

Добко Т. «Бог феноменологів», як відповідь на дилему «Бога Авраама, Ісаака і Якова» чи «Бога філософів та вчених» [Електронний ресурс] : виступ на Третньому Круглому столі із філософії релігії 24 квіт. 2012 р. / Тарас Добко // Philosophy of religion in Ukraine = Філософія релігії в Україні : блог на WordPress.com. – [Київ], 2012. – 20 трав. – Режим доступу: <http://philosophyofreligion.wordpress.com/2012/05/20/dobko-t-d-бог-феноменологів/> (дата звернення: 17.07.2015). – Назва з екрана.

«Бог феноменологів», як відповідь на дилему «Бога Авраама, Ісаака і Якова» чи «Бога філософів та вчених»

«Рік від Різдва Христового 1654. Понеділок, 23 листопада, день св. Климента, папи і мученика... Годині о десятій з половиною, до пів на першу ночі. Вогонь. «Бог Авраама, Ісаака і Якова», а не філософів та вчених. Упевненість, упевненість. Почуття. Радість. Мир. Бог Ісуса Христа... Забути світ і все, окрім Бога. Його можна досягти шляхами, лише вказаними Євангелієм. Велич душі людської... Радість, радість, радість, сльози радості».

Меморіал Блеза Паскаля

Анотація

У доповіді розкриваються основні засади феноменологічного методу дослідження релігії. Розглянуто особливості релігійного досвіду та способів інтенціонування релігійних об'єктів. Проводиться порівняння між програмними завданнями філософії релігії та природної теології. На прикладі феноменологічного аналізу християнського досвіду таїнства робиться спроба зняти напруження між життям віри та запитами розуму при зустрічі з релігійним феноменом.

Ключові слова: релігія, метафізика, природна теологія, феноменологія, філософія релігії, пізнання, Бог, трансцендентний, об'явлення, таїнство.

Вступ

Стосунки між «Богом релігії» і «Богом метафізики» є одним із найбільш захоплюючих сюжетів не тільки філософської думки, а й повсякденного життя людини. Іноді ці стосунки набували характеру взаємного заперечення¹, іноді відзначалися байдужістю, а іноді напруження знімалося у якійсь з форм синтезу чи співпраці. Пряме протистояння змінювалося «холодною війною», періоди затишшя – пошуком формули сумісності і навіть взаємного доповнення. У цій доповіді подано пропозиції феноменології щодо зняття протиріччя між релігією і метафізикою, як природною чи раціональною теологією, між «Богом Авраама, Ісаака і Якова» та «Богом філософів і вчених». Викладені тут думки здебільшого опираються на міркування одного із засновників феноменології релігії – німецького філософа Макса Шелера, який у своїй праці «Про вічне в людині» заклав концептуальні й методологічні основи феноменологічного підходу до вивчення релігії. Його підхід

¹ Скажімо, для постмодерної чутливості наголос на трансцендентності «Бога філософів» сприймається як хронічна вада традиційного еллінізованого християнського світогляду, що нав'язує людині скомпрометований образ патерналістичного, авторитарного, дійсного Бога. У відповідь пропонують ближче придивитися до образу кенотичного, секуляризованого, іманентного Бога, як його змальовує «християнський нігілізм» Джанні Ваттімо. Пор. Giovanni, Vattimo. *Belief*. – Oxford: Polity Press, 1999.

відзначається ствердженням унікальності й автономії проявів людського духа, які знаходять своє вираження у релігійному житті і метафізичному запитуванні, а, отже, у відмові від ідеології й практики редуccionізму як способу «примирення» «Бога релігії» і «Бога метафізики». Одним з результатів стає концептуалізація «філософії релігії», як есенціальної філософської науки про сферу релігійних предметів. В ній об'єктом філософського аналізу стає «Бог релігійного досвіду», сам релігійний досвід й притаманні йому способи даності й презентації релігійних предметів людській свідомості, а також ціла панорама релігійних актів, в яких людина вибудовує свій зв'язок зі світом релігійних об'єктів. На прикладі феноменологічного аналізу християнського досвіду таїнства продемонстровано феноменологічний метод в дії, що дозволяє поцінувати цей релігійний феномен й уникнути зведення його до ірраціональної сконфуженості розуму чи порушення його властивих функцій. В християнському досвіді релігійного таїнства проявляється особливий тип релігійної раціональності, яка не суперечить розуму, як ми його застосовуємо у відношенні до оточуючого світу, і не підміняє собою раціональність «світську».

Принципи феноменологічного дослідження релігії

Уявлення феноменології про філософію релігії та її предметну ділянку виростають з кількох засадничих принципів феноменологічної філософії та її дослідницького методу. А саме:

По-перше, «принцип всіх принципів», вираження якого ми знаходимо у першій книзі «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії» Едмунда Гуссерля: «Жодна мислима теорія не здатна примусити нас засумніватися у принципі всіх принципів: будь-яке споглядання даності із самого першоджерела є правовим джерелом пізнання, і все, що дає нам себе в “інтуїції” зі самого першоджерела (так би мовити у своїй автентичній живій дійсності), треба приймати таким, яким воно себе дає, але тільки у тих межах, в яких воно себе дає».² Цей принцип вимагає диференційованого підходу до кожної окремої предметності відповідно до її природи і способу презентації, або як висловлюється Роман Інгарден, усвідомлення особливої корелятивності «між модусом буття пізнаваних предметів, з одного боку, і характером пізнавального відношення, з іншого, яке необхідно прийняти, щоб знайти пізнавальний доступ до цих предметів»³. Далі Інгарден додає дуже важливе міркування: «Якщо ж ми не намагаємося ставитися по-різному до різнорідно організованих предметностей з різними властивостями, то перетлумачуємо ці предметності, коли хочемо збагнути їх, або ж взагалі не маємо до них жодного доступу. І тоді будуємо теорії, засновані лише на сліпоті, теорії, які взагалі не стосуються того, що тут в дійсності треба зрозуміти»⁴.

Згідно з Максом Шелером, сфера релігійних об'єктів, якщо вона взагалі існує, стає доступною у певним чином епістемічно структурованих релігійних актах – подібно до того, як кольори нам дані у візуальному, а звуки – у слуховому сприйнятті речей. Будь-яке інтенціонування релігійних об'єктів поза сферою їхньої інтуїтивної даності має похідний характер і може уникнути ризику виродження у штивну теорію чи взагалі викривлення самої предметності тільки за умови фундованості на оригінальній даності цих об'єктів.

² «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает». Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999, ст. 60.

³ *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – М., 1999, ст. 58.

⁴ Там само.

По-друге, Шелер наполягає, що релігія і метафізика, як раціональна теологія, є самотніми й автономними маніфестаціями людського духа, кожна з яких підпорядковується своїм власним закономірностям щодо «походження», значення та цілі. Тільки у такому разі взагалі можна говорити про якусь модель взаємин між ними. Зрештою, тільки так можлива філософія релігії⁵. На відміну від Вільяма Джеймса, який бачить у релігійних актах захвату, довіри, трепету ті самі емоції захоплення чи страху, тільки значно інтенсивніші, але не якісно відмінні від їхніх секулярних аналогів, Шелер вбачає у релігійному житті людини феномен *sui generis*⁶, який не має аналогів у не-релігійному світі. Що більше, глибока значимість і незводимість релігійних актів спонукають Шелера сформулювати свій доказ про існування «Бога» як такої собі «достатньої причини» самої можливості таких актів.

По-третє, зв'язок між вірою і розумом у їхньому зверненні до трансцендентного не зводиться до фундування релігії на метафізиці, або, іншими словами, метафізичне переконання, що Бог існує, не є *condition sine qua non* релігійної віри ні в значенні її «дійової причини», ні в значенні обґрунтування її раціональності. Більше того, Шелер наважується на твердження, що епістемологічна цінність космологічних аргументів щодо існування Бога в кінцевому підсумку ґрунтується на потенційному удоступненні Бога як реальності в досвіді релігійному.

Як наслідок, феноменологічна філософія релігії, яка приймає Бога і весь світ релігійних об'єктів такими, як вони постають у релігійному досвіді, стає способом примирення між релігією і філософією у їхньому легітимному намаганні перебувати у зв'язку з абсолютним і святим буттям. Вона оперує *даністю* Бога, як *інтенційного об'єкта* людської свідомості у її віднесенні до Бога у цілому ряді релігійних актів – поклоніння, каяття, молитви, віри, довіри, узалежнення, страху та інших. Чи існує Бог реально? – ключове питання природної теології, не першочерговим для філософії релігії у цьому значенні. Так само як питання про реальне існування фізичного світу

⁵ У разі повного чи часткового зведення релігії до *в основі* філософського бачення світу релігія стає чимось по суті аномальним і неавтентичним, що вимагає на стільки філософського *осмислення*, скільки психологічного чи соціологічного *пояснення*. Неминуче відбувається зведення релігійних актів, як певних відхилень від норми, до набору психологічних явищ і переживань, що стають мішенню емпіричного підходу дескриптивної чи експериментальної психології. На думку Шелера, філософська теорія релігійних актів є формою релігійної ноетики, а не психології. «Акт молитви можна визначити лише зі *значення* молитви, а той спосіб, як ужиті в ньому психічні матеріали укладені психологічно – з яких комбінацій відчуттів, емоцій, уявлень, інтенційних актів, вигуків та іншої експресивної поведінки – не має жодного значення для ноетики релігії» (ст. 155). Що більше, оскільки релігійний об'єкт може підтвердити свою можливу реальність тільки в акті віри, а для дослідження впливу релігійних об'єктів на людське психічне існування має бути постульоване по аналогії з таким постулюванням об'єктивності фізичного світу для обґрунтованості операцій чуттєвої психології, Шелер робить досить несподіваний висновок, що «ті, хто не має відповідної віри в релігійну дійсність, не задовольняють *передумову* для емпіричного пізнання й спостереження дії цього релігійного об'єкту на *психе*» (ст. 158). А тому така людина, яка не вірить у реальну присутність Христа у Євхаристії, не спроможна адекватно описати психічні переживання віруючого, який прислуговує біля вівтаря, і у своїх претензіях на вивчення такого психологічного впливу уподібнюється до «повністю сліпої людини, що намагається описати відчуття і настрої, викликані спостереженням кольорів людиною з непошкодженим (візуальним) сприйняттям» (ст. 156).

⁶ «Категорія святості є цілком *sui generis* і не може бути зведена до чогось іншого; а тому, як і будь-яка інша абсолютно первісна даність, якщо й може бути предметом обговорення, все ж не може бути предметом визначення. Існує лише один єдиний шлях, якщо ми хочемо допомогти іншому зрозуміти її. Шляхом дослідження та обговорення його потрібно вивести на стежки його власного розуму, аж поки він не досягне тієї точки, коли «святість» почне тривожити його ум, входить у його життя та свідомість. Ми ж можемо лише співпрацювати з ним у цьому процесі, звертаючи його увагу на все те, вже йому відоме і знайоме, що певним чином нагадує цей особливий досвід або контрастує з ним. І тоді ми мусимо додати: «Наше Х не є цим чи іншим пережиттям, а лише подібним до цього і протилежним до іншого. Чи ти тепер здатен усвідомити, чим воно є?» Іншими словами, нашого Х не можна, строго кажучи, навчити; воно може бути лише пробуджене в умі, як усе те, що походить «від духа» має бути пробуджене». Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein Verlag, 1947.

не виникає в області запитування природознавчих наук, оскільки мовчазне прийняття такого існування є вихідною точкою їхніх когнітивних побудов.

Для метафізики, як філософії Бога, питання встановлення реального існування її основного об'єкта дослідження має першорядну вагу. Фактично вона починається й кульмінує у доказах про існування Бога. Всі інші міркування мають похідне значення; отримують свою епістемологічну вартість після підтвердження метафізичного факту, що Бог існує. Проблема узгодження вільного вибору людини з Божим Провидінням постає для метафізика, який упевнюється на основі логічних міркувань, що Бог володіє цією властивістю, але як *метафізик* з недовірою ставиться до живого і безпосереднього досвіду людської свободи. Філософ релігії будує міркування на основі унаочнення зв'язку релігійної людини з Богом як *summum bonum*, у якому ця людина почувається вільною, а у Провидінні вбачає підтвердження есхатологічного значення спасення свого і світу, як автентичного сенсу буття, наперекір видимості домінування у світі зла і зіпсуття. Тому для філософа релігії антиномія свободи і Провидіння не є чимось скандальним з раціональної точки зору. Так само не існуватиме для нього неунікненної суперечності чи несумісності між етичною автономією релігійної людини і теомією її релігійного життя. Як спекулятивні антиномії, ці питання виникають для людини, яка спостерігає релігію немовби ззовні, поглядом метафізика. Феноменолог релігії на основі аналізу живого досвіду й переживання релігії спроможний унаочнити те, що для метафізика виглядає антиномією чи спекулятивною пасткою для розуму. Ближче до подібної проблематики ми придивимося на прикладі аналізу досвіду Таїнства.

Проблематизація стосунків між релігією і філософією

У праці «Про вічне в людині» Шелер відводить чимало місця на обґрунтування автономності релігійного і філософського начала в людині. Його не влаштовують два поширені в історії філософії погляди на взаємостосунок релігії і філософії: моделі повної або часткової ідентичності та дуалістичні моделі.

До моделей повної ідентичності належать гностичні системи. Вони, на думку Шелера, спотворюють природу релігії в особливо руйнівний спосіб. Він стверджує: «Суть *гностичних* систем ідентичності полягає у тому, що релігію, як позитивну, так і природну, вважають просто *нижчою стадією пізнання* на шляху до метафізичного знання. На їхній погляд, релігія у своїй основі є метафізикою, але метафізикою другосортною, метафізикою „у малюнках і символах“, метафізикою „народу“ і для „народу“. Гносис представляє релігію як спробу розглядати ті ж питання і вдовольняти ті ж базові потреби людського духа, які досліджує, розв'язує і вдовольняє метафізика. Це, однак, спроба без методичного мислення і без зв'язку з наукою, яка все ж таки вдається до використання ідентичних по суті з філософією операцій людського розуму і не має інших джерел свого матеріалу сприйняття і досвіду, які були б істотно відмінні від джерел, що перебувають у розпорядженні філософії»⁷.

Так акт віри стає тільки недосконалим актом пізнання, який, за Гегелем, належить до «абсолютного знання у формі представлення» на відміну від філософії абсолюту, як «абсолютного знання у понятійній формі»⁸. Релігія може збагнути свій об'єкт тільки через якийсь образ чи символ, за яким гностичний метафізик шляхом розшифровки може виявити приховане, а отже правдиве значення. Тільки після цієї операції розуму до такого об'єкта можна звернутися за допомогою раціональних категорій. Іншими словами, релігія, на думку гностиків, страждає від неминучих недоліків у своєму розумінні дійсності, а тому спонукає до алегоричного тлумачення

⁷ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 131

⁸ Там само, p.132

свого змісту. Такий погляд на релігію, на думку Шелера, характерний для Гегеля і Шопенгауера.

Іншим опонентом Шелера у поглядах на природу і значення релігії є метафізичний і релігійний агностицизм. З гнозисом цей підхід поділяє недовіру до релігійних справ і приписує релігії брак раціональності.

Можна розрізнити дві основні форми метафізичного агностицизму. Перша походить з кантівської традиції, а друга представлена сенсуалістським позитивізмом. Хоч подібні своїми епістемологічними засновками, особливо щодо поняття досвіду, а отже й своїми висновками щодо раціональної ваги й достовірності метафізичного і релігійного проявів людського духа, вони все ж таки докорінно відрізняються один від одного ставленням до цих сфер людського життя. Якщо кантівський агностицизм вважає метафізичні питання тільки теоретично нерозв'язними і таким чином залишає місце для визнання їх практичного значення і ваги, позитивістський агностицизм вбачає в них цілковитий нонсенс. Це заперечення сенсовності метафізики є прямим наслідком емпіристської епістемології позитивізму, оскільки метафізику не вдається звести до якоїсь комбінації чуттєвих даних. Релігія у такому світлі «є лише історичною категорією на певному етапі історичної і соціальної еволюції, яка буде повністю відкинута у майбутньому»⁹. Релігія зводиться до рівня суб'єктивної думки, яка раціонально необґрунтована і може мати лиш функціональну вартість в певних соціальних чи політичних обставинах.

Метафізичний агностицизм кантівського виду вбачає у людському зацікавленні метафізикою і постановці остаточних питань про Бога непроминаючу ознаку людського розуму. Вважаючи ці запити теоретично нерозв'язними, він намагається знайти не-теоретичну основу для релігії. Відома спроба Канта побудувати релігію на етиці. Рудольф Отто йде далі і виділяє специфічні акти релігійного типу і бачить в них передумову всіх релігійних запитів людини. Однак спосіб тлумачення природи цих актів та радикальна сепарація віри від розуму зводить нанівець ті позитиви, які відрізняють цей підхід від позитивізму. Відбувається суб'єктивація релігії та її маніфестацій у людському житті.

Системи часткової тотожності схильні розглядати структуру і походження релігійного життя як такі, що ґрунтуються на раціональному пізнанні існування Бога та його природи в рамках природної теології. Ця концепція не виключає прийняття позитивної релігії і того всього, що проголошується правдивим певним релігійним авторитетом. Віра у цій інтерпретації є передусім визнанням істинності об'явлених тверджень. Вона опиняється на пограниччі між знанням та опінією, поступаючись у гідності знанню через присутній у ній момент «сліпоті» щодо свого об'єкта і випереджаючи опінію внаслідок її узгодженості з раціональним знанням Бога, здобутим в рамках природної теології. Дуже важливо не втратити з поля зору зв'язок між релігією і метафізикою. Цей зв'язок, однак, не полягає у фундуванні релігії метафізикою, як пропонує система часткової тотожності. Йдеться радше про зв'язок співпраці, коли релігія і філософія стають немов «руки, вільно простягнуті один до одного у взаємодопомозі»¹⁰.

Зараз спробуємо провести розрізнення між релігією і філософією з метою унаочнення унікальної природи кожної з цих маніфестацій людського духа.

⁹ Там само, p.144

¹⁰ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 150.

Інтелектуалізм філософії

Не викликає сумнівів, що «філософія є знанням і філософом є той, хто знає»¹¹. Тема знання – понятійна й споглядальна тема¹² – є душею філософського ставлення до суцього. Тут звісно не йдеться про профанне знання, здоміноване прагматичними інтересами і запотребуване бажанням знавця володіти речами і контролювати їх. Не йдеться тут і про знання, обумовлене певною суб'єктивною точкою зору на них, як це трапляється з позитивними науками, а не самими речами. «Адже немає ніякого суто механічного, фізичного, хімічного, історичного „світу“, а тільки *один* конкретний світ-реальність...»¹³. Філософська установка, принаймні в її метафізичному вимірі, надихається бажанням знати речі адекватно, так як вони є. З одного боку, формальний «інтелектуалізм» філософії складає її гідність і привабливість, а також визначає її непроминаючі завдання та цілі. З іншого боку, однак, він ставить перед філософським розумом певні границі, які філософ як філософ не спроможний переступити. Йдеться про те, що буття об'єктів у всіх своїх аспектах і відношеннях не збігається з їхнім ставанням можливими предметами пізнання. Повнота буття виходить далеко за межі його властивості як *поишено*. Чи «бути пізнаним» є єдиним «покликанням» суцього? Коли чуємо прекрасну мелодію чи дивимося на шедевр образотворчого мистецтва і на ґрунті цього контакту відчуваємо зворушення й висловлюємо захоплення цими витворами людського генію, ми виходимо за межі простого знання і досягаємо глибшої участі в бутті цих об'єктів, ніж її може забезпечити саме знання.

«Інтенційною мішенню» релігійної віри є не тільки інтелігібельність й існування її об'єкта, а й інші його риси такі, як цінність, особовість, абсолютність, святість. Віра може включати теоретичне переконання, однак воно зінтегроване з іншими «тематичними» частинами, які конституують релігійну віру як інтегральний акт.

Екзистенційне зацікавлення релігії

Було би помилково твердити, що раціональне знання Бога, навіть найбільш досконале, є єдиною чи навіть головною метою релігійної свідомості. Суверенна позиція знання як кінцевого пункту призначення всіх операцій і прагнень розуму, властивих для філософії, відступає в тінь у справжньому релігійному житті. У ньому релігійні об'єкти виступають передусім не як епістемічні джерела пізнання, а як дійсність, до якої слід будувати духовний стосунок іншого типу. Ось що пише на цю тему Шелер: «Метою релігії є не раціональне знання світооснови, а *спасіння людини* через живу єдність з Богом – апофеозіс... Джерелом зацікавлення в метафізиці є *здивування, що щось взагалі існує...* Релігія, на відміну від цього, вкорінена в любові до Бога і прагненні остаточного *спасіння* самої людини і всіх речей. *Першим* інтенційним об'єктом релігійного акту є не абсолютно реальне та його суть, а *summit bonum.*»¹⁴

Щось подібне зустрічаємо у досвіді любові. Той, хто любить, може поставити собі купу філософських питань про любов та її об'єкт і звернутися за допомогою до свого досвіду любові. Однак у такій настанові він перестає діяти як той, хто любить, і стає відстороненим дослідником. У такій установці люблена особа вже не виступає феноменологічно як його незамінна «Ти». Як інтенційний об'єкт такого теоретичного акту, люблена особа докорінно відрізняється від того способу, як до неї ставляться у самому акті любові. Помічною у цьому зв'язку може також бути аналогія між

¹¹ Там само, р. 74

¹² see Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, chapter 6

¹³ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p.153

¹⁴ Там само, р.134-8

етичним і релігійним знанням, як її проводить Адольф Райнах. Ось що він пише: «Релігійне знання і знання цінностей близькі у тому, що вони постають з почуття. А також у тому, що їхнє ядро і цінність, справжнє життя полягає в пережитті, а не пізнанні»¹⁵.

Мартін Бубер показує блискуче розуміння проблеми, коли пише: «Філософія помиляється, вважаючи, що релігія фундована у ноетичному акті, хай неадекватному, і вбачаючи в суті релігії знання об'єкта, який залишається байдужим до своєї пізнаності. Як наслідок, філософія вважає віру ствердженням істини, що перебуває десь поміж чітким знанням і плутаною опінією. Релігія, у свою чергу, наскільки її цікавить знання, вбачає у ньому не ноетичне відношення мислячого суб'єкта до нейтрального об'єкта мислення, а взаємний контакт, справді взаємну зустріч в повноті життя між одним активним існуванням та іншим. Відповідно, вона розуміє віру як вступ у цю взаємність, як пов'язування себе зв'язком з можливо недоступним для доведення, але пізнаваним Буттям, з якого походить все значення»¹⁶.

Бубер наголошує, що епістемічна цікавість є, немовби, загорнута в повноту життя взаємної зустрічі з Богом. У релігійному контакті з божественним, навіть у релігійному когнітивному контакті, людина не займає характерної для філософської установки дистанції до об'єкта. Вона не полишає встановленого екзистенційного зв'язку з Богом, не розриває оригінальної екзистенційної взаємності з ним.

Можна провести розрізнення між *експліцитним* знанням і *досвідно іманентним* знанням (*erlebnisimmanente Erkenntnis*)¹⁷. Коли чуємо гарну музику і залишаємося у прямому досвідному контакті з нею, коли відчуваємо зворушення її красою і на основі цього радіємо і захоплюємося музикою, немає жодної потреби у проміжному кроці, який би полягав у здійсненні акту роздумування про сприйняття музики чи її зміст і приводив би до експліцитного пізнання цієї музики. Такі роздуми не потрібні для переходу від рецептивного контакту з об'єктом до спонтанної відповіді на його цінність. Ми імпліцитно свідомі багатьох фактів про музику та її красу під час виконання первісного рецептивного контакту з нею. І це досвідно іманентне знання уможливорює нашу відповідь на естетичну цінність музики.

Експліцитне знання є природним наслідком об'єктивуючої здатності людського розуму, яка з необхідністю веде до певної дистанції до її об'єкта, з притаманними їй вадами та перевагами. Важливо пам'ятати, що пряме зацікавлення у знанні заради нього самого завжди стримить до отримання експліцитного знання дійсності.

Релігія як така ніколи не ставить перед людиною вимоги стриміти до пізнання Бога, яке є експліцитним в нашому значенні слова і включає специфічну дистанцію до об'єкта. Вона спрямована до свого об'єкта з метою встановити живу єдність з ним. У цьому контексті знання має радше «інструментальне» значення. На відміну від цього, тема знання заради нього самого у філософії є її серцевиною.

Звісно, надаючи знанню тільки «інструментальне» значення, ми не намагаємося заперечити вагу пізнання у релігійній сфері. Достатньо глянути на роль медитації чи споглядального знання у релігії. Що більше, без спраги за правдою, релігія могла би перетворитися у забобон чи міф. Зацікавлення пізнанням Бога є вираженням належної настанови до нього. Щось подібне спостерігаємо у любові. В ній входимо у глибший зв'язок, що виходить за межі суто когнітивного. Ми, однак, також прагнемо знати і пізнавати, навіть споглядати люблену особу. Тож тут намагаємося підкреслити, що релігійна людина не обмежується тільки когнітивним зв'язком з Богом, а шукає чогось більшого.

¹⁵ Adolf Reinach, Notizen auf losen Zetteln, p.595

¹⁶ Martin Buber, Religion and Philosophy, in Eclipse of God, p.32-33

¹⁷ see Adolf Reinach, Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung

Про характер релігійного пізнання

Зараз займемося питанням притаманного релігії типу пізнання. Знову звернемося за допомогою до Шелера: «У всьому багатстві своїх форм релігія завжди походить з одного джерела: об'єктивно з „об'явлення“ Бога, яке має різні ступені і стадії; суб'єктивно – з віри. Під „об'явленням“ я маю на увазі не те, що позитивні богослови називають „Об'явленням“, не будь-яке актуальне об'явлення, ще менше „позитивне“ об'явлення, а виключно специфічний спосіб, яким будь-які дані, що стосуються об'єкта божественної і святої природи, *приймаються* в розум через спостереження і досвід»¹⁸.

Об'явлення у цьому значенні слід відрізнити від *спонтанного* способу набуття знання. Ми краще збагнемо, чим є об'явлення у нашому значенні, якщо розберемося зі значенням спонтанного. Знову надамо слово Шелеру: «За своєю природою цей тип пізнання відрізняється від *всіх спонтанних пізнавальних актів*, причому тут ідеться не тільки про розрізнення між двома способами причинності, за допомогою якої знання може увійти в розум, скільки про визнання своєрідного способу формування даності (*evidence*), який прихований у видимому когнітивному процесі і відрізняється від усіх інших способів. Все *релігійне* знання Бога є знанням *через* Бога, стосовно способу його отримання»¹⁹.

Це значення спонтанності стосується того факту, що об'єкт пізнається просто нашими зусиллями. Шелер стверджує, що в релігійному когнітивному досвіді Бога людина зустрічає не, так би мовити, ноетично зафіксований об'єкт, який пасивно маніфестує себе інтелекту. Релігійний об'єкт активно розкриває себе або в речах і подіях природного порядку, в принципі доступних для всіх; або божественна дійсність комунікує себе за допомогою слова чи через осіб. В першому випадку йдеться про „природне об'явлення“, в другому – про „позитивне“.

Німецький богослов і філософ Романо Гвардіні у своїй праці «Об'явлення: його сутність та форми»²⁰ подає блискучий аналіз відмінності способів ноетичної даності об'єктів у спонтанному пізнанні і пізнанні через об'явлення. Перш ніж говорити про релігійне об'явлення, він пропонує здивуватися, чи не існує у світі, що нас оточує, аналогів до об'явлення в релігійному значенні. Тут знаходимо чітку відмінність у способах пізнавального відношення і формування ноетичного матеріалу між живим і неживим суцям.

Неживе суще, напр. камінь, перебуває у готовому, завершеному стані. Його можна пізнати без особливих труднощів, оскільки воно нічого не приховує. Все що потрібно, це знайти і застосувати належний набір пізнавальних процедур, методів та інструментів для розкриття змісту такого об'єкта. Тут ініціатива повністю належить до суб'єкта пізнання, який спонтанно звертається до об'єкта. Пізнання залишається процесом рецепції, однак інтенційний зв'язок має доцентровий характер. Це суб'єкт, немовби, «витягує», «черпає» зміст з об'єкта, який залишається пасивним у когнітивному процесі.

Цілком іншу ситуацію можна спостерегти у живому суцям. Жива істота, напр. рослина, не існує в готовому стані. Вона змінюється, перебуває у рості. Форма буття рослини – це перехід від чогось сокритого і потенціального до явного і здійсненого. У світі тварин з'являється нова форма переходу від потенції до акту. Йдеться про вираження, що проявляється у зміні вигляду, рухливої поведінки, інших діях живої істоти. Можна помітити у виразі тварини чи її рухах, що вона відчуває біль

¹⁸ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, p.146-7

¹⁹ Там само, p.147

²⁰ Romano Guardini, *Die Offenbarung: ihr Wesen und ihre Formen*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1940.

чи задоволення. І в рослині, і тварині слід розрізнити між тим, що можна пізнавально констатувати, і тим, що треба прийняти.

У випадку людини цілий пласт її внутрішнього світу, тобто те, у що вона вірить, кого любить, що їй дороге, кому молиться, а особливо її *особовий* характер стає доступний зовнішньому суб'єкту пізнання тільки за умови, що ця людина сама відкриє цей зміст свого життя. Це відкриття може відбуватися через слово чи вчинок. Але в будь-якому разі нам потрібно зачекати і потрібна санкція цієї людини, якщо ми хочемо пізнати її особливий і неповторний світ. Іншими словами, живе суще, а передусім людину, можна пізнати тільки на основі тих даних, які воно само нам надає.

Відповідно Гвардіні робить висновок, що об'явлення є способом існування сущого, яке володіє «внутрішністю», тобто яке може жити не лише у світі, а й у собі. Способу буття відповідає спосіб пізнання. Принципи формування й отримання пізнавального матеріалу, а отже й способи інтенційної даності для неживого і живого сущого докорінно відрізняються.

Феноменологічний аналіз способів пізнання «Бога релігії» і «Бога метафізики» дозволяє нам не тільки упевнитися в унікальності релігійних і метафізичних запитів людського духу, а й переконатися, що філософське осмислення абсолютного і самодостатнього буття не вичерпується метафізикою в значенні природної теології. Філософія релігії, як вона практикується з феноменологічної точки зору, дозволяє на доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя, у якій це трансцендентне *оригінально* засвідчує свою даність і приналежність до предметної царини людського життя.

«Система сумісності» між релігією і метафізикою

Ствердження незалежності релігії і метафізики ставить перед нами запитання про характер взаємозв'язку і взаємин між цими царинами людського духу. Визнаючи неповноту «релігійного Бога» і «метафізичного Бога» як об'єктів інтенції, ми не можемо уникнути питання про можливість осягнення такого зв'язку з Богом, де ці дві інтенції зливаються у несуперечливу єдність і де стає можливою максимальна участь людського буття у бутті Божому. Складність цього питання неймовірно зростає з усвідомленням неунікненних *змістовних* відмінностей між «Богом релігійним» і «Богом метафізичним». Чи можлива між ними реальна ідентичність? Адже релігійний Бог «піддається» емоціям любові, обурення, гніву. Метафізичний Бог постає цілком незмінним буттям, повністю позбавленим подібних емотивних характеристик. Бог релігії перебуває в дії – картає грішника і благословляє праведника, докоряє багатому і потішає нужденного. Він звертається до людини і будує з нею стосунки. На цьому тлі Бог метафізики виглядає пасивним абсолютним буттям, в якому все зафіксоване, непорушне, вічне і необхідне. Як погодити між собою ці образи «антропоморфного» і «метафізичного», «іманентного» і «трансцендентного» Бога?

Шелер не пропонує тут однозначного розв'язку, хоч і намагається передбачити його, подаючи тлумачення цих змінних антропоморфних рис як «наслідок переходу від однієї (інтенційної) точки зору до іншої з боку скінченної істоти у її стосунку до Бога; або вважаючи їх за аналогії, які хоч і стосуються в *Богові чогось істотного*, чого раціональна ідея Бога *не здатна* забезпечити, є все ж таки аналогіями, а не адекватними властивостями Бога»²¹. Єдність і неподільність Бога не дозволяє нам переносити в його сутність самодостатнього буття відмінність способів, якими скінченний і подільний розум вибудовує з ним свої стосунки. На думку Шелера,

²¹ Ст. 141

пошук розв'язку має відбуватися в рамках так званої «системи сумісності», яка визначає взаємини між релігією і метафізикою. Сам Шелер подає лише ескіз такої системи та її пролемного поля.

Конфлікт між антропоморфним Богом релігії і трансцендентним Богом метафізики з особливою силою проявився у дискусіях християнських богословів про зв'язок між біблійними і елліністичними джерелами християнського богослов'я, а отже й богопізнання. Відома контрверсія навколо питання «страждаючого Бога» спонукала численних богословів на чолі з Адольфом фон Гарнаком проголосити теорію «підпорядкування патристичного богослов'я елліністичній філософії». Згідно з цією теорією, перебування ранніх Отців Церкви в полоні грецьких філософських категорій про божественну «нечутливість» і «апатичність» приводить до викривлення первинної євангельської вістки і свідчить не стільки про біблійне коріння, скільки про гностичні уподобання патристичного розуму.

У своїй праці «Страждання безпристрасного Бога»²² Павло Гаврилюк здійснює тонку реконструкцію і глибокий аналіз поняття Божої безпристрасності в патристиці. Він переконливо висвітлює діалектику патристичної думки, яка, з одного боку, дозволяє отцям дотримуватися погляду про «апатичність» Бога, а з іншого – визнати участь Бога у Христі в людському стражданні. Безпристрасність Бога послужила для отців апофатичним «знаком лапок» на всі божественні емоції, а отже вказівником на нічим не обмежену повноту його божественності. З іншого боку, таїнство Воплочення відкриває перед ними можливість визнати божественне страждання Сина Божого не лише у його людській природі, а як страждання самого Бога. Таким чином, отці уникають пастки докетизму, аріанізму та несторіанства, які в гностичному дусі визнають нічим не обмежену безпристрасність Бога і заради цього або заперечують реальність людського досвіду Христа (як в докетизмі), або «жертвують» Христовою повнотою божественності (як в аріанстві), або неприйнятно відокремлюють страждання у людській природі Христа від його божества. Гаврилюк на прикладі дослідження патристичних уявлень про Боже страждання демонструє конкретний випадок досягнення інтенційної сумісності «Бога релігії» і «Бога метафізики», або «іманентного» і «трансцендентного» Бога.

Феноменологія Таїнства

В основі християнського розуміння Таїнства лежить переконання в абсолютній трансцендентності Бога щодо світу та його елементів, зокрема й людського розуму. Це переконання ґрунтується на християнському досвіді несамовитої близькості Бога у Христі, тобто у новозавітному досвіді Ісуса Христа як Воплоченого Бога. Коли Христос об'явив себе вповні Богом і вповні людиною, а не якимось напівбогом чи напівлюдиною, не якоюсь новоутвореною істотою мішаного виду, людський розум зіткнувся з уявленням про Бога, яке докорінно відрізнялося від елліністичних уявлень про божество як складову частину світового порядку буття. У світі, який ми знаємо, поєднання двох природ завжди призводить до видозміни чи навіть часткової втрати властивостей кожної²³. У Таїнстві ж Христа людський розум опинився перед поєднанням двох порядків «буття», які не розчиняються один в одному, не зводяться один до одного, не суперечать один одному, не знищують один одного. Природний

²² Paul Gavrilyuk. *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford University Press: New York, 2004.

²³ «Причина, чому погани навіть не могли собі уявити щось подібне до воплощення, полягає в тому, що вони вважали своїх богів частиною цього світу, а поєднання двох природ у світі мусить бути у якомусь сенсі чимось неприродним внаслідок тієї інакшости, яка дозволяє одному еству залишатися собою тільки не будучи чимось іншим». Robert Sokolowski. *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1995, с. 36.

порядок залишається цілісним, неушкодженим. Тільки трансцендентний, позасвітовий Бог, який під жодним оглядом не є складовою частиною світопорядку, і стосовно світу перебуває у відношенні Творця, здатний на таку присутність у світі, яка не скасовує природного порядку²⁴. Це збереження природного порядку, можливо, й пояснює те, чому Таїнство (правильно сприйняте) не є чимось скандальним для розуму, а тому прийнятним як Таїнство.

Отже, для сприйняття якогось змісту як Таїнства властиве усвідомлення непрозорості цього змісту для розуму, причому ця непрозорість не повинна сприйматися як тимчасова відмова розуму, що може бути наслідком недостатньо ретельного його застосування (наприклад, за браку часу чи розумових здібностей) чи його обмежених актуальних емпіричних можливостей (потенційно нескінченних). Ця непрозорість має сприйматися як принципова недоступність змісту для природного застосування розуму, як ми його звикли застосовувати в контексті світу. А це можливо лише за однієї умови: якщо цей зміст не буде поданий як істотно приналежний до світу, що є органічною матрицею для діяльності людського розуму. Якщо поданий зміст є частиною світового змісту, навіть його найскладнішою чи найменш доступною для розуміння частиною, людський розум ніколи не заспокоїться, ніколи не зможе по-справжньому сприйняти і прийняти цей зміст як Таїнство.

З іншого боку, розум не повинен сприймати Таїнство як протиріччя, як антиномію, два полюси якої заперечують один одного. Лише за такої умови розум здатен здійснити акт самовідречення перед обличчям Таїнства, відмовитися від своїх претензій, відмова, яка проте не означає відмови від своєї гідності. Це та відмова, на яку натякав Паскаль, коли стверджував, що немає більш природної речі для розуму, ніж визнати свої обмеження. Однак тут ідеться про обмеження не як звуження, а як наслідок відкриття дійсності, відмінної від світової, зустрічі з Кимось, кого цілий світ не може вмістити. Сприйняття Таїнства можливе тільки тоді, коли розум не відчуває, що зазнав поразки. Таїнство є понад розумом, а не проти розуму. Розум, який чується пригнобленим чи пригніченим, рано чи пізно повстане. І це повстання розуму вже не раз відбувалося. Якщо б віра виростала зі свідомості «негативного» обмеження розуму, вона б завжди була вразливою на його бунт. Тільки та віра може бути живою, яка виростає на позитивному акті самовідречення, здійсненого в момент зустрічі з Богом, який не потребує ні світу в цілому, ні будь-якої його частини, щоб бути собою і який би існував у тій самій досконалості, навіть якщо б світу ніколи не було.

У цьому зв'язку також необхідно відрізнити Таїнство від чуда. Так присутність Христа в Євхаристії є Таїнством, перетворення води у вино в Кані Галилейській – чудом. Сприйняття чуда не передбачає, до речі, усвідомлення зустрічі двох порядків буття. Не має жодного протиріччя в теоретичному припущенні, що могла би бути якась найвища істота в рамках цього світу, яка мала б владу над природними силами і законами і могла б змінювати їх на свій розсуд. Чи не тому вважається, що чудо і його можливість не є найважливішою опорою християнства? Християнська віра не є обов'язковим наслідком досвіду чудес. Сприйняття чуда, на відміну від сприйняття Таїнства (в першу чергу, Воплочення), не передбачає уявлення про Бога, як про того, хто існував би таким, яким Він є, без будь-якої втрати в досконалості, навіть якщо б

²⁴ «Халкедонський Собор...навчає нас, по-перше, що Бог не руйнує природних закономірностей речей, з якими він входить у якийсь зв'язок, навіть у найтіснішій єдності воплощення. Те, що відповідає природному порядку речей і що розум здатен відкрити у цьому порядку, зберігає свою цілісність перед обличчям християнського Бога. І по-друге, Собор вчить нас, що про Бога ми мусимо думати як про когось, хто дозволяє природним закономірностям і розуму залишатися собою: тобто що сам Бог не є частиною природи чи світу, яка перебуває у суперництві з іншими». Там само, с. 35–36.

світ не існував. В певному сенсі чудо є навіть більшим скандалом для розуму, ніж Таїнство. Перед Таїнством розум «німіє», а не повстає.

Відкриття простору для віри, як її розуміє християнство, відкриває також нові можливості для розуму. Цією можливістю стає богослов'я. Розум не чується пригнобленим у своєму самовідреченні, а тому готовий відгукнутися на заклик віри, висловлений св. Августином: «вірю, щоб розуміти». Віра запрошує розум розуміти у світлі віри те, що відкривається у просторі віри. Віра знаходить у розумі союзника, а не ворога.

Мислити у християнському сенсі – це мислити антиномічно категоріями Таїнства. Наприклад, вірою сприймати Боже провидіння у подіях, які також мають і природне пояснення. Це – постійно переступати у вірі світовий контекст, не позбавляючи його його власного сенсу, закономірностей тощо. Це – водночас ніколи не сприймати світовий контекст за абсолютний горизонт, в абсолютній ізоляції від життя віри (секуляризм), а постійно утримувати його відкритим для Бога та дії Його Благодаті. Це – поєднувати природне з надприродним, життя розуму з життям віри.

Завдяки цьому, богослов'я може постати перед людським розумом, втіленим у природничих чи гуманітарних науках про світ і людину у світі, не як їхній ментор чи наглядач, законодавець їхніх методів та цілей, а як відкриття людського розуму і мислення на невидиму й ненасильницьку іконічну присутність Бога у світі. Богослов'я не зможе розповісти природознавцю, як функціонують закони природи. Але воно допоможе йому побачити в природі не сирівець, що служить задоволенню людських пристрастей до панування і самозбагачення, а унікальний Божий винахід, який заслуговує на благоговіння, захоплення й збереження. Іншими словами, воно дозволить побачити у дереві не просто майбутній стіл, а й естетичний об'єкт, чи навіть дар Божий. Богослов'я зможе стати союзником філософії у проекті відновлення «віри в людину», зміцнюючи здатність людини протистояти різноманітним маніпуляційним технологіям й все більш рафінованим намаганням втиснути людину у різноманітні схеми знеособлення. Будучи скерованим на людину як «трансцендентальну істоту», якій надто тісно у схемах причинно-наслідкових зв'язків, що ними за звичкою оперують для пояснення людської дійсності «іманентні науки», богослов'я може допомогти природному розумові, без зради притаманних йому автономії та цілісності, *органічно* інтегрувати у свої дослідницькі перспективи транспозитивістську орієнтацію та ціннісний етос служіння. Хтось може вбачати у такому підході відмову від ідеалів автономії знання чи чистої науки («науки заради науки»), а хтось – здорове критичне усвідомлення науковим духом своєї скінченності та необхідності рахуватися з пошуком більш цілісного сприйняття світу.

Іншими словами, розширення ідеї раціональності й істини під впливом богослов'я Воплочення і Таїнств не означає накладення якихось зовнішніх обмежень на питому діяльність розуму в природному порядку буття чи введення в неї магічних елементів. Воно радше аксіологічно переорієнтовує діяльність розуму з ідеології *libido dominandi* на ідею служіння людині, яка є образом і подобою Божою.