



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 14 + 215

ПРОБЛЕМА ПРЕДЕЛЬНОГО ОБОСНОВАНИЯ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Т. Г. ЧЕЛОВЕНКО*Орловский государственный
университет**e-mail: chelovenko@inbox.ru*

Статья посвящена актуальной для русской религиозной философии феноменологической парадигме осмысления религиозного опыта. Отмечая различные проявления феноменологического дискурса в русской философии, особое внимание автор обращает на экзистенциально-феноменологическую интерпретацию религиозного опыта и знаний о религии.

Ключевые слова: религиозный опыт, достоверность знания, опыт человеческой субъективности, феноменологический дискурс.

С самого начала формирования научно-философской традиции изучения религии для неё важным был и остаётся вопрос: кто же является подлинным субъектом религиозной мысли – только человек или человек и *открывающееся ему Другое*? Поэтому тема объективации религиозного опыта стала основанием для теоретико-методологических дискуссий западноевропейской и русской религиозной философии, но это вопрошание явилось и их общим рефлексивным пространством. Возникающие здесь проблемы первофеномена религиозного, первоисточника религиозного опыта нельзя рассматривать вне вопроса о существовании опыта вообще, поскольку именно здесь самым парадоксальным образом поднимаются проблемы соотношения между понимаемым «смыслом» и сверхсмысленным «переживанием», между «словом» и «событием»¹, некоторым образом свойственным любому опыту.

В западноевропейской научно-философской традиции принято усматривать основу религии в особой способности ума или *предрасположенности*, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им даёт возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах. Эту способность М. Мюллер, один из основоположников научного изучения религии, называет *Vernunft*, т.е. способностью верить, воспринимать Бесконечное², «способностью постижения Бесконечного». Мюллер говорит о её абстрактно-универсальном характере, который присущ различным

¹ Для нас близко понимание события как единства сферы реальности, субъективности и эйдетики сферы; см. подробнее: Соколов Б.Г. Герменевтика метафизики. С.-Петербург. 1998. С. 47-48, 55, 155, 161-184.

² Muller M. Lectures on the science of language. Vol.II. P.625-632.



областям, о её независимости от чувства и разума, но обладающей способностью победить и разум, и чувство. Русская философия по-другому понимала предрасположенность, как проявляющееся в сердце «подлинное чувство бесконечности», преобразующееся сознанием в идею Бога, объективность которой удостоверяется в религиозном опыте³. Предрасположенность, скажет позже Соловьёв, неотъемлемая часть познания абсолютно-сущего. Данная в интеллектуальной интуиции (по-другому, в умственном созерцании, что у Соловьёва соответствует «умному деланию» афонских исихастов), она есть основа цельного знания, где отвлечённое мышление – лишь один из этапов познания. Отделяя умственное созерцание от чувственного восприятия, отвлечённое мышление в тоже время перебрасывает мостик между этими различными формами познания, поскольку «образующие его общие понятия могут утверждаться как тени идей, закреплённые словами»⁴.

Русские религиозные мыслители, таким образом, не соглашаясь с отвлечённо-рассудочным пониманием религии и её познания, ставили вопрос о предельном обосновании не только знаний о религии, но и теоретических основ философствования. «Несомненное основание теоретической философии, – говорил Соловьёв, – есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею»⁵. Настаивая на том, что настоящее философское мышление должно быть добросовестным исканием достоверной истины до конца, Соловьёв вводит нравственный элемент в логические условия мышления. А поскольку умственная добросовестность требует совпадения нравственного интереса с теоретическим, русские философы не могли не уделять особое внимание *личному восприятию* воздействия Бога на человеческую жизнь, т.е. *религиозному опыту*, который рассматривали как факт, не менее достоверный, чем воздействие внешнего, физического мира.

С тех пор как западноевропейская мысль стала тесно связываться с судьбами рационалистической мысли, она традиционно искала достоверного знания о религии в духе Канта, решительно отрицавшего способность человеческого разума выходить за пределы конечного и приближаться к Бесконечному. Утвердив в своих правах рациональное, Кант «закрыв 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*» (курсив – Т.Ч.)⁶.

Все вышеобозначенные трудности сфокусировались в феноменологическом подходе к изучению религии, который в качестве её основания рассматривал особое религиозное чувство, а целеполагание ориентировал на понимание религии и выяснение сущности путём рефлексии её проявлений. Феноменологические концепции Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леува, Г. Виденгрена, Й. Ваха, К. Гольдаммера, Г. Меншинга, М. Элиаде и др. не смогли сформулировать категорию «святое» как универсальную, хотя предлагали интересные её интерпретации в качестве инвариантной структуры религиозного сознания. Они столкнулись с субстанциональной необъективируемостью 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 актуализировало исследования содержания понятия религии, где имеются компоненты, фиксирующие её наиболее глубинные, фундаментальные качества, высвечивающиеся в сущем, в существовании, в бытовании, раскрываемые на философском уровне.

³ Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещённых в «Философском лексиконе» // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 245-350, здесь с. 326-328.

⁴ Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Москва. 1988. С. 204.

⁵ Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии. Москва. 2006. С. 95-101, здесь с. 98.

⁶ Мюллер М. Введение в науку о религии. Москва. 2002. С. 21-22.

Мы считаем, что ответить на трансцендентальный вопрос «Как возможна религия?» невозможно без прояснения конкретных форм религии, объективной реальности предметов религиозного опыта. Другое дело, что истолкование и обоснование религиозного опыта 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 протестантской традиции, которая слишком резко противопоставляла разум и веру, и, соответственно, рациональный и ценностный момент в познании, что привело к немалым затруднениям как теоретическому, так и практически-жизненного характера.

Нам представляется, что многие из этих затруднений могут быть преодолены путём обращения к онтологическому единству бытия и блага, которое было утрачено европейской мыслью эпохи модерна, что и привело в конце XIX-XX вв. к трагической коллизии знания и веры.

Мы будем опираться на феноменологическую реконструкцию понятийного смысла категории «достоверность», проведённую Даренским В. на основе современной эпистемологии. Феноменологическая реконструкция, предложенная мыслителем, выявила амбивалентный характер данной категории, который в силу своей инвариантности присутствует в различных теоретических парадигмах. С одной стороны, «достоверность» означает твёрдо установленное наличие чего-либо в его чётко определённой данности, с другой стороны, удостоверенное по своей природе может оказаться и неустодверенным, иллюзорным в своей явленности – иначе само «удостоверение» его бытия вообще не потребовалось бы. Таким образом, достоверность утверждается, становясь из гносеологического факта фактом онтологическим, «обрастая» при этом множеством специальных способов и операций обеспечения «достоверности», что мы и наблюдаем в науке. Но природа «достоверности» может пониматься и как свидетельство изначальной проблемности существующего, поскольку оно всегда требует специального «удостоверения», никогда не бывающего окончательным. В своей предельной форме такое понимание достоверности имеет место в богословии, соответствуя специфике его предметности. Оба понимания «достоверности», являясь взаимонеобходимыми внутренними структурами человеческого мышления, сопричастующими в науке и в богословии, в тоже время есть внутренние «протоструктуры» сознания как такового, обеспечивающие во взаимодействии между собой любой синтез смысла⁷.

В этом случае становятся понятными эпистемологические характеристики энергично-персоналистического дискурса православной теологии, где исихастский опыт сближается с феноменологическим, если последний понимается как «пережитой опыт». Подчёркнутая субъектность, объединяющая один и другой вид опыта, вызывает всё больший интерес постнеклассической эпистемологии⁸, современной философии сознания. Она же является перспективным направлением исследований и для философии религии.

Русская религиозная философия даёт нам пример новых рефлексивных структур, где религия и религиозный опыт осмысливаются как многогранный феномен жизненного мира. Для этого используется деструкция общепринятых представлений, деструкция «мирского, выдающего себя за священное». Эта деструкция может протекать в форме переживания реально священного, т.е. может стать своеобразным религиозным опытом в самом себе содержащем требование перехода от отрицания к утверждению⁹, которое может принять форму концепции, неизменно сохраняя при этом связь с событием религиозного обращения¹⁰.

⁷ Даренский В. Категории «причинность» и «достоверность» в научном и богословском дискурсах / Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. Москва. 2009. С. 113-128.

⁸ О концепте «молчаливого знания» см.: Аршинов В.И. Личностное знание М. Полани как позиция синегетики // Субъект. Познание. Деятельность. Москва. 2002. С. 661-663.

⁹ См. «Крушение кумиров» и «Свет во тьме» С. Франка, а также ранние произведения Л. Шестова.

¹⁰ О значении религиозного обращения для философской рефлексии религиозного опыта см.: Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. Москва. 2006.



Философско-феноменологическая рефлексия может оставаться конфессионально-определённой, если включает в себя рациональное обоснование этой определённости, апеллирующее к тому или иному субстрату общезначимости, будь то «самоочевидная истинность», «феноменологическая очевидность», «здравый смысл» или что-нибудь иное, преодолевающее в дискуссии альтернативные точки зрения. Здесь открываются огромные перспективы для философско-феноменологических исследований интересубъективного опыта и опыта единств жизненного мира. Эту тональность, например, мы видим уже в философско-богословском дискурсе славянофилов. Они в качестве предмета интенции выдвинули Божественную личность, непосредственно данную сознанию. Осуществить эту интенцию, настаивали они, по силам только цельному человеку, и только в меру реализованности в нём личностного начала.

Здесь явно прослеживается влияние учения св. Григория Паламы о различении сущности и энергии в Боге, а создаваемая славянофилами антропология, философски экплицирует те представления о человеке, который нёс в себе православный опыт. Можно сказать, что учение св. Григория представляет собой богословскую интерпретацию того же самого опыта, философское обобщение которого намечается славянофилами.

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 отношении¹¹.

Для дискурса русской религиозной философии вообще характерен отказ от объективистской объяснительной установки, как она рассматривалась в классической науке. Реальное бытие сознания не может реализовываться вне активной церковно-религиозной жизни. Поэтому их философско-богословский дискурс пронизан глубоким жизненным и личностным смыслом, а личностные и жизненные переживания служат источником экзистенциальных оснований концепции богословского знания и идентификации его религиозного опыта.

Если понимать феноменологию как описание опыта человеческой субъективности, то в любом религиозном феномене можно обнаружить имманентное переживаемое содержание. Но реализовать 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 до-предикативный 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 предчувствие¹². 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.*

Таким образом, ставя вопрос о предельном обосновании религиозного знания и знания о религии, русские философы обращались к вере как функции воли, используя внепонятийное обращение к Богу, либо расширяя понятийный аппарат неоплатоническими интерпретациями. Например, Соловьёв усматривает сущность вещи в себе (на-

¹¹ У Киреевского, например, мы находим **идеальный тип 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. Отсюда **структуру религиозной традиции** он видит следующей: личность – община (монастырь) – Церковь – народ – Земля. Её универсальный характер с известными содержательными поправками может быть формально применен к описанию любой религиозной традиции; см. подробнее: Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. Москва. 2006.

¹² См.: Карпицкий Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности. Диссер. на соиск. докт. филос. наук. Томск. 2004.

званной им «сущее») в воле, при этом Бог, как верховное сущее, определяется им в духе неоплатонизма как положительное ничто¹³. 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.*

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»¹⁴. Она стала понимать их как сущностные характеристики базового допредикативного опыта, 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 выполненной 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»¹⁵.

Здесь возникает новая, *экзистенциальная* характеристика личности и веры, и, соответственно, начинает складываться особый 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»¹⁶.

В тоже время русские философы видели в вере то самое сознание, «более или менее ясное, более или менее непосредственное», которое характеризует опыт Богообщения¹⁷. Вера, как сознание об этом опыте, именно в силу своей непосредственности не может быть отделено 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. В этой структуре западноевропейская традиция философствования обрела в православной духовности своё новое основание, а герменевтический круг, возникающий между опытом и интерпретацией, стал означать способность опыта к бесконечному углублению, а не возможность его масштабного конструирования.

¹³ Гайдено П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. Москва. 2001. С. 47.

¹⁴ См.: Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва. 2001.

¹⁵ Киреевский И.В. Критика и эстетика. Москва. 1979. С. 328.

¹⁶ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2-ух т.. Москва. 1911. С. 275.

¹⁷ Там же. С. 274-275.



Из всего сказанного очевидно, что русской философии религиозный феномен приобретает совсем некантовское основание – «метафизическое существо» как абсолютную основу всех религиозных явлений. 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»¹⁸. 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 и сходятся экзистенциальный и интенциональный дискурсы.

Примечательна в этом смысле судьба философско-богословских взглядов Хомякова. Первоначальное недоверие и настороженность к его подходу к Богопознанию вполне объяснимы новизной предложенного метода, экзистенциально-феноменологический характер которого и послужил причиной неоднозначной его оценки. Ю.Ф. Самарин, А.М. Иванцов-Платонов, Н.П. Барсов считали Хомякова выразителем подлинного «апостольского и святоотеческого духа богословствования»¹⁹. П.С. Казанский, А.В. Горский, В.Ф. Певницкий, П. Флоренский, С. Трубецкой обвиняли его в протестантизме и католическом уклоне²⁰. Но принципиально важное значение в смысле пересмотра отношения представителей РПЦ к философско-богословскому учению Хомякова имели мнения на этот счёт проф. С.-Петербургской духовной академии Н.И. Барсова и прот. А.М. Иванцова-Платонова, которые «философский метод» Хомякова в богословских исследованиях рассматривали как целостное историческое изучение религиозных явлений. В последующем прот. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подчёркивал, что у Хомякова основополагающим принципом его философии явилось «живое чувство Церкви», а основной задачей – извлечь из идеи Церкви (в православном её понимании) основы философии и всей культуры.

Прот. Г. Флоровский, продолжая эту линию, говорил о подлинной ценности и значимости богословских идей Хомякова, которые заключаются не столько в новизне содержания, сколько в *новизне метода, суть которого в «опытном Богопознании»*. Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви, подчёркивал Флоровский. Он описывает реальность Церкви, «как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней». Именно Флоровский был одним из первых, обративших внимание на экзистенциальные истоки богословского творчества Хомякова. В этом отношении он как бы конкретизировал мысль Бердяева о том, что «русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования»²¹.

Таким образом, экзистенциально-феноменологические интенции русских религиозных мыслителей говорят о включённости их философско-богословского дискурса в пространство мыслительной традиции, поставившей вопрос о предельном обосновании знания о религии, что мы видим в идеях экзистенциального и личностного мышления Паскаля, Соловьёва, Киркегора, Тиллиха, Бахтина, Мамардашвили и др.. Мыслить достойно значит мыслить экзистенциально, считал Киркегор, или мыслить участно, «расшифровывал» позднее Бахтин. Более того, мыслить философски, обосновывал Соловьёв, значит не только признавать абсолютное бытие истинно-сущего, независимое от реальности внешнего мира и от нашего мышления, но и познавать которое необходимо и умст-

¹⁸ Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Москва. 1988. С. 212.

¹⁹ См. подробнее: Самарин Ю.Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.. В 4-х т. Т. 2. Прага. 1867; Иванцов-Платонов А.М., прот. Предисловие к письмам А.С. Хомякова к В. Пальмеру // Там же; Иванцов-Платонов А.М. О богословских сочинениях А.С. Хомякова // Православное обозрение 1869, январь, 1870, февраль; Барсов Н.П. Новый метод в богословии // Христианское чтение, 1879.

²⁰ См. подробнее: Горский А.В., прот. Замечания к богословским трудам Хомякова // Богословский вестник, 1900, ноябрь; Певницкий В.Ф. О богословии Хомякова // Труды КДА. 1870, февраль; Флоренский П., прот. Около Хомякова. Критические заметки. Сергиев Посад, 1916.

²¹ Бердяев Н.А. Самопознание. Ленинград. 1991. С.107.



венными усилиями и «особенным направлением воли». Субъективный мыслитель не должен допускать никакой дистанции (дистанции отвлечения) между собственным мышлением и собственным *существующем бытием*. Он должен не просто «держать мысль», но держать её в существовании, скажет позднее Мамардашвили, обосновывая свою трактовку тождества мышления и бытия²².

Выводы

В заключении хочется отметить, что на раннем этапе становления русской философии²³ сопряжение познания с экзистенциальным//личностным измерением прозвучала как общая постановка вопроса в творчестве славянофилов. Последующее философско-феноменологическое исследование религии развивается главным образом в творчестве Соловьёва В. и бр. Трубецких, которые в своих систематических обоснованиях веры, до-предикативного опыта, личного откровения и т.д. связывали их с основными категориями теории знания, онтологии, философии истории, этики, тем самым подготавливая более детальную разработку феноменологических и герменевтических подходов, которые мы находим уже в творчестве о. П. Флоренского, С. Франка, Г. Шпета, А. Лосева и др.

Близость русской религиозной философии феноменологической парадигме заключается не только в признании автономной реальности бытия сознания с его внутренними пространственно-временными характеристиками, что получило своё развитие в творчестве М. Каринского и Вл. Соловьёва, но и в предвосхищении феноменологического различения интенции значения и осуществления значения, например, в концептах «недосознанного» и «цельного» разума, а также в идее рефлексивности сознания как существенной характеристики его бытия. И, главное, многие идеи русской религиозной философии предвосхитили формирование уже в неклассической философии экзистенциально-феноменологического дискурса как особой эпистемы, актуализирующей теоретические концепты сохранения личностного начала в познавательном процессе.

Таким образом, феноменологические интерпретации, как они представлены в русской философии, дают возможность отразить всё историческое многообразие человеческого опыта, объединить различные исследовательские подходы с восприятием человека как экзистенциального феномена, посмотреть на религию как явление, «живущее» на пересечении человеческого сознания и Бытия. В этом и будет заключаться ещё ждущий своего детального осмысления вклад русской религиозной философии в предельное обоснование знаний о религии через её рефлексию религиозного опыта.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Ленинград. 1991.
2. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. Москва. 2001.
3. Даренский В. Категории «причинность» и «достоверность» в научном и богословском дискурсах / Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. Москва. 2009.
4. Карпицкий Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности. Диссер. на соиск. докт. филос. наук. Томск. 2004.
5. Киреевский И.В. Критика и эстетика. Москва. 1979.
6. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2-ух т.. Москва. 1911.
7. Мамардашвили М. Введение в философию. Курс лекций // Новый круг. Киев. 1992. №2.
8. Мюллер М. Введение в науку о религии. Москва. 2002.
9. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Москва. 2001.
10. Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Москва. 1988.
11. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии. Москва. 2006. С. 95-101.
12. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещённых в «Философском лексиконе» // Юркевич П.Д. Философские произведения. С. 245-350.
13. Muller M. Lectures on the science of language. Vol. II.

²² Мамардашвили М. Введение в философию. Курс лекций // Новый круг. Киев. 1992. №2. С. 56-74.

²³ Об этапах становления философии религии как самостоятельного направления в русской философии см.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в.. Москва. 2008.



PROBLEM OF ULTIMATE RELIGIOUS KNOWLEDGE SUBSTANTIATION IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

T. G. CHELOVENKO

Oryol State University

e-mail: chelovenko@inbox.ru

The article focuses on phenomenological paradigm of understanding spiritual and religious experience, which is an acute problem of Russian religious philosophy. The author describes various manifestations of phenomenological discourse in Russian philosophy, emphasizing existential phenomenological interpretation of religious experience and knowledge of religion.

Key words: religious experience, objectivity of knowledge, human subjective experience, phenomenological discourse.