

ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО В НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Работа представлена кафедрой философии.

В статье делается попытка методологического обоснования необходимости научного познания Бога в неразрывной связи с другими элементами религии, поскольку Бог является ее сущностной и смысловой основой. Автор рассматривает различные точки зрения на проблему познаваемости Бога как со стороны богословия, так и науки. Автор считает, что волевое изъятие Бога из процесса научного познания религии методологически не верно и приводит к утрате ценности этого познания.

Ключевые слова: *Бог, познание, наука, философия, богословие, бытие, инобытие, божественный мир, религия, вера.*

A. Shvechikov

PROBLEM OF SUPERNATURAL'S COGNITION IN SCIENCE AND RELIGION

The paper presents the methodological grounding of the necessity of God's scientific cognition together with other religious elements because God is its essential and semantic base. The author examines different points of view on the problem of God's cognition by theology and science. The author considers volitional

removal of God from the process of scientific cognition of religion to be methodologically false; this results in devaluation of this cognition.

Key words: *God, cognition, science, philosophy, theology, existence, another existence.*

Всякая наука претендует на такую глубину и всесторонность исследуемых ею вещей и явлений, которая позволяют раскрыть их сущностные и смысловые основы. Если наука не ставит перед собой таких задач, она лишает себя статуса науки и превращается в некий любопытствующий процесс по выявлению некоторых внешних данных тех феноменов бытия, которые привлекли к себе ее интерес.

Религия является таким феноменом, в отношении которого лишь поверхностный, внешний интерес не допустим по определению, по причине той роли, которую она играет в жизни человека, и места, которое она в этой жизни занимает. Она требует именно всестороннего, именно глубинного, сущностного познания.

Религия – явление всеохватное, ею пронизаны буквально все сферы человеческого бытия, поэтому объект научного познания религии очень широк. Однако внутри этого объекта находится система тех сущностных элементов, которые и позволяют определить религию как связь человека с Богом и отличить ее от всех других феноменов человеческого бытия.

Задача данного исследования состоит в том, чтобы определить те возможности научного познания, которые позволят науке составить определенное представление о сущностных основах религии, в которых Бог занимает центральное место, и тех пределах, за границы которых наука не способна проникнуть и постичь сущность всех сущностей, именуемую Богом.

Система этих сущностных явлений и составляет предмет научного познания.

По нашему мнению, в этот предмет входят: Бог, Св. Предание и Св. Писание, церковь, культ, верующий человек и его религиозный опыт. Они и создают ту систему, которую мы называем «религия». Ядром системы является, несомненно, Бог. Он и есть системообразующее начало религии, ствол дерева, в то время как остальные элементы системы есть ветви, придающие ему конкретную форму. Подру-

бается ствол – засыхают и ветви, гибнет все дерево. Точно так же и с религией. Изъятие Бога из предмета научного познания религии обесмысливает это познание, ибо предмет познания разрушается, превращается в хаотический набор элементов (засыхающих и опадающих от ствола ветвей).

Отделение Бога от религии есть убиение религии, а следовательно, и убиение науки о ней. «Нет религии без Бога», – утверждал один из отцов религиоведения – Корнелис Тиле. Нет религии без Бога, как нет математики без числа, химии без элемента, лингвистики без слова, науки без закона и т. д. Любая научная система рушится, когда из нее изымается системообразующее понятие, отражающее ее сущностные особенности и характер, т. е. ее самое само.

Кант предпочел искать дублера Бога на земле и нашел его в форме нравственного «категорического императива». Кант «снял» проблему научного познания Бога и перевел ее в чисто умозрительную сферу, сделав Бога объектом только философских и логических построений. Таким образом, Кант первым среди европейских философов подвел теоретическую базу под отказ от всяких попыток научного познания Бога, а, стало быть, и религии, основой которой Он является. Он фактически предложил заменить религию Бога религией «морального категорического императива», т. е. религию небесного Бога заменить земной человеческой моралью.

Эта идея Канта оказалась заразной для западной философии и науки, так и для протестантской теологии вместе с ее тенью – либеральным религиоведением. Она стала настоящим откровением для всего западного религиоведения. Игнорирование Бога в религии привело неизбежно к попыткам обожествления человека. Возникли целые философские системы, обосновывающие божественность человека и иллюзорность Бога. Характерной здесь является философия Л. Фейербаха, который отвергает небесных,

надчеловеческих богов и провозглашает формулу: «человек человеку – бог», мотивируя ее тем, что человек когда-то по недомыслию насоздавал себе богов и сам же определил их местонахождение – Небо. На самом же деле божественное сосредоточено в самом человеке, и он является сам себе богом, но не знает этого. Поэтому здесь главной задачей науки и философии становится то, чтобы помочь человеку раскрыть в себе эти внутренние божественные способности через любовь к другому человеку.

Попытки найти бога в себе и отказаться от Бога на небесах не ограничились исторически XIX в. Они продолжались и стали еще более активными в XX в. Психоанализ и феноменология существенно повлияли на компрометацию идеи небесного Бога. Дело стало доходить до того, что ученые, философы и даже теологи стали публично заявлять о своих сомнениях в существовании Бога, «который на небесах». Английский биолог и философ Джулиан Хаксли заявил, что «функции Бога в последнее время радикально изменились, и Он стал больше похож не на Правителя Вселенной, а на тающую в пространстве улыбку космического Чеширского Кота» (персонаж из «Алисы в стране чудес». – *А. Ш.*). [11, с. 27].

Знаменитый протестантский теолог XX в. Р. Бультман объявил, что все христианское учение в сущности мифологично, что оно не соответствует современной научной картине мира. В нашумевшей среди современников статье «Иисус Христос и мифология» он писал: «Мифологично все миропонимание, на которое опирается проповедь Иисуса и Нового Завета в целом, т. е. представление о трехэтажном мире, состоящем из неба, земли и ада; представления о вмешательстве сверхъестественных сил в ход событий; представление о чудесах, о вмешательстве сверхъестественных сил в жизнь души; представление о том, что человека может искушать и погубить дьявол и что им могут овладеть злые духи. Эту картину мира мы называем мифологической, потому что она отличается от той картины мира, которую создала и развивала наука с момента своего зарождения в Древней Греции и которую сегодня принимают все люди» [4.

с. 213]. Следовательно, по Бультману, современная религиозная картина мира не более чем миф, а реальностью является только научная картина мира. Такая позиция христианского теолога вызывает недоуменные вопросы, но он не одинок.

Другой протестантский теолог П. Тиллих призывает поменять «Бога высоты» на «Бога глубины», т. е. Бога Неба на бога Земли, на бога в человеке. Эту идею активно поддерживал епископ Дж. Вулвичский (Англия), который поставил перед собой задачу доказать необходимость отказа от «потустороннего» Бога Библии. По его мнению, наступило время, когда людей уже невозможно убедить в существовании «потустороннего Бога, которого надо призывать на помощь, чтобы привести в порядок свою жизнь». Поэтому «надо не теряя времени, приниматься за освобождение человека от этой схемы мышления» [11, с. 31].

Общий вывод этих авторов сводится к отказу от мифологизированного «Бога Неба», «Бога высоты» и переход к поиску «бога глубины», который пребывает в человеческом духе. Познание этого внутреннего бога есть акт самосознания, его составная часть.

Но искание бога в себе неизбежно ведет к гипертрофированию субъективного религиозного опыта, который и заменяет в обезбоженной «религии» Бога.

Начало этой тенденции, а точнее современному ведущему направлению развития религиозоведческой мысли, задал У. Джеймс. «...Под религией, – писал он, – условимся подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности» [7, с. 40].

Хотя Джеймс и считает краеугольным камнем религии «совокупность чувств, действий и опыта», он не упраздняет Бога из религии. Современные религиоведы идут дальше. Е. А. Торчинов, например, утверждает, что наличие Бога и вера в него совсем не являются сущностным признаком религии. По его мнению, «корнем религиозной веры и религиозной жизни является... трансперсональный опыт» [12, с. 41].

Такое понимание религии и ее сущностных основ неизбежно порождает перекосяк в методологии познания религии, а упразднение Бога

из религии снимает проблему Его научного познания. Нет бытия Бога – нет, соответственно, и проблемы его познания. Но дело же не только в том, что Бог лишается онтологического статуса. Отвергается не только Его бытие, но и Его инобытие, представленное бесплотными силами.

Светская наука, как известно, уж давно догадывается о том, что кроме нашего вещественного (материального) мира существуют иные нематериальные миры. Первым сигналом этой догадки стало платоновское учение о «мире идей», противостоящем миру вещей и предшествующему этому миру. Однако мир идей Платона не получил в философской мысли должного развития, хотя неоплатоники, начиная с Плотина и кончая Проклом, попытались укоренить его в философской и научной мысли.

Зато идея бесплотного, божественного мира активно и плодотворно развивалась христианской апологетикой и мистикой. Начало осмыслению инобытия в виде Божественного мира положил Дионисий Ареопагит в богословском трактате «О небесной иерархии», в основу которого были положены библейские сведения, касающиеся этого мира. Согласно этой картине, божественное инобытие (или божественный мир) представлено бестелесными умными существами, сотворенными Богом по своему подобию. Он построен по иерархической системе и разделен на 3 уровня обитателей:

Первый уровень: серафимы, херувимы, престолы.

Второй уровень: господства, силы, власти.

Третий уровень: начала, архангелы, ангелы.

Здесь может возникнуть вопрос: а какое отношение имеет этот иллюзорный мир к науке, когда здесь очевидная мистика и бытие этого ангельского мира так же доказуема, как недоказуемо бытие Бога. Однако постараемся воздержаться от импульсивных эмоций и вспомним слова Платона о том, что древние мужи были мудрее нас и стояли ближе к Богу.

Дионисий Ареопагит – соотечественник Платона, живший почти тысячу лет спустя, стал таким же непререкаемым авторитетом у христианских теологов и богословов, как Пла-

тон у философов и ученых, и мы, независимо от своих убеждений, обязаны воздавать должное его мудрости. Пример такого воздаяния показал нам выдающийся русский философ А. Ф. Лосев.

Для Лосева нет вопроса о том, существует или не существует мир бесплотных сил, который именуется миром божественным или инобытием. Для него этот мир есть «бесконечно обширное бытие, наполненное только одним словословием Бога. Мир этот также и конечен, т. е. определен, как определена и сама перво-сущность. Это не есть расплывающаяся во все концы бесконечность, не имеющая никакой фигуры и никакого очертания. Это вполне законченное царство умных сил, определенно оформленное и вечно устойчивое; и тут нет никакой бесконечности» [9, с. 240].

Все знающая и все понимающая западная наука не допускает даже мысли о каком-то божественном невидимом мире бесплотных существ, управляемом самим Богом. Этот «иллюзорный» мир не вписывается в онтологические построения ни западной философии, ни западной науки. Он не признается ими также и в качестве инобытия. Для них его просто нет и быть не может. Все это огрубляет, оскопляет и обедняет человеческие представления о богатстве, многоплановости и многоуровневости окружающего мира, сужает горизонты человеческого познания, оскопляет и опошляет его. В итоге, пишет далее Лосев, «мы можем наглядно убедиться, насколько измельчала и опошлится европейская мысль (эпохи модерна и постмодерна. – А. Ш.) по сравнению со средневеково-античной. Эта мысль почти уже не может фиксировать внутренне-выразительные и духовно-рельефные образы. Она хочет благодатное узрение духовно-выразительного лика мерить аршинами и пудами, проявляя в этом колоссальную бездарность и умственное убожество, вырожденство и озлобленное ремесленничество» [Там же].

Она просто боится прикасаться к духовным, божественным вопросам, она капитулирует перед ними путем отрицания их наличности и актуальности. Реально же Бог и божественные вопросы в определенных границах и возможностях доступны философскому

и научному познанию. Актуальность же этого познания становится все очевиднее.

Познание религии, считал Гегель, надо начинать с познания Бога. Он писал: «...С научной точки зрения Бог – сначала лишь всеобщее абстрактное наименование, не получившее еще истинного содержания... Философия религии и есть развитие, познание того, что есть Бог, и только с ее помощью можно научным путем познать, что есть Бог. Таким образом, Бог есть хорошо известное, но научно еще не раскрытое, не познанное представление» [5, с. 273].

Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, на то, что Гегель не сомневается в праве науки на познание Бога и необходимости использования наукой этого права. Во-вторых, Гегель не отделяет науку от философии, и философию от науки. Для нас это важно потому, что, по нашему мнению, религиоведение есть не что иное, как синтез философии, религии и науки. Важно и то, что Гегель говорит далее о невозможности познания религии вне Бога, потому что «Бог есть абсолютно истинное вообще, из которого все исходит и к которому все возвращается, от которого все зависит и вне которого ничто не имеет абсолютной, истинной самостоятельности» [Там же].

Если, как утверждает Гегель, от Бога «зависит все» и никакая вещь и явление вне Его не получает истинной самостоятельности, то, тем более, религия без Бога невозможна, а, следовательно, и изучать ее без Бога – значит заниматься зряшным делом, а не научным познанием, которое, как утверждает Гегель, должно внутренне соответствовать предмету познания. «Подлинное познание, – говорит он в первой лекции «О доказательстве бытия Бога», – чтобы оставаться за пределами предмета, но на деле заниматься им, должно быть имманентным предмету, собственным движениям его природы...» [6, с. 344].

Очень важно обратить внимание на то, что Гегель уходит от односторонности процесса познания Бога, не ограничивается лишь инициативой и активностью человеческого стремления к познанию Бога, но и на то, что Бог со своей стороны стремится открыться

человеку, поддержать и поощрять его интерес к Себе. «Со стороны Бога, – заявляет он теперь уже в пятой лекции «О доказательстве бытия Бога», – не может быть никаких препятствий для познания Его человеком; невозможность познания Бога людьми будет снята, как только люди признают, что у Бога есть отношение к нам; коль скоро у нашего духа есть отношение к Нему, Бог как мы выразились, есть для нас, он сообщает себя и открыл Себя людям» [6, с. 369].

Мы не будем вдаваться в выяснение того, в какой мере философское понимание Бога отличается от догматического Бога христианства, ибо это не входит в задачу нашей темы. Для нас важен здесь гегелевский принцип познаваемости Бога человеком с помощью научных методов и открытости Бога для этого познания. Для нас важна позиция и авторитет Гегеля – Аристотеля европейской философии – в этом вопросе.

Важна потому, что европейское религиоведение по определенным причинам проигнорировало позицию Гегеля и вывело Бога за рамки религиоведческого познания, объявив, что Богом должна заниматься теология, а не наука о религии. Приняв такое решение, западное религиоведение обрекло себя на безнаучность и бесплодность, а, следовательно, на самоумирание. Очевидно, искусственное изъятие Бога из предмета религии оказалось для западного религиоведения важнее его собственного существования.

Поскольку современное религиоведение предпочитает заниматься не столько феноменом религии, обозначенным в ее предмете, сколько ее эпифеноменом (т. е. социологией религии, психологией религии и т. д.), то необходимость в какой-то роли Бога у такого религиоведения просто отпадает. Бог как бы естественным путем оказывается за рамками религии, а стало быть, и познания ее. Поэтому проблему познания Бога в современных российских учебниках и учебных пособиях по религиоведению, монографиях мы, как правило, не находим. Ее касаются только те религиоведы, работы которых посвящены философии религии. Однако и здесь не обходится без тех же перекосов, т. е. игнорирования Бога и его

познания. Сошлемся, в частности, на работу Ю. А. Кимелева «Философия религии».

Позиция Ю. А. Кимелева в отношении Бога и его познания противоречива и потому мало убедительна. Когда он дает определение философии религии, он признает, что Бог находится в сфере ее познания, поскольку определяет философию религии как «совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку» [8, с. 7].

Когда же Кимелев говорит о религиозоведении как специфическом проявлении философии религии, то выводит Бога за рамки научного познания религии и представляет его как объект, не подлежащий ни описанию, ни концептуализации. По его мнению, религиозоведение должно ограничиваться «исследованием и описанием религии и не заниматься описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности» [8, с. 2].

На осовобдившееся место Бога Кимелев ставит человека и его отношение к божественной реальности. Именно это отношение, а не сама религия становится у него главным объектом религиозоведческого познания. Ничего оригинального в этой позиции нет. Это не более, чем очередное манифестирование давно сформировавшейся позиции западного либерального религиозоведения, стремящегося «изъять» Бога из сферы научного интереса и заменить его человеком, маскируя это туманными рассуждениями о его внутреннем религиозном состоянии и отношении к сфере божественного или, как ее именует Р. Отто, к сфере нуминозного.

Человек познает Бога чувственно и разумно. Душой и сердцем он воспринимает Бога как источник света, добра, справедливости, правды, доброжелательности, любви, заботы и жертвенности и надежды. В религиозном чувстве согревается душа, укрепляется дух, рождается уверенность и оптимизм, выпестовывается человечность. Разумом постигает человек Его всемогущество, Его вечность и бесконечность, Его неизменность, правед-

ность и непостижимость. Человек стоит перед этой великой тайной в страхе и трепете и не знает, как подступиться к ней и где врата ее.

И тем не менее человек продолжает стоять перед Богом потому, что «есть нужда человека в Боге, и есть нужда Бога в человеке» [2, с. 297]. Стоит человек перед Богом потому, что он чувствует и понимает: «Если нет Бога, то нет Тайны. Если нет тайны, то мир плосок и человек двухмерное существо, неспособное восходить в гору. Если нет Бога, то нет победы над смертью, нет вечной жизни, то все лишено смысла и абсурдно. Бог есть полнота, к которой не может не стремиться человек» [2, с. 300].

Незнание Бога огорчает и томит человека, и он стремится приблизиться к Нему, разгадать Его своими земными глазами, но это оказывается не возможным, ибо требует сверхчеловеческих способностей. И человек делает вывод: Бог не познаваем, ибо недоступен, непонятен, темен и беспредельно далек.

Так может быть право либеральное религиозоведение, исключаящее Бога из сферы научного познания как некое «архитектурное излишество» в стройном здании религиозоведческой науки? Нет, не право! Во-первых, это не верно методологически, потому что игнорируется принцип единства целостности предмета познания. Здесь же нарушается принцип сохранения и целостности сущностных, смыслообразующих элементов этого предмета. Во-вторых, устранение Бога из предмета научного познания – религии манифестирует фактически атеистическую направленность религиозоведения, его желание заниматься не корневыми основами своего предмета, а лишь его поверхностной частью. Что же это будет за наука, которая не идет в глубину своего предмета, а скользит по его поверхности? В-третьих, нельзя прикрываться тезисом о том, что Бог есть объект не научного, а богословского (теологического) исследования, поскольку Он трансцендентен, мистичен, его реальность не может быть подтверждена каким-то опытным путем (Его реальность нельзя подвергнуть позитивистской верификации). Нельзя абсолютизировать и известный тезис (признаваемый и теологией) о том, что Бог не познаваем. Зна-

менитый протестантский теолог К. Барт писал о том, что в своей сущности, своих глубинах и истине Бог не познаваем человеком. В «Очерках догматики» Барт утверждал: «Из природы Бога Отца, сына и Святого Духа явствует, что Он не познаваем на основе способности человеческого познания» [1, с. 36].

Однако он тут же уточнил, что это правильно только в конечном итоге, в самой сущности Бога, как Сущего. Когда же Бог «в своей свободе делает себя воспринимаемым», тогда процесс Его познания человеком становится возможным. «Познание Бога происходит там, где происходит божественное Откровение, озарение человека богом, возвышение человеческого познания, научение человека этим Учителем» [1, с. 37].

Большое внимание уделяли проблеме познания Бога в том числе и не богословскими методами. Отцы Восточной православной церкви, в частности Григорий Нисский в своих трудах «О жизни Моисея», «Против Евномия», в «Беседах о Блаженствах» и др. очень обстоятельно исследовал не только богословский, но и светский (научный) путь познания Бога. Не маловажно указать здесь на то, что св. Григорий вначале увлекался философией, но заботами своего старшего брата Василия и его друга Григория Богослова оставил это занятие и перешел в богословие.

Прежде всего св. Григорий указывает на то, что человек есть образ и подобие Бога и потому может познать Бога как свой Первообраз, памятуя о том, что «подобное познается подобным». Он делит богопознание на три вида: внешнее, внутреннее и мистическое. Поскольку в нашу задачу входит прежде всего раскрытие возможности научного познания Бога, то мы и обратим внимание прежде всего на те возможности, о которых говорит св. Григорий. Это касается прежде всего внешнего вида богопознания. Внешнее познание есть познание видимого мира как божественного творения. Это познание осуществляется как органами чувств, так и разумом. Главным методом разума является «собираение разрозненных данных о мире, полученных посредством чувственного познания и их дальнейшей обработки с помощью размышления» [13, с. 270]. Это познание Бога через его творение

осуществляется не только богословием, но и мирской философией и наукой. Главной силой этого познания является человеческий разум. «Человеческий многозаботливый и испытующий разум, – говорит св. Григорий, – при помощи возможных для него умозаключений стремится к недоступному и верховному Существо и касается Его. Он не настолько пронизателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не вовсе отлучен от всякого приближения, так, чтобы не мог получить никакого гадания об искомом» [14, с. 195].

Григорий Палама также считал, что хотя сама сущность Бога для человеческого познания не доступна, но доступным для него остается то, «что окрест сущности», т. е. то, что окружает самого Бога, а его окружают два сотворенных им мира: мир бестелесных, духовных существ (божественный мир) и мир вещей (физический мир), познавая которые мы познаем и Творца [10, с. 14]. В идее познаваемости Бога Палама пошел значительно дальше предшествующего ему богословия, ибо заявил, что непознаваемый в своей сущности Бог, всецело открывает себя в своих энергиях.

Наука стоит сегодня на пороге признания «творения мира из ничего». А это «ничего» и было, очевидно, «то», что Палама называл божественными энергиями, именуемые духом. Книга Бытия гласит: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» [3, Быт. 1, 2]. Подтверждение наличия Божественных энергий и творение Духом вещественного мира совершит величайший переворот в мировоззрении человечества и смене парадигмы картины мира, сделает ее единой для всего человечества. Но пока это прогнозы и предположения, хотя и опирающиеся на определенные факты, еще не получившие признания у большинства научного сообщества.

Что касается современных возможностей научного познания Бога (а следовательно, и религии), то закрепленное основоположниками европейской науки: Галилеем, Бэконом и Декартом – признание того, что Бог познается наукой прежде всего через свое творение и продолженное всеми европейскими учеными последующих веков (тех, кто был верующим

христианином, а их было большинство) остается в силе и сегодня. Данные современной науки все больше подтверждают, а не опровергают реальность Бога и тем самым стимулируют интерес ученых к его познанию.

Наука не должна и не может заниматься богословскими (теологическими) вопросами – в особенности теми, которые связаны с религиозной догматикой и мистикой. Однако, это не значит, что она не может заниматься изучением актов божественного Откровения Св. Писания и Св. Предания, церкви, религиозного культа и религиозного опыта, т. е. всего того, что непосредственно связано с Богом. Изучение этих феноменов религии есть одновременно и получение знаний о Боге, его месте и роли в любой религиозной системе.

Приобретение таких знаний, несомненно, будет способствовать восстановлению гармоничного сотрудничества между наукой и религией.

Методологический подход к решению проблемы познания Бога научными методами обнаружил две стороны этой проблемы. Первая – это неотъемлемость Бога от других элементов религии. Вынесение Бога «за скобки» феномена религии разрушает структуру и

системность этого феномена, обесмысливает его. Вторая – Бог, несмотря на свою необычность и исключительность, ставящих Его над всеми феноменами бытия, тем не менее «подлежит» научному познанию, как и все другие вещи и явления. Хотя «самое само» Бога не постижимо для любой формы человеческого познания, тем не менее наука имеет множество каналов получения знаний о Нем, которые позволяют судить о некоторых Его сущностных качествах.

Знание о Боге неразрывно связано со знанием других религиозных феноменов, составляющих предмет науки о религии: Св. Преданием и Св. Писанием, религиозным культом, церковью, религиозной верой и религиозным опытом. Поскольку всякая вещь раскрывает в той или иной степени некоторые свои сущностные признаки, постольку все религиозные феномены, так или иначе, раскрывают какие-то сущностные качества Бога. В них Бог опосредованно раскрывает себя. Поэтому нельзя говорить о непознаваемости Бога средствами научного познания, а нужно определить возможности и пределы этого познания. Это будет методологически обоснованно и методически верно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Барт К.* Очерк догматики. СПб., 1997.
2. *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995.
3. Библия.
4. *Бультман Р.* Избранное. Вера и понимание. М., 2004. Т. I–II.
5. *Гегель.* Философия религии: в 2 т. М., 1975. Т. 1.
6. *Гегель.* Философия религии: в 2 т. М., 1975. Т. 2.
7. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
8. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: систематический очерк. М., 1998.
9. *Лосев А. Ф.* Миф – Число – Сущность. М., 1994.
10. *Палама Григорий.* Трактаты. Краснодар, 2007.
11. *Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом. М., 1993.
12. *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.
13. Философия религии: альманах. М., 2007.
14. *Флоровский Г., прот.* Восточные Церкви. М., 2003.