

ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCHES

УДК 130.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1

Человенко Т. Г.

Доверие субъекту в дискурсе религиозного опыта
(герменевтика границы)

Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева,
ул. Комсомольская, д. 39а, г. Орел, 302001, Россия; *chelovenko@inbox.ru*

Аннотация. В статье автор показывает важность возрождения внимания к религиозному опыту не только как к практике личного спасения, но и как к дискурсу, способному максимально аутентично включить его в научную парадигму современности, а значит повлиять на преодоление отчуждения религиозной традиции от личной и общественной жизни, от науки, привычно «закрывшейся» классическими формулировками достоверности, объективности, истинности и пр. добываемого знания. Автор дает свое представление о дискурсе, способном раскрыть герменевтику границы и удовлетворить исследовательский интерес к единству понимаемого смысла и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события», то есть к такому пониманию религиозного опыта, которое будет максимально приближено к религиозной традиции. Возникающая тема границы познания, его предельных оснований рассматривается через призму изменения методологического статуса «субъект-объектных отношений», трансформирующегося сегодня благодаря все большей актуализации принципа доверия субъекту.

Ключевые слова: экзистенциально-феноменологический дискурс; религиозный опыт; субъект-объектные отношения; предельное понятие

Для цитирования: Человенко Т.Г. Доверие субъекту в дискурсе религиозного опыта (герменевтика границы) // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 4. С. 5-14. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1

T. G. Chelovenko

Trust in the subject in the discourse
of religious experience (boundary hermeneutics)

Turgenev Orel State University, 39a Komsomolskaya St., Orel, 302001, Russia;
chelovenko@inbox.ru

Abstract. In the article, the author shows the importance of reviving attention to religious experience not only as a practice of personal salvation, but also as a discourse. Religious experience, if viewed this way, can be authentically included into the scientific paradigm of modernity, and therefore contribute to overcoming the alienation of religious tradition from personal and public life, from science, which results from classical formulations of authenticity, objectivity, truth, etc. of the knowledge obtained. The author presents his idea of a discourse that can reveal the boundary hermeneutics and satisfy the research interest in the unity of the interpreted meaning and the over-

meaningful "experience", "word" and "event", i.e., to such an understanding of religious experience that will be as close as possible to the religious tradition. In this article, the emerging topic of the boundaries of cognition, its ultimate foundations is viewed through the prism of changes in the methodological status of "subject-object relations", which is being transformed today due to the increasing actualization of the principle of trust in the subject.

Keywords: existential-phenomenological discourse; religious experience; subject-object relations; ultimate concept

For citation: Chelovenko T. G. (2022), "Trust in the subject in the discourse of religious experience (boundary hermeneutics)", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (4), 5-14, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-4-0-1

«Тот, кто постиг недостаточность рационализма,
всегда должен пытаться обрести познание ...
невыводимого остатка в опыте»
(Виндельбанд, 2007: 397)

Представление о религиозном опыте как явлению преимущественно субъективном – некоем экзистенциальном избытке жизненного мира человека, отчужденного от подлинности своего бытия, – очевидно неполно. В этом избытке религия оказывается ошибкой познания, искренним, но и ложным нравственным укрытием человека. Примечательно, что это представление, укорененное в романтической парадигме, центрированной на рациональности человеческого познания, содержит в себе и некоторое предельное доверие к субъекту познания, определяющему себя самое в своем предельном самопонимании. Это доверие не является специфической предпосылкой понимания религиозного опыта; оно дискурсивно уточнено и продолжает уточняться в современной эпистемологии и философии науки; в исследованиях дискурса научной рациональности включаются проблемы, связанные с «проницаемостью границы» (Касавин, 1996). В пространстве этого пограничья возникают новые стимулы к исследованию предельных оснований религиозного опыта, экзистенциально-феноменологических измерений субъекта познания, которому имплицитны когнитивные установки веры. Экзистенциальная феноменология

обращается, во-первых, к «целостному человеку познающему» (Л.А. Микешина) и, во-вторых, к допредикативному уровню сознания, где есть «следы» религиозной веры и переживаний, всего того, что можно называть «личностным знанием» (М. Полани), или, иначе, обращением к исходным концептам дискурсивности (Йоргенсен, Филипс, 2008: 18). В этой связи методологически важно уточнить экзистенциально-феноменологический дискурс религиозного опыта, который мы будем понимать не в его психологической эмпирике, а в его когнитивной феноменальности, некотором допредикативном устройстве его предельных личностных оснований, то есть как единство понимаемого «смысла» и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события».

Экзистенциально-феноменологическое изучение религиозного опыта предлагает свой инструментарий для восприятия и понимания религии как явления, «живущего» на пересечении человеческого сознания и Бытия. В тоже время, изучение особенностей самообоснования и специфики религиозного знания – это пространство для междисциплинарных исследований, где с необходимостью будут задействованы

и теологические коннотации, как необходимые контексты, благодаря которым человек различает, с одной стороны, видение себя и, с другой стороны – Иного, на которое направлено его внимание.

В научно-философской традиции всегда актуален вопрос субъекта религиозной мысли и Бытия, говорим ли мы только о человеке или о человеке и Ином, Которое открывается ему в опыте. Эта проблематика развивалась по мере изменения акцентов в традиционной для науки связке «субъект-объект», составные части которой мы понимаем как «максимально общую констатацию познавательных-действенных отношений человека с противостоящей ему реальностью» (Соколов, 1999: 5; Соколов, 1995: 135).

Для теологической (прежде всего христианской) мысли, стремящейся сохранить опытную специфику религиозного знания, проблема его субъекта – также одна из самых дискурсивно сложных. Если первоисточником религиозного знания можно называть откровение как всю совокупность проявлений Бога, то первоисточником религиозного опыта мы называем переживания опыта Христа. Это значит, в качестве субъекта религиозного опыта мы признаем человека и Иное, что открывается ему в непредметном опыте сознания¹. Оставаясь в рамках восточно-христианской традиции, для прояснения такого познавательного акта мы обращаемся к экзистенциальной феноменологии и персоналистической онтологии, способным «работать» в ситуациях непредметного познавательного отношения к опыту. Известно, что для так понятого первоисточника (как некоего Иного) человек всегда стремится подобрать некое «предельное понятие» (Виндельбанд, 2007: 361), которое, в зависимости от философско-методологических традиций, можно

либо «сконструировать» логически-интеллектуалистским образом, либо означить через рефлексию «предельного опыта». Здесь важно, во-первых, прояснить вопрос о существовании опыта вообще, поскольку религиозный опыт затрагивает всего человека в целом, и, во-вторых, рассматривать его в контексте той онто-гносеологии, как она сложилась в определенной религиозной традиции, где речь и идет о субъекте религиозного опыта, но не сконструированном отвлеченным образом, а на основе рефлексии Иного, открывшегося человеку в опыте.

Исследуя религиозный опыт как предельный, то есть пограничный опыт, мы сталкиваемся с экзистенциальными и когнитивными проблемами соотношения «смысла» и «переживания», «слова» и «события». Эти соотношения также свойственны любому опыту. И здесь две проблемы имеют для нас существенное значение. Во-первых, изучение разных подходов к пониманию достоверности получаемого знания в контексте исследования проблемы связанности человеческого опыта. А во-вторых, изучение трансформаций субъект-объектного принципа понимания отношения человека к миру, способного учитывать и специфику религиозного знания. В современном контексте это, прежде всего, интерпретации соотношения субъекта и объекта, особенно в «философии тождества», имеющей важное теоретико-методологическое значение для обоснования религии и развития теологического дискурса.

Знаковым явлением в этом процессе становится идеалистическая философия. Кант был убежден, что достоверность познания не может зависеть от понятий, данных опытом, поэтому он сосредоточился на поисках возможностей теоретического обоснования абсолютной достоверности.

¹ Сознание мы понимаем самым широким образом, то есть вместе с бессознательным. Вопрос происхождения сознания заслушивает самостоятельного изучения, и не только в силу особенностей его рефлексии верующим разумом, но и в силу его неразрешимости научными средствами. Поэтому в перспективе мы вполне можем провести, так сказать,

«археологические раскопки» происхождения отдельных значений, связанных с этим понятием, а именно, исследовать восточно-христианскую метафизическую традицию, их породившую. См., например: (Сокулер, 2007; Сокулер, 2017).

Он строил свою гносеологию на том, что познание не является «зеркальным» отражением действительности, поэтому нет необходимости в таком связующем «инструменте» материального и идеального миров, как интеллектуальная интуиция / интеллектуальное созерцание. Созерцание, как мысленное наблюдение умом идеальных сущностей, утрачивает свой гносеологический статус; знание интуитивное, непосредственное отделяется от знания опосредованного, а достоверность истины теперь обосновывается ее логическим происхождением. Познание возможно, по мысли Канта, только через понятия, а значит, оно конструируется сознанием, включая и определенные представления о его достоверности. Это и послужило в дальнейшем формированию мейнстрима предметно-объектного знания и критериев его достоверности. Действительно, Кант в теории познания выдвигает на первый план субъекта познания. В то же время, придав человеку, и как субъекту познания, и как творцу ноуменального мира, статус автономности, он выносит за скобки теоретического разума всю традиционную метафизическую проблематику. Познающий субъект теперь рассматривался как «трансцендентальный субъект», который не претендует на созерцание умопостигаемой сущности предмета, а занимается *деятельностью по его конструированию, опираясь на собственный разум и сознание*, а «трансцендентальная логика» стала служить основным инструментарием в достижении недостижимого «высшего идеала всякой человеческой науки» (В. Виндельбанд), заключавшегося в таком обосновании и понимании разума и его общих форм, из которых можно было бы вывести все определения эмпирической действительности. При таком подходе познающий субъект преобразовывал сверхчувственный мир в феноменальный, ориентируясь не на идею докантовского понимания целостности, а на идею необходимости и всеобщности (априорности) знания.

Изменилось и отношение к достоверности получаемого знания: если в докантовской философии было принято считать научно достоверными знания, полученные аналитическим и логическим путем, так называемые «истины разума», сверяемые с Божественной предустановленной гармонией (Лейбниц, 2020: 173), то теперь достоверность знания можно проверять сознанием, используя логико-эмпирическую верификацию. Но это в формате феноменального, эмпирического мира. В «Критике чистого разума» Кант «открывает» умопостигаемый мир как необходимый принцип завершенности опыта, а в «Критике практического разума» он говорит о моральном опыте как удостоверяющем реальность ноуменального/умопостигаемого мира. Для Канта важно, что поведение человека детерминировано не только окружающей эмпирикой, но и ноуменальным миром, то есть совестью, долгом, моральным законом. Свидетельством существования ноуменального мира у него является присутствие в человеке такого неотъемлемого свойства, как свобода. Мыслитель подчеркивает ее безусловный характер, ее независимость от обстоятельств, от условий эмпирического мира (Кант, 1997: 423). Здесь уже совсем близко до понимания истины, которая удостоверяет сама себя в экзистенциальном опыте и живом знании, на чем мы остановимся специально в другой статье.

Таким образом, Кант не вычеркивает из своего поля зрения такие безусловные целостности, как Бог, душа, мир. Они являются у философа объектами даже более возвышенных исследований, чем рассудочные, потому что занимается ими наш разум. Разум, согласно Канту, направлен за пределы эмпирического опыта, он не исследует мир явлений, его цель – вышеназванные законченные единства, а его принципы – трансцендентальные идеи, которые могут превратиться в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее, следуя на зов «небесного голоса» (Кант, 1997: 361).

Таким образом, кантовское «возвышение» субъекта, несомненно, имело известное положительное значение для методологического обоснования развивавшегося естествознания. Более того, поставленный и обоснованный Кантом вопрос о «двух мирах» - феноменальном и умопостигаемом – опять заострил внимание к проблеме единства опыта. Но его действительное решение находится, как со временем стало понятно, не в «логицистско-интеллектуальных абберациях» (Т.А. Кузьмина), в том числе неокантианцев, а в возможностях новой экзистенциальной философии, сосредоточенной не на предметах, а на «отношении нашей воли к этим предметам» (Кузьмина, 2014: 43). И открытие этой перспективы несомненно принадлежит Канту, хотя разделение «двух миров» имело и отрицательные последствия: в науке надолго утвердилось понимание разума как «сознания вообще», доступного для познания исключительно в его логицистско-рассудочных формах. За пределы научного познания на долгое время был вынесен разум в его возможностях исследовать целостность всех вещей и явлений. Горнее и долнее, преобразованные понятия в трансцендентное и имманентное, все больше отдалялись друг от друга, а «нелогический остаток» (Виндельбанд, 2007: 360), никуда не девшийся и оставшийся в нас в наших переживаниях, был вынесен за пределы «официального» философского дискурса.

Но интерес к пограничному, к синтезу «двух миров» не угасает. Продвижение к нему носит уже онто-гносеологический характер (Аршинов, 2001). Например, преодолению разрыва «теории» и «практики» посвятил свое наукоучение Фихте. Трансцендентное рассматривается им уже в онто-гносеологической парадигме. Философ исходит не из «*cogito ergo sum*», а из методологического принципа «сознание само себя видит». Разум у Фихте превращается в тождество субъекта и объекта, в абсолютное «Я» и становится безусловным разумом.

Ноуменальное он понимает в виде абсолютного Я, рассматривая его как существующее до и вне всяких пределов и субъект-объектных отношений. Мыслитель исходит из тождества абсолютной субъективности и абсолютной объективности, допуская тождество человеческого и божественного, что, как справедливо отмечают исследователи, роднит его учение с религиозным мистицизмом (Д.М. Аршинов). И здесь нельзя не отметить, что с Фихте в классической философии начинается направление, допускающее бессознательное как особую категорию, из которой выводится сознание.

В то же время осознание границы, согласно Фихте, происходит только тогда, когда ты ее пересекаешь, то есть когда ты действуешь. И наше познание происходит потому, что человек предназначен действовать. Это значит, что для Фихте практический разум есть корень всякого разума. И достоверность имеет прежде всего субъективную, практическую значимость, а не теоретическую, как у Декарта и у Канта с его пониманием трансцендентности исключительно в гносеологическом формате. «Законы действия разумных существ, - пишет Фихте, - непосредственно достоверны, их мир достоверен лишь потому, что достоверны эти законы» (Фихте, 1993: 167). Таким путем, рассматривая субъект в духе радикального общефилософского субъективизма как абсолютный источник сущего, как наиндивидуальное образование, Фихте стремится преодолеть разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом, оставаясь в парадигме абстрактно-всеобщей трактовки субъективности.

Своеобразным поворотом в этой теме стала философия тождества Шеллинга, который также стремился выйти за пределы субъективного характера кантовского мышления, преодолеть дуализм мышления и бытия, обращаясь к Абсолюту. Основной проблемой вновь становится отношение бесконечного к конечному, а основным гносеологическим вопросом - трансцендентная реальность. Но в этой системе ко-

ординат понятие Абсолюта рассматривается как тождество субъекта и объекта (см.: Шеллинг, 1987).

Надо отметить, что существенной особенностью послекантовской философии является понимание необходимости обращения к онто-гносеологии, к экзистенции. В качестве первоосновы мира уже не рассматривается исключительно мышление. Сознание, как отмечал Шеллинг, не может постигать трансцендентное, но оно осознаёт трансцендентальное, то есть пограничное. В философию вводится в качестве предельного понятия интеллектуальная интуиция / интеллектуальное созерцание (см.: Шеллинг, 1987; Фихте, 1993), придавшая концепции субъекта и объекта Фихте и Шеллинга некоторую религиозность. Если Шеллинг обращается к «философии откровения», ищущей истину не «в пределах только разума», а в религиозном опыте, то Фихте свое центральное понятие «абсолютное “Я”» рассматривает как становящуюся духовную субстанцию, говорящую о том, что «человек не есть порождение чувственного мира», что конечная цель его существования находится не в этом мире, а за пределами всего чувственного и пространственно-временного (см.: Фихте, 1993: 212).

Стремясь достигнуть высшего идеала всякой науки, о котором мы ранее говорили, в «пограничное» пространство выходит и Гегель. Современные авторы справедливо отмечают, что «по сравнению с предшествующими философами Гегель существенно продвинулся вперед в исследовании познавательной стороны взаимодействия субъекта и объекта» (Любутин, Пивоваров, 1993: 63), феноменологически обосновывая тождество мышления и бытия. Но целостность оставалась для него по-прежнему в пределах понятия и объективности (Гегель, 2018: 808). «Жизнь, – говорил мыслитель, – есть непосредственная идея, иначе говоря, идея как ее еще не реализованное в себе самое понятие» (Гегель, 2018: 828).

Мыслитель вполне в духе времени пытается преодолеть понимание Абсолюта

как «безразличного равновесия (курсив мой. – Т.Ч.) всех явлений» (Виндельбанд, 2007: 322), всех его отличительных свойств. Он стремится придать ему определенность, но делает это в духе панлогизма, не выходя за пределы исторического и антропоцентрического мировоззрения. «Сама субъективность, будучи диалектична, – говорит философ, – прорывает свой предел, и пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность» (Гегель, 1974: 379). Другими словами, абсолютный дух остался человеческим духом, для понимания которого нет необходимости обращаться даже к такому предельному понятию, как «интеллектуальная интуиция». «Прорыв к трансцендентному» не состоялся. Но мыслитель вынужден признать другое определение в качестве предельного понятия, как отмечает Виндельбанд. Это – «случайность природы». Поэтому, на наш взгляд, основным недостатком Гегеля в его философии тождества заключается в том, что он стремился разрешить противоречие между субъектом и объектом, между мышлением и бытием, опираясь, в духе своего понимания целостности, только на одну из составляющих этой дихотомии – на мышление. Тем самым он как бы завершает философию немецкого идеализма, признанное кредо которой – «в пределах только разума». Понимая тождество субъекта и объекта в логико-гносеологической парадигме, он абсолютную (логическую) идею делает истиной. И это еще раз подтверждает актуальную для развития теологического дискурса в условиях современной методологии идею о том, что любая рационалистическая система имеет некий «нелогический остаток», недоступный познанию, основанному исключительно на разуме (Виндельбанд, 2007: 360-362).

Обоснование Фейербахом единства субъекта и объекта «страдало» известной метафизической ограниченностью. Но мы отмечаем некоторые позиции мыслителя, продвинувшие исследования в интересующей нас теме. Во-первых, его критику культа абстрактного человека в идеалистической философии, особенно пиетета перед

мышлением и логикой, во-вторых, его обращение к конкретному человеку, связанному с культурой и историей, и в-третьих, его справедливую уверенность в том, что религиозное и нравственное сознание есть отражение человеческой сущности, хотя формирование последней, по его мнению, и происходит исключительно в процессе взаимоотношения между людьми.

В дальнейшем попытки объединить теоретический и практический разум предпринимает неклассическая философия. Уже неокантианцы пытались переосмыслить кантовское понимание субъект-объектного отношения. Они исходили из признания дуализма имманентного бытия и трансцендентного смысла, что стало их несомненной заслугой. Одни из них пытались снять противостояние субъекта и объекта, обосновывая новое понимание логических структур разума, другие исходили из приоритета опыта и явлений (в кантовском смысле), обращаясь к ценностям как полностью трансцендентным по отношению к бытию и к познающему субъекту. Продолжался поиск объективных оснований разума. Ими становились либо Бог (Г. Коген), либо Логос как вселенский разум (П. Наторп). Но разум при этом превращался в «мистическую величину» (Семушкин, 2009: 483), поскольку истина стала рассматриваться не как согласованность представлений с действительностью, а как согласованность представлений между собой (Г. Риккерт).

Такая двойственность ситуации объясняется тем, что, вводя разум в то самое «пограничье» субъекта и объекта, снимая дуализм «вещи в себе» (сущности) и опыта (явления), неокантианцы оставались в пределах понятийно-аналитического подхода, справедливо критикуемого русскими религиозными философами за «отвлеченность мышления». Это было их особенностью и в то же время слабой стороной в исследованиях религиозного опыта. Поэтому, на наш взгляд, они и не смогли решить действительно сложную проблему теоретического

обоснования связи имманентного и трансцендентного, требующего иного подхода, но в то же время важного и для понимания предельных оснований познания.

Особенностью неклассической философии стало стремление уйти от отождествления деятельности субъекта с мышлением, поэтому она по-иному подошла к ценностному истолкованию основной гносеологической проблемы, хотя и актуализировала тем самым тему иррационализма в философии. В то же время тема «пограничья» все больше захватывала философию. Стремление объединить теоретический и практический разум – теории интуиции, ценности, бессознательного, феноменология, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая психология – присутствовало и в создании синтеза философии и религии.

В целом, иррационалистическая философия XIX века (Шопенгауэр, Якоби, Шеллинг и др.) сумела снять раздвоение трансцендентного и имманентного. Она вернула исследовательское внимание в философском дискурсе к метафизическому объекту, которым вновь становится подлинная / метафизическая реальность - трансцендентное, а не реальность обыденного опыта. Казалось бы, субъективистский подход Канта преодолен: в иррационализме подлинная реальность имеет либо Божественную, либо космогоническую суть, которую он включает в свои онто-гносеологические дискурсы.

Но в отношении религии осталась внутренняя неудовлетворенность достоверностью получаемых не только предметных знаний, но и непредметных, того экзистенциального опыта, который «случился» и который мы должны и можем опознать и описать как религиозный. Нельзя не привести здесь две цитаты как два взгляда с разных полюсов отношения к проблеме, но одинаковых в своем главном выводе. Ф.М. Мюллер, один из основоположников научного изучения религии, размышляя о том, как возможна религия, пришел к заключению, что нам, как ее исследователям, не будет и не может быть покоя до тех пор, пока мы не

признаем наличия в человеке «способности постижения Бесконечного» (Мюллер, 2002: 21, 22). А вот известная фраза блж. Августина Иппонийского, так сказать, с другой стороны, со стороны ученого-богослова: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Аврелий, 2013: 5). Они схожи не только интенционально, но и по смыслу, который говорит нам о важности познания первофеномена для пытливого сознания человека, открывающегося ему в опыте-переживании. Не это ли имел в виду Ильин, когда наставлял, что «человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той “субъективной” глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует?» (Ильин, 1993: 51).

Им. Кант говорил о метафизике как «естественной способности нашего разума» (Кант, 2022: 104), той метафизике, которая спасает наш разум от натурализма, от научного (прежде всего в его классическом понимании) познания сверхчувственного. Не дискриминируем ли мы религиозность как таковую, все время стремясь избавиться от нее, как недоступной нашему познанию, либо подходя к ней с познавательным инструментарием, ей не адекватным? Но если есть религиозная вера, значит мы должны и можем рефлексировать по поводу той «Сущности» / «вещи в себе», которая является ее причиной. Известное суждение Канта о соотношении причины и следствия опять возвращает нас к этой проблеме: «рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, т. е. чистых мысленных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно» (Кант, 2022: 66). Но решать эту проблему надо, на наш взгляд, в рамках синтеза логической и антропологической традиций или, по-другому, логико-методологической и экзистенциально-антропологической традиций.

Дальнейшее развитие неклассической методологии актуализирует экзистенциально-феноменологическую аналитику человеческого бытия, исходящую из принципа абсолютной достоверности переживаемого в опыте (в сознании). К категориям достоверности и опыта не применяется более абсолютность «субъект-объектных» отношений классического философствования. Теперь «субъект» и «объект» рассматриваются как стороны *одного события, одной ситуации, единого отношения, взаимно определяющие друг друга*, что заслуживает, конечно, специальных исследований в развитие философского и теологического дискурсов. Вопрос о способах проявления «субъективной реальности» в жизни и действиях конкретного человека, ставший знаковым в XX-XXI вв., позволяет по-новому рассмотреть проблему субъекта религиозной мысли, исходя из его единства с религиозным опытом, что требует специального изучения.

Литература

- Августин Аврелий. Исповедь / в пер. М.Е. Сергиенко; отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. 371 с.
- Аршинов, Д.М. Трансцендентное в рациональном и мистическом познании. Дис. ... на канд. филос. наук. Саратов, 2001. 175 с.
- Виндельбанд, В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А. Введенского. М: Гиперборей: Кучково поле, 2007. 512 с.
- Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. М.: Изд-во АСТ, 2018. 912 с.
- Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
- Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование. Т. 1-2. Т. 1. М.: ТОО «Парогъ», 1993. 239 с.
- Йоргенсен, М.В., Филипс, Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008. 350 с.
- Кант, И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277-733.

Кант, И. Прологомены / пер. В.С. Соловьев. М.: «Юрайт», 2022. 135 с.

Касавин, И.Т. К понятию предельного опыта // Научные и вненаучные формы мышления. М.: ИФРАН: Центр по изучению нем. философии и социологии, 1996. То же. [Электронный ресурс] URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000057/index.shtml> (дата обращения: 21.03.2021).

Кузьмина, Т.А. Экзистенциальная философия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.

Лейбниц, Г.В. Монадология. М.: РИПОЛ классик, 2020. 200 с.

Любутин, К.Н., Пивоваров, Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 416 с.

Медова, А.А. Уместно ли понятие «феноменологический дискурс?» // Порядки дискурса в философии и культуре. Алешинские чтения – 2020. Материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием. Москва, 10-12 декабря 2020 г. Барнаул, 2020. С. 105-109.

Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочит. в Лондон. Королев. Ин-те в фев.-марте 1870 г. / под общ. ред. А.Н. Красникова; пер. с англ., предисл. и коммент. Е.С. Элбакян. М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. 264 с.

Сёмушкин, А.В. Избранные сочинения. Т. 2. М.: РУДН, 2009. 629 с.

Соколов, В.В. От философии античности к философии нового времени. Субъект-объектная парадигма. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 336 с.

Соколов, В.В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 134–147.

Сокулер, З.А. Историческая эпистемология и судьба философской теории познания // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 29-33.

Сокулер, З.А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? // Философия сознания: классика и современность: Материалы II Грязновских чтений. М.: Издатель Савин, 2007. С. 173-185.

Фихте, И.Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте, И.Г. Сочинения: в двух томах. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 477-546.

Фихте, И.Г. Назначение человека / Фихте И.Г. Сочинения: в двух томах. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-224.

Шеллинг, Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х томах / сост., ред. авт. вступ. ст. А.В. Гулыга. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 с.

References

Augustine Aurelius (2013), *Ispoved'* [Confessions], Transl. by Sergienko, M.E.; edited by Kazansky, N.N., Nauka, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

Arshinov, D. M. (2001), "Transcendental in Rational and Mystical Cognition", Ph.D. Thesis in philosophy, Saratov, Russia (in Russ.).

Windelband, W. (2007), *Istoriya novoy filosofii v ee svyazi s obshchey kul'turoy i ot del'nymi naukami: V 2 t. T. 2: Ot Kanta do Nietzsche* [The History of New Philosophy in its Connection with General Culture and Individual Sciences: In 2 vols. Vol. 2: From Kant to Nietzsche], in Vvedensky, A. (ed.), Giperboreya & Kuchkovo pole, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (2018), *Nauka logiki* [Science of logic], AST Publishing House, Moscow, Russia (in Russ.).

Hegel, G. W. F. (1974), *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. V. 1 Science of logic], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Ilyin, I. A. (1993), *Aksiomy religioznogo opyta: Issledovaniye. T. 1-2. T. 1.* [Axioms of Religious Experience: A Study. Vols. 1-2. V. 1.], TOO "Rarog", Moscow, Russia (in Russ.).

Jorgensen, M. W. & Phillips, L. J. (2008), *Diskurs-analiz. Teoriya i metod* [Discourse Analysis as Theory and Method], Gumanitarnyy tsentr, Kharkov, Ukraine (in Russ.).

Kant, I. (1997), "Critique of Practical Reason", *Kant, I. Works in German and Russian. In 4 vols. Vol. 3.*, Moskovskiy filosofskiy fond, Moscow, Russia, 277-733 (in Russ.).

Kant, I. (2022), *Prolegomeny* [Prolegomena], Transl. by Solovyov, V. S., Yurayt, Moscow, Russia (in Russ.).

Kasavin, I. T. (1996), K ponyatiyu predel'nogo opyta [On the Concept of Ultimate Experience], in *Scientific and non-scientific forms of thinking*, IFRAN: Center for the Study of German philosophy and sociology, Moscow, [Online]

URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000057/index.shtml>
(Accessed 21 March 2021), (in Russ.).

Kuzmina, T. A. (2014), *Ekzistentsial'naya filosofiya* [Existential Philosophy], "Kanon+", ROOI "Reabilitaciya", Moscow, Russia (in Russ.).

Leibniz, G. W. (2020), *Monadologiya* [Monadology], RIPOL klassik, Moscow, Russia (in Russ.).

Lyubutin, K. N. & Pivovarov, D. V. (1993), *Dialektika sub'ekta i ob'ekta* [Dialectics of Subject and Object], Publishing House of the Ural University, Yekaterinburg, Russia (in Russ.).

Medova, A. A. (2020), "Is the Concept of 'Phenomenological Discourse' Appropriate?", in: *Orders of discourse in philosophy and culture. Alyoshin's readings-2020*, Moscow, Barnaul, 105-109 (in Russ.).

Müller, F. M. (2002), *Vvedenie v nauku o religii* [An Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution of London in February-March 1870 / ed. by Krasnikova, A. N.; transl. from English, foreword and comments by Elbakyan, E. S.], Knizhnyy dom "Universitet", Vysshaya Shkola, Moscow, Russia (in Russ.).

Syomushkin, A. V. (2009), *Izbrannye sochineniya* [Selected Works] in 2 volumes. V 2., RUDN, Moscow, Russia (in Russ.).

Sokolov, V. V. (1999), *Ot filosofii antichnosti k filosofii novogo vremeni. Sub'ekt-ob'ektnaya paradigma* [From the Philosophy of Antiquity to the Philosophy of Modern Times. Subject-object paradigm], Editorial URSS, Moscow, Russia (in Russ.).

Sokolov, V. V. (1995), "Philosophy in Historical Perspective", *Voprosy filosofii*, 2, 134-147 (in Russ.).

Sokuler, Z. A. (2017), "Historical Epistemology and the Fate of the Philosophical Theory of Knowledge", *Epistemology & Philosophy of Science*, 52 (2), 29-33 (in Russ.).

Sokuler, Z. A. (2007), "How to Get Rid of the Power of the 'Cartesian Paradigm'?",

Filosofiya soznaniya: klassika i sovremennost': Materialy II Gryaznovskikh chteniy [Philosophy of Consciousness: Classics and Modernity: Materials of the II Gryaznov Readings], Publisher Savin, Moscow, Russia, 173-185 (in Russ.).

Fichte, J. G. (1993), *Vtoroe vvedenie v naukouchenie, dlya chitateley, uzhe imeyushchikh filosofskuyu sistemu* [The Second Introduction to Wissenschaftslehre, for Readers Who Already Have a Philosophical System. In 2 vols. V. 1.], Mifril, St. Petersburg, Russia, 477-546 (in Russ.).

Fichte, J. G. (1993), *Naznachenie cheloveka* [The Vocation of Man (Die Bestimmung des Menschen) Works in 2 volumes. Vol. II.], Mifril, St. Petersburg, (in Russ.).

Schelling, F. W. J. (1987), *Sistema transcendentalnogo idealizma* [System of Transcendental Idealism. Works in 2 vols. V. 1.], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Человенко Татьяна Григорьевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности, Юридический институт, Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева, ул. Комсомольская, д. 39а, г. Орел, 302001, Россия; chelovenko@inbox.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Tatiana G. Chelovenko, PhD in Pedagogy, Associate Professor, Head of the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security, Law Institute, Turgenev Orel State University, 39a Komsomolskaya St., Orel, 302001, Russia; chelovenko@inbox.ru