

*И. В. Лупандин**

Катасонов В. Н. Философская феноменология, экзистенциализм, христианство. — М.: Познание, 2018. — 230 с.

В. Н. Катасонов предлагает в своей новой книге христианский взгляд на философские идеи тех мыслителей, которые определили мировоззрение современного человека, без которых невозможно представить себе современный интеллектуальный мир. Книга Катасонова не представляет собой исчерпывающего энциклопедического исследования современной мысли, но дает как бы отдельные зарисовки, объединенные общим замыслом и методологией. Для автора важно увидеть, как вечные истины христианства светят сквозь причудливые, подчас витиеватые построения крупнейших философов XX в., таких как Гуссерль, Шелер, Марсель, Хайдеггер. Сами эти философы разнятся в своем отношении к христианству, но их объединяет искренность в их поиске истины, серьезность в осознании своей задачи и чистота намерения.

Начнем с Эдмунда Гуссерля. Ему посвящена первая глава рецензируемой книги. Первый параграф этой главы посвящен отношению Гуссерля к двум важным проблемам науки Нового времени: математизации естествознания и картезианскому методу. Что касается математизации естествознания, то, как известно, Галилей первым заявил о том, что «книга Природы написана на языке математики». Однако, согласно Гуссерлю, это заявление Галилея всего лишь гипотеза, и строго доказать справедливость этой гипотезы невозможно. Что же касается картезианского метода, то Гуссерль упрекает Декарта в недостаточном радикализме. Декарт, согласно Гуссерлю, не доводит до конца свое методологическое сомнение: он обязан был усомниться в отождествлении «души» и «Я». Здесь можно вспомнить критику картезианства Юмом, утверждавшим, (что человек есть лишь «пучок или собрание различных восприятий» («bundle or collection of different perceptions»). При этом задачи, которые ставит перед собой Гуссерль, весьма масштабны и сравнимы с проектом «наукоучения» Фихте: вернуться «назад, к самим вещам», завершить «коперниковский пере-

* Лупандин Иван Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия и библеистики ОЦАД; ivanlupandin@yandex.ru

ворот», произведенный Кантом в философии, и тем самым вывести из кризиса европейскую науку. Катасонов правильно замечает: «Это выглядит достаточно парадоксально: книга (Речь идет о книге Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». — *И. Л.*), которая писалась в 30-е гг. XX в., время становления современной физики, теории относительности, квантовой механики, изучения атомного ядра, — как же можно было говорить о кризисе науки в это время?» (с. 16).

Во втором параграфе той же главы о Гуссерле Катасонов анализирует «три гуссерлевских эпохэ». Как известно, термин «эпохэ» Гуссерль заимствовал у представителя античного скептицизма Пиррона. Благодаря Гуссерлю, этот термин стал модным и обрел как бы новую жизнь в начале XX в., так что мы его встречаем, например, в книге о Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» (о самом Гуссерле о. Павел Флоренский с похвалой отзывается в цикле статей «У водоразделов мысли») [7, с. 97]. Первое эпохэ Гуссерля — это фактически повторение картезианского сомнения. Второе эпохэ — критика «наивности» новоевропейской науки, ее веры в причинность и объективную реальность окружающего мира (это возвращает нас снова к теме первого параграфа — критике науки). Наконец, третье эпохе — это т. н. трансцендентальная редукция — призыв сосредоточиться «на чисто имманентной данности всего содержания сознания» (с. 35).

Пожалуй самое уязвимое место в системе Гуссерля — это т. н. парадокс интерсубъективности. Данному парадоксу посвящен третий параграф первой главы рецензируемой нами книги. На самом деле парадокс интерсубъективности появился уже в системе Декарта. Из «*cogitoergosum*» вовсе не следует существования других мыслящих «я». Это существование остается предметом веры и может быть подвергнуто сомнению. Декарт, как известно, допускал, что весь воспринимаемый им окружающий мир может быть всего лишь иллюзией, создаваемой в его душе неким злобным демоном. Кстати, этот образ Декарт, скорее всего, позаимствовал у Суареса. Суарес писал в «*Метафизических рассуждениях*», в рассуждении 9 «О лжи»: «Иногда может разум быть принуждаем внешней причиной, например Богом или ангелом, который, если является злым, может так предложить что-либо ложное, что разум не сможет не согласиться» [23, р. 204]. Несмотря на все ухищрения, Гуссерль не справился с парадоксом интерсубъективности, как не справился с ним и Декарт. Суаресу было проще, т. к. он начал с постулирования бытия как реальности, существующей независимо от человеческого восприятия и обладающей определенными свойствами, такими как единство, истинность и благость. «Как сопрягаются эти субъективные миры в один общий интерсубъективный мир?» (с. 44) — спрашивает В. Н. Катасонов от лица как ученых критиков Гуссерля, так и недоумевающих простецов. И создается впечатление, что Гуссерль до конца своей жизни искал и так и не нашел убедительного ответа на этот вопрос. Попытка Гуссерля прибегнуть для разрешения парадокса интерсубъективности к постулированию некоего «изначального Я» (*Ur-Ich*) мало чем отличается от постулирования Суаресом «реального бытия» (*ensreale*) с определенным набором свойств. Невольно возникает догадка, что Гуссерль, следуя своему учителю Brentano, исподволь готовит возврат к схоластике.

Заключительный, четвертый параграф первой главы посвящен критике гуссерлевской феноменологии. В. Н. Катаонов подчеркивает, что «критику Гуссерля в отношении декартовского Егo можно перенести и на трансцендентальный субъект вообще» (с. 47). Ведь Гуссерль критикует Декарта за то, что тот не видит внутренней структурированности Егo (это отмечал уже Юм), но где гарантия, что какой-то новый Юм не подвергнет аналогичной критике концепцию «Ur-Ich» Гуссерля? Катаонов пишет: «Тем самым редукционный подход Гуссерля оборачивается дурной бесконечностью. Остановить это движение в бесконечность могло бы только признание некоторого уровня редукции абсолютным, что противоречило, однако, самой установке критического метода: понять каждую данность как сконструированную. Гуссерль желал остаться в рамках чисто теоретико-познавательного подхода и не хотел признавать никакой метафизики» (с. 47). В этом автор рецензируемой нами книги усматривает ахиллесову пяту гуссерлевской феноменологии.

Вторая глава книги Катаонова посвящена философии Макса Шелера. Эта глава, как и предыдущая, посвященная Гуссерлю, состоит из четырех параграфов. В первом параграфе Катаонов анализирует понятия «априорного» и «феномена» у Шелера. Прежде всего Катаонов отмечает тесную связь между этими двумя понятиями в феноменологии Шелера. «Априорное», согласно Шелеру, это то, что «становится самоданным в содержании непосредственного созерцания» [12, с. 266]. Но, как отмечает Катаонов, Шелер, вслед за Гуссерлем, называет содержание непосредственного созерцания феноменом. Таким образом непосредственное созерцание определяется как «феноменологический опыт», который, согласно Шелеру, «принципиально асимволичен» [12, с. 269]. Катаонов считает необходимым подчеркнуть, что «феномен, как априорное, дан, по Шелеру, именно в опыте» (с. 54). В этом смысле феноменология Шелера, согласно Катаонову, «представляет собой чистый эмпиризм, и даже своеобразный радикальный эмпиризм» (с. 55). Как это связано с этикой Шелера, Катаонов разъясняет во втором параграфе — «Критика кантовского учения о нравственности». Здесь речь идет о необязательности, согласно Шелеру, нравственного императива в таком виде, в каком его понимает Кант, для «героических личностей» или «религиозных лидеров». Шелер в данном вопросе занимает позицию даже более радикальную, чем Гегель, который писал в своих «Лекциях по философии истории»: «Всемирно-исторической личности не свойственна разумная умеренность (Nüchternheit), выражающаяся в [одновременном] желании того и другого и принятии многого в расчет, но она без оглядки (rücksichtslos) отдается одной цели. Случается также, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам, и, конечно, подобное поведение подлежит моральному осуждению. Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути» [16, S. 41]. Как видим, Гегель всё же признавал возможность «морального осуждения» (moralische Tadel) применительно ко всемирно-историческим личностям, тогда как Шелер желает освободить их от всякого суда, по-видимому, следуя Кьеркегору, считавшему, что религиозная стадия упраздняет этическую. Для Канта же «Бог без морали страшен» [17, S. 10]. Третий параграф второй главы посвящен шелеровской

«материальной этике ценностей». Ценности, по Шелеру, классифицируются на позитивные и негативные. К первым относятся «прекрасное», «доброе», «приятное», ко вторым — «безобразное», «злое», «неприятное». По Шелеру (здесь он расходится с Гегелем) одна и та же ценность не может быть одновременно и позитивной, и негативной. Шелер также критикует Канта за то, что тот считает человека по природе стремящимся к удовольствию и как бы презирает его за это. Согласно Шелеру, «само удовольствие (*Lusterlebnis*) может быть позитивной или негативной ценностью в зависимости от того, испытывается ли оно от позитивной или негативной ценности» [19, S. 58]. Не случайно Шелер цитирует в этой связи Спинозу: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [20, p. 235]. Катасонов отмечает, что в этике Шелера «всё множество ценностей иерархически упорядочено, одни из ценностей оказываются более высокими, чем другие» (с. 62) и «сама шкала ценностей остается абсолютной» (с. 62). Это напоминает четвертое доказательство бытия Божия Фомой Аквинским в «Сумма теологии»: «В вещах обнаруживается нечто в большей или меньшей [степени] доброе, и истинное, и благородное <...> Но большее и меньшее говорится о различных [вещах], согласно тому, как они различным образом приближаются к тому, что является наибольшим» [24, p. 16]. Сравнение иерархии ценностей по Шелеру с иерархией ценностей у Фомы Аквинского не является произвольным, так как сам Шелер упоминает имя Фомы Аквинского в своей работе «О вечном в человеке» и как раз в контексте доказательств бытия Божия [22, S. 589].

Наконец, четвертый и заключительный параграф второй главы посвящен центральному понятию философии Шелера, а именно «*ordo amoris*» (порядку любви). «*Ordo amoris*» — это заглавие одной из наиболее известных книг Шелера, она была опубликована в 1933 г., уже посмертно, его вдовой Марией Шелер. Как отмечает автор предисловия к испанскому переводу «*Ordo amoris*» Хуан Мигель Паласьос, сама идея «порядка любви» восходит к Августину, который писал в своем сочинении «О христианском учении»: «Тот праведно и свято живет, кто имеет правильное суждение о вещах: а таков тот, кто имеет в себе упорядоченную любовь, а не тот, кто любит то, чего не следует любить, или не любит то, что следует любить» [21, p. 14]. Здесь уместно также вспомнить знаменитый критерий, по которому, согласно тому же Августину, отличаются «град Божий» от «града земного»: жители града земного возлюбили себя до презрения к Богу, а жители града Божия возлюбили Бога до презрения к себе. Следуя Августину, Шелер пишет: «Кто узнал *ordo amoris* человека, тот узнал его самого» [13, с. 341]. Анализируя понятие «*ordo amoris*» у Шелера, Катасонов отмечает, что Шелер, говоря о сердце человека как о «микрокосме мира ценностей», выступает в качестве наследника определенной традиции европейской философии, включающей, среди прочих мыслителей, также и Паскаля с его знаменитым изречением: «У сердца есть свои резоны» (с. 72).

Третья глава книги В. Н. Катасонова посвящена французскому философу-экзистенциалисту Габриэлю Марселю. Эта глава состоит из двух параграфов. Первый параграф посвящен анализу сочинения Марселя «Размышление об идее доказательства Бога». Это сочинение Марсель написал в 1938 г., уже после того как пережил религиозное обращение и стал ревностным католиком. А обязан-

ность католика — внимать церковному учительству, в т. ч. постановлению, принятому на Первом Ватиканском соборе: «Бог может быть с достоверностью познан из сотворенных вещей естественным светом человеческого разума» [15, р. 66]. Поэтому Марсель оказался в непростой ситуации: католическая церковь уже провозгласила торжественным образом, что доказательство бытия Божия возможно, а кто считает, что оно невозможно, тот оказывается вне церкви. Марсель пытается объяснить некий парадокс: если церковь учит, что бытие Божие можно с достоверностью познать естественным светом разума, то почему философы не могут сформулировать доказательства бытия Божия, которое было бы убедительно для всех? Какой же выход предлагает Марсель? В. Н. Катасонов пишет, что, согласно Марселю, трудность состоит в том, что «поля восприятия [верующего и неверующего] различны» (с. 80). Поэтому Марсель предлагает побудить неверующего «сконцентрировать в его поле восприятия такой свет, чтобы он распространился и на примыкающий участок, уже достаточно освещенный для меня, но еще темный для него» [4, с. 137]. Какой же это свет, спрашивает Катасонов и отвечает: «Если угодно, этот свет есть тот <...> естественный свет разума, о котором говорил Декарт в своих знаменитых сочинениях, хотя у Марселя этот свет, в свою очередь, подвергается анализу и дифференцируется» (с. 81). Марсель также предупреждает, что этот свет может породить в неверующем сопротивление, но это сопротивление коренится не в разуме, а в воле. Чтобы преодолеть это сопротивление, нужно, согласно Марселю, «усилием симпатии как бы проникнуть внутрь душевного мира собеседника и увидеть его ситуацию изнутри» (с. 82).

Второй параграф третьей главы посвящен работе Марселя «Набросок конкретной философии». Она, как и работа «Размышление об идее доказательства Бога», была написана в 1938 г. В. Н. Катасонов обращает наше внимание на основную мысль «Наброска...», а именно на классификацию философов на две группы: «Одни восполняют философскую мысль, другие — расходуют» (с. 85). К числу восполняющих философскую мысль Марсель относит «великих творцов европейской мысли» (с. 85): Декарта, Лейбница, Канта. Позднее Жиль Делёз и Феликс Гваттари (следуя Марселю или независимо от него) предложат оценивать философов на основании тех новых понятий («концептов»), которые они привнесли в философию («*cogito*» Декарта, «монады» Лейбница, «вещь в себе» Канта и т. п.) [14, р. 15–34]. «Расходование» в сфере философии — это, согласно Марселю, создание «измов»: «Картезианизм, или картезианство, против Декарта, кантизм, или кантианство, против Канта, бергсонизм против Бергсона» [3, с. 48]. Катасонов подчеркивает, что философия для Марселя — это не создание или изучение «измов», но прежде всего «поиск и исследование» (с. 86). Философ должен, согласно Марселю, философствовать самой жизнью, как это делали Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше. Здесь уместно вспомнить слова, сказанные П. П. Гайденом по поводу Кьеркегора в книге «Трагедия эстетизма»: «Истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть; истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть» [2, с. 15].

Третья глава рецензируемой нами книги посвящена философии Хайдеггера. Она разбита на семь параграфов. Первый параграф посвящен понятию феномена и феноменологии у Хайдеггера. В. Н. Катасонов отмечает, что Хай-

деггер вкладывает в понятие «феномен» новый смысл, не тот, что вкладывался в традиционной философии, которая видела в «феномене» отсылку к «сущности». Хайдеггер восходит к изначальному значению слова «феномен», которое происходит от греческого слова φαίνω, означающего «обнаруживать что-либо, делать зримым, выносить на свет» (с. 99). Добавим, что именно в этом значении глагол φαίνω используется в Новом Завете, например, в Ин 2: 11: «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил (ἐφάνησεν) славу Свою; и уверовали в Него ученики Его». Соответственно «феномены» по Хайдеггеру, «составляют совокупность того, что показывает себя само, и что греки просто отождествляли с таонта, с сущим» [10, с. 88]. Но здесь есть нюанс. Как подчеркивает, подытоживая мысль Хайдеггера, Катасонов, «феномен не дан с самого начала», а потому «его открытие требует усилия и особой методологии» (с. 102), о чем и пойдет речь в последующих параграфах.

Второй параграф четвертой главы посвящен вопросу о смысле бытия у Хайдеггера. Здесь В. Н. Катасонов обращает внимание на различие, проводимое Хайдеггером между «онтическим», т. е. вещественным, реальным, существующим (от греч. τὰ ὄντα — существующие [вещи]), и «онтологическим», т. е. имеющим отношение к исследованию бытия и его смысла. При этом, согласно изложению мысли Хайдеггера в рецензируемой монографии, «мы можем каким-то образом “принимать во внимание” бытие, не имея еще его обоснованной концептуальной определенности» (с. 105). При этом «само спрашивание о смысле бытия уже задето самим спрашиваемым, бытием, что и является отличительной чертой присутствия» (с. 105). Порочного круга, вытекающего, казалось бы, из того, что «мы еще только должны решить вопрос о смысле бытия, но сами уже предполагаем сущее в его бытии» (с. 104), таким образом, не возникает.

Третий параграф четвертой главы называется «Экзистенциальная аналитика присутствия». Согласно Хайдеггеру, «бытие-в есть со-бытие с другими» и «внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие» [9, с. 118]. Размышляя над этими словами Хайдеггера, Катасонов подчеркивает, что «определенность присутствия со-бытием имеет экзистенциально-онтологический смысл» (с. 108). Однако, согласно Хайдеггеру, в этом «со-бытии» с другими кроется также и опасность. «Другие», просто «люди», «они» (das Man) могут отнять у человека его бытие. Опасность также в том, отмечает Катасонов, истолковывая мысль Хайдеггера, что «повседневное бытие держится срединности» и «всякое исключение должно быть элиминировано, сглажено», ибо оно «неприлично» (с. 110). «В повседневном бытии, — продолжает Катасонов, — присутствие главным образом находится в состоянии падения, несобственного бытия» (с. 114). Одним из признаков падения, перечисляемых Хайдеггером, являются «толки». «Толки» — это то же самое, что «idola fori» (идолы рынка) у Ф. Бэкона. Они «забалтывают» важнейшие для человека вопросы, создают иллюзию понимания без внутреннего единения (Zueignung) с вещами. Одним из примеров такового «забалтывания» является отношение к истине и к смерти, которому посвящены четвертый и пятый параграфы четвертой главы: «Понятие истины у Хайдеггера» и «Хайдеггер о смерти». Что касается понятия истины у Хайдеггера, то Катасонов прежде всего обращает внимание читателя на намерение Хайдеггера

вернуться к изначальной этимологии этого слова в греческом языке, где оно означало «раскрытие». Разумеется, Хайдеггер не был здесь первопроходцем. На различие этимологий слов, означающих истину, в разных языках, в т. ч. и греческом, обратил внимание отец Павел Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины» [8, с. 43], хотя дает иное этимологическое толкование греческому слову ἀλήθεια, нежели Хайдеггер. Хайдеггер указывает на аспект «раскрытости», «непотаянности», тогда как о. Павел Флоренский указывает на аспект «воспоминания», «извлечения из забвения». Если брать толкование Хайдеггера, то ἀλήθεια оказывается родственной латинскому слову explicatio (объяснение, дословно «развертывание»), откуда происходит слово «эксплицитный», т. е. явный. Поэтому по Хайдеггеру задача философии в том, чтобы выявить неявное, иными словами, сделать имплицитное эксплицитным, т. е. объяснить бытие, найти его смысл. А найти этот смысл, т. е. истину о бытии, может лишь присутствие познающего. В. Н. Катасонов обращает внимание читателя на то, что для Хайдеггера не существует «вечных истин»: в этом расхождении Хайдеггера как с Платоном и Аристотелем, так и с христианской традицией. Хайдеггер как бы упрекает христианскую традицию, а особенно схоластику, за то, что, следуя аристотелевскому определению истины как «соответствия вещи и представления о ней», она «забалтывает» проблему истины. Согласно Хайдеггеру, жертвой «толков» оказывается не только понятие «истины», но и понятие «смерти». Вместо того чтобы испытать страх перед «ничто», люди «забалтывают» смерть, как это описано Львом Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича» (пример, который приводит сам Хайдеггер в своей книге «Бытие и время»). Как замечает по этому поводу Катасонов, «в повседневности присутствия, где правит мнение людей (das Man), смерть растворяется в толках и двусмысленности» (с. 123). Чтобы разорвать порочный круг «забалтывания», Хайдеггер предлагает ввести неологизм «бытие-к-смерти» («Sein zum Tode»), чтобы таким образом заставить читателя сфокусировать свое внимание на проблеме (ведь «забалтывание» — это еще и девальвация старых слов). Вводя неологизмы, Хайдеггер осуществляет нечто вроде замены денежных купюр, но всегда остается риск, что и эти хайдеггеровские неологизмы ждет та же судьба, что, впрочем, уже и происходит на наших глазах. Хайдеггеровское понятие «бытие-к-смерти» Катасонов в седьмом параграфе четвертой главы рассматривает в контексте понятия «временности», или «историчности» (Geschichtlichkeit), как оно формулируется в Кассельских докладах, которые Хайдеггер прочел в 1925 г., когда работал над своей книгой «Бытие и время». Иллюстрируя связь, прослеживаемую Хайдеггером между «временностью» и жизнью как «бытию-к-смерти», Катасонов цитирует авторитетного отечественного исследователя творчества Хайдеггера П. П. Гайдено: «Проще говоря, сама человеческая жизнь есть бытие-к-смерти; смерть — не эмпирический феномен, не просто окончание жизни, а онтологическая структура самой человеческой жизни» [1, с. 405]. А жизнь и «историчность» теснейшим образом связаны, т. к., согласно Хайдеггеру, «человеческая жизнь не проходит во времени, но она есть само время» [9, с. 328]. В этом (как и во многом другом) заключается «антиметафизическая направленность» философии Хайдеггера, его желание «мыслить человеческую жизнь в чисто имманентных категориях»

(с. 132). Заключительный седьмой параграф четвертой главы посвящен теме «Хайдеггер и христианство». Тема эта очень непростая. Хотя Хайдеггер был воспитан в христианской семье глубоко верующими родителями-католиками, он, как отмечает Катасонов, «постепенно <...> отходил от католицизма, от церковной жизни, от опоры на веру и церковные таинства» (с. 135). Главная причина этого отхода, по мнению Катасонова, состояла в том, что Хайдеггер считал теологию позитивной наукой, «занятой определенной сферой сущего», тогда как философия «перемещает свое внимание с сущего на бытие этого сущего» (с. 136). В своих дневниковых записях («Черных тетрадах») Хайдеггер бросает католическим теологам, в частности Романо Гвардини, упрек в априоризме и забалтывании вопросов о бытии. Гвардини, пишет Хайдеггер, «нигде не отваживается на <постановку> сущностного вопроса и даже не поставил ни одного не поставленного до сих пор вопроса; он постоянно лишь перекладывает уже надежный багаж ответов для тех, кто хочет убежать от всех вопросов» [11, с. 372]. Впрочем, к концу жизни Хайдеггер дает интервью журналу «Шпигель», в котором говорит: «Только Бог еще может нас спасти» [6, с. 243]. В январе 1976 г., незадолго до своей смерти, Хайдеггер пригласил к себе католического священника, профессора теологии Фрайбургского университета Бернхарда Вельте, и попросил его, «когда придет время», похоронить его по церковному обряду, что и было исполнено [18, р. 432].

Пятая глава рецензируемой нами книги называется «Ф. М. Достоевский как феноменолог» и посвящена философским аспектам творчества Достоевского. В. Н. Катасонов сосредоточил свое внимание на повестях Достоевского «Кроткая» и «Сон смешного человека». Чем оправдан такой выбор материала? Дело в том, что Достоевский — человек одной идеи, которую афористично сформулировал св. Амвросий Оптинский после встречи с писателем: «Этот — кающийся» [5, с. 46]. Да и сам Достоевский считал, что все его произведения можно объединить в цикл под названием «Житие великого грешника», как когда-то Бальзак объединил ряд своих романов под названием «Человеческая комедия». Персонаж «Кроткой» — это тот же «подпольный человек» (Катасонов называет его «типичным персонажем Достоевского» (с. 157)). А герой повести «Сон смешного человека» — разве это не Иван Карамазов? Есть, на наш взгляд, некоторое сходство между «Сном смешного человека» и повестью Альбера Камю «Падение», и неслучайно, что Камю всю жизнь горячо интересовался творчеством Достоевского. К сожалению, формат рецензии не позволяет углубиться в тонкости тех проблем, которые ставит В. Н. Катасонов, анализируя рассказы Достоевского, но с общим выводом, а именно с тем, что «Достоевский сам по существу использует феноменологический метод» (с. 156), нельзя не согласиться. С нашей точки зрения, очень логично, что книга Катасонова, содержащая слово «христианство» в своем заглавии, заканчивается на Достоевском. В заключение мы желаем читателям этой интереснейшей книги провести много счастливых минут за ее чтением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденко П. П. Время, длительность, вечность. — М., 2006.
2. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. — М., 1997.
3. Марсель Г. набросок конкретной философии // Марсель Г. Опыт конкретной философии. — М., 2004.
4. Марсель Г. Размышление об идее доказательства Бога // Марсель Г. Опыт конкретной философии. — М., 2004.
5. Поселянин Е. Н. Отец Амвросий: Его советы и предсказания // Душеполезное чтение. — 1892. — № 1.
6. Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991.
7. Флоренский П., свящ. Соч.: в 4 т. — М., 1999. — Т. 3 (2).
8. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. — М., 2003.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. — М.: Ad Marginem, 1997.
10. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск, 1998.
11. Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938). — М., 2016.
12. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994.
13. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994.
14. Deleuze G., Guattari F. What is a concept? // Deleuze G., Guattari F. What Is Philosophy? — New York, 1994. — P. 15-34.
15. Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum. Anni 1870 / ed. J. Friedrich. — Nördlingen, 1871. — Abt. 2.
16. Hegel G. W. F. Werke. — Berlin, 1840. — Bd. 9.
17. Kant I. Gesammelte Schriften. — Berlin, 1974. — Bd. 27.
18. Safranski R. Martin Heidegger: Between Good and Evil. — Cambridge (Mass.), 2002.
19. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. — München, 1954.
20. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. — Evanston, 1973.
21. Scheler M. Ordo amoris. — Madrid, 2008.
22. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. — Leipzig, 1921. — Bd. 1: Religiöse Erneuerung.
23. Suárez F. Metaphysicarum disputationum. — Moguntiae, 1630.
24. Thomas de Aquino. Summat heologiae. — Cambridge, 2006. — Vol. 2.