



УДК 14+215

## ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСОВ

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

Статья посвящена анализу онто-гносеологических условий познаваемости религиозного опыта средствами современных философско-феноменологических дискурсов. Предел философского понимания/обнаружения Абсолюта автор расширяет за счёт конвенциональных допущений и обращения к конкретной религиозной традиции как контекста для религиозно-философских исследований (на примере рефлексивной традиции восточно-христианской метафизики).

Ключевые слова: социально-гуманитарная рациональность, апофатизм сущности, апофатизм личности, экзистенциально-феноменологический дискурс, религиозный опыт.

### Введение

Современная философия религии в своих попытках преодолеть жёсткую матрицу предельных абстракций и бинарных оппозиций («рациональное-иррациональное», «логическое-интуитивное», «когнитивное-ценностное» и т.д.) обращается к философско-феноменологическим дискурсам. Сегодня формируется такой понятийный аппарат, который позволил бы существенно расширить приёмы абстрагирования и диапазоны их применимости<sup>1</sup>, отрефлексировать в новых условиях синтез характеристик, фиксирующих различные модусы проявленности религиозного феномена. В тоже время постнеклассическая гуманитаристика расширяет «предельную реальность», доступную познанию, применяет «человекообразные» технологии исследования «пограничных проблем», означает и конвертирует религиозный опыт, пытаясь научить исследователя «соотносить религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере, в ритуале и мифе»<sup>2</sup>. Таким образом реализуется идея универсального характера познавательной деятельности, особенность которой – всеохватность всех сфер суждения (предикативной и допредикативной, различных актов веры, желаний и устремлений, практических целей и ценностных ориентаций).

Возникающая здесь тема мировоззренческих влияний на философское осмысление религии поднималась не однажды<sup>3</sup>. На практике различить «философию в религии» от «философии о религии» вряд ли возможно. Поэтому мы согласимся с Шохиним, который утверждает, что, так или иначе, но «философское осмысление религии мировоззренчески ненагруженным быть не может»<sup>4</sup>. Даже известное кантовское стремление к апофатическому определению трансцендентного начала, проложившее дорогу «официальному» философскому дискурсу, имеет корни не в протестантском мировоззрении, как часто принято считать, а скорее в западно-христианском апофатизме сущности, который актуализирует индивидуальное мышление.

<sup>1</sup>Здесь важен поиск нового понимания рациональности, который, видимо, будет проходить в единстве её традиционно-универсальных критериев и динамично-изменяющихся признаков, при этом проблема субъективности интерпретаций будет решаться в контексте поиска конструктивных возможностей релятивных знаний. Примером так понятой рациональности в пределах социально-гуманитарного знания является определение, данное Лебедевым С.А.; см. Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). Москва. 2008. – С. 541.

<sup>2</sup>Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. Москва. 2002. С. 394.

<sup>3</sup>См., например, отчёт о дискуссии о взаимоотношении философии, теологии и религиоведения, проходившей на социально-теологическом факультете БелГУ в декабре 2006 г.: Римский В.П., Климова С.М. Статус религиозной философии: обзор дискуссии // Религиоведение. №4. 2007. С. 157- 169; а так же: «Дискуссия “О специфике религиозной философии”» // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2007. № 19 (40). Вып. 2. – С. 274 – 299.

<sup>4</sup>См. подробнее: Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006-2007. Москва. 2009. – С. 15-89, здесь с. 64.



Очевидно, что в философском дискурсе эта мировоззренческая составляющая не может оставаться без рефлексивного самосознания и самообоснования, либо как значимый смысловой фон, либо как контекст религиозной традиции, где бытийствует религиозное явление. Во втором случае и возникает необходимость аутентичного внимания к религиозному явлению<sup>5</sup>. Философская феноменология религии стремится своими философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религиозного опыта и религиозного сознания, продвигая свои исследовательские устремления в бытийное пространство человеческой религиозности. Поэтому в исследованиях языка религии, в выяснении онто-гносеологических условий познаваемости религиозного опыта, его гносеологической ценности, степени его объективности и достоверности, согласованности с другими формами человеческого опыта, было бы полезно обратиться к дискурсу рефлексии, как он складывался в той или иной метафизической традиции.

\*\*\*

Современная технократическая цивилизация теснейшим образом связана с религиозной эволюцией западного человека. В схоластический период мы наблюдали подчинение истины разуму и соответствующий отказ от различения божественной Сущности и Энергий. За этим последовало резкое разграничение трансцендентного и имманентного, приведшее к трансформации личной связи человека с миром, к его господству над природой и историей. Особо хочется подчеркнуть, что речь идёт не об абстрактных вопросах, не имеющих отношения к человеческой жизни, но *о метафизических основаниях кризисного положения всей сегодняшней цивилизации, которая строится на «предметности» и прагматичности истины, насильственно подчиняя ей человека*. Поэтому сегодня необходимо поставить вопрос об интеллектуальном преодолении давления интеллектуально-онтической традиции эпистемологий западной цивилизации. Восстановлению в своих правах онтологии христианского Востока с его пониманием истины как отношения посвящена христианская философия Х. Яннараса, создавшего религиозную персоналистическую онтологию.

В истории религиозоведческой мысли также не раз возникали проблемы, вызванные формально-логическим подходом к религии. Наиболее острая из них – попытка субстанциально объективировать категорию «святое», сформулировав её как универсальную<sup>6</sup>.

В истории интеллектуальной мысли философская феноменология религии не раз обращалась к фундаментальным качествам религиозного опыта, которые *«высвечиваются»* в сущем, в существовании, в бытовании<sup>7</sup>. Выявление допредикативных структур сознания велось в немецкой философии начала XX в. (Дильтей, Шелер, Натторп, Кассирер), но оно обходилось без онтологической опоры, поскольку в качестве последней реальности рассматривало сознание, а не бытие. В этом Хайдеггер видел ограниченность прежней философии, упускавшей бытие и рассматривавшей сознание по преимуществу как познание.

Нам особенно интересен в этом смысле выход феноменологии сознания (Гуссерль) с её интенциональным анализом в феноменологию бытия (Хайдеггер)<sup>8</sup> с её метафизическим принципом тождества бытия и сущего, а также дальнейшее их развитие в контексте традиционных метафизических представлений (Яннарас). Это тем более необходимо, что удаляясь в познании человеческой субъективности от трансцендентального как универсального, мы с необходимостью обращаемся к *универсальному как метафизическому*, чтобы сохранить онтологическую и гносеологическую опору.

Метафизика всегда была привлекательна своим особым вниманием к вечным и особенно настойчивым сегодня устремлениям человека. Используя философию конкретного бытия и прежде всего философию личности, она формулирует экзистенциальные положения, т.е. положения о существовании (Dasein) сущего. Феноменология же вызывает интерес с

<sup>5</sup>Мы исходим из того, что деятельность каждого индивидуального сознания определена контекстуально, т.е. соотносительно некоему «миру», определяющему горизонт в принципе доступных религиозному сознанию интенциональных содержаний.

<sup>6</sup> См.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Москва. 2006.

<sup>7</sup> Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва. 2007. – С. 224-226.

<sup>8</sup>Различные понимания феномена (Кант, Гуссерль, Хайдеггер, Яннарас) являются основой различных исследовательских дискурсов, в том числе, имеет своё своеобразие и экзистенциально-феноменологический дискурс.



методологической точки зрения, поскольку предлагает свои пути отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта и знания, выступая в качестве интегратора различных синтезов<sup>9</sup>. В тоже время феномен, парадоксально соединяя в себе идеальную устойчивость и реальную изменчивость, способен преодолеть диктатуру предмета, а синтез феноменологии познания и динамической онтологии<sup>10</sup> способен преодолеть трансцендентальную стратегию в исследовании самого феномена.

Понятно, что в процессе поиска «утраченного субъекта», а тем более исследовательского обращения к личности, мы будем терять некоторую ясность и чёткость определений, усиливая фактор релятивности получаемого знания, усложняя попытки трансцендентального анализа субъективности<sup>11</sup>. Но в тоже время мы приобретаем для рефлексии такие глубинные уровни бытия, проникновение в которые невозможно без метафизического дискурса.

Важно, что в этих интерпретациях расширяется предел философского понимания/обнаружения Абсолюта, формулируется познавательная граница, которая в постнеклассической науке возможна при условии конвенциональных допущений. Особое значение здесь приобретает идея контекстуальности, но не в смысле контекстуального обоснования и привлечения известной контекстуальной аргументации, а в смысле понимания конкретной религиозной традиции как контекста для религиозно-философских исследований, тем более, если она имеет свою собственную хорошо разработанную метафизику, что мы находим в восточно-христианской традиции.

Мы считаем, что проблема субстанциальной необъективности идеи святого, о которой мы говорили выше, сложилась из-за традиции рассматривать «святое» как категорию мышления о религиозном<sup>12</sup>. Истоки этого явления мы находим в западно-христианской онтологии и западно-христианской традиции апофатизма сущности, которые создали гносеологические условия для опредмечивания истины в интеллектуальных дефинициях. Отсюда и проблема объективации и объективности полученных результатов традиционно решалась, исходя из познавательной установки западноевропейской метафизики: её особое внимание к рассмотрению объекта (Фома Аквинский) подготовило не только будущее аутентичное понимание науки, но и признание того, что вера объективируется в теологии.

Развитие философской мысли относительно «сокрытого Бога» имело предел в кантовском этическом принципе категорического императива. В своём стремлении преодолеть интеллектуалистскую метафизику схоластов, Кант, с одной стороны, обосновал существование Бога предпосылками нравственной целесообразности, возвед на Его место человеческого субъекта, но в тоже время сделал невозможным само существование рациональной метафизики.

Но в неклассическом дискурсе мы можем доступными средствами рефлексивного характера выйти за пределы «объективного» определения истины, т.е. её исчерпываемости дефиницией<sup>13</sup>. Здесь мы обращаемся к истине либо в хайдеггеровском духе, как к бытийной характеристике, как к событию, которое «случается» с человеком, либо ищем её с помощью апофатизма, который с гносеологической точки зрения раскрывает воспринимающей способности человека не сущностную проблематику Божественного, т.е. не сущее как таковое, и не Бытие существующего, но способ, каким бытийствует сущее. Отсюда наше обращение к экзистенциально-феноменологическому дискурсу, вызванное его возможностями предельно обосновать наши знания о религии, где была бы востребована рефлексия личного восприятия воздействия Бога на человеческую жизнь.

<sup>9</sup> Например, Рикёр означивал «священное» как человеческое усилие и желание быть, соотнося религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере.

<sup>10</sup> См.: Сафронов П.А. Онтология феномена. Москва. 2007.

<sup>11</sup> См.: Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. С.-Петербург. 2007.

<sup>12</sup> Рассматривая в качестве первофеномена религии понятие «святое», западная классическая феноменология религии понимала 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.; см. подробнее: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Москва. 2006.

<sup>13</sup> В современной философии понятие истины утратило статус основного гносеологического понятия, определённого однозначно. Возникли её разные понимания, среди которых экзистенциально-герменевтическое, представленное в фундаментальной онтологии Хайдеггера.



Для этого необходимо, прежде всего, осознать разность гносеологических подходов, которые предложили восточно-христианская метафизика и западная философско-богословская традиция относительно понимания истины, способов её удостоверения и опредмечивания, проблемы сущности и существования, сущего и Бытия и т.д.

Богословский апофатизм интересен своим рефлексивным потенциалом для той реальности (реальности религиозного опыта), где по сути бессильна методология теоретического познания в границах официального философского дискурса. Но надо учитывать особенности данного подхода, сложившиеся внутри самой христианской познавательной традиции. Богословский апофатизм – это аналогическое образное мышление<sup>14</sup>, но в восточно-христианской метафизике аналогия не исчерпывается аналитико-смысловым или формальным сопоставлением. Она становится отношением логосов, т.е. через аналогию человеческий логос становится причастным логосу личностной Энергии Бога. Поэтому апофатизм в греческой философской традиции (от Гераклита до Григория Паламы), понимаемый как образно-символический подход к изложению истины иной, нежели в западно-христианской метафизике.

Проблема заключается в том, что западноевропейская традиция, основанная на метафизическом противопоставлении абсолютной сущности Бога и преходящей сущности человека, обходится без особого внимания к способу бытия, общему для Бога и человека. Эти громадные пустоты в метафизической онтологии западного христианства вполне логично привели к радикализму нигилистической онтологии Хайдеггера, основанной исключительно на опыте существования человека, сведя «сущностную» реальность Бога к апофатическому Ничто. В этом и заключается судьбоносное различие между апофатизмом сущности, представленной западной схоластикой, и апофатизмом личности, характерным для христианской мысли греческого Востока. Это различие не просто методологий, это различие есть непримиримое противоречие на гносеологическом и онтологическом уровнях.

Западные теологи и философы уже с первых веков христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности, в то время как греческий Восток всегда исходил из приоритета личности перед сущностью. Справедливости ради надо отметить, что в западной традиции присутствует наряду с позитивно-аналогическим определением Бытия и апофатизм Бытия, убежденность в бессилии человеческого разума исчерпать в определениях истину Бытия. Но особенностью западного апофатизма Бытия стала его первопричина – необходимость защитить тайну божественной Сущности от рационального и каузального понимания Бытия. Это значит, что апофатизм Бытия становится апофатизмом сущности, который исключает онтологическую проблему как проблему экзистенциальную, как вопрошание о способе бытия того, что существует, т.е. о «способе существования»<sup>15</sup>. В противоположность этому, на греческом Востоке была изначально исключена поляризация между аналогически-онтическим и мистическим определением Бытия. Онтология восточных богословов и философов изначально экзистенциальна, т.к. её основанием служит *апофатизм личности*. «Различие между апофатизмом личности и апофатизмом сущности не ограничивается рамками умозрения, но представляет и составляет две диаметрально противоположные позиции духа, два разных модуса жизни; наконец, две разные цивилизации. С одной стороны, истина как жизнь основывается на *отношении*, а также на экзистенциальном опыте... С другой стороны, истина отождествляется с интеллектуальными определениями, объективируется, подчиняется утилитарности и эта... истина объективирует саму жизнь, превращает её в технологическую истерию, в мучение и отчуждение человека»<sup>16</sup>.

Таким образом, если апофатизм сущности означает, что в познании сущего мы отправляемся от индивидуальной мыслительной способности, то апофатизм личности

<sup>14</sup> См. подробнее: Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос. Москва: РОССПЭН. – С. 42-89.

<sup>15</sup> Выражение, утвердившееся в богословии греческого Востока (Максим Исповедник, Григорий Нисский, Иустин Философ, Иоанн Дамаскин) и являющееся основным для онтологической постановки проблемы.

<sup>16</sup> Яннарас Х. Указ. соч. – С. 106.



означает, что наше существование и обретенное нами знание (способ бытия и способ познания) есть динамичные события отношений. Причём отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие.

Это значит, что восточно-христианская метафизика в сравнении с западной схоластикой, предлагает онто-гносеологическую модель, основанную на личностном способе отношения к миру, т.е. на личностном способе бытия. Эпистемология этой модели ориентирована не на поиск универсального знания, а на достижение универсального отношения, где знанческий уровень не исключается, но рассматривается как не единственно достоверный<sup>17</sup>. Любая рационалистическая теология, основанная на естественном знании как простой интеллектуальной достоверности, отличается от апофатического познания, которое предполагает опыт личного общения, делающим востребованным все бытийные возможности целостной природы человека. Поэтому под *опытным отношением* мы, вслед за Яннарасом, понимаем способность познавать действительность с помощью *универсальной способности схватывания*, т.е. познавать её через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих познание (ощущения, мышление, суждения, воображение, абстрагирование, редукция, эмоции, интеллектуальная интуиция и т.д.).

Апофатическая позиция принимает метод философской гносеологии (как метод утверждений, так и метод отрицаний) именно потому, что она ведёт к *онтологии личности*, где дискурсивным образом осуществляется синтез апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы, т.е. с личностью.

Как мы уже отметили, апофатизм личности не отказывается от использования всех путей и способов познания – утверждений, отрицаний, причинных и аналогических суждений, поскольку «высшее», конечно, 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. *Поэтому выход апофатической позиции в личностное измерение имеет большое, но ещё практически не изученное, значение для неклассических дискурсов феноменологии религиозного опыта<sup>18</sup>, где есть необходимость удостоверения Бога не как объекта, а как факта встречи личностной познавательной энергии человека с личностным логосом Божественных Энергий.* Личность, в этом случае, можно понимать как соотнесённую действительность и отношение, а под личностным способом бытия понимать такой, который познаётся «по причастности», т.е. потому, как он отвечает нашему опыту личностного бытия человека. Соответственно, *религиозный опыт становится приобретаемым, а значит доступным для рефлексии благодаря доступности Божественного способа бытия, а последний доступен нам благодаря его личностному характеру*, о чём мы говорили выше. В этой традиции складывалась и русская религиозная философия, которой ещё только предстоит раскрыться в постнеклассической философии.

Вообще традиции русского философствования свойственно относиться к интеллектуальному схватыванию не как подлинному и достаточному, поскольку оно не в состоянии исчерпать знание, обретаемое нами из непосредственного отношения. Приоритетное для неё экзистенциально-онтологическое измерение в её философии религии выразилось в предельном обосновании религиозных знаний и знаний о религии, *личного восприятия* воздействия Бога на человеческую жизнь, т.е. *религиозного опыта* как вполне достоверного факта. Поэтому русская религиозная философия с её восточно-христианскими эпистемологическими традициями оказалась оппонентом западноевропейской схоластической традиции, что и предопределило ей, вплоть до сегодняшнего дня, невключённость (в силу её инаковости) в мейнстрим европейской философской традиции.

### Выводы

Таким образом, восточно-христианская метафизика, как познавательная традиция православной цивилизации, в силу определённых обстоятельств не нашедшая признания в «официальной» философии и развивавшаяся в стороне от основополагающих

<sup>17</sup> Яннарас Х. Указ. соч. – С. 42-47, 66-67.

<sup>18</sup> См.: Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века. Ростов-на-Дону. 2009.



современную технократическую цивилизацию эпистем и дискурсов, сегодня востребована постнеклассической наукой и философией, для которых актуален поиск рефлексивных дискурсов осмысления универсального в уникальном.

Отказываясь от отождествления сущности с идеей или понятием индивидуального бытия, восточно-христианская метафизика привлекательна для современных философско-феноменологических дискурсов своим личностным и экзистенциальным измерением. Сегодня уже понятно, что её личностный вектор не анахронизм, присущий онтологическим представлениям раннего христианского эллинизма. Это основа современных онтологических поисков феноменологических школ и философий существования, поскольку православное богословское видение космоса воплощает *этос* и *способ бытия*, в основе которых нравственное жизненное усилие. Более того, восточно-христианская метафизика могла бы стать в рамках европейской цивилизации радикальной программой общественного, политического и культурного изменения, как справедливо утверждает Яннарас. Но эта «программа», не поддающаяся объективации в терминах безличной стратегии, всегда остаётся возможностью личного открытия, чем она и значима для современной философской феноменологии религии.

#### Список литературы

1. Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века. Ростов-на-Дону. 2009.
2. Дискуссия “О специфике религиозной философии” // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2007. № 19 (40). Вып. 2. С. 274 – 299.
3. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. С.-Петербург. 2007.
4. Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). Москва. 2008.
5. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. Москва. 2006.
6. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. Москва. 2002.
7. Римский В.П., Климова С.М. Статус религиозной философии: обзор дискуссии // Религиоведение. №4. 2007. С. 157-169.
8. Сафронов П.А. Онтология феномена. Москва. 2007.
9. Философия религии: Альманах 2006-2007. Москва. 2009.
10. Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва. 2007.
11. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. Москва. 2005.

## EASTERN CHRISTIAN METAPHYSICS IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHIC PHENOMENOLOGICAL DISCOURSES

**T.G. CHELOVENKO**

*Oryol State University*

*e-mail: chelovenko@inbox.ru*

The article analyses onto-gnosiological conditions of understanding religious experience with the help modern philosophical phenomenological discourses. The author of the article seeks to expand the philosophical interpretation of the Absolute employing conventional assumptions and addressing a concrete religious tradition as a context for religious studies research. (The researcher uses reflective traditions of Christian metaphysics as an example).

Key words: social and humanitarian rationalism, apophasis of being, apophasis of personality, existential phenomenological discourse, religious experience.