

УДК 11.32:283/289

Н. П. Бевзюк*кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова***ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОЗИТИВНОЙ МЕТАФИЗИКИ**

Основная проблема посвящена обоснованию гносеологического единства философии и теологии как предметности онтологического существования философии и теологии. Данное обоснование связано с трансцендентным в религиозном опыте – религиозной верой. Вера как непосредственная данность трансцендентного есть неотъемлемое условие религиозного опыта, его проявление «достоверности» в онтологии существования верующей личности.

Цель исследования – осмыслить феноменологическую основу философии и теологии в контексте позитивной метафизики; эпистемологическое осмысление субъективных и объективных трансцендентных оснований достоверности познания в целом и достоверности религиозного познания как частный случай эпистемологической объективации религиозной веры.

Предмет исследования имеет свою историю и накопил достаточно большой объем материала. Подобной проблемой занимались многочисленные исследователи: И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.Й. Шеллинг, М. Хайдеггер, К. Барт.

Философия как феноменологическо-дискурсивный метод познания имеет смысл и право на существование только тогда, когда она мыслится как путь к мудрости или осуществляет идеал Мудрости, системно формулируя онтогносеологическую проблему, при этом выражая и принимая идеал мудрости как системное умное умозрение, непосредственно приходя к пониманию философии как возможному средству достижения данного идеала. Начиная свое развитие в понятийной системе классического философского идеализма Платона и закончив в XIX веке немецким классическим идеализмом, метафизическое познание Сущего в научном представлении как цельность и совершенство Бытия осмысливало философию как любовь к мудрости, определяя носителя мудрости и философию как возможное состояние, стремящееся к совершенству в действительном превращении человека в Мудреца при условии, что данный человек действительно есть философ. Конечно, «философия, несомненно, должна быть либо поиском достижимой истины, либо торжественной игрой слов на выгоду тем, кому платят за эту игру в наших университетах, при этом, однако, бесполезной для других» [1, с. 7]. Платон строил свои концепции на том, что Мудрость недостижима. Вследствие этого получается, что идеал мудрости недостижим никогда и нигде. Но коль скоро данный идеал по определению не может быть осуществлен человеком во времени, то претворение его в жизнь или его реализация возможно кем-то другим, отличным от человека, сущим и вне времени существом. Такое сущее в философии и теологии определено именем «Бог». Если мы в состоянии предположить на основе и в контексте всей традиции философии и теологии, что человеку не дано стать Мудрецом, то в таком случае само существование философии абсурдно и приоритет полностью отдается теологии.

Предполагая бытие «Бога» в качестве теоретической основы философских систем в учении о «Сущем» и «Истине», мы получаем следующее. С одной стороны, Истина как трансцендентное раскрывает то, что она есть, т. е. саму себя. С другой стороны, она неизменно остается тождественной себе самой, т. е. как трансцендентное. Истина раскрывает бытие, которое пребывает в тождестве с самой

собой, т. е. как Трансцендентное, как сущностное проявление Бога. Но человек, который так и остается философ, не являясь трансцендентной и сущностной основой Бога, непрестанно меняется, т. е. «мышление, – пишет С.П. Лебедев, – по-своему компенсирует непосредственную неданность абсолютного его опосредованной данностью и ищет его в проявлениях» [6, с. 23]. Мир включает в себя изменяющегося человека, непрестанно меняясь при этом сам. В человеке мир отражается и содержит в себе истину в той мере, в которой раскрывается другое, отличное от человека бытие. При этом «сущность мышления состоит в том, чтобы во многом увидеть единое, свети все многообразие непосредственно воспринимаемого к непосредственно не воспринимаемому единству, т. е. показать многообразное в качестве продукта активности чего-то одного» [6, с. 23–24]. Истина способна отражаться в человеческой речи, лишь как трансцендентальное и опосредованное свидетельство Бога. Она есть единственное совершенное, удовлетворенное и сознающее себя и свою совершенную удовлетворенность сущего Бытия. Получается, что любой шаг в философии совершается на самом деле не в сфере антропологии, а в сфере теологии. В таком случае мудрость для человека будет не совершенное само-осознание себя, а совершенное познание Бога. А все остальное, вне Бытия Бога, ничтожно. А «ничтожное может иметь только то значение, вес и влияние, – пишет К. Барт, – которое могут причитаться ему как неизбежному Божьему отрицанию и отвержению... Поскольку Бог осуществляет свое собственное и позитивное дело, это его негативное дело становится беспредметным, а значит, ненужным, может прекращаться и упраздняться» [2, с. 296.]

Данная оппозиция философии и теологии, т. е. мудрости и религии, выражена с точки зрения субъекта; согласно ей, философ надеется достичь мудрости, которая для него есть актуализация самосознания в ходе непрерывной диалектики самообразования, где каждый последующий шаг обусловлен и определен только всей совокупностью предшествующих ходов. Для верующего субъекта мудрость, к которой он стремиться, есть богопознание. Осуществить данное желание он может посредством скачка, с помощью того, что называется «обращением», которое частично зависит от чего-то внешнего самому обращенному, от того, что к нему его приводит. Это определяется либо как «откровение», либо как «благодать». Существовая как опосредованная данность «конечное как таковое, поскольку оно является в качестве такого определенного частного внутри трансцендентального горизонта, не может представить Бога так, чтобы сама ее данность уже вела к явлению самого Бога вне известной возможности опосредования, заложенной в нашем трансцендентальном опыте» [7, с. 115]. Такое противостояние приобретает следующий вид. Знание, к которому должен прийти философ, раскрывается как абсолютное или полное только в том случае, если оно раскроется как замкнутый в своем логическом обосновании и реальной предметности круг. Это значит, что по мере познания познающий возвращается к изначальной точке своего пути и может начать иной логический путь и иное системное логическое суждение с определенным следствием. Знание, к которому приходит верующий, будет абсолютным и полным, исчерпывающим и никакого

логического суждения от себя не требует. Можно также сказать, что знание или система знаний, которые получает верующий субъект, замыкаются в логический круг с помощью одной сингулярной точки, имя которой – Бог. Бог есть единичное сущее, поскольку по своей сущности Он отличен от Мира и от человека, будучи абсолютным и всеобщим. Знание становится всецелым, только если включает в себя совершенное божественное знание. Таким образом, то, что остается от абсолютного знания человеку и Миру, оказывается знанием частичным, не имеющим логической завершенности, т. е. не имеет форму круга. Переходя от знания к эмпирической реальности, данное знание мудреца раскрывает не что иное, как экзистенциальное пребывание Человека-в-Мире. Данная реальность и делает полное и кругообразное знание истинным и как сущностное отражение Истины будет всемирное и однородное, т. е. лишенное внутренних противоречий. Философ может прийти к абсолютному знанию только в том случае, если действительность завершит свое существование, т. е. наступит конец истории. Для верующего человека всеобщей и однородной реальностью, которая обеспечивала бы истинность его всецелого знания, будет не реальность со всеми ее атрибутами, а Бог, которого считают вездесущим и равным себе в любой миг существования действительности. Верующий может прийти к своему абсолютному знанию в любой миг истории, в любых реальных обстоятельствах. Достаточно того, что Бог открылся человеку или в человеке посредством человека.

Результатом данной ситуации стало иное осмысление отношений, определяемых как экзистенциальные. Можно усомниться, что высшая ценность человека заключена в самосознании. В таком случае происходит отрицание философии вообще, в том числе и как способа социального бытия личности. Такая формулировка в конечном итоге лишает смысла всяческую речь, какой бы она ни была. Такая последовательная и принципиальная формулировка обрекает человека на абсолютное молчание. Мир, выстроенный вокруг моего собственного Я, предлагает себя для истолкования мне, существу, наивно в нем живущему. Мир становится частью моего мышления, моего бытийного переживания представленного мне Бытия. Рациональное осмысление предмета мыслительной деятельности как «исходный пункт есть лишь необходимо сущее, – пишет Ф.В.Й. Шеллинг, – необходимо сущая сущность, ибо этим было бы уже слишком много сказано; именно при этом необходимо сущее должно думать только о существовании» [10, с. 211]. С данной точки зрения, всё соотносится с моей актуальной бытийно-исторической ситуацией, с моими прагматическими интересами, принадлежащими данной ситуации, «здесь и сейчас», в которой «Я» оказываюсь сейчас и в таком единственно возможном качестве. Место, в котором субъект пребывает, значимо для него не как географическое понятие, а как его личный дом. Предметы моего повседневного пользования имеют значение для меня именно как мои орудия и инструменты, а люди, с которыми я состою в тех или иных отношениях, представлены для меня как родные, как друзья или чужие, есть часть онтологического бытия моего личного присутствия. Язык – не только субстрат философских или грамматических рассуждений, а средство выражения личных намерений или понимания намерений других и т. п. Лишь через соотнесение со мной данная связь с другими обретает свой специфический смысл, который я обозначаю словом «Мы». По отношению к нам, центром которых я являюсь, другие выступают как «Ты», а в соотнесении с Тобой, который взаимно соотносит себя со мной, третьи стороны выступают как «Они». Мой социальный мир упорядочивается вокруг меня как центра и разделяется на партнеров, современников, предшественников и преемников, благодаря чему различные субъектные установки по

отношению к другим учреждают данные многообразные отношения. Все это делается в различных степенях близости и анонимности. Помимо этого, жизненный мир упорядочен на области разной релевантности соответственно состоянию моих интересов. Каждая из областей имеет свой специфический центр плотности и наполненности, а также открытые, но поддающиеся истолкованию горизонты.

В данной связи в поле внимания попадают категории интенциональной знаковости. Эта последняя относится к группировке моих онтологических сред в соответствии с 1) тем, что актуально находится в пределах моей физической досягаемости, видимости и слышимости или некогда там было и при желании могло бы быть возвращено в пределы актуальной досягаемости; 2) тем, что доступно или было доступным для других и, таким образом, потенциально могло бы стать доступным для меня, если бы я был не здесь, а там; 3) открытыми горизонтами того, что может быть мыслимо как достижимое в свободной фантазии. Первичный опыт мышления – это нечто неясное, смутное, из которого можно волевым актом внимания вычленишь ту или иную определенную мысль. Данный конечный результат мышления Декарт принимает за первичную очевидность, в то время как первичной очевидностью является не сама по себе определенная мысль, а некое смутное предчувствие мысли, ее ожидание. Иными словами, рациональное познание не может быть критерием истины, так как мыслительный опыт является результатом работы сознания, а не первичной очевидностью. Это значит, что мыслительный опыт может быть разным в зависимости от характера данной работы, вычлениющей мысли из предчувствия. Точно также и эмпирическое познание не может быть критерием истины, так как эмпирический опыт вторичен, являясь результатом работы сознания по прояснению первичных неясных чувственных впечатлений. Это означает, что чувственный опыт может быть по-разному сформирован в зависимости от способов прояснения или проявления первичных элементов опыта как неясного предчувствия комплекса ощущений. Для первичного опыта основанием является вовсе не эмпирический или умопостигаемый опыт, а его предчувствие, из которого впоследствии вычленивается эмпирическое или умопостигаемое содержание путем проекции на него заданных определенностей, ошибочно принимаемых в европейской философской традиции за первичные очевидности. Поскольку данное предчувствие является не результирующим фактом эмпирического опыта или опыта мышления, но условием возможности их, его следует называть трансцендентальным предчувствием.

Парадигмальный предрассудок европейской философской традиции выражается в обязательном наделении очевидности характером определенности, в действительности же первичная очевидность еще не определена; это движение от смутного к определенному. «Стало быть, познание – это не действие, производимое некоторым сущим, которое еще не «имеет» никакого мира и свободно от какого бы то ни было отношения к своему миру: познание – это всегда определенный способ бытия вот-бытия, фундированный в его уже-бытии-при мире» [9, с. 168]. Всякое познание направлено на объективное содержание, которое составляет очевидность объективной данности, интерпретируемой либо как объективность чувственно постигаемого, либо как объективность умственно постигаемого, либо как объективность трансцендентальных принципов. При этом предполагается, что познавательные способности обладают также и способностью к субъективному синтезу, порождающему содержание, не соответствующее какой-либо объективной реальности. В данной способности воспроизводить нечто, что в данный момент объективно отсутствует, европейская философская традиция усматривает сущность воображения. Таким образом,

«основной недостаток теории познания состоит именно в том, что она не усматривает то, что в ней подразумевается под познанием, в его изначальном феноменальном содержании – в качестве способа бытия вот-бытия, способа бытия его бытия-в, – тогда как лишь на почве этого фундаментального усмотрения вырастают все соответствующие вопросы» [9, с. 168].

К этому следует добавить, что все, имеющее смысл для познающего субъекта, наделено смыслом и для Другого или Других, с которыми «Я» как познающий разделяю этот мой жизненный мир как партнер, современник, предок или потомок. Этот жизненный мир предлагает себя для истолкования и им тоже. Я знаю об их перспективах релевантности и их горизонтах знакомости или чуждости; но на самом деле я знаю еще и то, что некоторыми сегментами своей осмысленной жизни я принадлежу к данности этого жизненного мира Других и Иных принадлежащих к моему жизненному пространству и миру. Все это дает мне, наивному человеческому существу, многогранную ориентацию. Я полагаю осмысленным ожидать, что Другие дадут им осмысленное истолкование, и моя схема полагания ориентирована на схему интерпретации Других. Все это для меня в моей наивной жизни так же самоочевидно, как и то, что этот мир действительно существует и действительно таков, каким я его переживаю. Если не принимать во внимание обман, который впоследствии, по мере развертывания потока опыта, оказывается просто кажущимся, логической неопределенностью, то у наивного человека нет мотива определять конкретность трансцендентального вопроса о реальности этого мира или реальности второго «Я», т. е. в необходимости совершать прыжок в редуцированную сферу. Напротив, он полагает этот мир в общем тезисе как значимый и для него достоверный, вместе со всем, что он в нем находит, со всеми природными объектами, живыми существами (особенно людьми) и всевозможного рода значащими продуктами (орудиями труда, символами, языковыми системами, произведениями искусства и т. д.). Следовательно, наивно живущий человек автоматически имеет, так сказать, под рукой некие смысловые комплексы, которые для него достоверны. Из всего, что он унаследовал и усвоил, из многообразных традиций, привычек и собственных прежних конституирований смысла, могущих сохраняться в его памяти, он формирует запас переживаний своего жизненного мира как некий закрытый смысловой комплекс. «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» [4, с. 299]. Данный комплекс обычно является для него непроблематичным и остается под его контролем таким образом, что его сиюминутный интерес отбирает из этого запаса опыта то, что сообразно требованиям ситуации. Переживание жизненного мира имеет свой особый стиль подтверждения. Данный стиль складывается в процессе гармонизации всех единичных переживаний. Не в последнюю очередь он со-конституируется перспективами релевантности и горизонтами интереса, которые должны быть эксплицированы.

С утверждением христианского миропонимания происходит преодоление античного интеллектуализма: воля рассматривается теперь не как эпифеномен ума, но как самостоятельное начало – сущность человека. Воля первична по отношению к любым смысловым определенностям, которые могут быть конституированы на ее опыте, но саму ее не раскрывают. Когда христианский мистический и религиозный опыт перешел границу возможности философского описания, возникла традиция христианской мистики, описывающая постижение Высшего не в пред-заданных определенных формах, а в символах, указывающих на неопределенный опыт трансцендентального

предчувствия. Для христианского теолога актуальным стал вопрос следующего характера: «Является ли главной причиной порожденного знания объект, присутствующий в себе самом или присутствующий в виде, или же – душа или что-нибудь от души?» [5, с. 325]. Если присутствие объекта или субъекта (души) – это наполнение моментов феноменального потока новым содержанием, то отсутствие – это опустошение их. Но опустошить можно только лишь уже наполненное, поэтому отсутствие предполагает присутствие. Признаками отсутствия являются несамодостаточность момента феноменального мира, приводящего к отчуждению его от целостности переживания жизни. «То, что мы представили и охарактеризовали здесь как бытие-в вот-бытия, составляет онтологический базис того, что было известно Августину, а затем, прежде всего, Паскалю. То, что собственно познает, они называли не познанием, но любовью и ненавистью. Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности» [9, с. 172].

Христианская философия, предпринимая попытки осмыслить мистический опыт, сталкивается с принципиальным гносеологическим препятствием. Из самого мистического опыта не следует его необходимость: он может быть уникальным и неповторимым; философия же не может удовлетвориться простым описанием опыта; она стремится обосновать его в соответствии со смысловой необходимостью, «так как объект познания реально один и тот же, производит и познание и воление, и это происходит в той мере, в какой [этот объект] отражается в чувственном образе, озаренном действующим разумом, который соучаствует [в этом процессе] не в качестве производящей причины, а как бы формально по отношению к умопостижаемому» [4, с. 33]. Но как раз возможности такого смыслового понимания оказались очень ограниченными. Можно перечислить основные из них, которые встречаются в истории философии:

- определить возможные пределы рационального познания;
- рационально обосновать методологию постижения того, что рационально непостижимо;
- определить степень доверия первичному опыту трансцендентального предчувствия, удостоверяющего первичные философские интуиции, на которых уже, в соответствии со смысловыми определенностями, выстраивается система философского знания;
- раскрыть и обосновать историчность и диалогичность смысловых определенностей;
- раскрыть альтернативность путей рационализации, показывающих вторичность любых смысловых определенностей;
- обосновать проблему смысловых определений и их критический анализ, указывая на лежащий в их основе первичный опыт трансцендентального предчувствия.

Совокупность данных философских подходов предполагает либо анализ границ рационального знания с тем, чтобы очертить область неопределенного, либо же выражение знания, в определенных смысловых формах используя для того, чтобы отсесть ложные пути обретения опыта из трансцендентального предчувствия, как это имеет место в христианском догматическом богословии. Первичный религиозный опыт полагается здесь как нечто неопишное, а описанию подлежат лишь ошибочные пути мысли, которые преодолеваются на пути обретения данного опыта. Поэтому каждый новый догмат вводился лишь тогда, когда вставала необходимость отсесть ложную интерпретацию религиозного христианского опыта. При определении пределов рационального познания субъек-

том не ставится проблема теоретического раскрытия самого первичного опыта как такового. Если же предметом философии является не сам первичный опыт, но методы его постижения, как теоретические, так и практические, то сами данные методы могут быть выражены вполне в определенной смысловой форме, при этом сам первичный опыт так и остается не раскрыт. Сам по себе первичный опыт неопределенен и не укладывается в рамки каких-либо смысловых определенностей, тем не менее, на его основе вполне можно выстроить определенную философскую систему. В частности, отправной точкой византийской мысли была идея непостижимости сущности, которая способна выражать себя в частных энергиях. И хотя сама по себе бесконечная потенция сущности непостижима, ее частное энергичное выражение вполне можно соотнести со смысловой определенностью и на основании этого построить как систему богословия, так и систему философии. Данная традиция была продолжена русской философией. В западноевропейской философии данный подход реализовывался в философских системах, в основе которых в качестве первичной предпосылки лежала интуиция воли: философия свободы Шеллинга, философия Шопенгауэра и Ницше. В соответствии с данным подходом, философ апеллирует к первичному опыту, который все же остается нераскрыт, так как обоснованная на этом опыте теоретическая система все же представляет нечто принципиально иное, нежели сам этот первичный опыт.

Поиск исходных оснований философии не в смысловых определенностях, а в экзистенциальном опыте открыл возможность к постижению неопишемого. Он представлен С. Кьеркегором, М. Хайдеггером, философией экзистенциализма, диалогичности и герменевтики. Наиболее важным достижением здесь является идея историчности истины. М. Хайдеггер истолковывает истину не как очевидную определенность, а как разомкнутость *Dasein*. И хотя все объективированное может быть охарактеризовано как разомкнутость, изначальноейшее, открывающееся в разомкнутости не объективировано. Разомкнутость есть никогда не завершённое состояние, это активное становление, оно изначально неопределенно, динамично и исторично. Историчность истины определяется ее онтологичностью, движением от неопределенности к определенности: «Сущность истины, открывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего» [8, с. 20]. Чтобы говорить об изначальноейшей неопределенности истины, М. Хайдеггер переходит от дискриптивно-феноменологического метода Гуссерля к герменевтическому и создает собственный язык, освобожденный от ассоциативной связи традиционных философских понятий, фиксирующих смысловые определенности. Мартин Хайдеггер, истолковывая жизненный мир как личностное существование, непосредственно апеллирует к первичному опыту, еще не достигшему своей определенности – к разомкнутости и историчности бытия. Однако ход мысли М. Хайдеггера движется не к прояснению данного первичного опыта через анализ и критику определенностей, а к созданию новой онтологии со своими новыми определенностями, которые в большей степени отвечали бы характеру его первичной интуиции. М. Хайдеггер не пытается перейти от определенности к тому, что за ней стоит, он движется не к первичному опыту, а от первичного опыта к новой онтологии. Процедура формирования смысла формулируется иначе, чем предельное основание рациональности, точнее, формулировка последних зависит от принятых в данной культуре процедур формирования смысла. Предельное основание рациональности, определяющие а priori, что может быть, а чего быть не может, что безусловно истинно, а что безусловно абсурдно, что имеет место всегда, а чего не бывает никогда, зависит от принятых процедур формирования смысла. А проце-

дуры полагания смысла вовсе не едины для всех культур. Если мы все и говорим об одном и том же универсуме, то различие наших выговоров – не только и не просто содержательное, но прежде всего – процедурное. Мы не просто говорим разное, наше мыслимое выговаривание устроено по-разному.

Исследование данных альтернативных оснований рациональности и понимание конкретных процедур полагания смысла, от которых они зависят, и оказывается непосредственной задачей сравнительного исследования философской и теологической традиций. В процессе процедуры полагания смысла как онтологического существования философии и теологии возникает параллель познания и веры как способа бытия в мире. В соответствии с этим, и божественное откровение принципиально не может быть переведено на язык полагаемых человеком смысловых определенностей и архетипов культуры. Но подобно тому, как божественное содержание личности Христа мотивировало формирование Его человеческого ума и человеческой воли, точно так же и неперебиваемое на язык человеческой культуры божественное откровение мотивирует возникновение конкретных культурных миров. В силу того, что ни один из культурных миров не может иметь адекватного выражения божественного откровения, данное откровение по-разному может выражаться в различных культурах, и все данные разнообразные выражения, даже взаимопротиворечащие, носят равноистинный по отношению к исходному откровению характер. Поскольку достоверность выражения христианского откровения определяется не соответствием смысловой определенности, а соответствием христианскому настроению, то взаимоисключающий характер выражений откровения еще не говорит об их ложности. Христианское настроение еще выражается в стремлении человека к полноте жизни и пониманию осмысленности и самоценности любого ее момента. В разных культурах это настроение могут выражать совершенно разные идеи или культурные феномены.

В обоих случаях содержание Знания одно и то же. Знание как экзистенциальная основа существования философа и теолога абсолютно, т. е. всеохватно. Все различия заключены в форме. Для верующего, как и для философа, именно само бытие являет себя самому себе-в и посредством Абсолютного знания в его замкнутости на самого себя. Для философа и верующего субъекта всеобщность Бытия является внешней по отношению к нему. Всеобщность Бытия и Абсолютность Знания, в котором данное Бытие есть, понимает себя при помощи Абсолютного Знания как Бытия Другого. В этом философия и религия сосуществуют как позитивные науки, «что она (они) есть результат откровения, – пишет Г.В.Ф. Гегель, – позитивная религия в том смысле, что она дана человеку извне, пришла к нему извне» [3, с. 207].

Интуиция присутствия Бога – это еще не религиозная вера и тем более не убеждение или понимание. Это особый способ переживания мира, когда он открыт весь в целом как нечто близкое, когда чувствуешь себя «повсюду дома», в самоосознании себя во всем своем переживаемом мире. Мир представляется чужим лишь до тех пор, пока не ощутишь в нем этого высшего присутствия. Когда же присутствие Бога обнаруживается, мир оживает, и нет более необходимости как-то противопоставлять его себе. Признаком присутствия Бога является самодостаточность каждого момента феноменального жизненного мира, позволяющего принять его как часть себя, как форму собственного самопроявления, а не как нечто чуждое, самоотжествиться с ним. Весь мир – это собственная экзистенция человека, которая наделяется реальностью благодаря присутствию в ней Бога.

На основе данного вездесущного присутствия обнаруживаются присутствия других жизненных миров – дру-

гих людей и других животных. Их присутствия вписываются в единую реальность вездесущного присутствия, составляя единый реальный мир как область взаимообобщения и взаимодействия. Присутствие наполняет феномены переживаемого мира новым содержанием, обогащает их новой жизненной наполненностью, благодаря чему они становятся просветами, то есть областями, прозрачными для видения другого жизненного мира. Из данного первичного настроения вездесущного присутствия возникает понимание факта существования Бога, и тогда интуиция присутствия переходит в религиозную веру.

Таким образом, богопознание следует понимать не как направленность на некую смысловую определенность в понятийном осмыслении Бога, а как направленность на феноменологическое настроение, мотивирующее и определяющее возникновение многообразных типов смысловых определенностей, позволяющих создать понятийно-позитивный дискурс бытийности Бога. Христианское богословие нацелено не на познание заданных смысловых определенностей, а на познание лежащих в откровении интенционального движения к данным смысловым определенностям, посредством которых становится возможным восходить к трансцендентальному умозрению воплощенного в них металоогического сверхрационального откровения.

Трансцендентально-феноменологическая установка познающего «Я» в своем субъектном выражении в качестве своего интенционального дискурса по необходимости должно встретиться с логосом «Ты» Бога. В этом сосредоточена антропологическая основа религиозного опыта. В таком случае религиозная реальность становится реальным трансцендентальным фактом, насильно не навязанной позитивной трансцендентностью, которая и может стать объектом веры. Опыт проявляет себя как системная интеграция субъекта в онтосе Бытия, представленного как трансцендентально-чувственный мир.

Литература

1. Армстронг А. Истоки христианского богословия / А. Армстронг ; пер. с англ. В.А. Самойлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с.
2. Барт К. Церковная догматика / К. Барт ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Институт св. ап. Андрея, 2011. – Т. 2. – 2011. – 712 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. П.П. Гайдено. – М. : Мысль, 1977. – Т. 2. – 1977. – 573 с.
4. Дунс Скот. О полной причине, порождающей действительное познание / Скот Дунс ; пер. с лат. Г.Г. Майоров // Дунс Скот. Избранное / Скот Дунс. – М. : Издательство Францисканцев, 2001. – С. 324–336.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 3. – 1994. – 741 с.
6. Лебедев С.П. Идеализм. История и логика генезиса / С.П. Лебедев. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2008. – 829 с.
7. Райнер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Райнер ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Институт св. ап. Андрея, 2006. – 662 с.
8. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; пер. с нем. З.И. Зайцевой // Хайдеггер. М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 8–27.
9. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Е.В. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
10. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения : в 2 т. / Ф.В.Г. Шеллинг ; пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 1. – 2000. – 699 с.

Аннотация

Бевзюк Н. П. Философия и теология в контексте позитивной метафизики. – Статья.

Статья посвящена гносеологическому взаимоотношению философии и теологии в контексте позитивной (данной извне) метафизике. Обоснование гносеологического единства философии и теологии есть проблема предметности онтологического существования философии и теологии. Философ может прийти к абсолютному знанию только в том случае, если действительность завершит свое существование, то есть наступит конец истории. Для верующего человека всеобщей и однородной реальностью, которая обеспечивала бы истинность его всецелого знания, будет не реальность со всеми ее атрибутами, а Бог, которого считают вездесущим и равным себе в любой миг существования действительности. Верующий может прийти к своему абсолютному знанию в любой миг истории, в любых реальных обстоятельствах. Автор, используя первоисточники, показывает связь философии и теологии в раскрытии единого гносеологического принципа познания сущего.

Ключевые слова: философия, теология, метафизика, гносеология, экзистенциальный.

Анотація

Бевзюк Н. П. Філософія і теологія в контексті позитивної метафізики. – Стаття.

Стаття присвячена гносеологічному взаємовідношенню філософії й теології в контексті позитивної (яка виступає ззовні) метафізики. Обґрунтування гносеологічної єдності філософії й теології є проблемою предметності онтологічного існування філософії й теології. Філософ може прийти до абсолютного знання тільки в тому разі, якщо дійсність завершить своє існування, тобто настане кінець історії. Для віруючої людини загальною та однорідною реальністю, яка забезпечувала б правдивість її загального знання, буде не реальність зі всіма її атрибутами, а Бог, якого вважають всеосяжним і рівним собі в будь-яку мить існування дійсності. Віруючий може прийти до свого абсолютного знання в будь-яку мить історії, у будь-яких реальних обставинах. Автор, використовуючи першоджерела, показує зв'язок філософії й теології в розкритті єдиного гносеологічного принципу пізнання сущого.

Ключові слова: філософія, теологія, метафізика, гносеологія, екзистенціальний.

Summary

Bevzyuk N. P. Philosophy and theology in the context of positive metaphysics. – Article.

The article is dedicated to the gnoseological relationship between philosophy and theology in the context of positive (given from the outside) metaphysics. The grounding of the gnoseological unity of philosophy and theology is the problem of the ontological existence of philosophy and theology. Philosophy comes to know reality only if it completes its existence. For the believer, the universal and homogeneous reality, which would provide the truth of his knowledge of totality, is God, who is considered omnipresent and his equal in every moment of the existence of reality. The believer can come to an absolute knowledge in any moment of history, in any real circumstances. The author shows the connection between philosophy and theology in revealing the single gnoseological principle of learning the existing.

Key words: Philosophy, theology, metaphysics, gnoseology, existential.