Светлана Коначева

Философия, религия, наука: модели осмысления

Svetlana Konacheva

Philosophy, Religion, and Science: the Models of Understanding

Svetlana Konacheva — Professor, Chair of Modern Problems of Philosophy, Russian State University for the Humanities; Professor, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). konacheva@mail

This article deals with the basic models of philosophical understanding of religion, those constitutive characteristics of it that determine its specificity in relation to other forms of human existence. The article outlines several approaches to the description of religion: Kantian, Hegelian, phenomenological, and analytical. The special character of religious thinking is defined by its participation in faith: religious thinking is like a meeting with an object of thought that reveals itself for the thought and thereby determines our thinking. The article also focuses on the role of metaphor in modern religious thought and shows that the metaphorical language of modern theology becomes an alternative to conceptual language. The author proposes a new methodology for dialogue between science and religion, which is based on the understanding of their fundamental otherness. The possibility of substantive dialogue is to explore the situation of human existence in the world.

Keywords: philosophy, religion, science, dialogue, metaphysics, religious experience, religious statement.

Коначева С. Философия, религия, наука: модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 51–75.

Konacheva, S. (2015) "Philosophy, Religion, and Science: The Models of Understanding", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 51–75.

Незрелый студент-богослов из Канады приехал ко мне сегодня утром и спросил, среди прочего, какое место разум занимает в моей теологии. Ответ: «Я использую его!»
Карл Барт (письмо от 7.5.68)

ПРОБЛЕМА соотношения религии и науки принадлежит дискурсу модерна, где религия мыслится как обособленная сфера жизни, отделенная от иных областей теоретической и практической деятельности. До наступления Нового времени подобная дихотомия не имеет оснований, поскольку в предшествующий период «не было никакой отдельной сферы или ограниченной области, именуемой религией и отличной от разума, политики, искусства или коммерции»[1]. В рамках нововременной философии религии последняя предстает неким конструктом, предполагающим чрезвычайно многообразные способы описания. Невозможно представить один общефилософский подход к религии. Скорее можно обозначить несколько ключевых моделей описания религии (кантианскую, гегельянскую, феноменологическую, аналитическую), сложившихся в Новое время, постараться выявить в них те характеристики, которые и привели к появлению дихотомии наука/религия, и обозначить те изменения, которые происходят в постсовременности, где ставятся под вопрос дихотомии секулярное/сакральное, рациональное/иррациональное и где автономный разум утратил право на то, чтобы выступать в качестве судящей инстанции.

Философию в ее определении религии интересует прежде всего соотношение религии не с конкретными позитивными науками, тематизирующими определенную сферу сущего, а именно с нею — наукой философией, поскольку еще с Аристотеля выстраивается определенная иерархическая схема, в рамках которой только философия (метафизика) рассматривается как наука о началах, и здесь возникают содержательные напряжения в отношении религии, включающие как понимание бездны, разделяющей веру и мышление, так и признание основополагающей общности между ними. Глубочайшее различие между философией и религией заключается в том, что религии предпослано нечто, не принадлежащее человеческому бытию, — Откровение. Однако

1. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 189.

в их сущностном осуществлении присутствует нечто безусловное. Для религии оно состоит в принятии самооткровения творящего Бога, для философского мышления — в вопросе о бытии сущего как о том, чему человек безусловно принадлежит.

Предварительные заметки

Если воспользоваться терминологией Джона Капуто, то в *сакральный период*[2] формируется философский подход к религии, который можно назвать онто-теологическим. В рамках этого подхода предполагается, что религия не должна превращаться в философию, тем не менее религия полагается на философских основаниях, дабы обрести в них аргументы против атеизма и найти доказательства того, что не все религии соответствуют философскому определению ее сущности, не все являются «истинными», но данная характеристика применима только к одной — библейской. Религия здесь понимается как служение Богу или богам. Преимущества религии перед атеизмом должны быть аргументированы посредством философских доказательств бытия Бога. Вопрос о том, какая из многочисленных религий является истинной, решается через философские аргументы, описывающие божественную сущность. Только служение истинному Богу (то есть Богу, который соответствует понятию Бога) может быть «истинной религией».

При этом постановка вопроса философской теологии отличается от вопросов собственно религии. Религиозный человек в принципе не задает вопрос: «Существует ли Бог?»; скорее в ситуации созерцания исключительного явления, выходящего за пределы опыта, он может спросить: «Является ли это (то, что мне явилось) Богом?» В этом случае не спрашивается ни о существовании, ни о сущности, но о том, *кто* есть Бог и на основании чего Он может быть признан? Философская теология спрашивает о сущности и существовании, религия спрашивает об отличительных чертах теофаний и о явленных в этих теофаниях именах Бога, которые и делают возможным наше обращение к Нему. Существо-

2. В работе *On Religion* Джон Капуто предлагает периодизацию, отражающую ключевые изменения в понимании религии: сакральный период, секуляризация, постсекулярное. Сакральный период приблизительно соответствует Средним векам и описывается как эпоха, в которую религия не была отдельной сферой, разум не был автономным по отношению к области религиозного опыта, метафизика непротиворечиво сочеталась с молитвой.

вание или несуществование Бога может быть подтверждено рациональными аргументами; теофания, напротив, не может быть результатом цепочки аргументов, но только содержанием опыта.

Однако присутствует и тесная взаимосвязь между философским и религиозным способом говорения о Боге. Размышление о Боге и божественном предполагает разговор о «началах», причем началах особого рода. Эти начала не подвержены потоку времени, не подлежат темпоральным определениям, хотя остаются при этом реальными и действительными. В религиозном культе эти истоки осуществляются как вечно новое и обновляющее настоящее. Сходным образом философия говорит о началах как о действующих принципах, не подпадающих под временные определения.

Таким образом, в «сакральный период» в рамках онто-теологии Бог понимается как бытие само по себе (*ipsum esse*), бытие в самом себе и для самого себя и тем самым — как мышление, мыслящее самое себя. При этом само бытие одновременно есть и с необходимостью существующая сущность. Тем самым вопрос об истинной религии решается следующим образом: истинная религия — это служение тому Богу, который открывает себя как «Сущий». Остается вопрос: в чем заключается специфически религиозный, не сводимый к философии момент истинной религии? Есть ли некий избыток в христианском провозвестии, который остается непознаваемым для философа с его рациональными рассуждениями о существовании и сущности Бога? Чем различается акт веры (слушания слова Откровения) от акта знания (результата «естественной» способности познания)? Можно предположить, что непознаваемым с помощью каких бы то ни было философских аргументов остается свободное божественное священнодействие, не определенное никакой сущностной необходимостью. В Новом Завете это обозначено словом «тайна» (1 Кор 2:7; Рим 11:25). Если специфическое содержание религии составляет непостижимая тайна божественной священной воли, ее специфической формой оказывается исполненное доверия слушание божественного самосообщения, то есть вера. Противопоставление веры и ее тайны, с одной стороны, и знания с его доступным исследованию предметом — с другой, имеет еще один значимый аспект: вера, отнесенная к сфере воли, в принципе подвержена риску (возможна ситуация, когда я не стремлюсь верить). Знание как результат рациональной аргументации, напротив, относится к сфере необходимого. Отсюда и возникает представление о вере

как о фундаменте, требующем, однако, следующего шага — к знанию (*fides quaerens intellectum*). Путь религиозного знания — это путь от Бога веры как содержания непроясненного переживания к ясному и отчетливому представлению (в известной мере движение по кругу — от Бога к Богу).

Кантовская модель

В Новое время познавательные стратегии определяет субъект-объектная схема, идея самосознающего субъекта; религия превращается в выделенную сферу, наряду с наукой, искусством, и ключевой метафорой, определяющей отношение религии и науки, становится образ суда разума. Кант в «Критике чистого разума» стремится показать, что философия, если она выступает в качестве науки, должна отказаться от имени онтологии и стать аналитикой чистого разума. В рамках подобной аналитики выдвигается тезис о невозможности спекулятивной рационалистической теологии, основанный на понимании конечности человеческого мышления и неспособности мышления вывести из самого себя абсолютную истину. Осознавая противоречия, в которые неизбежно впадает разум, пытаясь дать безусловный ответ на вопрос: «Что я могу знать?», Кант переходит в пространство, открываемое вопросом морали: «Что я должен делать?» и вопросом религии: «На что я смею надеяться?» Религия в кантовском понимании происходит из такой диалектики, в которую впадает разум в его теоретическом и прежде всего практическом применении, лишь только он стремится обрести понятие всеобщей взаимосвязи, внутри которой мы встречаем предметы опыта. Выявив конституирующую предметы силу разума, Кант показал как возможность объективного познания, так и недостижимость для конечного познания объектов метафизики. Человеческое познание неабсолютно, однако с неизбежностью ставит вопрос об абсолютном (Бог как идеал чистого разума, имеющий регулятивное значение). Тем самым существование Бога не может считаться невозможным, но и не может быть рационально доказано. В полной мере осознавая конечность и ограниченность человека, Кант одновременно показывает открытость человека бесконечному, которое недостижимо для теоретического познания и открыто вере. Именно ограничение человеческого познания в отношении безусловной цели и освобождает место вере: «Я не могу... даже допустить существования Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разу-

ма, если не отниму у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания»; и далее: «...мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место вере»[3]. Как показывает Норберт Фишер, признание неадекватности доказательств существования Бога отвечает ситуации человека как конечного духовного существа. Тем самым «критическая философия приводит к возможности верить в Бога, не притязая на познание в этой вере универсального смысла. Такое положение дел взывает к живому человеку, способному не просто понять свою жизнь как совокупность неизменных данных, но жить, *поставив на кон счастье всей жизни*»[4]. Ограничивая разум в его стремлении приложить рациональные понятия к трансцендентному, «критика релятивизирует силу понятий, которые могут быть законными в естественных науках или в математике, но применительно к вопросу о Боге негодны, ибо делают Его конечным»[5]. Рассматривая альтернативу: мыслить о Боге, исходя из физики или исходя из морали, — Кант однозначно делает выбор в пользу второго. «Объяснять устроения природы или их изменение, прибегая для этого к понятию Бога как творца всех вещей, — это по меньшей мере не физическое объяснение; это вообще означает признание в том, что с философией здесь покончено»[6]. Попытки утверждать, что этот мир возможен только благодаря Богу, означают, по Канту, приписывание человеку божественного всеведения.

Тем самым кантовское понимание религии определяет признание реальности Бога, свободы и бессмертия человеческой души постулатами практического разума, основанием которых является разрыв между неспособностью человека осуществить высшее благо и непреложной нравственной необходимостью, требующей его осуществления. Под верой Кант понимает не доверие Откровению, но морально чистое расположение души, которое происходит из употребления разума. Поэтому религия не является истоком морали, «но она состоит в том, что нравственные законы применяются к познанию Бога»[7].

3. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 95.
4. *Фишер Н.* Философское вопрошание о Боге. М.: Христианская Россия, 2004. С. 342.
5. Там же. С. 343.
6. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 106.
7. Kant, I. (1990) *Eine Vorlesung über Ethik*, s. 94. hrsg. von G. Gerhardt. Frankfurt/M: Fischer.

Таким образом, в *кантовской модели* религиозная вера не основывается на познании сущности вещей, нравственность не основывается на религиозной вере; ни наука не может создать веры, ни вера — нравственности. Сферы теоретического знания и религиозной веры принципиально различаются, поэтому вера, которая стремится расширить человеческое знание и указывает в объяснении природы на божественную волю, а к естественным причинам добавляет сверхъестественные, является, по мнению Канта, не религиозной, а доктринальной верой и должна быть отнесена к области научных мнений и гипотез. Религия основывается на морали, а мораль заключается в расположении души, которое и создает веру, поскольку, будучи конечными и несовершенными, мы испытываем потребность в совершенстве, потребность в искуплении от зла.

Позднейшие интерпретации кантовского учения о постулатах (Карл Ранер, Рихард Шеффлер) предполагают, что сама сила человеческого познания и ее отношение к возможным предметам — это то место, где «просвечивает» божественная действительность. Согласно этому пониманию религия есть отношение человека как субъекта к тому сверхпредметному основанию, которое обосновывает человеческое созерцание и мышление в его трансцендентальности, делая его способным открывать горизонт возможного опыта. Акты созерцания и мышления не получают обоснования в самих себе, не могут они его получить и из предметности мира, поскольку сама эта предметность становится возможной только посредством трансцендентальности. Если подобным основанием не может быть ни сам трансцендентальный субъект, ни предметы эмпирического опыта, условием возможности человеческой трансцендентальности, «детерминирующим» трансценденцию человеческого знания и свободы, может быть только Бог. Отношение Бога и человеческого мышления описывается не как интеллектуальное постижение божественной природы через *analogia entis*, но как деяние любящей божественной воли, которая сама себя высказывает, и ответное действие (соответствие) человеческой воли. Только в таком соответствии открывается отношение, в котором человек, призванный Богом, оказывается способен Его именовать. Религия благодарно напоминает о том, «откуда» (*woher*) исходит дар слова, о недоступности этого дара распоряжению, поскольку только безымянность священного в своей отданности дает человеку возможность именовать божественное.

Гегелевская модель

Гегель возвращается к понятию Бога как подлинному предмету теоретической спекуляции. Утверждение непознаваемости Бога для теоретического разума и сведение религии исключительно к области веры или чувства означает для Гегеля концентрацию исследования лишь на человеческих устремлениях к Абсолюту. Согласно Гегелю, Бог не может рассматриваться как продукт религиозного сознания. Ведь «если бы... под религией надлежало понимать только отношение с нашей стороны к Богу, то тогда не допускалось бы самостоятельного бытия Бога, Бог существовал бы лишь в религии как нечто положенное, порожденное нами»[8]. Отношение сознания и Бога рассматривается Гегелем в общем контексте понимания соотношения конечного и бесконечного. Исходным моментом религии является стремление конечного сознания к Богу, но этот исходный момент в процессе диалектического развития должен быть снят в возвышении до бесконечного.

Конечное сознание и божественный разум не противостоят друг другу как нечто принципиально иное, поскольку не существует двух форм духа. Связь сознания Бога и Бога, определяющая религиозное отношение, должна произрастать из сущности самого Бога, понимаемого как абсолютный субъект, различающийся в себе самом и развивающийся. В этом отношении религиозное сознание призвано отказаться от себя перед лицом бесконечного, так чтобы полностью исчез дуализм между Богом и нашим знанием о Боге. Знание человека о Боге превращается в знание себя человеком в Боге. Вера «в Боге» также предполагает исчезновение двойственности, вхождение в сущность Бога. Подобное снятие, уничтожение индивидуума как субъекта, существующего в себе и для себя, и составляет своего рода теоретический культ, где наша жизнь в Боге тождественна жизни Бога в нас. Вывод Гегеля: религия представляет собой отношение духа к абсолютному духу или, точнее, идею духа, который относится сам к себе. Понятие религии должно осуществиться, подняться из темных глубин духа, из бессознательного к ясному сознанию. Это развитие совершается в процессе истории, в определенных религиях, в которых Бог проявляет себя как дух различными спо-

8. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции о доказательстве бытия Бога // *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 367.

собами и с разной степенью совершенства. Особенность гегелевской философии религии заключается в том, что Гегель видит в истории религии ступени развития идеи Бога, развитие одной и той же истины, определенное самой природой духа. Религия приходит к самой себе лишь в истории религии.

Таким образом, в *гегелевской модели* объектом религии является Бог, субъектом — направленное на Бога человеческое сознание, ее цель — объединение обоих, то есть сознание, целиком проникнутое Богом. Сущность религии составляют Бог, религиозное сознание и богослужение (культ). Вера как культ — это не вера в Бога, а вера в Боге, когда снимается дуализм и вера становится единством с Богом. «В культе Бог находится по одну сторону, я — по другую, и его назначение заключается в том, чтобы я слился с Богом в себе самом, знал бы себя в Боге как в своей истине и Бога в себе — это и есть конкретное единство»[9]. Истинное богослужение — это богопознание, поэтому религия и философия совпадают в диалектическом тождестве, различаясь методами своего постижения Бога. Религиозная достоверность состоит в том, что мы уверены в существовании Бога как в своем собственном бытии. Религиозная истина состоит в том, что Бог действительно таков, каким мы его считаем. Религиозное сознание имеет те же формы, что и теоретический Дух: чувство, созерцание, представление, мышление. Чувство — самая элементарная, хотя и необходимая форма религиозного сознания, оно принадлежит субъективному, случайному бытию. «Бог существенно есть в мышлении»[10]. Религия есть отношение духа к Абсолютному духу, идея духа, который относится сам к себе, самосознание абсолютного духа. Поскольку культ — абсолютная цель религии, основания религии отнюдь не индивидуальны: мы не создаем веры, но воспринимаем ее от национального и семейного духа.

Феноменологическая модель

К феноменологии религии относятся очень разные мыслители, объединенные общим направлением исследования: описание основных характеристик религиозного сознания, базирующихся на религиозном опыте. Одним из истоков феноменологии религии можно считать работы Фридриха Шлейермахера. Шлейер-

9. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 379.
10. Там же. С. 306.

махер акцентировал особый характер религии, ее несводимость к морали и метафизике. Метафизика и мораль ограничены конечным, они имеют дело с абстрактными размышлениями или практическими заботами. Религия, напротив, вовлечена в бесконечное; она не является разновидностью мышления или действования, но являет собой единство созерцания и чувства. Он определил сущность религии как «чувство и вкус к бесконечному» или «чувство абсолютной зависимости». В религии все отдельные вещи переживаются в бесконечной тотальности. Все, что есть, переживается как единство, в котором нивелируется различие между субъектом и объектом. Религия основана на своеобразном интенциональном отношении, которое соотносит каждое частное переживание с бесконечным целым. Так понимаемая религия описана как «детская пассивность» перед Всем, с одной стороны, и возвращение каждого конкретного переживания к внутреннему единству жизни — с другой. Тем самым истоком и завершением религии оказывается бесконечное бытие, где с необходимостью полагается Бог. Бог не отождествляется с бесконечным бытием, но тем не менее полагается в нем. Для Шлейермахера важно погрузиться в глубочайшую святость жизни, чтобы найти там изначальное единство чувства и созерцания. Это единство может быть найдено в человеческом бытии самом по себе. Само религиозное чувство Шлейермахер понимал не как обособленную область душевной жизни, но как соприкосновение человека с глубинной основой универсума в самой глубине личности, как непосредственное религиозное самосознание, изначальный корень всего сознания вообще. Религиозный опыт был для него опытом единства сознания, в котором нет разделения на субъект и объект, разум и чувства. Как он подчеркивает, мера знания не есть мера благочестия. Бог, которого постигают в области знания как основу познания и понимания, не тождественен Богу, обретаемому в благочестивом отношении к нему, где «знание» проистекает из этого благочестия.

Вторым источником феноменологии религии была феноменология Эдмунда Гуссерля. Он видит в феноменологии религии одну из региональных онтологий, не выделяет сферу религиозного как особый регион сущего и не считает, что религиозные предметности даны религиозным актам неким особым, изначальным способом данности. Задачей исследователя, по мнению Гуссерля, становится описание структуры религиозного акта и способа бытия и данности религиозных предметов, рассмотрение кон-

ституирующего религию сознания в его отношении к возможной религии вообще. Однако для многих феноменологов, пытавшихся следовать гуссерлевской программе в исследованиях религии, вставал вопрос об изначальности и невыводимости религиозного опыта и о специфике иерофании по сравнению со способами данности других предметов.

В работе Р. Отто «Священное» (1917) рассмотрение концентрируется на иррациональных моментах, когда связанные с ними чувства уклоняются от рационального понятийного схватывания и могут выявляться только через указывающие идеограммы или понятия-обозначения. Сущность религии не исчерпывается четко определенными догматическими высказываниями о Боге или сведением Бога к этике — все это попытки показать, что теизм можно рационально оправдать. В центре религии стоит опыт «священного», который не может быть описан сам по себе, но только окольным путем, когда природа нуминозного отражается в уме через чувство. Отто понимает чувство как целостное познание в его интуитивной допонятийной форме. Нередуцируемые моменты религиозного опыта он обозначает как *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans* — чувство потрясающей и чарующей тайны. Структура религиозного ноэзиса характеризуется через объединение трех видов противоположностей. Так, в качестве первой противоположности религиозный акт объединяет моменты рационального и иррационального. В акте переживания нуминозного объединяется *fascinans* — притягательный, очаровывающий момент и *tremendum* — нуминозный ужас перед совершенной неприступностью божества. Это объединение ужаса и очарования в контрасте-гармонии составляет вторую пару противоположностей внутри религиозного акта. В акте понимания и именования нуминозного также связываются противоположные ходы. Один направлен на установление идеограмматических значений моментов иррационального, чтобы «закрепить в постоянных „знаках“ колеблющиеся чувственные явления, чтобы прийти… к формированию „здорового учения“ … стремящегося к объективности… и благодаря этому противиться всякому иррационализму»[11]. Другой момент предполагает умолкание пе-

11. *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным/Пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: АНО «Издательство С.-Петерб. ун-та», 2008. С. 105.

ред невыразимостью священного, которое, «будучи совершенно иным», «не сказуемо»[12].

Этой структуре религиозного ноэзиса соответствуют основные характеристики религиозной ноэмы. Священное явлено как властное и повелительное, как *Numen*. Но одновременно оказывается, что всякая попытка человека удовлетворить требования священного несостоятельна перед лицом священного. Человек ощущает властный призыв священного и свою нечистоту, свой крах пред этим откровением. Переживая неприступную руминозную ценность священного, человек чувствует, что он недостоин близко стоять к священному, «даже что его собственная полнейшая неценность сделала бы „нечистым“ само священное»[13].

Тем самым в феноменологии религии религиозное сознание рассматривается таким образом, что ноэтическая сторона предстает как единство противоположных моментов, а священное как ноэма испытывается в модусе ускользающего присутствия, безымянного призыва, неосуществимого требования. Здесь возникает особый род интенции, который направлен на священное таким образом, что ноэзис со-интендирует свое разрушение. Очень часто для описания встречи со священным используется образ взора, ослепленного светом божественного. Человеческий дух «выходит из себя», то есть осознает самого себя в модусе утраты всякого самосознания. Подобного рода ноэзису соответствует религиозная ноэма, которая изначально дана в способе самосокрытия. Такая диалектика иерофании определяет специфику понимания религиозного априори. Отто называет «священное» априорной категорией сознания, подчеркивая при этом, что речь идет не просто о сознании, направленном на руминозный объект, но о сознании, определенном этим объектом. Чувство руминозного «вырывается из „основы души“, из ее глубочайших познавательных оснований»[14]. Неслучайно используется понятие «основа, основание души» (*Seelengrunde*), принадлежащее Мейстеру Экхарту. Чувство руминозного является априорным моментом познания на более глубоком сущностном уровне, нежели теоретический разум. Речь идет о том «чистом разуме», который отличается «от теоретического и практического разума Канта как нечто

12. *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С. 104.

13. Там же. С. 98.

14. Там же. С. 178.

более высокое и глубокое»[15]. Само священное определяет «основания души», конституируя тем самым сущность религиозного сознания. Априорное оказывается первейшим и изначальным единством души с Богом, а религиозный ноэзис предстает как отказ от самого себя в метаморфозе богоуподобления.

В *феноменологической модели*, как она представлена в работах Отто, Хайдеггера, Райнаха, исследование религии основано на являющей силе пред-данного ему опыта. Подчеркивается специфика религиозных феноменов. Предполагается, что они не относятся к разновидности психических или социальных феноменов, но скорее являются некими сверх-феноменами, проясняющими себя и все иное, оставаясь при этом невыразимыми и несхватываемыми. Конституция божественного настоящего представляет изначальный феномен, Бог не может пониматься как феномен, конституированный извне, чем-то внешним. Он имплицирован в установки, с помощью которых понимается, проясняется и анализируется мир. Познание сущностных отношений между Богом и человеком осуществляется посредством «схватывания», а не через рассмотрение одного из членов этого отношения, как представляют «положение вещей». Здесь основой схватывания не может быть никакое представление, но лишь чувствование, которое впоследствии должно быть отрефлектировано. Священное не проблематизируется ни как теоретическая ноэма, ни как нечто иррациональное, «но как коррелят деятельного характера веры, который сам проясняется только из основополагающей сущностной взаимосвязи переживаний в историческом сознании»[16]. Истинное религиозное знание может соответствовать только действительно пережитому основополагающему опыту. Религиозный опыт не может оцениваться на основании внерелигиозных или научных критериев, но только во взаимосвязи со смысловыми элементами, содержащимися в самом религиозном сознании и согласно его собственным критериям. Поэтому религия характеризуется как историческое событие, мистический момент неартикулированного единства между созерцанием и чувством, которое уходит из всех концептуальных исследований, предпринимаемых ме-

15. *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С. 179.

16. Heidegger, M. (1995) «Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik», in Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe. Bd. 60, S. 333. Frankfurt a. M.: Klostermann.

тафизикой. Феноменологический анализ оказывается ближе к благочестию, а не к знанию, поскольку его предмет аффицирует переживание.

Аналитическая философия религии

Основной характеристикой этого течения можно считать обращение к анализу языка религии, попытки ответить на вопрос об осмысленности религиозных высказываний. Большинство интерпретаций религиозного языка имеют своим истоком различные аспекты философии Людвига Витгенштейна.

В работе «Логико-философский трактат» Витгенштейн задает вопрос о границах осмысленного языка, о том, что́ мы вообще можем и не можем сказать. Все высказывания, которые изображают мир, иначе говоря, все высказывания, которые говорят что-то осмысленное и могут быть информативными, принадлежат к области естественных наук. Все другие высказывания или тавтологичны, или бессмысленны. К тавтологиям отнесены высказывания логики и математики, а к области бессмысленного — большинство традиционных метафизических вопросов. Если метафизика говорит о Боге как о трансцендентной миру реальности, ее язык лишен смысла, поскольку не может быть верифицирован через соотнесение с эмпирическими данными. Критика метафизического языка не исчерпывает отношение Витгенштейна к божественной реальности. Не меньшее значение для религиозных дискуссий имеют его размышления о «мистическом». Под «мистическим» Витгенштейн понимает «чувство мира как ограниченного целого». «Мистическое выражает не *как* мира, но то, *что* он есть»[17]. «Как и почему» мира описывается в науках, и Бог не являет себя *в* мире. «Что» мира — это проблема, которую мы можем чувствовать, но не можем ни сформулировать, ни разрешить. Мы можем чувствовать, что даже если наука ответила на все вопросы, проблема жизни остается незатронутой. Это свидетельствует о том, что для Витгенштейна понимание границ языка и утверждение неосмысленности религиозных высказываний означают скорее невыразимость религии. Словами самого Витгенштейна: «Это действительно невыразимо. Это показывает себя само; это и есть мистическое»[18]. Говоря о бессмысленности метафизи-

17. Wittgenstein, L (1984). *Werkausgabe in 8 Bde*. Bd. 1, S. 84. Frankfurt am Main.
18. Ibid., s. 85.

ки, Витгенштейн оставляет возможность понимать ее как молчание, что, впрочем, не отменяет запрета на религиозно-философскую «болтовню».

Почти никто из последователей и интерпретаторов Витгенштейна не принял целиком концепцию «Логико-философского трактата». Большинство сосредоточились на проблеме смысла религиозного языка, возможности эмпирической верификации религиозных высказываний. Наиболее показательны здесь разработки Альфреда Айера, который в своей книге «Язык, истина и логика» (1936) не только критикует метафизику, но обращается непосредственно к анализу религиозных высказываний. Все истинные высказывания подразделяются на два класса. К первому относятся аналитические суждения, они необходимы и довольно просты, поскольку представляют собой тавтологии. К этому классу принадлежат все суждения логики и математики. Второй класс составляют синтетические суждения — суждения о мире, в характеристику которых входит возможность эмпирической верификации; какой-либо чувственный опыт всегда может быть использован для подтверждения их истинности или ложности. И, наконец, существуют суждения, которые вообще выходят за рамки предложенной классификации, не являются подлинными в принципе, не могут быть ни истинными, ни ложными, поскольку просто лишены смысла. Это бóльшая часть суждений метафизики, этики и теологии. Метафизик, стремясь говорить о трансцендентной реальности, претендует на истинность своих высказываний, не предоставляя при этом возможности их верифицировать. Метафизические высказывания не относятся к вещам, которые могли бы быть восприняты в опыте, тем самым мы не можем привести никаких эмпирических данных, позволяющих обосновать их ложность или истинность. Поэтому любое высказывание, описывающее трансцендентного Бога или доказывающее его существование, по мнению Айера, не может быть ни истинным, ни ложным; ни одно из них не является буквальным описанием.

Аргументы логических позитивистов в настоящее время в значительной мере утратили свою остроту, поскольку было признано, что буквальное изображение мира — лишь малая часть задач языка, к тому же религиозный язык никогда и не был предназначен для того, чтобы его понимали буквально. К середине XX века для философии религии гораздо более значимой стала поздняя работа Витгенштейна «Философские исследования», в которой была разработана теория «языковых игр». Согласно этой теории,

язык связан с формой жизни той или иной человеческой группы. Он используется разными способами, значение слова дается в терминах того контекста, в котором это слово употребляется. У нас может быть не один язык — язык, дающий фактуальную информацию, но несколько, и в каждом из них есть свои принятые правила, подобные правилам игры. Существует множество «языковых игр» — мы отдаем приказы, рассказываем истории, благодарим, проклинаем, молимся. Одни игры более серьезны, чем другие, у одних более строгие правила, чем у других, но все они равноправны, причем каждый набор правил соответствует своей игре. Мы не должны пытаться оценивать ходы в одной игре по правилам другой. Правила научной языковой игры не могут претендовать на то, чтобы служить критерием осмысленности для моральных или религиозных высказываний, принадлежащих другой языковой игре. Это послужило основанием для формирования «неовитгенштейнианской философии религии», для которой характерно представление о религии как об автономной форме жизни, со своими правилами игры, предполагающими отличные от науки критерии рациональности. Язык религии, как и любая разновидность языка, это форма жизни, игра, которая логически отличается от других языковых игр. И если он не удовлетворяет критериям обоснованности, принятым в науке, это вовсе не означает, что религиозные верования следует считать бессмысленными или иррациональными.

Таким образом, в *аналитической модели* внимание сосредоточено на рассмотрении значения и обоснования базовых религиозных положений. Именно здесь анализируется эпистемологический статус религиозного знания, его соответствие признанным в культуре формам рациональности. Вопрос о соотношении веры и науки собственно и возникает в аналитической философии религии, поскольку в ней статус религиозных верований определяется через соотнесение с другими видами знаний и способов использования языка, среди которых именно научное знание признается в качестве парадигмы.

Относительно религиозной веры ставится несколько эпистемологических вопросов. Есть ли достойные аргументы для существования Бога? Если нет, какое это имеет значение? Может ли существование зла рассматриваться как доказательство против теистической веры? Как может быть осмыслен религиозный плюрализм: существует несколько мировых религий — христианство, ислам, иудаизм, индуизм, буддизм (с версиями внутри каждой

из них), но также и масса менее широко практикуемых религиозных культов, и «каждый опровергнут всеми». Некоторые религиозные доктрины — Троицу, Воплощение, Искупление — нелегко понять; означает ли это, что они не могут быть познаны или не могут быть предметом рационального верования? Если религиозные верования/убеждения (*belief*) основаны на вере (*faith*), а не на разуме, означает ли это, что они недостоверны, так что речь должна идти о «прыжке веры» или о «слепой вере»?

Возможно, главным эпистемологическим вопросом является следующий: каков источник рациональности религиозного убеждения, есть ли у него положительный эпистемический статус? Относятся ли религиозные убеждения к тому же самому типу, что и убеждения, которые присутствуют в учениях современной науки? Относятся ли доказательства/основания (*evidence*) религиозной веры, если таковые имеются, к тому же типу, что и основания научных убеждений? Или же существует некоторый особый источник положительного эпистемического статуса для религиозного убеждения? Это связано с вопросом, есть ли обоснованные аргументы (рациональные аргументы, аргументы, выведенные из вердикта разума) для теистической веры, и требуется ли существование убедительного, неоспоримого аргумента для рационального принятия религиозного верования?

В решении этих вопросов современная эпистемология религиозных верований предлагает два пути. Согласно *эвиденциализму* (Р. Суинберн[19]), источником положительного эпистемического статуса для религиозной веры является просто разум как ансамбль рациональных способностей, включающий восприятие, память, рациональную интуицию, свидетельство и т. п. Тем самым источник положительного эпистемического статуса для религиозных убеждений веры совпадает с источником эпистемического статуса убеждений научных. Этот путь предполагает, что существование убедительных аргументов в пользу религиозных верований требуется для рационального принятия этих верований веры или, во всяком случае, глубоко связано с рациональным принятием.

19. См. работы Ричарда Суинберна. Swinburne, R.: The Coherence of Theism, 1977; The Existence of God, 1979 (new edition 2004); Faith and Reason, 1981 (new edition 2005); The Christian God, 1994; Epistemic Justification, 2001; The Resurrection of God Incarnate, 2003.

В реформатской эпистемологии (А. Плантинга[20]) предполагается, что вера (*belief*) в Бога может быть рационально принята, даже если нет никаких убедительных аргументов, сформулированных рационально; у религиозных верований есть источник положительного эпистемического статуса, независимый от вердикта разума. В терминологии Кальвина, есть *Sensus Divinitatis*, который является источником веры в Бога и внутренним свидетельством Святого Духа, и это свидетельство с эпистемологической точки зрения такое же достоверное, как и любой другой имеющийся у нас источник — наши чувства и память. Верования, произведенные этим источником, вне разума в том смысле, что гарантирующий их источник не выносится на суд разума; конечно, это не значит, что такие верования иррациональны, или противоречат разуму, а вера — это обязательно прыжок в темноту. У религии и веры есть источник подлинно рациональных верований, независимый от разума и науки; поэтому религия и вера могут быть столь же оправданными, сколь оправданны наука и разумные убеждения.

Религиозное мышление

Наконец, в *философской теологии* XX *века* можно обнаружить некоторые парадигмальные размышления о специфике религиозного мышления и языка, свидетельствующие об известной искусственности проблемы «наука и религия».

Специфика религиозного мышления определена его причастностью вере. Довольно точно эту специфику раскрывает англиканский теолог Джон Маккуорри в работе «Принципы христианской теологии», где он определяет теологию как «исследование (*study*), которое, благодаря соучастию (*participation*) в религиозной вере и размышлению над ней, стремится выразить содержание этой веры в наиболее ясной, последовательной и доступной языковой форме»[21]. Теология неотделима от веры, причем от вполне определенной веры — христианской, мусульманской или иудейской, поскольку теолог всегда принадлежит к религиозной общине. С другой стороны, теология не тождественна не-

20. См. работы Алвина Плантинги. Plantinga, A.: God, Freedom, and Evil, 1974; Does God Have A Nature? 1980; Warranted Christian Belief, 2000; Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism, 2011.

21. Macquarrie, J. (1977) *Principles of Cristian Theology*, p. 1. London: SCM Press.

посредственному опыту веры, в ней вера становится предметом мышления, которое может быть даже критическим. Непосредственный опыт веры можно рассматривать как своего рода *данное* для теологии, которое с помощью рефлексии должно перейти на уровень теологического выражения. Последняя часть определения теологии показывает, что она также представляет собой дискурс, целью которого является словесное выражение веры. Стремясь к ясности и интеллигибельности словесного выражения веры, пользуясь при этом обыденным языком, теология оказывается в одном ряду с другими интеллектуальными дисциплинами, хотя и отличается от них непосредственной причастностью своему предмету — вере. Называя теологию «божественной» наукой, Маккуорри подчеркивает необходимость сознавать «как различие между теологией и другими дисциплинами, проистекающее из неразрывной связи теологии с религиозной верой, так и родство теологии со всеми другими интеллектуальными дисциплинами, проявляющееся в их общем стремлении к ясности и понятности»[22].

В религиозной мысли XX века неоднократно подчеркивалось, что религиозное мышление является мышлением изначальным и сущностным, не нуждающимся в поддержке каких-либо других видов мышления. Свое определение и самоочевидность оно обретает не в другом мышлении, а в Откровении веры. Теология должна понимать свое мышление не как рассмотрение объекта, свободно осуществляемое субъектом, но скорее как встречу с тем, что мыслится, что раскрывает себя мысли и тем самым определяет мысль. Характер теологического мышления определен его обращенностью к божественному слову. Восприимчивость к божественному слову противопоставляется познавательным стратегиям, ориентированным на интенциональность познающего субъекта. Мышление отсылается за свои пределы, оно вызвано само-декларацией Бога, поэтому теология «спрашивает, поскольку она услышала»[23]. Поэтому теологическое мышление есть мышление веры и из веры, мышление из верующей встречи. Теология есть движение веры, стремящейся прояснить себя. Вера может здесь рассматриваться как первичный способ, в котором божественный адресат открывается человеку, и потому мышление можно назвать рефлексией веры. Мышление структурно

22. Macquarrie, J. (1977) Principles of Cristian Theology, p. 4.

23. Jüngel, E. (1982) *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 345. Tübingen: Mohr.

подобно вере в том, что они обоюдно переносят внимание с эго на первичную божественную реальность, которая «вытаскивает» человека из него самого. Отсюда возникает ключевое понятие западной теологии второй половины XX века — мышление как соответствие. В настоящем контексте соответствие означает изначальное отношение субъекта и объекта в мышлении. Мышление как соответствие представляет собой деятельность мыслящего субъекта, мысленные представления которого формируются объектом мысли так, чтобы выразить его внутренний характер. Тем самым мышление не может быть независимой эпистемологической стратегией, исследованием природы мысли, абстрагированным от актуальных требований объекта.

Это не означает, что теология утрачивает характер строгого мышления. Хотя изначальной темой теологии становится сам Бог, неизреченный, никогда не бывающий «данным», «являющимся» как феномен в ряду других феноменов, «теология нуждается в опоре на экзистенциальные феномены, на то, что испытывается человеком, на „жизненный опыт“ людей; и теологическая работа и дискуссия должны неустанно стремиться к такой опоре, к близости к феноменам»[24]. Поскольку теология имеет дело с невидимым, она не может ожидать неоспоримых данных и экспериментальных результатов, но это отнюдь не означает отказ от методической строгости, ясности и отчетливости. Мыслящий субъект лишь перестает рассматривать самого себя как единственный источник подобной очевидности. Если для метафизики Нового времени характерно представление о *cogito* как о «месте присутствия», перед которым присутствует все сущее и которым все сущее подтверждается, то в религиозном мышлении мы встречаемся с обратной ситуацией: «характерным моментом мышления о Боге является тот факт… что мыслящий субъект переживает самого себя в осуществлении этого мышления как объект, познанный Богом»[25]. Творческий потенциал мышления как человеческого проекта зависит от того обстоятельства, что мыслящий субъект является объектом божественного знания: мы знаем, потому что мы познаны.

24. Ott, H. (1970) «Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie», in Klostermann V. (Hg.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, S. 32. Frankfurt a. M.

25. Jüngel, E. *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 218.

Таким образом, религиозное познание невозможно вне опыта, оно не может сводиться к построению системы положительных суждений о божественной сущности или к рациональной космологии. Как писал Владимир Лосский, богословие означает экзистенциальную позицию, «умонастроение, со-ответное истине»[26]. Если основой религиозного познания оказывается религиозное переживание, отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле предметного как индифферентного в чисто теоретическом к нему отношении: «Не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении»[27]. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Здесь возникает особая «теория познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающая радикальную трансформацию субъекта. Отношение субъекта и объекта, установленное в акте мышления, оказывается осуществлением более изначального отношения — предваряющей связи мышления с объектом, который позволяет себе быть раскрытым со стороны субъекта. Тем самым мышление перестает быть актом, в котором содержание мысли неотделимо от способа ее оформления сознанием, и предстает пространством раскрытия божественного бытия.

Религиозный язык

В отличие от языка науки религиозный язык не является «прямым языком» и не сводится к «буквальному толкованию». В христианской теологии язык воспринимается как исторический медиум, благодаря которому Бог говорит с нами. Поэтому язык теологии имеет характер ответа: слово есть ответное слово. Как теологи, как христиане мы отвечаем на призыв божественного Откровения, отвечаем нашими словами. Поэтому вера пребывает не до языка, не вне языка, но только *в* языке. Но человек не ставит вопрос о Боге и не вводит Бога в границы языка. В противном случае Бог превратился бы в объект приложения человеческих языковых возможностей, и по отношению к подобному объекту все эти возможности были бы обречены на неудачу.

26. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 119.

27. Heidegger, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, S. 327.

Человек не заводит разговор о Боге, но Бог сам приходит к языку. Для христианской веры слово «Бог» определяется в контексте словесного события, хотя и совершающегося в границах нашего языка, но не принадлежащего этому языку, — события слова Божьего. Именно от Бога, говорящего о себе из самого себя, слово «Бог» обретает свою функцию в границах нашего языка. Употребление слова «Бог» означает слушание, позволяющее Богу прийти к языку. Религиозное слово, обращенное к Богу, основано не на человеческих размышлениях о Нем, не на самоочевидных представлениях, но на самом Боге, обращающемся к нам. Здесь истинность не сводится к истине высказывания или логического суждения — речь идет о событийной истине. При этом речь о Боге не является отстранением человеческого языка или его девальвацией. Речь о Боге не имманентна структурам повседневной человеческой речи. Но она и не трансцендентна этим структурам до такой степени, чтобы утратить человеческий характер. Речь о Боге предъявляет требования, идущие вразрез с естественными языковыми ресурсами человека, но она не исключает обычный дискурс, а превышает его.

Стремление отделить религиозный язык от любых вариантов буквального толкования привело к тому, что во второй половине XX века внимание акцентируется на непонятийном характере языка религии. Как показывает Э. Юнгель, язык веры не является прямым описанием действительности, он метафоричен, а значит, не просто упраздняет референцию к действительности, но отсылает к тому, что больше действительности. Возможность христианского религиозного языка обнаруживается во взаимной игре привычного слова и неведомого референта в метафоре. Религиозный дискурс придает языку перформативные функции по ту сторону прямой референции к действительности. Истина, которую возвещает вера, не соотносится с действительностью простым и непосредственным способом. Отказ от унивокативного языка понятий, метафорическое использование слова «дает этому слову новое значение и вместе с этим новым значением приводит к речи новое бытие»[28]. Тем самым религиозное мышление и язык, понимаемые прежде всего как человеческий ответ на призыв Бога, сохраняют точность, но выражают значение ме-

28. Jüngel, E. (1974) «Metaphorische Wahrheit. Erwagungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie», in Ricoeur, P., Jungel, E. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache,* s. 105. Evangelische Theologie, Sonderheft. München.

тафорически. Христианская теология, мыслимая не как понятийное знание о Боге, но как пространство раскрытия божественного присутствия, становится человеческим ответом на изначальный дар значения.

Нуждается ли подобное мышление в оправдании перед научной рациональностью? Надеюсь, что нет, особенно если принять во внимание современное ощущение случайности и проективности всех мыслительных конструкций. Если постсовременность — это, по меткому выражению Дж. Капуто, «более просвещенное Просвещение», где уже нет мечты о чистой объективности, традиционные границы между верой и разумом постепенно размываются. В этом контексте лишаются смысла многие моменты традиционного диалога науки и религии: спор эволюционистов и креационистов, дискуссии о «разумном замысле», столкновения религиозной и научной антропологии и т. д. Отказавшись от идеи метаязыка и метанарратива, в религии мы рассказываем историю, и это хорошая история, если мы осознаем, что слова и имена — историчны и контингентны, но возникают они в ответ на призыв обращенного к нам события Слова. Если религия — это не версия метафизики и не биография Абсолюта во времени, если религия не претендует на всеобъемлющее системное объяснение объективного мира, то она может вступить в диалог с наукой, не пытаясь найти оправдания перед судом разума и не указывая «безбожному» естественному разуму на сверхприродные основания, — то есть так, чтобы этот диалог был действительно диалогом с Другим, а не бесконечным говорением с самим собой. Эта восприимчивость к инаковости Другого «не предполагает ни „нейтралитета“, ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных предмнений и предсуждений»[29]. И если подобный диалог окажется не исполненным мрачной серьезности предъявлением аргументов и контраргументов, не спором прокурора и адвоката, а игрой, наполненной взаимной симпатией, «духом лёгкости, свободы, радости и удачи»[30], тогда возможно возникновение ситуации понимания — не просто позиции другого, но сути дела. При всей инаковости религии по отношению к науке, определяемой и способом мышления, и языком, если мы понимаем под религией отношение человека к Богу или об-

29. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс. 1988. С. 320.

30. Там же. С. 89.

ласти божественного, то слияние горизонтов участников диалога возможно именно в прояснении ситуации человека в мире, где религия может помочь науке осознать иные измерения опыта. Для религии же диалог с наукой может послужить преодолению определенного дисбаланса имманентности и трансцендентности в традиционном видении отношений Бога и мира, Бога и человека, и перейти к модели, в которой божественное бытие обнаруживается вместе с сущим, Бог более близко связан нашим человеческим опытом и затронут миром.

Иными словами, диалог с наукой приводит религиозную мысль к рассмотрению путей, на которых человек может испытать реальность Бога, к пониманию того, что первым базисным фактом, на котором основывается религиозный опыт, является наше существование здесь и сейчас. Мы существуем вот здесь, среди других людей, среди нашего общества, среди нашего мира. Человеческое бытие и способ его осуществления оказывается тем местом, где проживается то отношение, которое мы называем религией. Конечно, первичным здесь оказывается Бог, который сам относится к человеку изнутри человеческого отношения к Богу. Человек со своей стороны отвечает на призыв божественного, но и божественный призыв обнаруживается в горизонте человеческого бытия. Говоря о религии, мы всегда обращаемся к тому способу человеческого бытия, в котором человек определяет себя через целое, именуемое Богом или неопределенным божественным. Тем самым исследование *conditio humana* (в том числе научное) открывает горизонт понимания священной тайны божества.

Библиография/References

Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс. 1988.

Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1977.

Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–498.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.

Кант И. Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 95–260.

Otto P. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: АНО «Издательство С.-Петерб. ун-та», 2008.

Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. М.: Христианская Россия, 2004.

Caputo, J. (2011) *Kak secularniy mir stal post-secularnym* [How Secular World Became Post-Secular, translated from English], *Logos* 3 (82): 186–205.

Fischer, N. (2004) *Philosofskoe voproschanie o Boge* [The Philosophical Quest for God, translated from German]. M.: Christianskaya Rossia.

Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i method* [Truth and Method, translated from German]. M.: Progress.

Hegel, G. W. F. (1977) *Philosophiya religii* [Lectures on the Philosophy of Religion, translated from German]. M.: Mysl.

Heidegger, M. (1995) *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a. M.: Klostermann. S. 303–339.

Jüngel, E. (1982) *Gott als Geheimnis der Welt*. 4. Auflage. Tübingen: Mohr.

Jüngel, E. (1974) «Metaphorische Wahrheit. Erwagungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie», in Ricoeur, P., Jungel, E. Metapher. *Zur Hermeneutik religiöser Sprache.* Evangelische Theologie, Sonderheft. München. S. 70–122.

Kant, I. (1990) *Eine Vorlesung über Ethik*; hrsg. von G. Gerhardt. Frankfurt/M: Fischer.

Kant, I. (1964) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason, translated from German]. M.: Mysl.

Kant, I. (1965) *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason, translated from German]. M.: Mysl.

Lossky, V. N. (1991) *Ocherki misticheskogo bogoslovia Vostochnoi Tcerkvi* [Mystical Theology of the Eastern Church], in *Misticheskogoe bogoslovie* [Mystical Theology]. Kiev.: Put k istine.

Macquarrie, J. (1977) *Principles of Cristian Theology*. 2nd ed. London: SCM Press.

Ott, H. (1970) «Die Bedeutung von Martin Heideggers Denken für die Methode der Theologie», in Klostermann V. (Hg.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag,* ss. 27–38. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Otto, R. (2008) *Sviachhennoe* [The Idea of the Holy, translated from German]. S.-Peterburg: S.-Peterburgskij Universitet.

Wagner, F. (1986) *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh.

Wittgenstein, L. (1984). *Werkausgabe in 8 Bde*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann.