

Г.В. Демидов

Трактовка религиозных феноменов в отечественной философии начала XX века как ответ на вызовы современности

Статья посвящена рассмотрению основных феноменологических идей в русской религиозной философии начала XX в. Статья предлагает опыт предварительного феноменологического осмысления указанных идей, важных для понимания места религии в современном обществе в контексте концепций «постсекулярности», «множественных современностей».

Ключевые слова: антиномия, соборность, религия, постсекулярность, «множественные современности», трансрациональность.

Предмет данной статьи – место религии в современном мире, с учетом двух точек зрения: концепции «множественных современностей» и отечественных феноменологических подходов к изучению религии. Рассмотрение опыта православия в контексте одного из проектов современности имеет свои сильные и слабые стороны. В этом смысле попытка обоснования еще одной альтернативной модели «постсовременности» ничего не добавит к существующему порядку вещей и вряд ли обновит тот мир, в котором господствует единая секулярная парадигма. Но на уровне дискуссии выход из тупиковой, по отношению к религии, конструкции модерна дает понятие «постсекулярности». Этот термин, впервые введенный Ю. Хабермасом, активно обсуждаемый в последние десятилетия, по крайней мере, предполагает альтернативные подходы к изучению религии, в частности, в рамках концепции «множественных современностей» (Ш. Эйзенштадт).

Уже сам контекст разговора об изменении общественного места и значения религии как некоем альтернативном проекте современности несет на себе отпечаток современного, проектного мышления, уже предполагает наличие магистральной оси, вокруг которой выстраиваются все другие дискурсы. Однако, по мнению ряда исследователей, даже внутри современной доминанты с обязательной секулярной составляющей уже нет прежнего единства

и единообразия в оценке перспектив развития общества и места религии в нем. Многообразные интеграционные процессы по новому перераспределяют социальные роли, трансформируют рамки и перенаправляют векторы развития. Религиозная феноменология – один из подходов, который дает такую возможность выхода из сферы каузального, даже в рамках уже существующей современной доминанты, и секулярного дискурса.

Постсекулярный подход внутри парадигмы множественных современностей намечает траекторию преодоления религиозно-секулярного противостояния, открывает возможность для ведения научной дискуссии, перевода религиозного опыта, православного наследия на язык модерна вне традиционной полемики с секуляризацией на языке секуляризации, или на ином языке, допустимом, принятом в данном контексте. Такой подход позволяет привлекать научный инструментарий, методы феноменологической дескрипции и при этом не оставлять за рамками диалога то, что, собственно, и делает религию религией. В этом смысле термин «постсекулярность» как минимум «открывает новую перспективу для дискуссии и задает новую исследовательскую повестку»¹.

В целом изменения контекста диалога, критериев научности, отступление от фиксированных позитивистских подходов в «постсекулярном» пространстве – это уже начало разговора о возможных вариантах участия религии в диалоге «множественных современностей». Если не рассматривать секуляризацию как всеобъемлющую и целостную тенденцию модерна, то и внутри модерна и секуляризации можно найти то зерно, которое позволяет считать религию полностью нерастворимой, более того – генерирующей новые «постсекулярные» смыслы и перманентные изменения внутри секулярного домена.

Отечественная религиозная феноменология в этом отношении во многом сходна с феноменологической традицией Запада, что позволяет подходить к рассмотрению религии со сходных позиций, применять методы *редукции*, *дескрипции*, *описания религиозного сознания с учетом его интенциональности*. И в этом смысле нельзя не согласиться с тем, что «Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе»².

При последовательном рассмотрении религиозных феноменов каждый из них добавляет нечто сущностно важное к общему пониманию явления в целом, после феноменологической дескрипции, работы с фактическим материалом, остается структура смыслов, которые в свою очередь позволяют увидеть предмет в его целостности, без изменения его масштаба и экзистенциальных свойств. Чтобы перейти от эмпирического наблюдения за религией, прежде

всего необходимо обратиться к исходным характеристикам религиозной жизни.

С точки зрения исследователей русской религиозной философии, «русская религиозная традиция – это не неизменная, закрытая субкультура, не гетто и не традиционный анклав в рамках остального общества, совершающего импульсивный, но неизбежный переход к Современности. <...> Русская религиозная традиция пережила несколько этапов перемен, которые можно рассматривать как процесс, параллельный модернизации, как движение в ногу с обществом в целом»³. Во многом современный разговор о постсекулярности – это продолжение той же дискуссии. Однако этот уникальный, пусть и неоднозначный опыт одновременно предпосылочно необходим для понимания пост- и контрсекулярности в буквальном, временном смысле, а также и в более глубоком, структурном, когда происходит возврат к религии, осуществляются попытки инкорпорировать религию в разнообразные общественные проекты, ангажировать к решению тех или иных задач. Их тематика свидетельствует об изменившихся ролях и соотношении сил, отсутствии идеологической монополии.

«Православная религия вписывается в представление о Европе множественных современностей, и русское православие можно рассматривать как один из соответствующих этому представлению примеров; но именно этот пример обнаруживает трудность говорить о православно-христианской Европе как единой цивилизации», – так характеризует отношение к православию в Западной Европе К. Штекль⁴.

В начале XX в. были сформулированы вопросы, были заданы направления развития религиозной феноменологии. Сегодня они звучат как вызов и невыполненный наказ будущим поколениям. Серебряный век отечественной философии одновременно был итогом тысячелетнего периода религиозной жизни, религиозно-философская проблематика была сформулирована в логических терминах и универсальных понятиях.

Если перевести на язык современности содержание опыта прошлого, то «цель данных движений заключается в том, чтобы подхватить программу современности, исходя из собственных цивилизационных предпосылок, которые были бы укоренены в основополагающих – пусть и сильно переосмысленных – образах и символах цивилизационной и религиозной идентичности»⁵. Искусственным выглядит разделение, выделение культуры логической мысли из религиозного контекста, или сепарация религии из пространства научного диалога. Понятия или характеристики, с которыми отечественные философы подходили к изучению рели-

гиозных феноменов, не являются догматами в качестве правил веры или обязанностей поведения. В этих концептах сфокусирована активная познающая позиция исследователя. Они являются отправными точками, фокусом приближения религиозных феноменов к определенной человеческой позиции. Эти пограничные понятия носят логический характер, сами являясь квинтэссенцией человеческой энтелехии применительно к познанию религии. Эти логические понятия позволяют вплотную подойти к эйдосу религии, той внутренней области, где приоткрывается завеса над непознаваемым и необъяснимым.

Одна из установок отечественной феноменологии религии заключается в том, что все наше сознание не только омывается океаном непознаваемого, но и пронизано им изнутри. Смысл и созерцание, рациональное и иррациональное образуют единство, выраженное в понятиях, выработанных для описания религиозных феноменов в контексте отечественной феноменологии: антиномичность, софийность, соборность, литургийность, евхаристичность, всеединство, богооткровенность, трансрациональность, апофатизм, догматизм. Несмотря на очевидную несводимость концепций отечественной феноменологии к единому знаменателю и, как следствие, недостижимость согласования понятий в единой типологии в этой области, происходит встреча религиозного и секулярного. При этом понятия взаимосвязаны, предполагают взаимное существование, области их значения частично перекрывают друг друга, свидетельствуя о том, что за ними стоит единая реальность, целостное пространство, которое находит свое проявление в различных формах, доступных человеческому восприятию, одинаково заступая в область религии и секулярного. Тем самым намечаются перспективы постсекулярности в ее современном развитии. Очевидно, что представленные понятия служат отправными пунктами для дальнейшей разработки феноменологии религии, исходя из ее собственных принципов. Посредством рассмотрения религиозных феноменов происходит возвращение к исходным смыслам, они обретают новую жизнь, религия – актуальность и точку опоры в опыте «постсекулярного».

Соответственно поиск точек соприкосновения русской религиозной мысли с феноменологической традицией Запада, а также в контексте множественных современностей с пространством «постсекулярного» предполагает акцентуацию (выделение) ключевых понятий, когда речь идет о сознании и его религиозных аспектах.

Рассмотрению этих аспектов и их интерпретации в рамках отечественной феноменологии религии посвящена следующая часть данной статьи.

Антиномичность – одно из ключевых и неоднозначных понятий русской религиозной философии начала XX века. Если для священника П.А. Флоренского это исходный пункт правильного восприятия всех явлений религиозного порядка, то для Е.Н. Трубецкого – свидетельство разделенности и поврежденности человеческого сознания, от которого необходимо освободиться для понимания истинной сути религии. Именно антиномичность – исходный пункт других проявлений религии: сверхлогичности, непознаваемости, трансрациональности и т. д. Так или иначе, в разных контекстах о ней пишут практически все отечественные религиозные философы. Более того, именно антиномия является свидетельством истинности в понимании религиозных феноменов. Там, где нет антиномии, где все уместается в обычную человеческую логику – нет религиозной жизни, нет веры и нет истинного познания. Антиномичность в понимании большинства отечественных религиозных философов выступает как необходимая составляющая научного поиска и феноменологического подхода к тому, что скрыто, что не поддается прямому интеллектуальному рассмотрению, но лишь отчасти являет себя. Универсальность понятия «антиномии» в приложении к феноменологии религии подчеркивает логическую структуру религиозных феноменов на границе со сверхлогическим и иррациональным.

Включение данного понятия в контекст обсуждения религиозных феноменов позволяет в рамках научной дискуссии «осуществить прыжок веры», т. е. с соблюдением правил логического мышления отступить от позитивистской, секулярной трактовки религии, отдельных понятий и формулировок. В выходе за логические рамки найти объединяющее начало, которое само не подчинено обычным законам и причинам. Таким образом, привлечение понятия «антиномичности» для рассмотрения религиозных феноменов позволило найти ключ к целой области явлений, находящихся на границе познаваемого и непознаваемого, рационального и иррационального, выступить за границы позитивистского понимания религии и ее феноменов.

Софийность – среда, в которой, по мнению отечественных философов, укоренены религиозные феномены. Именно софийность отвечает за существование логического начала в недрах иррациональности, обеспечивает познаваемость непознаваемого. И если антиномия – это характеристика взгляда на «Священное» с позиции человеческого познания, то софийность – это ожидаемый ответ с «Той стороны», структура мира, его познаваемость и возможность адекватного познания. Если антиномия – «остров рационального» в «океане иррационального», то

софийность – логическая, познаваемая основа непознаваемого и иррационального, то, как открывает себя «Божественная красота и Премудрость» навстречу поиску премудрости и истины со стороны человеческого разума. Протоиерей С. Булгаков рассматривает софийность как высшую из идей, лишь отчасти доступную человеческому восприятию: «Метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя»⁶.

Софийность задает логическую структуру религиозных феноменов, возможность их присутствия в области реального и материального, того, что может открыться и быть воспринято человеческим разумом, что в свою очередь питает и наполняет человеческий ум новыми смыслами, а человеческое существование – внутренней логикой. Именно с этой позиции подходит к пониманию софийности Е.Н. Трубецкой: «София живет в мировом движении как неосознанная цель всеобщего стремления, как сила, вся приводящая в движение. Ибо мир стремится к всеединству; а всеединство действительное, осуществленное, есть София»⁷. Таким образом, софийность, как и антиномичность, предполагаются в качестве необходимой предпосылки для изучения религии, как области одновременно рациональной и иррациональной, познаваемой и непознаваемой, где все взаимосвязано и одновременно отсутствуют привычные причинно-следственные связи.

Соборность характеризует специфику интерпретации религиозных феноменов. Главное утверждение, связанное с «соборностью» – полнота истины не дается индивидуальному поиску, но открывается только соборному разуму, живущему и черпающему силы, энергию, информацию в традиции и общении веры. Это и эпистемологический и онтологический критерий нашего сознания. Из этого убеждения исходят очень многие отечественные мыслители. Непротиворечивость традиции, ее развитие и углубление – негласный принцип, определивший направление исследования в трудах Н.О. Лосского, Е.Н. и С.Н. Трубецких, священника П.А. Флоренского, С.Л. Франка. Соборность – главный критерий церковного сознания, принимающего или отвергающего то или иное правило или установление, норму жизни, на протяжении многих веков является основой религиозной жизни. Их общую позицию, пожалуй, можно выразить следующими словами: «Совершенство Богопознание дается не изолированному индивиду. Оно возможно лишь через приобщение отдельного человека к коллективному духовному опыту человечества, собранного в Боге.

<...> Соответственно с этим и тот духовный опыт, который должен лежать в основе истинного Богопознания, не есть только индивидуальный, а коллективный, соборный опыт»⁸.

В трудах отечественных философов «соборность» как характеристика сознания трактуется как метод познания, удержания и сохранения религиозного, духовного, интеллектуального опыта. Софийность и соборность вместе свидетельствуют о наличии идеального, объективного смысла, лежащего в основе коллективного восприятия и толкования религиозных феноменов. Божественная красота и гармония есть «соборное творчество»⁹. Этот принцип дает возможность говорить о специфике православной философской традиции, имеющей свои характерные черты и одновременно общие методологические подходы с западноевропейской феноменологией.

Литургийность, евхаристичность – центральная часть православной религиозной традиции. Все русские философы, так или иначе, касаются этой темы. Несмотря на то что в современном миропонимании все, что относится к сфере культа, вынесено в сферу частных интересов и выходит за рамки философского дискурса, соборность и литургийность – две практически неразделимые составляющие религиозной жизни, которые находятся в эпицентре церковного творчества. Культурноцентричность религиозной жизни наиболее полно нашла отражение в творчестве одного из наиболее оригинальных и самобытных русских философов начала XX века – священника П.А. Флоренского. Как пишет о нем современный исследователь отечественной феноменологической традиции К.М. Антонов: «Мы найдем у него и сочетание феноменологии и метафизики, и применение феноменологических методов и приемов исследования, и концепции интенциональности и интерсубъективности и, наконец, идею святого, рассматриваемого в контексте религиозной традиции, центральным элементом которой Флоренский признает культ»¹⁰.

По мнению философа, культурноцентричностью обеспечивается и проверяется преемство философской и богословской традиции, определяется стратегия движения мысли в восприятии религии, определяется особое место и значение религии в жизни человечества. Православное богослужение одновременно составляет и центр религии, ее иррациональное и смыслообразующее начало, генерирующее философские концепции.

Несмотря на консерватизм и постоянство культовых форм, именно в них наиболее полно проявляется внутренняя жизненная сила религии, ее логическое и сверхлогическое, символическое содержание. Причем символ и символизируемый предмет в таком

понимании в культе становятся неразделимы. Вполне закономерно, что наибольшая концентрация «священных» феноменов присутствует именно в богослужении. Таким образом, феноменология религии – это в значительной мере феноменология культа. Именно в культе, в особенностях богослужения наиболее ярко проявляются как общая основа религии, так и ее отдельные, наиболее яркие стороны.

Всеединство, как философское понятие, вошло в употребление после глубокого и всестороннего анализа этого термина В.С. Соловьевым («Оправдание добра»). Оно часто служит ответом на остро ощущаемое разобщение, предчувствие грядущих или переживание случившихся катастроф. Однако, несмотря на историческую обусловленность, наличие эсхатологических оттенков, понятие «всеединства» сохраняет и неизменные философские корреляции в рамках религиозной традиции: «Внешнее утверждение закона всеединства, которому все подчиняется – лишь низшая, начальная ступень, а не завершение. Та высшая ступень, которая с христианской точки зрения составляет подлинный конец мира, его цель, есть царство благодати. Основное принципиальное отличие между тем и другим именно в том и заключается, что закон всеединства выражает собою безусловное и неограниченное господство Бога над всем, тогда как благодать есть тот акт, коим Бог сообщает Себя всему, акт органического, внутреннего объединения между Богом и тварью»¹¹.

Всеединство допускает наличие разделений внутри религии как суммы явлений, существующих внутри времени, наполняющих пространство. Но оно также необходимо предполагает в качестве перспективы согласование противоречий и преодоление антиномий в идеальном и реальном будущем. Наряду с «софийностью» «всеединство» не имеет однозначной церковной рецепции и нуждается в соответствующей интерпретации, исходя из бытийного контекста. Однако без понимания этих философских концептов невозможно определение границ, траектории философского поиска отечественной феноменологии начала XX в.

Богооткровенность – еще одна необходимая характерная черта, в которой проявляются сущностные свойства религии. Откровение в смысле истинности отправителя и адресата, обращения и ответа соответствуют внутренней логике соотносительности религиозных феноменов. Каждый из них по-своему свидетельствует о наличии особой, общей сверхрациональной истины, о ее различных проявлениях. В сочинениях отечественных философов, даже если речь не идет непосредственно об Откровении, оно выступает необходимым подтекстом или фоном для раскрытия религиозных феноменов, сущностным контекстом. Для большинства авторов именно

наличие сверхлогического, иррационального фактора явленности чего-то большего служит стимулом для интеллектуальных и духовных поисков, обуславливает наличие тех или иных приоритетов в области философского поиска. Богооткровенность – универсальная, вселенская характеристика, на которую претендует абсолютное большинство религий, тем не менее сохраняет свою эксклюзивность в контексте каждой из них в отдельности. Особенно это относится к Христианству, для которого Богооткровенность выступает в качестве первоосновы, определяющей любые изыскания в религиозном поле. С.Л. Франк пишет по этому поводу: «Философ должен с полным смирением признать, что во всех конкретных формах религиозного опыта, когда Бог сам овладевает нами и дает нам живое откровение Себя, Непостижимое становится на совсем иной лад зримым, осязаемым, близким, чем в самом глубококом философском умозрении»¹².

Богооткровенность проявляется во всей совокупности свойств религии. В свою очередь, каждый из религиозных феноменов по своему свидетельствует о главном – богооткровенности и истинности: «Истина есть всеединое, т. е. божественное сознание: поэтому, – что бы человек ни познавал, – во всякой познаваемой им истине открывается ум Божий. Стало быть, всякое познание есть откровение в широком значении слова»¹³. Таким образом, богооткровенность религии – это многомерный феномен, комплекс качеств, выражающих диалогическую основу богочеловеческого общения.

Трансрациональность неразрывно связана с логикой и рациональным началом в религии. С другой стороны, трансрациональность является проявлением еще одного качества религиозной реальности – невозможностью вписать без остатка религиозные феномены в четкую рациональную схему. В то же время трансрациональность религии как антиномия – это, по мысли русских религиозных философов, не нарушение законов логики, а их преодоление через преображение человеческого естества и материального мира. По сути, все религиозные феномены металогичны и трансрациональны. То есть, конечно, в основе познаваемости мира лежит объективная логика, которая в свою очередь преодолевается металогическим началом, превосходящим обычную логику по информационной насыщенности и энергийной интенсивности. Всякое логическое начало в религии предполагает наличие металогических феноменов, всякое рациональное неизменно уравновешивается иррациональным. Во взаимном сопряжении и противодвижении рационального и иррационального начал в религии возникает гармоническое, динамическое единство, диалектика

преобразования религиозных феноменов. «...Рациональность, направленная сама на себя, – философия! – необходимо вскрывает и трансрациональность самой себя, и ту трансрациональность бытия, в силу которой оно есть нераздельное единство рациональности с иррациональностью», – пишет С.Л. Франк¹⁴. Таким образом, русская религиозная философия начала прошлого века предлагает еще одно важное для понимания постсекулярности определение религии как области трансрационального – сочетания рационального и иррационального через превосходящие логику понятия или их отсутствие.

Апофатизм, как одна из форм проявления религиозных феноменов, частично совпадает с областью металогического и иррационального. Следует сразу оговорить то, что данное понятие, несмотря на сходство с богословским термином в словаре отечественных философов прошлого века, часто использовалось с иным значением, в качестве характеризующего область религиозных феноменов. Иррациональное – невыразимо в логических схемах и в рациональных понятиях апофатично, невыразимое – иррационально по своей природе. В области религиозных понятий апофатический метод косвенно указывает на феномены и одновременно свидетельствует об их адекватной невыразимости в рациональных категориях. Наиболее емко это выражено в словах С.Л. Франка: «Если мы хотим адекватно определить Божество как нечто “совсем иное, чем все остальное”, то сама “инаковость” должна при этом быть совсем иной, чем обычная»¹⁵. Наука и религия, философия и богословие методологически очень близко соотносятся в области апофатического. Философская мысль останавливается, или, лучше сказать, делает паузу там, где начинается область невыразимого, но также как иррациональное служит необходимым фоном для явления рационального, так и область апофатичного, невыразимого сущностно необходима для явленности религиозных феноменов. Такое сочетание безупречной логики мышления с признанием исходной невыразимости сути религии оставляет неисчерпаемый задел для возвращения к предложенным концепциям в процессе десекуляризации.

Догматизм, догматы (в отличие от современной интерпретации в качестве неизменных постулатов) в ряде случаев рассматриваются русскими философами как непреложные критерии истины, лежащие в основании творческой активности человеческого духа. В историческом контексте догмат – как ответ на попытку искажения внутренней логики религиозного учения, запечатленный в точных формулировках, как бы выбитых в камне. На самом деле, догматична не только религия, но и любая область научного поз-

нения имеет свою директивную область, принимаемую априори. Утверждение догмата, по мысли отечественных философов, есть своего рода интенциональность в утверждении истинности того или иного явления. «Атеизм, – пишет А.Ф. Лосев, – есть вид догматического богословия и является предметом истории религии. <...> Нужно веровать в веру, надеяться на веру и любить веру, а не просто знать веру, – чтобы быть настоящим религиозным человеком»¹⁶. Догматичность лежит в основе религиозных феноменов не только по форме, но и изнутри пронизывает религиозное сознание и является его важнейшей характеристикой. Для понимания религии необходимо принять догматичность как положительное качество, дать возможность проявиться догмату «подвижного покоя», почувствовать в догматах богооткровенный смысл, внутренний ритм религии. Как содержание догматов, так и сама абсолютная форма выражения религиозных истин требует веры, интенциональности, доверия в отношениях субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Кроме того, познание в области религиозных явлений и, соответственно, в сфере догматов, выступает также как акт веры, доверия, субъект-субъектных отношений. В этом контексте будет уместно привести слова священника П.А. Флоренского о том, что «познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»¹⁷. Можно сказать, что догмат, его приятие есть условие взаимного узнавания, познания. Именно догматика вводит человека в круг религиозных понятий, открывает перспективу свободы, границы поиска и личного опыта.

В заключение статьи хотелось бы отметить, что сложившиеся в отечественной философской традиции подходы к изучению религиозных феноменов позволяют говорить о ее своеобразии и самобытности, не оторванной при этом от ключевых направлений западноевропейской философии. В настоящее время такие тенденции, как широкое распространение в науке антипозитивистских настроений, популярность концепции «постсекулярного», рост влияния феноменологии, в том числе в сфере изучения религии, обозначают общие как для отечественной, так и для западной философии способы осмысления религиозного. Более того, возрождение интереса к различным аспектам религиозной жизни, ее представленность в публичной сфере, области научного дискурса позволяют видеть в этом один из важных элементов десекуляризации, т. е. преодоления мировоззренческой монополии, отход от прямолинейных редукционистских методов интерпретации

религии. Однако представляется преждевременным, основываясь на данных наблюдениях, провозглашать наступление эпохи возрождения религии.

Важно обратить внимание на тот факт, что наряду с существенным конфессиональным влиянием на религиозный и философский опыт современные религии испытывают совершенно иные, чем прежде, вызовы современности и сами, внутри себя, вынуждены искать ресурсы, генерировать изменения, чтобы наряду с сохранением самобытности и собственной стилистики давать адекватные ответы на запросы «множественных современностей». Активная общественная полемика вокруг многочисленных церковно-государственных и церковно-общественных проектов является всего лишь подтверждением данной гипотезы. В поддержку ее можно привести высказывание К. Штекль относительно современной ситуации в религиозном мире Европы и происходящих трансформаций: «Европейская интеграция, преодоление идеологических разделений и создание общих институтов – это процесс определения общего основания для множественных современностей Европы, процесс, предполагающий также и выяснение места, которое занимает религия»¹⁸.

Если речь идет о современном месте православия среди других проектов современности, то вполне уместно использование тех концептов и дефиниций, которые были разработаны, и введены в основание феноменологического изучения религии в начале прошлого века. К этому нас могут подвести, по крайней мере, два соображения: первое – в русской философии первой половины XX в. развитие феноменологических подходов к изучению религии шло по пути, очень близкому к западной феноменологии, несмотря на то что эти подходы возникли на исходно иной конфессиональной почве, и второе – они практически не получили развития в последующие десятилетия.

В сочинениях отечественных философов начала XX в. в наследство нам осталась матрица философского изучения религиозного опыта православия, до сего дня, по сути, не разработанная. Один из упрощенных подходов – попытка привести любой религиозный опыт к общему знаменателю – закрывает путь к пониманию религиозного разнообразия, религиозной эмпирики, реальному восприятию множественности проектов современности.

Однако «постсекулярность» как процесс внутри реальности «секулярного века» может рассматриваться как тенденция, стимулирующая новые духовные потребности, иницилирующая общественные изменения. Плодотворность данного направления, его отличие от унифицирующей мощи модерна заключаются в акценте

на разнообразие и погружение в специфику религиозных феноменов, – их собственный мир со всеми культурными и историческими особенностями. В этом смысле иное значение обретают такие понятия, как «догмат», «откровение», «соборность» и т. д. Сегодня, в условиях пересечения границ и взаимопроникновения культур, традиционный религиозный опыт перестает быть традиционным в привычном смысле слова. Философия жизни, религиозная герменевтика, феноменология каждая по-своему открывают, вводят человека в круг реальности, отличной от позитивистского измерения. И кажется, к этому выходу за рамки секулярного мира есть не только предпосылки, но и определенная потребность.

Примечания

- ¹ *Агаджанян А.С.* Множественные «современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). С. 107.
- ² *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1990. С. 160.
- ³ *Агаджанян А.С.* Указ. соч. С. 100.
- ⁴ *Штекль К.* Указ. соч. С. 70.
- ⁵ *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). С. 52.
- ⁶ *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. СПб.: Азбука, 2017. С. 348.
- ⁷ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 2010. С. 428.
- ⁸ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 509–510.
- ⁹ *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 840.
- ¹⁰ *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века // Пылаев М.А., Антонов К.М. Феномен «священного» в русской философии и западная феноменология религии. М., 2011. С. 178.
- ¹¹ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 388.
- ¹² *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 481–482.
- ¹³ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 514.
- ¹⁴ *Франк С.Л.* Указ. соч.
- ¹⁵ *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 462–463.
- ¹⁶ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 430.
- ¹⁷ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 74.
- ¹⁸ *Штекль К.* Указ. соч. С. 80.