеллектуальных способностей», либо человек имеет особую близость с Богом<sup>5</sup>. Во втором случае нам необходимо адекватное философское выражение этой разновидности религиозного опыта, требующего самобытной философии, в самих своих истоках связанной с духовным опытом православия<sup>6</sup>.

Можно сказать, что учение св. Григория представляет собой богословскую интерпретацию того же самого опыта, философское обобщение которого намечается славянофилами. Русская философия и обращалась к этому опыту как *опыту целостного видения*. В отличие от трансцендентальной феноменологии, носящей всецело

<sup>1</sup> Ивин А.А. Современная философия науки. Москва: Высшая школа. 2005. С. 271-304.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Москва. 1991. С. 4.

<sup>3</sup> См. Скоков С.Н. Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Диссер. на соиск. ... канд. филос. наук. Москва. 2002.

<sup>4</sup> О концепте «молчаливого знания» см.: Аршинов В.И. Личностное знание М. Полани как позиция синогогетики // Субъект. Познание. Деятельность. Москва. 2002. С. 661-663.

<sup>5</sup> Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск. 1995. С. 120.

<sup>6</sup> Здесь мы обращаемся не только к русской религиозной философии, но и к творчеству современных авторов, рассматривающих метафизику религиозного опыта православия; см., например: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в.. Москва: Изд-во РГГУ. 2008; Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва: Изд-во РУДН. 2001; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Москва: Изд-во гуманитарной литературы. 1998.

интеллектуальный характер, *опыт целостного видения следует понимать как единство опыта интеллектуального видения мира, очищенного в актах редукции сознания, и экзистенциального опыта преобразования сознания человека, исходя из невозможности постичь Другого рациональным способом и несводимости целостного опыта созерцания только к сущностному опыту интеллектуальной интуиции.*

Отсюда особое внимание к философской реконструкции религиозного опыта православной традиции, данной в исихастском духовном опыте и паламитском богословии. Вопрос средств и методов, пригодных для этой реконструкции, остаётся для философии религии открытым: будут ли, - и насколько глубоко, - использоваться в этом процессе философские учения или средства некоей самобытной философии, связанной в своих истоках с духовным опытом православия?

Хоружий, например, подчёркивает, что в силу особенностей философского метода фундаментальные реальности духовно-антропологического опыта восточного христианства не могут быть прямо выставлены в качестве исходных понятий и принципов философского исследования, т.е. их невозможно просто перенести из богословия в философию, с чем нельзя не согласиться.

Но поскольку в духовном опыте восточного христианства главные основания присутствуют в вере, то его адекватную реконструкцию способна осуществить только такая философия, которая исходит из *метафизических оснований*, справедливо подчёркивают Н.П. Ильин, С.А. Нижников и А. Усачёв. Сам духовный опыт уже есть некоторого рода метафизика, т.к. философские установки и интуиции уже присутствуют и определены в нём как таковом. Поэтому есть все основания говорить о необходимости и важности *метафизического осмысления феномена веры и её модуса - религиозного опыта*<sup>1</sup>.

В тоже время задачам философского претворения духовной традиции в определённой степени отвечает *экзистенциализм и феноменология*.

Например, *феноменологический взгляд на религию предполагает не только постижение сущностей религиозных феноменов, их глубинных структур и значений, но и выход в осмысление «жизненного мира» религий в их экзистенциально-феноменологических модусах*. Это проблема сопрягается с проблемами соотношения трансцендентного и имманентного, эссенциализма и экзистенциализма. «Чистый эссенциализм» выпускал из вида не только бытие (существование), составляющее колоссальное различие между чисто возможным и действительным миром, но и ту уникальную актуальную действительность, которая и является бытием в смысле существования. А ведь познание акта бытия является решающим и для философии Бога, и для любого понимания мира и другой личности, что подчёркивали ещё Фома Аквинский, Авиценна и Аль-Газали. «Чистый эссенциализм», как догма феноменологии, всегда подвергался критике со стороны экзистенциалистской томистской философии, поскольку исключительно эссенциалистская феноменология выносит за скобки не только измерение «самих вещей», но и смысл конкретного бытия (Dasein) как существования, его отличие от сущности, вопрос о действительно конкретно существующем мире, о существовании собственной (Августин, Декарт) и другой личности (Бубер, Марсель и т.д.), и, конечно, вопрос о существовании Бога. Для рефлексии духовного опыта восточного христианства будет иметь несомненное значение *реалистическая феноменология* (Й. Зайферт), для которой без опыта бытия немислимо возвращение к самим вещам. Она провозглашает выход из чистого «эссенциализма», который видит в лозунге «назад, к существованию и назад, к самому бытию!». *Это возвращение к экзистенциальным вопросам*

---

<sup>1</sup> Идею инкорпорированности метафизики в религиозный опыт проводят также Ж. Делёз и Ф. Гваттари; см. подробнее: Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* Москва, С.-Петербург: Алетей. 1998.

*реалистическая феноменология рассматривает в качестве «экзистенциального дополнения» и поворота феноменологии<sup>1</sup>.*

Разрыв существования и сущности ведёт к трагической свободе, о чём немало свидетельствует история европейской цивилизации и кризиса её ведущей научной парадигмы. Понимание сущности является важным для идентификации обнаружения высшего начала и целей существования. Разрыв между сущностным (каузальным) подходом и внешним его проявлением вносит известный диссонанс, который и пыталась преодолеть восточно-христианская метафизика и русская философия на путях познания трансцендентного, начиная со славянофилов.

Человек в мире находится в напряжённом положении между духом и природой, связь между которыми расторгнута. Это тема существования, участия в напряжении, падении и преображении. Актуальное реально, говорит Тиллих, но эссенциальное предполагает свою силу бытия, и в высочайшей эссенции потенциальность и актуальность являются одним целым. Преодолеть антиномичность эссенциального и экзистенциального вне энергийной онтологии невозможно, поскольку именно в ней Божественные энергии способны заполнить этот разрыв между эссенцией и экзистенцией. *И рефлексивный дискурс этого пространства-процесса должен быть экзистенциально-феноменологическим и метафизическим по своему характеру, а значит способным реализовать все данные человеку потенции к преображению.*

Разум в экзистенциально-феноменологическом дискурсе – это не разум, понятый в парадигме «критической философии». «Критическая философия» разводит познание и нравственность, отделяя их друг от друга непроходимым барьером, но позволяя сосуществовать в пределах человеческой субъективности. Осознание этого единства требует не «позитивистического», а *единого с верой и нравственностью Разума.*

## **2. Экзистенциально-феноменологические мотивы в формировании представлений славянофилов о религиозной традиции**

Гносеологические и онтологические экскурсы славянофилов развивались в сопоставлении и противопоставлении с господствующей в то время стратегией философствования, понимаемой как власти-по-знания, свойственной гегельянской и шеллингианской философиям. Гносеологические размышления изначально помещаются русскими религиозными мыслителями в горизонт бытийных модусов жизненного мира, в его социально-историческое, экзистенциальное и личностное измерения, а не в абстрактное противостояние разумного существа (субъекта) абстрактному образу мира (объекту) в так называемом «познавательном» субъект-объектном отношении<sup>2</sup>.

Это даёт повод отнести славянофильство к «дискурсу любви»<sup>3</sup>, имеющего своим конечным результатом нравственное действие, осуществляемое на основе сознательно выстроенной религиозно-нравственной (коммуникативной) стратегии. Предфеноменологию славянофилов Чубаров рассматривает как некий прообраз того ответвления феноменологии Гуссерля, инициатором и выразителем которого стал Шелер с его учением «эмоционального априоризма». И если особенностью русской философии является единство познавательных сторон человеческого духа, то это единство некоторые исследователи понимают через интеллект, но интеллект особый, *intus-lectio*, способный не

<sup>1</sup> См.: *Антология реалистической феноменологии. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2006.*

<sup>2</sup> *Идеальный тип религиозного человека, предложенный Киреевским, подробно рассматривается Антоновым К.М. в кн.: Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. Москва. 2006.*

<sup>3</sup> См., например, мнение Чубарова И.М.: *Антология феноменологической философии в России. Москва. 2000. С. 13-21.*

только связывать воспринимаемые явления, но, как и полагает гуссерлевская феноменология, способный схватывать сущности, а другой стороной – схватывать не менее важное шелеровское эмоциональное априори – «*ordre du coeur*» (порядок сердца), «*logique du coeur*» (логика сердца)<sup>1</sup>.

Но предфеноменологию славянофилов можно рассматривать и как прообраз *феноменологически понятого человеческого духа*. В отличие от немецкой метафизики, которая развивала внутреннюю, бесконечную сторону духа как *общее*, русская философия творчески создавала свою метафизику, где на первом плане стояла уже не «бесконечная сторона духа», а *духовно-душевная конкретность* «внутреннего человека»<sup>2</sup>.

Мы же склонны придавать большее значение личности русской философии, что Н.П. Ильин предворительно определил как *рационально-метафизический персонализм*<sup>3</sup>. О связи между подлинным персонализмом и метафизическим пафосом русской философии ясно говорят слова В.И. Несмелова: «В изучении природного содержания человеческой личности мы получаем самое достоверное знание, что есть другой мир, кроме мира физического, и есть другое бытие, кроме бытия условного, потому что человек сам принадлежит к этому другому миру и в себе самом отражает это другое бытие»<sup>4</sup>.

Подлинный персонализм классиков русской философии заключается в их понимании идеи личности и самопознания человека: каждый человек, даже если он не знает о существовании чего-либо *другого*, говорили они, абсолютно достоверно знает о своём собственном существовании, хотя бы в качестве «существа, которое ничего не знает». Но для того, чтобы персонализм не остался метафизически пустым надо овладеть методом подлинного *умозрения*, а это значит обратиться к традициям европейской метафизики и не столько в её западно-христианском варианте, сколько к восточно-христианской метафизике с её ярко выраженным апофатизмом личности, что само по себе является отдельной темой для размышлений.

Феноменологический статус русскому философствованию придаёт особое понимание феномена, который есть хайдеггеровское *проявление*, понятое как личное отношение. Но сущее *кажет себя* не просто как темпоральность (Хайдеггер), оно проявляется в динамике личностного события, предшествующего любым интеллектуальным определениям. Согласно персоналистической онтологии Х. Яннараса, вещи до-сознательно узнаются как феномены, которые есть индивидуальные предметы, проявляющиеся в событии личного отношения. Поэтому русская философия, размышляя о постижении Бога и человека, настаивала на том, что сущность *существует* только в «лицах», а лицо, личность есть абсолютная инаковость по отношению к общим признакам сущности. Универсальность Бытия отождествляется ею с экзистенциальным опытом универсальности личности, поскольку личность концентрирует в себе потенции Бытия<sup>5</sup>.

Экзистенциально-феноменологическими мотивами пронизано понимание славянофилами *идеального типа религиозного человека*, который есть человек традиции, гностик, вокруг которого формируется традиция в своём человеческом аспекте, в том числе, в познавательном аспекте соотношения веры и разума (Киреевский). Так понятый «идеальный тип» - важная составляющая *структуры религиозной традиции*: личность – община (монастырь) – Церковь – народ – Земля. Её универсальный характер с известными содержательными поправками может быть формально применен к описанию любой

<sup>1</sup> Подобное феноменологическое понимание человеческого духа позволяет сформировать представление о религии и религиозном опыте как явления, связанном с отысканием и полаганием «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта трансцендентального характера.

<sup>2</sup> О чувстве живой души в русском философствовании см.: Аксаков К.С. О некоторых современных собственно литературных вопросах // Вопросы философии. 1990. №2.

<sup>3</sup> Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Москва: Айрис-пресс. 2008. С. 120.

<sup>4</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.1. Казань. 1994 (репринт). С. 368.

<sup>5</sup> О персоналистической онтологии восточно-христианской метафизики см.: Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. Москва: РОССПЭН. 2005.

религиозной традиции, подчёркивает Антонов, но при этом, как нам представляется, должно обращать внимание на разности в понимании того, что есть «личность».

Идеальный тип религиозного человека Киреевский расшифровывает через *учение о становящейся цельности духа*. Поставив себя в центр мироздания, человек (гений, поэт) делает самого себя его мерой и точкой отсчёта. Он стремится изменить своё сознание, выявить в нём структуры, изоморфные миру, познать его в себе и стать его самосознанием, но в конечном счёте не в силах преодолеть разрыв, присущий субъект-объектному отношению.

Образ инока принципиально отличен от образа поэта. Здесь человек постоянно ставит себя перед «высшей премудростью». Он познаёт себя и мир в соотнесённости с Абсолютным Бытием, присутствующим в мире через Священное Писание и Предание – объективацию духовного опыта и знания Церкви. На их суд он отдаёт собственные опыт и знание: «В тишине уединённой кельи смиренный инок, отрешившись от всех посторонних целей, не развлекаясь волнением надежд и страхов, радостями и страданиями жизни, предавался вполне изучению высших духовных истин, соединяя умозрение с молитвой, мысль с верою, дело самоусовершенствования с делом самопознания и стараясь таким образом *не одним отвлечённым понятием, но всею полнотою своего бытия* (курсив – Ч.Т.) утонуть в постижении высшей премудрости, открывающейся ему в Божественном Писании и в богомудром помышлении святых отцов»<sup>1</sup>.

*Человек участвует в Традиции всем своим существом, «всею полнотою своего бытия». Это подчёркивается парами: умозрение – молитва, мысль – вера, самопознание – самоусовершенствование. Если первый их член относится к созерцанию, к уровню сознания, то второй – к деятельности, к «экзистенциальной практике».*

Антонов К.М. усматривает здесь «инициативный момент»: гнозис, «изучение высших духовных истин» приводит к решительным переменам в человеке, возвышает его над обычным человеческим уровнем, ведёт его к сверхчеловеческому образу бытия. Причём духовные истины мыслятся здесь как бы существующими самостоятельно, как предельная онтологическая реальность, к которой может прикоснуться человек, стремящийся отождествить себя с Традицией. Система «духовных истин» функционирует здесь как некоторый миф, придающий реальности её последний смысл и упорядочивающий хаос бытия и вне человека и внутри его.

Отсюда видно, какое значение Киреевский отводил трансформации *сознания, понятое им как «умозрение»*. «Молитва» и «вера» берутся здесь не в своём действительном смысле (как предстояние и обращённость), но как обозначение деятельностной составляющей участия в Традиции – необходимой, но второстепенной.

Введение измерения сознания в сотериологию – характерный момент для всей русской религиозной философии. Продолжая эту традицию Киреевского, человеческое бытие понимается Хомяковым как разумная, но ещё совсем не обязательно сознательная деятельность. Мыслитель отвергая концепт бессознательного, вводит понятие «недосознанности», которым и характеризует состояние индивидуального и общественного сознания в России (как в «древней», так и в «современной»). Актуальной задачей для него становится поиск этого «сознания» на обоих уровнях, которое он рассматривает как условие проповеди, цель которой – сделать выбор веры сознательным делом, могущим впоследствии привести к спасению русский народ. Эта проповедь, по мнению Хомякова, должна восполнить тот «недостаток сознания», который он обнаружил в древней Руси, принявший православие не «по разуму», а «по обряду», негативным последствием чего Хомяков считал разобщённость в русском обществе (дружина и земщина) и церкви (старобрядчество и никонианство).

Включение сознания в сотериологию мы видим не только у Киреевского и Хомякова, но и у Вл. Соловьёва в его учении о триедином стволе спасения – теократии-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. *Критика и эстетика* / Под ред. Ю.В. Манна. Москва. 1979. С. 227.



теософии-теургии. Но Хомяков придавал большое значение легитимации новой социальной инстанции – светского мыслителя, апеллирующего к мистической церковности<sup>1</sup>, поэтому его гносеологические и социологические анализы подчинены, как отмечает Чубаров, перспективе создания своеобразной социологии сознания как совершенно особой исследовательской стратегии<sup>2</sup>.

### 3. «Живое знание» русской философии

В западноевропейской философии, так же как и в русской философии, поднималась проблема целостности познавательных способностей. Основным оппонентом славянофилов была немецкая классическая философия. Например, идею собирания чувства, разума и воли можно найти и у позднего Фихте, и у Гегеля, и у Шеллинга. Критику рассудочности трансцендентальной философии подробнейшим образом осуществил Гегель в большой и малой «Логике».

Отличительной особенностью и ключевым моментом славянофильства является *воля*. В отличие от гегелевской *der Wille* понимающая воля Хомякова подвижна отнюдь не влечением к (само) познанию, присущим некоей транссубъективной духовной субстанции. Хомяковская *разумеющая воля* представляет собой скорее сознательно управляемое индивидуальное желание конкретного человека, который не нуждается ни в какой «духовной» субстанциальной поддержке (подпорке), чтобы волевать, напрямую соотнося свои воления с Божественной волей (Святым Духом), также отнюдь не в каузальном или диалектическом смысле, а в смысле коммуникативном, религиозно-нравственном, церковном. Другими словами, *если у Гегеля воля характеризует мышление как стремящееся к познанию и в этом смысле представляет собой особый способ мышления (оно даже возникает из мышления), то у Хомякова воля первичнее мышления и, скорее, сама способна мыслить как «разумеющая воля».*

Если понимать феноменологию как описание опыта человеческой субъективности, то в любом религиозном феномене можно обнаружить имманентное переживаемое содержание. Но реализоваться в области переживаний, сопровождающих объективно осуществлённое самосознание, по условиям кантовской философии невозможно. Это оказалось возможным благодаря *феноменологическому пониманию «жизненного мира» как пласта опыта, предшествующего субъект-объектным отношениям, который есть допредикативный опыт («живое знание», как говорят русские философы).* Феноменологическим фактом является не только интенция, которая активно изучалась в схоластике, но и акт её полагания из некоей сферы бесконечных возможностей, т.н. трансцендентальное предчувствие<sup>3</sup>.

Эта потенция возможных интенциональных полаганий является первоосновой воли и метафизически обозначается как сущность. Но её можно рассматривать феноменологически, как переживание, явленное в человеческой субъективности. *При этом само понятие сущности можно истолковывать не метафизически как субстанцию, а феноменологически – как явленную в переживании бесконечную потенцию воли, что мы находим в русской религиозной философии.* Поскольку феноменологическое описание может быть не только интенциональным, но и экзистенциальным, то для экзистенциально-феноменологической репрезентации понятия сущности необходимы

<sup>1</sup> В работах современных философов Хомяков рассматривается не только как религиозный мыслитель, но и как светский богослов; см.: Хоружий С.С. *Жизненный мир А.С. Хомякова: славянофильский этап творчества // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула. 2003. С. 7-36; Холодный В.И. Соборная феноменология А.С. Хомякова // Там же. С. 188-208; Назаров В.Н. Теология Откровения А.С. Хомякова: единение в свободе и любви // Там же. С. 300-316.*

<sup>2</sup> См. подробнее социологическую концепцию славянофилов.

<sup>3</sup> Карпицкий Н.Н. *Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности. Диссер. на соиск. .... докт. филос. наук. Томск. 2004.*

новые категории, которых нет в гуссерлианстве, но которые есть в неоплатонизме (Карпицкий) и персоналистической онтологии (Яннарас). С этой проблемой сталкивались русские философы, ставя вопрос о предельном обосновании религиозного знания и знания о религии: они обращались к вере как функции воли, используя непонятное обращение к Богу. Это явилось сильной стороной русской философии и помогло ей избежать многих теоретических проблем, с которыми гегелевская философия, тоже критиковавшая Канта за рассудочность, не справилась. Русская философия также обращается к понятию рассудка, но не путём изменения «метода» с аналитического на диалектический, а *путём более фундаментального превращения всего дискурсивного порядка философии, придания ему «новых начал», пытаясь область рассудка объять «цельным разумом», чтобы управлять и направлять его к принципиально иным экзистенциальным целям.*

Отсюда открывается доступ к реальности бытия, к обоснованию принципиально других, нежели выработанных немецким идеализмом, антропологических моделей, и, соответственно, альтернативного классическому образу самой философии и всего гуманитарного знания. Миссия последнего будет находиться скорее не в логико-гносеологической философской традиции с её уклоном в методологизм, а в парадигме экзистенциально-антропологической философской традиции, направленной на поиск адекватных жизненных (коммуникативных) стратегий, основывающихся на «законе любви». Философия в таком понимании, подчёркивал уже Киреевский, «есть не что иное, как переходное движение человеческого разума от области веры в многообразное приложение мысли бытовой»<sup>1</sup>.

Размышления над тем, каким образом такой переход осуществить были характерны для всей русской культуры и философии, и для славянофилов, в том числе. Эти же вопросы актуализируются в современных поисках новой эпистемы эпохи глобализации, которой придают значение транскультурного характера<sup>2</sup>, почему мы опять, но уже в новом контексте, переосмысливаем эпистемологический вклад русской религиозной философии в общеевропейскую рефлексивно-философскую традицию.

В концепции живознания находит своё особое воплощение такое важное для русской философии понятие как опыт<sup>3</sup>. *Опыт* – это не комплекс чувственных данных, это, скорее, жизненный опыт, который есть освоение всего богатства его содержания в живой, конкретной целостности. В таком понимании опыт и вошёл в религиозную гносеологию русской философии, и, конкретно, в концепцию живого знания.

Гносеологические идеи, намеченные славянофилами, воплощают тезис о том, что познание истины доступно только «совокупности мышлений, связанных любовью» (Хомяков). Если бытие есть нерасторжимое единство добра, истины и красоты, то его познание должно осуществляться не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом, в котором любовь, вера, воля, рассудок неразрывно слиты, доказывали уже славянофилы. Понятие «живого знания», введённое Киреевским и разработанное Хомяковым в статье «О современных явлениях в философии», относится к первичным актам знания, когда субъект познания ещё не отделён от познаваемой действительности и

---

<sup>1</sup>Цит. по ст.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Антология феноменологической философии в России / Под общей ред. И.М. Чубарова. Москва. 2000. С. 35.

<sup>2</sup>О транскulturации как новой эпистемологической модели, основанной на динамическом многообразии транснациональных языков, дискурсов и традиций, вышедших на первый план в культурных процессах конца XX — начала XXI века см.: Тлостанова М.В. Критика западного образца глобализации в деколонизальном проекте // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2007. №1 (13). С. 5-13; Философия в интеркультурном диалоге Востока и Запада. Москва: Изд-во РУДН. 2008.

<sup>3</sup>Неразрешимость вопроса о происхождении сознания и личностного знания (опыта) обращает нас к исследованию традиций и предпосылок, метафизических в том числе, породивших данный вопрос. Наше бессознательное, которое есть личностное, неявное знание, «подключённое» к рефлексии, в значительной мере обусловлено историей познавательных традиций.

находится в состоянии допредикативного опыта<sup>1</sup>. В этом состоянии рассудок ещё неотделим от воли, от объекта и даже от того, что стоит за объектом. В этом смысле «живое знание» может быть синонимичным религиозному опыту. Когда рассудок включается в процесс познания, объект отрывается от «непроявленного первоначала» (Хомяков) и становится явлением. Понятие религиозной веры применимо к высшим состояниям разума, обращённого к невидимому миру. Живое знание как бы исчезает на стадии рассудка, потом снова появляется на синтетической стадии всецелого разума. У Хомякова живое знание – это органическое единство чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции (религиозной веры). Лишь собрав в единое целое все свои духовные силы, а религиозному опыту он здесь отводил самую важную роль, человек способен *понять* истинное бытие мира и постигнуть сверхрациональную сущность Бога.

Преодолеть субъективизм, считал Хомяков, возможно только совокупному мышлению, связанному любовью, отсюда такое внимание в гносеологии славянофилов идее соборности. Целостность духа нужна не только на высших этажах познания, но и в первичных познавательных актах, которые характеризуются непосредственным единством с реальностью и предшествуют рассудочному, логичному познанию, образуя знание, не нуждающееся в доказательствах. Познание, считал Хомяков, изначально *онтологично, что проявляется в его первичных актах, онтологизм утрачивается на рассудочной ступени познания, но с неизбежностью вновь должен проявиться на высших ступенях познания, на стадии всецелого разума с его синтетической функцией.*

В философствовании Хомякова Чубаров И.М. видит становление предфеноменологического дискурса. Богословие Хомякова, согласно Чубарову, имеет две различные ориентации – дескриптивно-феноменологическую и социально-провокативную. Любое понятие в конкретном тексте обретает помимо логического значения ещё и смысл, служащий денотатом уже для нового понятия. Тогда различные понятия в пределах одного предложения (или текста) могут различаться на уровне прямых значений, но быть идентичными на смысловом уровне, имплицитно новое понятие. Например, понятие «церковности» относится у Хомякова к числу провокативных понятий его дискурса. На событийно-смысловом уровне этому понятию у Хомякова соответствует интенсивная практика-интервенция дискурса мыслителя-проповедника в господствующие дискурсы церковной и гражданской власти. На уровне феноменологического описания сознания это событие имеет своего «агента» - автономный, «самозаконный» разум, используемый Хомяковым параллельно в своём дискурсе. Таким образом, различные по значению понятия «отвлечённого» и «церковного» разума оказываются сводимыми по смыслу уже в концепте «всецелый разум». Денотатом последнего, т.е. тем, что оно обозначает, выступает их единый смысл. Единство смысла оказывается возможным только при предварительном разведении стилей – провокативном характере «церковности» и дескриптивно-феноменологическом происхождении «отвлечённого разума». Именно это разведение определяет различие значений упомянутых понятий разума, делая возможным их смысловое единство.

В этом и заключается концептуальный вклад Хомякова в критику «отвлечённого разума» (рассудка) как базового концепта идеалистических систем немецкой классической философии. Противопоставляя ему *веру* как высшую познавательную силу<sup>2</sup>, он выходит на разные смыслы понятия «разум». В славянофильской философии понятие «отвлечённого разума» соотнесено с концептом *веры*, задающим новые дуальные серии понятий: *веру как функции воли* и *веру как мистическую способность* религиозного

---

<sup>1</sup> Провозвестником концепции живознания можно считать Г. Сковороду, «внутренний человек» которого обретал свою завершенность в поисках присущей ему «сродности».

<sup>2</sup> Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Антология феноменологической философии в России / Под общей ред. И.М. Чубарова. Москва. 2000. С. 21.

сознания. Хомяков зачастую смешивает эти две серии в провокативных целях, но их различие прослеживается в его концептуальных идеях.

Учение Хомякова о «живом знании» и «цельном разуме», разуме «соборном» сводится к тому, что отдельный человек не может своими душевными силами (воля-разум-чувства), данными ему к тому же в отвлечении друг от друга, постичь некую «высшую истину». И только в соборном, совместном усилии, в единстве церкви «живых и мёртвых» его душевные способности собираются вокруг главной и самой фундаментальной из них – веры и, опираясь друг на друга, продвигаются в её познании.

Гетерогенность хомяковского текста выражается прежде всего в том, что разнородные его рассуждения принципиально несводимы друг к другу, не сливаются в единый дискурс, но находятся во взаимодействии друг с другом через вышеописанные гносеологически ориентированные *понятия-фигуры* (термин И.М. Чубарова). К таким понятиям относится и «*волящий разум*», и «*разумеющая воля*», и «*живознание*». «Живознание» - типичное для хомяковского дискурса слово, служит не столько связи «знания» и «жизни» как неких абстрактных моментов метафизической картины мира, что мы наблюдаем в философии жизни, сколько обеспечивает резонирование целого ряда сформулированных Хомяковым проблем. Поэтому «жизнь» у Хомякова не стоит интерпретировать как жизнь разума, ибо сам разум рассматривается у него как одна из способностей живущего человека, занимающая локальное место в совокупности других его познавательных сил, направляемых верой и желанием (волей). Жизнь в этом смысле носит непонятный характер, превосходит подчинённую *ratio* область человеческого существования и даже вбирает эту последнюю в себя. Она полагает ей вполне определённое место наряду с эстетической, этической и телесной областями, каждая из которых получает свой смысл в непосредственной (церковной) связи человека с другими людьми и Богом, именуемой Хомяковым «общением любви».

Системное изложение идея живого знания получила позднее в творчестве Соловьёва, который также считал знание живым непосредственным общением с бытием, но который позицию онтологизма распространил и на рассудок. Истина бытия есть конкретная целостность, которая не может быть адекватно представлена ни в отвлечённом принципе, ни в чувственных данных. Необходимо некое внутреннее свидетельство и самопроявление самого бытия, обозначаемое Соловьёвым либо как интуиция, либо как вера в смысле первичной, совершенно непосредственной очевидности, данности предмета познания и проникновения в его подлинную сущность. В основе этих рассуждений – понимание познавательного отношения как онтологического по своей природе. Соловьёв здесь опирается на концепцию всеединства, согласно которой все формы и проявления человеческого бытия, включая и познавательную деятельность, образуют некое органическое целое, имеющее своим конечным основанием Абсолютную, Божественную инстанцию. Из так понимаемого онтологического познания вытекает представление о живом (цельном) знании, несовместимом с субъективизмом и агностицизмом. Мысль познающего субъекта должна двигаться не от сознания к Бытию, а от Бытия к сознанию, от того Бытия, которое существует одновременно и вне нас, и внутри нас.

В свои онто-гносеологические построения Соловьёв привлекает и мистическую и интеллектуальную интуиции. Мистическая интуиция (вера) составляет основу цельного знания, поскольку опираясь на опыт, даёт выход в Абсолютное бытие; а интеллектуальная интуиция, тоже как форма целостного знания, применяется в сфере идей и идеального бытия. Положительная достоверность приобретает, согласно Соловьёву, благодаря рациональным и эмпирическим элементам.

Но данные опыта и разумного размышления могут быть синтезированы, говорит Соловьёв. В отличие от Канта, в качестве основания теоретической философии он рассматривает бесконечность человеческого духа (разума), выраженный в *несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь пределы своей деятельности. Настоящее философское мышление должно быть добросовестным исканием*

*достоверной истины до конца*, - говорил он <sup>1</sup>. В этом «добросовестном искании» удивительным образом сходятся интенции Соловьёва и Шелера, отмечают представители современной реалистической феноменологии<sup>2</sup>.

Философия в своей устремлённости к безусловной (абсолютной) достоверности истины, говорил Соловьёв, сходится с религией, которая также дорожит безусловной достоверностью утверждаемой ею истины, но полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. «Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения – это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчёт в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но *объективное значение* (курсив – Т.Ч.), т.к. оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так или иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других – недостойно, а требовать – бессмысленно. Оставаясь в пределах только разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришёл к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения – исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон»<sup>3</sup>.

Можно сказать, что русские мыслители понимали познание экзистенциально-феноменологически, поскольку исходили из жизненного опыта (живого знания), сопрягаемого в их концепциях с религиозным опытом. В их взглядах *субъект и объект интимно сращены друг с другом, а внутренняя связь познания с бытием как своей основой обоснована в идее онтологизма познания*.

Франк различает предметное знание, присущее низшему бытийному слою чувственно данных предметов, и знание-переживание, перестающее быть чисто объективным безличным знанием в соответствии с тем более высоким типом бытия, которое оно репрезентирует. Реальность, имеющая сверхрациональный характер, непосредственно дана или явлена нашему духовному опыту. В силу этого её нельзя считать совсем непостижимой: у человека имеется многое из того, что дано до сознания и открывается в различных видах интуитивного, «живого» познания.

Современные отечественные авторы (Гайденко П.П., Назарова О.Н., Нижников С.А., Хоружий С.С.) считают, что выявление в сознании лишь двух противоположных познавательных функций, веры и знания, является наследием кантовской методологии. Хоружий, например, подчёркивает, что существует многообразие познавательных способностей и норма отношений между ними должна быть не антогонистической, а софийной. Между чистой мистикой и формальной логикой *располагается обширное многообразие промежуточных форм, определяющие нормы которых богаче и гибче трёх законов формальной логики, и в тоже время – обязательнее и постижимее*

---

<sup>1</sup> Соловьёв В. *Теоретическая философия* // *Антология реалистической феноменологии*. Москва. 2006. С. 95-101, здесь с. 100.

<sup>2</sup> Helmut Dahm. *Solov'ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie*. München und Salzburg: A. Pustet, 1971.

<sup>3</sup> Соловьёв В. *Теоретическая философия* // *Антология реалистической феноменологии*. Москва. 2006. С. 95-101, здесь с. 97-98.

*неисповедимых путей мистического созерцания*<sup>1</sup>. К разряду одной из таких промежуточных форм относится философский, диалектический разум, для которого антиномии не разрушительны, а побудительны. Русская философия не оставляла попыток познать непостижимое, она сохранила веру как гносис<sup>2</sup>.

Как известно, экзистенциалистское философствование и в европейской философской традиции трансформировало классическое понимание человеческого феномена, превратив его из сознания в существование. Русская философия в этой же традиции выработала свой подход к постижению религии как феномена «жизненного мира», радикально пересмотрев такие базовые религиозные понятия как «откровение» и «вера»<sup>3</sup>. Она стала понимать их как сущностные характеристики базового допредикативного опыта<sup>4</sup>, как условия возможности не только религии, но познания, нравственности, творчества и, в определённом смысле, самого существования человека. *Сознание и его деятельность стали вторичными по отношению к бытию*, а само человеческое бытие стало рассматриваться как укоренённое в горизонте Абсолютного Сущего, в горизонте Божества. В тоже время в акте веры русские философы усматривали акт сознания, интенциональность которого направлена на Божественную личность.

Сознание, имеющее предметом своей интенции Самого Бога в Его энергиях, радикально отличается от того, которое исследуется в трансцендентальном идеализме. Такое сознание отсылает к совершенно иным условиям бытия, прежде всего, к целостности человеческого существа, к тому, что мы называем «*бытие личности*». Для русской религиозной философии это бытие обладает самодостоверностью, которая замутняется и скрывается иллюзиями сознания. И если русские философы говорят о вере как сознании, то потому, что трансцендентальный идеализм понимается здесь максимально широко, как философия сознания вообще, или как «сфера рационального отвлечённого мышления».

Здесь возникает новая, *экзистенциальная* характеристика личности и веры, и, соответственно, возникает экзистенциально-феноменологический дискурс познания религии. Эта экзистенциальная характеристика – цельность и стремление к полноте этой цельности. Бытие личности – это особая область бытия, которая ускользает от точных определений. Именно таково здесь понятие веры, рассматриваемой как акт сознания. «Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно её полноте»<sup>5</sup>. Русские философы видели в вере то самое сознание, «более или менее ясное, более или менее непосредственное», которое характеризует опыт Богообщения<sup>6</sup>. *Вера, как сознание об этом опыте, именно в силу своей непосредственности не может быть отделена от опыта.*

Таким образом, вопрос о соотношении само- и Бого-сознания человека породил структуру из трёх уровней: опыт (как отношение Божественной и человеческой личностей) – сознание о нём – вера (Антонов). В этой структуре западноевропейская традиция философствования обрела в православной духовности своё новое основание, а

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. *Миросозерцание Флоренского* // Начала. №4. 1993. Москва. 1994. С. 104.

<sup>2</sup> *Сторонники концепции единства веры и знания внесли большой вклад в развитие гносеологического аспекта метафизики веры: они признали не антиразумность, а сверхразумность веры, опознали ее как особый род знания – ведение. Согласно Лосеву для «признания одинаковой, совершенно равноправной ценности и веры и знания» необходимо нечто третье, в чем бы вера и знание объединились без остатка. Таким синтезирующим началом Лосев признает ведение или гносис. Фидеизм и рационализм по отношению к этому гносису, как "абсолютному мифу", выступают в виде относительных мифологий.*

<sup>3</sup> См. подробнее: Нижников С.А. *Метафизика веры в русской философии*. Москва. 2001.

<sup>4</sup> Сравнить с

<sup>5</sup> Киреевский И.В. *Полн. собр. соч. В 2-ух т..* Москва. 1911. С. 275.

<sup>6</sup> Киреевский И.В. *Полн. собр. соч. В 2-ух т..* Москва. 1911. С. 274-275.

герменевтический круг, возникающий между опытом и интерпретацией, подчёркивает исследователь, стал означать способность опыта к бесконечному углублению, а не возможность его масштабного конструирования.

Из всего сказанного очевидно, что русская религиозная философия исходила из некантовского понимания религиозного явления, абсолютная основа которого - «метафизическое существо». Русские религиозные мыслители содержательно соотносили, т.е. коррелировали явление с понятием «сущность». Например, у Соловьёва мы находим: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т.е. в его собственной подлежательной действительности»<sup>1</sup>.

Таким образом, русская философия настаивает на *содержательном обнаружении в явлении того, что есть сущность. Познавая религиозный феномен в его проявлениях, в том числе экзистенциальных, перед нами открывается возможность некоторого познания, «схватывания» «сущего в себе»*. В этом процессе сходятся экзистенциальность и интенциональность восприятия. Выражению этого восприятия служит экзистенциально-феноменологический дискурс, предполагающий обусловленность теоретической (или когнитивной) позиции исследователя его жизненной позицией, обусловленность мышления образом жизни человека и наоборот.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Серьёзной проблемой западноевропейской философии Нового времени было отсутствие рефлексивного внимания к бытию, отношение к сознанию по преимуществу как к познанию. Попытки решить данную проблему, особенно актуальную в условиях кризиса философии и западноевропейской культуры в целом, мы находим у представителей немецкой философии – Шелера, Гартмана, Наторпа, Кассирера. Выйти на уровень бытия, вынеся за скобки сущее, они пытались, стремясь раскрыть и описать дологические, допредикативные структуры сознания. Но эти «структуры» должны были быть присущи не собственно сознанию, а скорее «бессознательному», т.е. они должны были быть изначально, чем наше сознаваемое Я. Но немецкие философы оставались в пределах сознания, относясь к нему как к последней реальности. Несмотря на все свои попытки, немецкая философия начала XX в. не смогла выйти в пространство бытия, поскольку не имела серьёзной онтологической опоры, а значит, она не смогла создать теоретическую базу для убедительного проблематизирования темы религиозного опыта как первофеномена вне субъект-объектных отношений.

Возвращение современной философии к онтологическому единству бытия и блага актуализирует не только онтологическое, но и экзистенциальное вопрошание, а значит по-иному проблематизирует тему достоверности наших знаний о религии и религиозном опыте. Традиционный для европейской философии опыт познания религии и религиозных явлений, ориентированный на трансцендентальный вопрос «Как возможна религия?», столкнулся с непреодолимыми когнитивными трудностями, не решаемыми методами и средствами классической науки, поскольку дан в когнитивной установке западно-христианской метафизики с её приоритетом апофатизма сущности (Яннарас).

В истории философии переход от феноменологии сознания Гуссерля с её интенциональным анализом к феноменологии бытия Хайдеггера основан на метафизическом принципе тождества бытия и сущего. Субъективность в этом случае рассматривается онтологически, как чистое присутствие (Хайдеггер), как бытие в конкретной наличной ситуации (Мерло-Понти). Но сохранившееся стремление

---

<sup>1</sup> Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. Москва. 1988. С. 212.

объективировать субъективность привело к пониманию её как набора способов человеческого бытия в ситуациях Dasein, а постмодернистское понимание субъективности как смысла наличной ситуации (Ж. Делёз) сделало невозможным строго определить сознание. Поскольку именно сознание выступало как центр личностного бытия, то его «потеря» обернулась гигантским размахом субъективизма и своеволия. В результате мы имеем не сознание, а множество сознаний, не личность, а множество «персон», не единство мышления и воли, а своеволие действий.

Удаляясь от трансцендентального как универсального в познании человеческой субъективности, мы обращаемся к *универсальному как метафизическому*, стремясь сохранить онтологическую и гносеологическую опору, либо ищем *универсальное в экзистенциальном опыте*, который не есть опыт мышления, но является фундаментально-онтологическим событием (Хайдеггер), либо обращаемся к *экзистенциальному тождеству мышления и бытия*, где сущностью субъективного мыслителя является то, что «он мыслит, существуя, и существует, мысля» (Киркегор).

Для русской религиозной философии характерен отказ от объективистской объяснительной установки, как она рассматривалась в классической науке, и что в целом роднит её с восточно-христианской метафизикой.

В русской философии традиция сопряжения познавательных проблем с экзистенциальным/личностным измерением начала складываться ещё в период гносеологических экскурсов славянофилов. В их творчестве начинается фундаментальное превращение всего философского дискурса, придания ему «новых начал»: область рассудка сопрягается с «цельным разумом», чтобы управлять и направлять его к принципиально иным экзистенциальным целям. Отсюда открывается доступ к реальности бытия, к альтернативному образу классической философии и всего гуманитарного знания. Славянофилы утверждали, что *реальное бытие сознания не может реализовываться вне активной церковно-религиозной жизни*. Позднее, в период качественно нового этапа развития отечественной гносеологии, русские философы предложили рассматривать *сознание не как некую замкнутую в самой себе область, а как отношение человека ко всему отличному от него бытию, с его всегдашней нацеленностью на это бытие (Н. Лосский)*.

Иной подход мы находим у В.И. Несмелова. Выделив в качестве доминанты русской философии *принцип самосознания*, он утверждал, что в акте самосознания «моё бытие» и «моё сознание меня самого» *суть одно и то же*. Сняв бесконечную тему первичности – сознания и бытия, и, как следствие, онтологии и гносеологии, Несмелов справедливо подчёркивал, что первично не бытие и не сознание, взятые порознь, но именно *бытие как сознание*, или, что тоже самое, – *сознание как бытие*.

Таким образом, в центре русской философии обозначился «внутренний человек», живая человеческая душа. А это значит перед нами мало-исследованный *экзистенциально-феноменологический дискурс* русской философии, пронизанный поисками жизненных и личностных смыслов. Личностные и жизненные переживания служат не только источником экзистенциальных оснований концептуальных идей русских философов, но и способствуют идентификации, в том числе когнитивной, их религиозного опыта.

Экзистенциально-онтологическое вопрошание, присущее русским философам, заставляет их относиться по иному и к опыту, понимаемому ими как множественность и единство познавательных возможностей, т.е. требует не только экзистенциальной всеобщности (цельности, а не расчленённости) человека: единства ума и сердца, мысли и дела, но и его гносеологической выраженности средствами метафизической традиции. Поэтому отрефлексировать феноменологический дискурс русской философии, его особенности и находки, нам не представляется возможным без обращения к восточно-христианской метафизике, которая в качестве своей цели ориентировалась не на проблему удостоверения Бога (т.е. объекта), а на опыт личного отношения как факта встречи



личностной познавательной энергии человека (его соотносительной рациональности) с личностным логосом Божественных Энергий. Личность, в этом случае, понимается как соотносённая действительность и отношение, а под личностным понимается такой способ бытия, который познаётся «по причастности», т.е. потому, что он отвечает нашему опыту личностного бытия человека. Соответственно, религиозный опыт становится доступным нам благодаря доступности Божественного *способа* бытия, а последний доступен нам благодаря его личностному характеру.

Религиозный опыт в контексте русской философии можно понимать как «живое знание», имеющее воплощение в экзистенциальном опыте. Религиозный опыт «опредмечивается» в рефлексивном экзистенциально-феноменологическом дискурсе, интегративный характер которого выражен онтологическим персонализмом, поскольку личность – это единственная возможность отношения с сущими. Они существуют, т.е. оказываются тем, что есть, только в соотносённости с личностью. Эта соотносённость определяет экзистенциальный характер сущих как *феноменов*, своё понимание чего и предлагала русская религиозная философия. Сущие *кажут себя*, проявляются как то, что есть, только в качестве основания собственной соотносённости с личностью. Сущие есть феномены только потому, что становятся доступными в являющем их отношении. Следовательно, *мы познаём сущее не как сущность, но как при-существование*. Эта соотносительная связь выражается как *сознание (со-ведение)* личности, как *универсальное схватывание* (в отличие от интеллектуального) и синтез «вестей» мира, свидетельств мира (или жизненного мира).

Кризисные явления в западноевропейской философии XIX – XX вв. показали, особенно в условиях современной науки, эпистемологическую перспективность находок русских философов, в том числе их экзистенциально-феноменологический подход к познанию религиозных явлений. Западноевропейская традиция изучения религии, так или иначе основанная на метафизическом противопоставлении абсолютной сущности Бога и преходящей сущности человека, обходится без особого внимания к поиску общего для Бога и человека способу бытия. Восточно-христианская традиция, повлиявшая и на русскую религиозную философию, предлагает свой путь возможного единения с Богом, основанный на возможностях, превышающих нашу мысль и наш разум. *Наше обращение к экзистенциально-феноменологическому дискурсу есть признание того, что апофатизм личности (Яннарас) есть единственно возможная, доступная нам основа рефлексии религиозного опыта*. Отдельно хочется отметить, что апофатизм не отказывается от использования всех путей и способов познания – утверждений, отрицаний, причинных и аналогических суждений, поскольку «высшее» не исключает «низшего». Однако он отказывается сводить высшее знание, доставляемое единением с Богом, к более низкому уровню интеллектуальных схватываний и логических формулировок. А ценность и польза этого низшего уровня состоит именно в том, чтобы служить указанием на превосходящее его единение.

Размышляя в так понятом онто-гносеологическом пространстве, русская философия относилась к интеллектуальному схватыванию не как подлинному и достаточному. Она опиралась на понимание *опыта* как универсального и многогранного *события отношения* субъекта с другими субъектами, данными в окружающей нас действительности. Религиозный опыт, если его рассматривать феноменологически - это «активная зона», где пересекаются понимаемый «смысл» и сверхсмысленное «переживание», «слово» и «событие», свойственное некоторым образом любому опыту.

*Сознание есть «личностное» свойство*, поскольку не существует сознания без соотносённости с некоторым содержанием (интенциональность). Если деятельность сознания всегда соотносительна, то это есть деятельность отношения. А поскольку опыт личного отношения, опыт причастности к проявляющейся в действии инаковости другой личности может быть лишь обозначен, но отнюдь не исчерпан в словесных формулировках, мы видим в русской религиозной философии становление

феноменологического подхода как экзистенциально-феноменологического дискурса. Именно в нём легитимна динамика неизменно относительных формул, указывающих на изначальную возможность опыта, а, значит, выразима познавательная динамика эмпиризма отношения.

Таким образом, русская религиозная философия, имея уникальные персоналистическо-онтологические основания, по-иному рассматривает континуум познавательной деятельности человека. Науку и богословие, как предметные сферы мысли, она логически связывает в неклассических дискурсах, расширяя возможности обретения субъектом достоверного знания о религии, а предельное обоснование этих знаний она видит в рефлексии личного восприятия воздействия Бога на человеческую жизнь, т.е. в особом понимании того, что есть *религиозный опыт*.

## Литература

1. Аксаков К.С. О некоторых современных собственно литературных вопросах // Вопросы философии. 1990. №2.
2. Алфеев Иларион, иг. Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы богословской конференции РПЦ. Москва. 2000.
3. Антология реалистической феноменологии / Под ред. Д. Атласа и В. Куренного. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2006.
4. Антология феноменологической философии в России. Т.2 / Сост., общ. ред., предисл. и коммен. Чубарова И.М. Москва: Изд-во «Логос», изд-во «Прогресс-Традиция». 2000.
5. Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. Москва: Изд-во ПСТГУ. 2006.
6. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX - начала XX века. Москва: Изд-во ПСТГУ. 2009.
7. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. Ломоносова. 1998.
8. Аршинов В.И. Личностное знание М. Полани как позиция синеогетики // Субъект. Познание. Деятельность. Москва. 2002. С. 661-663.
9. Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века. Ростов-на-Дону: Изд-во РИНЯЗ. 2009.
10. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Ленинград: Лениздат. 1991.
11. Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П. Феномен сознания. Москва: Прогресс-Традиция. 2009.
12. Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. Москва: Научный мир. 2000.
13. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. Москва: Республика. 1994.
14. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. Москва. 1988.
15. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. Москва: Прогресс-Традиция. 2003.
16. Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. №6.
17. Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. Москва. 1959.
18. Горский А.В., прот. Замечания к богословским трудам Хомякова // Богословский вестник, 1900, ноябрь.
19. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. Москва. 1999.
20. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С.-Петербург: Изд-во «Владимир Даль». 2004.
21. Декомб В. Современная французская философия. Москва. 2000.
22. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Москва, С.-Петербург: Алетейя. 1998.
23. Дискуссия “О специфике религиозной философии” // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2007. № 19 (40). Вып. 2. С. 274 – 299.
24. Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика: Юбилейный сборник. Тула: Изд-во ТГПУ им. Толстого. 2003.
25. Ермишин О.Т. Философия религии (концепции религии в зарубежной и русской философии). Москва: Изд-во ПСТГУ. 2008.
26. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристике до конца XIV века. Москва: Республика. 2004. pp

27. Замалеев А. Ф. Русская религиозная философия: XI – XX в.в.. С.-Петербург: Изд. Дом С.-Петерб.ун-та. 2007.
28. Ивин А.А. Современная философия науки. Москва: Высшая школа. 2005.
29. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-ух т.. Москва: ТОО «Рарогъ». 1993.
30. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Москва: Айрис-Пресс. 2008.
31. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. Канта. 2005.
32. Карпицкий Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности. Диссер. на соиск. .... докт. филос. наук. Томск. 2004.
33. Киреевский И.В. Критика и эстетика / Под ред. Ю.В. Манна. Москва. 1979.
34. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. Москва: Изд-во «Правило веры». 2002.
35. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. Москва: Мысль. 1974.
36. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. С.-Петербург: Алетейя. 2007.
37. Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. Москва: Мысль. 1989.
38. Кимелёв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. Москва. Москва: Изд. Дом «Nota Bene». 1998.
39. Кобченко А. Проблемы взаимодействия науки и религии в русской философской мысли // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера. Москва: ББИ св. апостола Андрея. 2007. С. 69-74.
40. Копейкин К. Человек и мир: противостояние или синергия? // Ответственность религии и науки в современном мире / Под ред. Г. Гутнера. Москва: ББИ св. апостола Андрея. 2007. С. 75-114.
41. Кураев А. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. №7. 1992.
42. Кудрявцев-Платонов В.Ф. Сочинения. Сергиев-Посад. 1893.
43. Лобковиц Н. К вопросу о «внутреннем мире» // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. С.-Петербург: РХГИ. 1999. С.340-360.
44. Лосев А.Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. Москва: Изд-во «Мысль». 1994.
45. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. Москва: Изд-во «Мысль». 1994.
46. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: Сб. ст.. Москва: Изд-во Св.-Владимирского Братства. 2000.
47. Лосский В.Н. Вера и богословие // Спор о Софии. Москва. 1996.
48. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Москва: Центр «СЭИ». 1991.
49. Лосский Н.О. История русской философии. Москва: Прогресс. 1994.
50. Лосский Н.О. Преемники Вл. Соловьёва // Путь. Кн. 1. Москва. 1992.
51. Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск. 1995.
52. Микешина Л.А. Наука, философия, культура: формы диалога и когнитивного взаимодействия // Грани познания: наука, философия, культура в XXI в.. Кн. 1. Москва: Наука. 2007.
53. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. Москва: «Прогресс-Традиция». 2002.
54. Минин П. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог. 2003.
55. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет Патриарший Экзарх всея Беларуси. Оценки состояния и перспектив развития современного православного богословия // Материалы конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». Москва. 2000.
56. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. Москва: Модест Колеров и «Три квадрата». 2004.

57. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. Москва: Республика; Культурная революция. 2006.
58. Мюллер М. Введение в науку о религии. Москва. 2002.
59. Назаров В.Н. Теология Откровения А.С. Хомякова: единение в свободе и любви // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула: Изд-во ТГПУ им. Толстого. 2003. С. 300-316.
60. Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. Москва: Идея-Пресс. 2003.
61. На пути к синтетическому единству европейской культуры / Под ред. В. Поруса. Москва: Изд-во ББИ св. апостола Андрея. 2006.
62. Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология / Под ред. А. Гриба. Москва: ББИ св. апостола Андрея. 2008.
63. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. Москва: Изд-во ББИ. 2009.
64. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.1. Казань. 1994 (репринт).
65. Нестерук А. Диалог между богословием и наукой в свете экзистенциальной феноменологии // Страницы. Вып. 2. 2005. - Т. 10.
66. Нижников С.А. Духовное основание общечеловеческого единства // Философия и современный мир: Доклады и выступления на XXI Всемирном философском конгрессе «Философия перед лицом всемирных проблем» (Стамбул, август 2003г.). Москва-Стамбул: Изд-во РУДН. 2004. С. 62-79.
67. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва: Изд-во РУДН. 2001.
68. Нижников С.А. Философия Канта в отечественной мысли. Москва: Изд-во РУДН. 2005.
69. Нижников С.А. Экзистенциальная модель взаимодействия философского и богословского дискурсов // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2007. №3. С. 18-30.
70. Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. Москва: Изд-во МГУ. 1989.
71. Певницкий В.Ф. О богословии Хомякова // Труды КДА. 1870, февраль.
72. Петров В.В. «Логос сущего» у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. №9. С. 112-128.
73. Пивоваров Д.В. Две концепции отчуждения: религиозное отчуждение // Религиоведение. №2. 2009. С. 63-72.
74. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. II. Москва. 1993.
75. Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2008.
76. Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Материалы Богословской конференции РПЦ. Москва. 2000.
77. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: От Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. СПб.: Изд-во «Лань». 2003.
78. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Москва: РГГУ. 2006.
79. Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. Касавина И.Т. и Поруса В.Н.. С.-Петербург: РХГИ. 1999.
80. Рациональность философии как ценность культуры // Полигнозис. 2003. №2. С.3-21.
81. Религиоведение: Энциклопедический словарь. Москва: Изд-во «Академический проект». 2006.
82. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Москва: «КАНОН – пресс – Ц»; «Кучково поле». 2002.
83. Римский В.П., Климова С.М. Статус религиозной философии: обзор дискуссии // Религиоведение. №4. 2007. С. 157- 169.

84. Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва: Изд-во ББИ св. апостола Андрея. 2006. – 376 с.
85. Сафронов П.А. Онтология феномена. Москва: ИЦ Азбуковник. 2007.
86. Сергодеева Е.А. Научная рациональность и культура: возможности феноменологического анализа. Дисс. на соиск. .... доктора филос. наук. Ставрополь. 2000.
87. Скоков С.Н. Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Диссер. на соиск.... канд. филос. наук. Москва. 2002.
88. Сокулер З. А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? // Философия сознания: классика и современность: Материалы II Грязновских чтений. Москва. 2007. С. 175.
89. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2006. 744с.
90. Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Москва. 1988.
91. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как он есть. Москва: Изд-во «Путём зерна». 2000.
92. Стёпин В.С. Теоретическое знание. Москва. 2000.
93. Сухейль Ф. Религиозный феномен и современная наука // Вопросы философии. 2000. №2.
94. Тищенко П.Д. Причинность, интенциональность и Божественное «Да будет! Fiat!» в научном дискурсе // Грани познания: наука, философия, культура в XXI в.. В 2-ух кн. Кн. 1. Москва: Наука. 2007.
95. Тлостанова М.В. Критика западного образца глобализации в деколониальном проекте // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2007. №1 (13). С. 5-13.
96. Усачёв А.В. Онтология в структуре русской религиозной философии. Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина. 2006.
97. Усачёв А.В. Проблема онтологического статуса религиозного компонента русской философии конца XIX – первой половины XX века. Дисс. на соиск. ... доктора филос. наук. Тула. 2008.
98. Феофан Затворник, свт. Православие и Наука. Руководственная книга изречений и поручений / Сост. Игумен Феофан (Крюков). Москва: Даниловский благовестник. 2005. 680с.
99. Философия в интеркультурном диалоге Востока и Запада. Москва: Изд-во РУДН. 2008.
100. Флоренский П., прот. Около Хомякова. Критические заметки. Сергиев Посад, 1916.
101. Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва: Изд-во Св.-Владимирского Братства. 1998.
102. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS. 1983.
103. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. С.-Петербург. 1995.
104. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Москва: АСТ: АСТ Москва: Изд-во «Хранитель». 2007.
105. Франк С. Религия и наука в современном сознании // Путь. Кн. 1. Москва. 1992.
106. Франк С.Л. Русское мировоззрение. С.-Петербург. 1996.
107. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Москва: Изд-во «Весь мир». 2002.
108. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва. 1997.
109. Хомяков А.С. в воспоминаниях современников. Тула. 2004.

110. Хомяков А.С. Полн. собр. соч.. Москва. 1900.
111. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Антология феноменологической философии в России / Под общей ред. И.М. Чубарова. Москва: Изд-во «Логос», изд-во «Прогресс-Традиция». 2000.
112. Хоружий С.С. Жизненный мир А.С. Хомякова: славянофильский этап творчества // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула: Изд-во ТГПУ им. Толстого. 2003. С. 7-36.
113. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Москва: Изд-во гуманитарной литературы. 1998.
114. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // Начала. №4. 1993. Москва. 1994.
115. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. №5. С. 75-88.
116. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. №6.
117. Холодный В.И. Соборная феноменология А.С. Хомякова // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула: Изд-во ТГПУ им. Толстого. 2003. С. 188-208.
118. Человенко Т.Г. Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений: научно-учебное издание. Орёл: Изд-во ОРАГС. 2006.
119. Человенко Т.Г. Диалектика методологических установок в современном изучении религии // Известия ВГПУ. Серия: Социально-экономические науки и искусство. 2008. №8 (32). С. 29-34.
120. Человенко Т.Г. Диалогическая методология взаимодействия: религиозоведческая актуальность и перспективы исследований // Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology. 2005. Vol. 5. P.P. 425-430.
121. Человенко Т.Г. О возможностях гуманитарной эпистемологии в экзистенциально-феноменологическом дискурсе религиозных явлений // Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology. Beograd. 2009. Vol. 9. P.P. 21-27.
122. Человенко Т.Г. Предфеноменологическая традиция в концепции богословского знания А.С. Хомякова // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2009. № 1 (31). С. 130-135.
123. Человенко Т.Г. Религиозный феномен в контексте экзистенциально-феноменологического дискурса // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2008. №1. С. 17-24.
124. Человенко Т.Г. Русская религиозная философия и западноевропейская феноменология // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. X. Вып. 5-6 (44-45). С. 339-346.
125. Человенко Т.Г. Философия Э. Гуссерля как источник феноменологических исследований в религиоведении // Философия науки: актуальные историко-научные и методологические проблемы: (участие в монографии). Белгород: Изд-во БелГУ. 2007. С. 238-266.
126. Человенко Т.Г. Философская феноменология религии: опыт рефлексии метафизических концептов // Наука и философия: классические, неклассические и постнеклассические парадигмы: (участие в монографии). Белгород: Изд-во ИПЦ «ПОЛИТЕРРА». 2008. С. 391-445.
127. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. Москва: Прогресс-Гнозис. 1992.
128. Швечиков А.Н. Теоретико-методологические основы современного российского религиоведения: Дисс. на соиск. ... доктора филос. наук. С.-Петербург. 2009.

129. Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. – Москва: Наука. 2007.С. 15-88.
130. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы // В кн.: Шпет Г.Г. Философско-психологические труды. Москва: Наука. 2005.
131. Щитцова Т.В. К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин. Минск: «Пропилеи». 1999.
132. Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва. 2007.
133. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 2005.
134. Dondeyne A. Contemporary European Thought and Christian Faith. Pittsburgh: Duquesne University. 1958.
135. Helmut Dahm. Solov'ev und Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie. München und Salzburg: A. Pustet, 1971.
136. Jean Jacques Waardenburg. Reflections on the study of religion: including an essay on the work of gerardus van der leeuw // <http://www.books.google.ru>
137. Merleau-Ponty M. Sense et Non-Sense. Evanston: Northwestern University Press. 1982.
138. Nesteruk A. Humanity in the Universe: A Patristic Insight into Modern Cosmology. Sourozh: A journal of Orthodox Life and Thought. 88 (2002).
139. Phenomenology and the “Theological Turn” The French Debate. New York: Fordham University Press. 2000.
140. Sokolowsky. Introduction to Phenomenology. Cambridge University Press. 2000.