

## РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 10(09)4

Алёхина Е.В.

### РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ О ВОЗМОЖНОСТЯХ ФИЛОСОФИИ В ПОЗНАНИИ СМЫСЛА ЖИЗНИ, ИЛИ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПРЕДМЕТА И МЕТОДА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ\*

*Аннотация:* Автором выявлено центральное место проблемы смысла жизни человека в русской религиозно-философской мысли, проанализированы исходные теоретические и методологические позиции, особенность её религиозной гносеологии и онто-экзистенциальной методологии, которые следуют из понимания философии как рефлексии духовного опыта человека.

*Ключевые слова:* предмет философии, смысл жизни, философская методология, бытие.

Кардинальные перемены, произошедшие в нашем обществе за последние двадцать лет - распад идеологического единства, мировоззренческий плюрализм и открывшееся многообразие вер, философских систем, социально-политических и экономических моделей развития, типов культур с присущими им системой ценностей и картиной мира не могло не отразиться на различном понимании современной отечественной философией своего предмета и метода. Одни философы подчёркивают прежде всего научный статус философии, другие - «особый» характер её научности, третьи отождествляют философию с мировоззрением, или сводят к истории философии [1]. В конечном счёте та или иная позиция выражает вариант самоопределения и смыслоопределения, а значит, - и самопознания, личного и общенационального.

На фоне господствующего плюрализма нам представляется значимой тенденция обращения к отечественной философской традиции, которая воспринимается как альтернатива позитивистскому и технократическому подходам к миру, человеку и обществу, при которых фактически утрачивается сам предмет философии - личность человека и её духовный мир. Поэтому обозначим место проблемы смысла жизни в русской религиозно-философской мысли, её исходные теоретические и методологические позиции, особенности её ре-

лигиозной гносеологии и онто-экзистенциальной методологии, следующие из понимания философии как рефлексии духовного опыта человека.

Прежде всего, подчеркнем, что проблема смысла жизни в философии занимает центральное место, что здесь философия в наибольшей степени соответствует своему предмету - человеку как личности, познающему сущность окружающего мира и в этом утверждающему смысл и предназначение своей жизни. Так, философия как «функция жизни» (Бердяев), как самопознание и, в пределе, - богопознание осуществляет свою главную мировоззренческую (гуманистическую) функцию как квинтэссенцию всех остальных. Экзистенциально-метафизическая проблематика (направленность) русской философии рассматривалась её представителями как собственно философия, какой она должна быть - *познанием бытия* (изначальной основы) и самопознанием (в единстве нравственно-экзистенциального и историко-софского аспектов).

Общепризнано, что категория бытия - центральная в философии, с помощью которой осмысливается целостность действительности. Начиная от Парменида, который поставил вопрос о безусловно сущем, категории «бытие» придаётся экзистенциальный характер, в ней раскрывается сущность земного существования человека, смысл его жизни в мире. Это предельное метафизическое понятие, опираясь на которое человек осуществляет своё духовное самопознание, осмысливает и бытие мира, и личное бытие, «вытаскивает себя из животной жизни» [2]. Путь философского разума в исследовании проблемы бытия привёл ряд русских авторов к отказу от «рационализма» и в лице старших славянофилов - И.Киреевского и А.Хомякова - к обращению к религиозной онтологии, к верующему разуму, или, как пишет А.И.Осипов, к «необходимости принятия религиозного «метода» Его постижения» [3]. Уникальность русской религиозной философии в понимании бытия - подчёркивание его *трансцен-*

\* © Алёхина Е.В.

дентности, помещение смыслового центра жизни человека в Божественный, «потусторонний» мир.

Фактически, все различия в философии исходят из различий в понимании бытия. Н.Лосский, Б.Вышеславцев и В.Зеньковский [4] провели, как нам представляется, весьма удачную типологию философских подходов к бытию, различая системы имманентные и трансцендентные (в варианте Вышеславцева ещё и трансцедентальные), а не просто материалистические и идеалистические. Развивая эту идею, они показали, что для имманентистских систем характерны: эволюционизм, рационализм (объясняющий непрерывность переходов), вера в прогресс, умаление или отрицание онтологического смысла человеческой жизни и смерти, их переходного характера, а также умаление свободы личности. Особое значение придавалось просветительской идее прогресса (которая представлена в истории философии в идеалистическом и натуралистически-позитивистском вариантах), призванной преодолеть страх перед обесмысливающим фактом смерти. Кризис идеи прогресса в начале XX века привёл к возврату языческого принципа «вечного возвращения» [5].

Особо стоит отметить противоположность трансцендентизма русской религиозной философии натуралистически-имманентистскому подходу в понимании смысла смерти, в котором трагизм смерти диалектически «снимается» перспективой бесконечного существования человеческого рода. Тем самым возобновляется древнее родоплеменное, обезличенное мировоззрение, преодолевающее трагизм смерти в культе предков и сближающее человечество с животным миром, в котором ценность особи заключается лишь в продолжении рода. Как известно, в духовных движениях 7-4 вв. до н.э., заостривших проблемы личного бытия, человек вырвался из этой родоплеменной связанности. Напротив, трансцендентизм (характерный в основном для русского и немецкого экзистенциализма) онтологичен, антиномичен, персоналистичен. Воспринимая жизнь как трагедию, он находит в ней глубину и тайну преображающего соединения божественного и человеческого, имманентного и трансцендентного. Это соединение несоединимого рационально, на наш взгляд, до конца необъяснимо (апофатично), но не бессмысленно [6].

Религиозный подход русских философов к центральному вопросу о смысле жизни был реакцией на подмену в XX веке традиционной духовно-нравственной ориентации русского народа второстепенными ценностями земного устройства отдельного человека и общества в целом (люди становились «более сластолюбивы, чем

боголюбивы»). Гедонизм (жизнь в своё удовольствие), прагматизм (выгода, успех) и утилитаризм (польза) становились теоретическим оформлением ведущих принципов нравственности. Рушился вековой уклад (строй) благочестия, «нечестие» проникало и в семейную нравственность (что получило своё развитие в последующем кризисе семьи в советском и постсоветском обществе) [7].

Оригинальность и специфика русской религиозной философии в том, что она исходит из христианского мировоззрения - из веры во Христа и логически обосновывает истинность христианского подхода к жизни человека из определённых религиозно-философских принципов: бытия Бога-Троицы и относительно самостоятельного бытия сотворённого мира; духовно-энергетического единства мира, управляемого нетварными божественными энергиями – идеями - основой бесконечного качественного многообразия, закономерности и гармонии природы как проявления силы, премудрости и благодати Творца; бесконечного божественного совершенства и полноты; греховной повреждённости земного мира и возможности его духовного преображения; детерминированности ( в разнообразных формах и степени) божественной волей естественного хода природы, относительно человека выраженной в заповедях; непостижимости их сущностей, но постижимости их проявлений.

Проблематика смысла жизни в русской философии как нельзя более соответствовала её принципу всеединства, упованию на грядущее объединение Божественной полноты с миром, что с методологической стороны выражалось в целостном когнитивно-ценностном подходе, в религиозной тотальности. Показательны в этой связи рассуждения Б.Вышеславцева, который называет проблему смысла бытия человека «философским камнем», мудростью, Софией, всеобъемлющим всеединством и противопоставляет науке, которая «совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни» [8]. Вслед за Гегелем он утверждает один и тот же объект для философии и религии – вечную истину, Бога, сферу духа. Как и другие русские философы, он убежден, что наука сосредоточивается на познании внешнего мира, исключает ценностное знание, долженствование и не имеет системы понятий для решения смысловых проблем.

Особая роль в утверждении «жизненности», «предметности» философии, основанной на религиозном (духовно-нравственном) опыте, принадлежит И.Ильину. Противопоставляя её дедуктивно-рационалистическому конструированию систем, он полагает, что философ исследует любой объект «в Божием луче», в котором

ему очевидно духовное начало, смысл - будет ли это красота природы или переживание любви и совести. Им выстраивается последовательность философского постижения смысла жизни: сначала быть духовным человеком, затем жить и действовать в соответствии с принципами духа и затем философствовать – таков экзистенциальный путь, таков метод философа.

В общем, если верующий разум, пишет Ильин, вступая «в поток живого, связанного, единого смысла», находит не видимость, а сокровенную сущность, становится предметным, гибким, ответственным, честным, самостоятельным, то неверующий разум навязывает упрощённое понимание своего одномерного мира, находится в плену отвлечённых схем и тем отравляет сознание «подобно трупному яду». Примером такого омертвления мысли и утраты предметности философии являются для него материализм, в частности, исторический материализм, позитивизм и идеалистические спекуляции [9].

Данная точка зрения И.Ильина разделялась и другими русскими религиозными философами, которые подчёркивали экзистенциально-личностный характер религиозной философии как сферы духовной культуры. Интересуясь, по словам Н.Бердяева, не устройством мира «как он есть», а устройством человека в мире, философия является самопознанием [10]. П.Флоренский помещал разум человека между двумя пределами - трансцендентным и трансцедентальным, т.е. расщеплением функционированием его как системы готовых форм, применимых одинаково к любому материалу, и эффективным функционированием как собственно разума, когда он ко всему подходит с предметно-божественной точки зрения, решая проблемы теодицеи и антроподицеи. Философский разум, таким образом, есть живая связь, функция, модус отношения субъекта и объекта, человечества и судьбы мироздания. Постигание основы как Божественной мысли, замысла, полагал он, есть мудрость, связывающая воедино веру и рассудок человека [11].

Словом, труды русских философов, в которых исследуется проблема смысла жизни человека, фактически содержат уникальный образец такого постижения сущности человека и мира – онто-экзистенциальный метод познания, связанный с личным поиском смысла жизни и Бога. Этот путь философствования глубоко эмоциональной мысли раскрывает тайну жизни, если эмоциональность понимать, конечно, не в узко психологическом значении, а как умно-сердечную мысль, как верующий разум. Другими словами, теоретическое содержание смысложизненной проблематики в русской религиозной философии требовало использования *адекватных методов*.

Важно поэтому отметить, что, начиная со славянофилов, религиозно преодолевших кантовскую идею автономной философии в религиозном принципе цельности, русские философы не разделяли рационалистическую мечту западных философов «через шеренгу и строй понятий» овладеть предметом философских исследований, были чужды культу (абсолютизации) рационалистической ясности мысли в постижении смысла бытия. Их заботило духовное состояние философствующего субъекта, мысль которого должна была питаться и верой, прежде всего – верой.

В силу этого, философская терминология русских религиозных философов была не окостенелыми понятиями чистой отвлечённой мысли, но многосмысленным живым словом, «переливчатым смыслом» (Степун), которое не просто «как ящик, заключает в себе мысль», но является проводником энергии смысла, цепью непрерывающихся разговоров, в сущности, на одну и ту же тему о смысле жизни человека и человечества на основе последовательной реализации требований философских методов, определившихся ими как методы экзистенциальный, феноменологический и религиозный (откровение).

*Экзистенциальный метод* исследует предмет не извне, а изнутри, из глубин собственного духовно-нравственного опыта, что означает не отказ от объективной истины, не субъективизм, а усложнение структуры объективности. Поскольку смысл жизни человека включает духовный опыт с его страданиями, радостью, трагическими конфликтами, то экзистенциальный метод, присущий исследованиям русских религиозных философов, представляется необходимым. В том числе и в нашем исследовании.

Для подтверждения этого тезиса обратимся к особенностям философско-экзистенциального метода познания Н.Бердяева, который был непосредственно связан с его личным поиском смысла жизни и Бога. Отметим прежде всего оценку им этого метода как интуитивного и синтетического, прозревающего в частном и конкретном универсальное, целое, весь смысл мироздания (или же его поругание). Для него не существовало отдельных вопросов в философском познании, но был один главный, метафизический – духовный опыт, религиозный смысл явлений в проекции «личности-в-поиске-смысла».

Экзистенциальная постановка проблемы формулировалась им так: не «как это случилось», но «что случилось с нами?» [12] Главный признак, отличающий философское познание от научного, Н.Бердяев видит в том, что «философия познаёт бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познаёт бытие как бы вне человека, отрешённого от человека.

Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа». Философия, - резюмирует он, - есть познание смысла и приобщение к смыслу». Предпосылкой познания смысла бытия является, согласно Бердяеву, не психологизм, а именно религиозная духовность [13].

Однако вопреки философской традиции свой экзистенциально-философский метод Бердяев противопоставляет феноменологическому, поскольку феноменология Гуссерля связывалась им с особой формой платонизма, который он не принимал, считая его учением антиперсоналистическим. «Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно», - утверждает он. И далее: «Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере. В духовном мире, духовной жизни, где всё активность и духовная динамика» [14]. Впрочем, имело место и некоторое (терминологическое ?) разногласие относительно предметности философии между И.Ильиным и Н.Бердяевым: если для первого «предметность» – это синоним божественной духовности, то для второго, напротив, – бездушного и безличного опредмечивания (что, правда, не отменяет характерный для всей русской религиозной философии онтологизм).

Принимая, по существу, столь созвучную ему оценку экзистенциального метода познания смысла жизни человека, Б.Вышеславцев подчёркивает трагическое (безысходное) противоречие в самосознании человека, столкнувшегося с бессмысленностью жизни, в которой господствует зло и смерть. Исходя из иррациональности этих явлений, он предлагает *религиозный путь* (метод), идущий из потустороннего, трансцендентного, мира и именно с ним связывает начало философии, религии и психологии. Отмечая поверхностность атеистического и позитивистского мировоззрения, Б.Вышеславцев склонен был (на этом основании) отрицать их философичность, поскольку в этих мировоззренческих системах проблема самосознания, смысла жизни не являлась центральной.

Б. Вышеславцев делает ещё одно важное уточнение: разрешение проблемы смысла жизни через обретение (или восстановление) связи с Богом не рационально, однако средство связи сверхсознания с сознанием и подсознанием человека рационально, это – символ-слово в Откровении, которым питается и философия, не покидая границ логического мышления и не утрачивая свободы и самокритичности [15]. В подтверждение этой мысли сошлёмся также на рассуждения С.Франка в его книге «Реальность и человек». В стремлении преодолеть ограниченность, неадекватность отвлечённого знания он, используя выражение

Кузанского, утверждает философскую форму знания как «умудрённое неведение» (косвенное знание, трансцендентальное мышление), при которой философия становится «рациональным преодолением ограниченности рациональной мысли», питаясь «живой интуицией сверхрациональной реальности» [16].

В области познания смысла жизни человека экзистенциальный метод органически связан с феноменологией, отказавшейся от рационалистической субъект-объектной дихотомии и связавшей успех познания с состоянием ума, его интенциями, но и противопоставив себя собственно научному познанию. Например, Б.Вышеславцев, обращаясь к процедуре трансцендирования в постижении смысла предмета, указывал на метод феноменологической редукции восхождения от явления к сущности, смыслу в напряжённом умозрительном усилии (у Гуссерля «ноэзис» и есть осознание-осмысливание). Смысл какого-либо события есть явление духовной жизни, судьбы человека, некая структура, которую всегда можно изучать как конкретную и в то же время как универсальную. Таково описание «русской души», смысла жизни нации, общественного класса, буржуазного или христианского смысла жизни, таковым может быть раскрытие смысла войны, революции, государства и других явлений (процессов).

Положительно оценивая возможности феноменологического метода и придавая ему религиозную глубину, Б.Вышеславцев обращается к феноменологической редукции и для объяснения пути движения мысли к обретению смысла бытия человека и на этом пути утверждает подлинную философию как метафизику. Но дополняет её «абсолютной редукцией», разделяющей всё сущее на «тварное и нетварное». Так, в трактовке Вышеславцева, самосознание человека, рассматриваемое через призму трансцензуса, отождествляется по существу с духовностью, свободой, возможностью обоснования, в конечном счёте – бытия Бога как источника духовности. Проблема заключается, однако в том, что из феноменологической редукции могут вытекать различные результаты, т.е. отношение к ценности «явления» мира, - от убеждения в его иллюзорности до утверждения абсолютной несомненности и единственной ценности, а, значит, и различное содержание вопроса о смысле жизни.

Действительно, в различных философских системах «Я и Абсолют» понимаются по-разному. Вслед за русскими философами «линии Достоевского» Б.Вышеславцев отрицает имманентизм самообожествления человека, утверждая необходимость трансцендентности, прорыва к Богочеловечеству. Вопрос о смысле жизни рассматривается им как философский трансцензус, как взгляд на

мир в целом, подводящий к религии. Самопознание приводит человека к предположению Абсолютного (вспомним сократовский тезис о самопознании), что очевидно, хотя и недоказуемо. Но, подойдя к этой предельной черте, Вышеславцев указывает на необходимость апофатического момента философского познания, без которого способность сознания к абсолютизации приводит к абсолютизации конечных ценностей земного бытия - так создаются ложные смыслы и различные «измы» [17].

Русские религиозные философы различают две концепции трансцендирования: интеллектуальную и мистическую. Б.Вышеславцев, Н.Бердяев, С.Булгаков обосновывают необходимость дополнения метафизики религией в переходе от трансцендентального субъекта метафизики (стремящегося выйти из мира явлений) к целостному человеку, стремящегося к кому-то, меняющегося онтологически под действием иномирной Божественной благодати. «Стяжание благодати» не происходит интеллектуальным путём, а «чистый разум» феноменологии не тождественен «уму Христову», интенциональность – молитвенной практике «умного делания». Жизнь в соответствии с христианским смыслом не есть чисто интеллектуальная установка, она начинается с нравственных усилий по очищению совести, соответствующих дел, подкрепляется молитвенной практикой.

Поэтому феноменологический метод восхождения к смыслам явлений углубляется русскими философами открытием христианского смысла жизни как универсальной традиции для личного пути спасения. Это предполагает обращение к религиозному методу познания смысла жизни, который, в свою очередь, соединён с верой в Слово Божие, данное в Священном Писании и Предании, т.е. предполагает знание текста, а, значит, и владение герменевтическим методом. Религиозный метод, или метод богословского анализа, рассматривается традиционно как откровение Истины – смысла в Евангелии, в живом слове «свидетелей» (святых отцов), в конкретных жизненных ситуациях, в которых раскрывается судьба человека. Он предполагает обращение к изучению биографии философа, его собственного пути, особенности его обращения и формы полученного откровения. Именно в религии разработан метод самопознания (содержанием которого является и познание смысла своей жизни) как Богопознания.

Ещё больший иррационализм (вплоть до скептицизма и агностицизма) характеризует концепцию Л.Шестова, который, противопоставляя религиозное и философское постижение истин жизни, являлся сторонником «абсурда», «трагедии», «беспочвенности» человеческой жизни, отрицателем логики истории и автономной морали.

Конфессиональная принадлежность религиозного мировоззрения Л.Шестова проблематична, скорее он – богоискатель (по определению Н.Бердяева), что объясняет отвлечённый и противоречивый характер его взглядов: начав с отрицания возможности для философии рационально решить проблему смысла жизни человека, он приходит к отрицанию и её религиозного решения в христианстве. Подчеркнём также экзистенциальный источник его философствования – это не аристотелевское удивление перед гармоничностью мироздания, но отчаяние человека от столкновения со злом в мире, от невосполнимых личных потерь, неизбежность и/или необходимость которых он не хочет принимать.

С этих пессимистических позиций Шестов отвергает рационалистическую европейскую философию, научное мышление и вообще человеческую жажду познания «необходимости и всеобщности», видя в последней дьявольское искушение знанием. Задача его философии – не познание законов, принципов и вечных истин, а прорыв сквозь логическую цепь умозаключений в «безбрежное море фантастического, где всё одинаково возможно и невозможно»; не утешение философией, а «смущение людей», показ открытости, не гарантированности их бытия и помощь в обретении свободы, подготовка к неизвестности, чуду, смерти; философия с логикой не должна иметь ничего общего: философия есть искусство понимания тайны бытия в ситуациях абсурда и трагедии.

С этих позиций Шестов отвергает абстрагирующий метод в философии, её всеобщие и необходимые истины, и вообще философию как мировоззрение, объясняющее мир через систему понятий и примиряющее с судьбой, с необходимостью обстоятельств, печальной истиной. Выход из ситуации абсурда он ищет в вере в Бога, в возможность чуда – «возврата утраченного». Однако позиция Л.Шестова противоречива, мир его веры носит отвлечённый и бессодержательный характер, поскольку, отойдя от иудаизма, он не пришёл к христианству. Отказываясь отвечать на религиозный вопрос: «что есть истина», Шестов всё же идёт по философскому пути: «как найти истину?» Его ответ: не домогаться её, а если она сама открылась – не рассказывать о ней.

Трагический момент виден уже в том, что, мечтая «вознестись на крыльях веры над каменной стеной необходимости», Л.Шестов остаётся в границах философских рассуждений, не делая практического выбора веры, не соединяясь с жизнью Церкви. Вполне оправданно разоблачая языческие тенденции европейской философии, он, по существу, обходит молчанием русскую религиозную философию, которая также критически

перерабатывала западную философию, но с позиций «верующего разума», строя философию, исходящую из «откровенной истины». В результате Л.Шестов закономерно приходит к той покорности и бездеятельности, с которой он в начале воевал: «Не всегда вопросы ставятся затем, чтобы на них давались ответы, что есть вопросы, весь смысл которых в том, что они не допускают ответов, ибо ответы их убивают. Невразумительно? А вы – потерпите: и не к тому человек привыкает» [18].

Подводя *итог* теоретическим рассуждениям русских философов о поиске смысла жизни философским разумом, можно заключить, что – по их мысли – философия не способна доказать, что в эмпирической жизни есть смысл, или (что то же самое), что Бог подлинно есть. Что же она может и что, следовательно, должна? Как правильно следует рассуждать о смысле бытия? Оценить в целом возможности рационально-логического познания, указать его границы и признать высшее право веры, Откровения (о Боговоплощении и богочеловечестве)?

В общем, философия должна дать отвлечённо-теоретическое обоснование веры, используя различные методы (экзистенциальный, феноменологический – описательный), при том, что главным, исходным методом признаётся ими метод религиозный – трансцендентный. В свою очередь, вера нуждается в философском, рациональном обосновании, но не сводится к нему, поскольку в ней есть практическая сторона – преобразующее действие.

Искание смысла жизни, как замечательно написал С.Франк, «есть всегда борьба за смысл против бессмыслицы, и не в праздном размышлении, а лишь в подвиге борьбы против тьмы бессмыслия мы можем добраться до смысла, утвердить его в себе, сделать его смыслом своей жизни и тем подлинно усмотреть его или уверовать в него» [19]. От себя лишь добавим, что труды русских философов, в которых исследуется проблема смысла жизни человека, дают образец постижения назначения человека и его духовного мира на пути философствования, связанного с личным поиском смысла жизни и опирающегося на верующий разум. Постигая эту основу как мысль Божественную, философия становится не любомудрием, но самой мудростью.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Подробнее об этом см.: Кокорин А.А. Философия и наука. Монография. – М.: Издательство МГОУ, 2008. – С. 3-18.
2. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2001. – С. 41. (Подробнее об этом см.: Кокорин А.А. Философия и наука. – М.: Издательство МГОУ, 2008. – С. 3-18.
3. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. (Основ-

- ное богословие). – М.: Даниловский благовестник, 1997. – С. 154.
4. Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная, мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – С. 8-19. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – С. 165. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 130-131.
5. Противоположность последнего варианта имманентизма трансцендентизму наиболее наглядно демонстрирует смысл любви, выражающую важнейшую ценность человеческого бытия: божественная любовь есть жизнь, дионисийский культ Эроса есть смерть - Танатос.
6. Для сравнения с этим подходом приведём классификацию типов философских мировоззрений у С.А.Нижникова: 1) трансцендентное, 2) пантеистическое (имманентное), 3) материалистическое (натуралистическое), 4) трансцендентальное (априорно-онтологическое) с характерным для каждого отношением к миру. По нашему мнению, последние три являют в той или иной степени имманентизм. См.: Нижников С.А. Философия Канта в отечественной мысли: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2005. – С. 187-188.
7. Однако такую оценку, характерную для религиозной этики, не разделяет, например, А.А.Гусейнов, который полагает, что этика и моральная практика XX века в целом отказалась от эвдемонизма и гедонизма.
8. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 228.
9. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 329.
10. Бердяев Н.А. Самопознание. Сочинения – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 520.
11. Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1994. – С. 479.
12. Бердяев Н.А. Самопознание... – С. 571.
13. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 34-35.
14. Там же. – С. 35.
15. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 229.
16. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб.: РГХИ, 1997. – С. 86.
17. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – С. 136.
18. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. – С. 312.
19. Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 560.

E. Alekhina  
 RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS ABOUT  
 PHILOSOPHY'S ABILITIES IN UNDERSTANDING THE  
 MEANING OF LIFE, OR FEATURES OF THE SUBJECT  
 AND METHOD OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

*Abstract:* Author explores the central place of the problem of meaning of life in Russian religious philosophical thought, analyzes original theoretical and methodological viewpoints, features of its religious gnosiology and onto-existential methodology

that follow from their understanding of philosophy as a reflexion of a spiritual experience of a human being.

*Key words:* the subject of philosophy, the meaning of life, philosophical methodology, being.

УДК 02.91.91

**Бондарева Я.В.**

## **ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПОВ СОБОРНОСТИ И ЦЕРКОВНОСТИ, ИЛИ: К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ\***

*Аннотация:* В статье анализируется онтологический аспект принципов соборности и церковности как важнейшего методологического основания русской религиозной философии, получившего импульс теоретического осмысления в философии А.С. Хомякова. В философском учении о церкви выявляются принципиальные моменты, ставшими онтологическими характеристиками соборности и церковности: единство церкви как отражение божественного единства; единство видимой и невидимой церкви; любовь как онтологическая основа соборности и церковности; свобода и творчество как условие соборности и церковности.

*Ключевые слова:* соборность, церковность, свобода, творчество, единство в многообразии, принцип, методологическая основа.

В своих метафизических поисках русская религиозная философия была нацелена на разрешение принципиальной методологической проблемы – проблемы соотношения божественного и тварного бытия. Христианство, в своем глубинном основании связанное с онтологическим дуализмом, кардинально различающим Бога и его творение, на протяжении веков являло собой для русской религиозной философии тот методологический ориентир, который определил пути и специфику ее развития. Креационизм и трансцендентизм христианского мировоззрения с неизбежностью воздвигли перед религиозно-философской мыслью закономерный вопрос онтологического порядка – вопрос об устройстве тварного (природного) бытия и степени его детерминированности бытием божественным.

Русская философия исходит из понимания мира как живого целого, как единства в многообразии, обустроенного по образу Божественного Единства. В христианском богословии диалекти-

ка единства множества находит свое выражение в тринитарном догмате, раскрывающим смысл Божественной Троицы: Божество не единично и не множественно; в Троице соединено единое и множественное; тройственное число всегда равно единице. Именно эту нераздельность трех лиц имеет в виду Григорий Богослов: «Я еще не начал думать об Единце, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единца снова охватывает меня. Когда один из трех представляется мне, я думаю, что Это целое... Когда я объединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света» (9;124).

Единство природного мира как проекция Божественного Единства находит свое выражение в понятии *соборности*, получившем в русской религиозной философии статус и принципа, и учения. Сквозь призму соборности рассматриваются важнейшие онтологические, гносеологические, социально-этические проблемы, феномен соборности становится объектом серьезного философского анализа. Онтологический аспект принципа соборности представлен органическим сочетанием единичного и общего, единого и разнообразного, единством во множестве. Русская философия, исходя из своей основной задачи – философской рефлексии над религиозно-православным опытом, – видит неразрывную связь соборности с церковью, трактуя соборность как одну из существенных характеристик (свойств) церкви, включенных в православный символ веры («Верую во Единую, Святую, Соборную, Апостольскую Церковь»).

Соборность (кафоличность) недостаточно трактовать как «всеобщность», так как соборность в православном богословии означает нечто более конкретное, неотделимое от самого существа церкви. По замечанию Вл.Лосского, каждую истину можно назвать всеобщей, но «не всякая истина есть истина кафолическая, соборная», сле-

---

\* © Бондарева Я.В.