

Добко Тарас Дмитрович
д-р філософії (Ph.D.), кандидат філософських наук
доцент кафедри філософії Українського католицького університету

dobko@ucu.edu.ua

Добко Т. Макс Шелер про відмінність і зв'язок між релігією і філософією: спроба феноменологічного розрізнення і позиціонування / Тарас Добко // Гілея. - Київ, 2012. - Вип. 65. - С.307-313.

УДК

Добко Т.Д

**Макс Шелер про відмінність і зв'язок між релігією і філософією:
спроба феноменологічного розрізнення і позиціонування**

Анотація

Висвітлено спробу Макса Шелера на основі феноменологічного методу обґрунтувати відмінність і дослідити зв'язок між релігією та філософією. Розглянуто епістемологічні особливості філософії і релігії через дослідження способів інтенціонування й даності релігійних об'єктів у філософських запитах і релігійних пошуках Бога. Увагу зосереджено на порівнянні суб'єктного виміру людського досвіду Бога у філософії та релігії.

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

Вступ

Навіщо знову піднімати тему, яка, з одного боку, ніколи не страждала від браку уваги і розмаїтості часто конфліктних тлумачень в історії європейської цивілізації, а, з іншого, в наш час почала припадати пилом під впливом постмодерністської втоми від остаточних розв'язок й байдужості до питань про остаточні підвалини буття та людського життя?

Однією з причин нової уваги до дослідження зв'язку між релігією і філософією є евристичний потенціал застосування феноменологічного підходу до розкриття цієї теми. Доповнення умоглядних *пояснень* унікальності й автономії проявів людського духа, які знаходять вираження у релігійному житті і метафізичному запитуванні, феноменологічними *проясненнями* суб'єктного полюсу переживання філософських і релігійних дій дозволяє по-новому пошанувати здобутки традиції у цій сфері людського життя. Це теж відкриває

додаткові можливості для зняття протиріччя між релігією і метафізикою, для пошуку нових форм синтезу й співпраці між «Богом Авраама, Ісаака і Якова» та «Богом філософів і вчених».

Викладені тут думки здебільшого опираються на доробок провідного німецького філософа минулого сторіччя, одного із засновників феноменології релігії – Макса Шелера. У праці «Про вічне в людині» він заклав концептуальні й методологічні основи феноменологічного підходу до вивчення релігії. Його підхід позначений відмовою від ідеології й практики редукціонізму як способу визначення зв'язку між релігією і метафізикою. Одним з результатів цієї праці є концептуалізація «філософії релігії», як есенціальної філософської науки про сферу релігійних предметів. Тут 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.

Принципи феноменологічного дослідження релігії Макса Шелера

У своїх творах Макс Шелер відводить чимало місця для проблематизації стосунків між релігією і філософією та обґрунтування автономності релігійного і метафізичного начала в людині. На його думку, 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, як у метафізиці, має похідний характер і може уникнути ризику виродження у штивну теорію тільки за умови фундованості на оригінальній даності цих об'єктів.

По-друге, Шелер наполягає, що релігія і метафізика, як раціональна теологія, є самобутніми й автономними маніфестаціями людського духа. Кожна підпорядкована своїм власним закономірностям щодо «походження», значення

та цілі. Тільки так взагалі можна говорити про якусь модель взаємин між ними. Тільки так можлива філософія релігії¹.

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.

Як наслідок, феноменологічна філософія релігії, яка приймає світ релігійних об'єктів такими, як вони постають у релігійному досвіді, 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? – суперпитання природної теології, не є першочерговим для філософії релігії у цьому значенні. 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

¹ На думку Шелера, у разі повного чи часткового зведення релігії до *в основі* філософського бачення світу, релігія стає чимось по суті аномальним і неавтентичним, що вимагає не 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. За Шелером, 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» [8,с.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 психе їхнє об'єктивне 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*» [8,с.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» [8,с.156].

володіє цією властивістю, але як *метафізик* з недовірою ставиться до живого і безпосереднього досвіду людської свободи. Філософ релігії будує міркування на основі унаочнення релігійного зв'язку людини з Богом як *summit bonum*, у якому *homo religiosus* відчувається вільним, 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 виглядатиме чимось скандальним з раціональної точки зору. Так само він не вбачатиме 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.

Інтелектуалізм філософії

Не викликає сумнівів, що «філософія є знанням і філософом є той, хто знає» [8,с.74]. Тема знання – понятійна й споглядальна тема – є душею філософського ставлення до сущого. Тут звісно не йдеться про профанне знання, здоміноване прагматичними інтересами і запотребоване бажанням знавця володіти речами і контролювати їх. Не йдеться тут і про знання, обумовлене певною суб'єктивною точкою зору на них, а не самими речами – як це трапляється з позитивними науками. «Адже немає ніякого суто механічного, фізичного, хімічного, історичного 'світу', а тільки *один* конкретний світ-реальність...» [8,с.153]. 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 переступити². 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 *νοημενον*. 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 далеко 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 конституюють релігійну віру як інтегральний акт.

Екзистенційне зацікавлення релігії

Було би помилкою 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*

² Як слушно демонструє Дітріх фон Гільдебранд у праці «Що таке філософія?», вбачати у прагненні здобувати знання один єдиний мотив філософського запитування було би неприпустимим спрощенням і навіть суперечило б справжньому духу філософії. У філософії тематичність об'єкта є співмірною з тематичністю пізнання. Це видно хоча б на прикладі контемплативної теми пізнання, яка відіграє ключову роль у філософії. Справжній філософ не зупиняється там, де предмет вповні відкриває себе у своїй внутрішній природі і відповідає на питання «А як воно є?». Справжня філософія не вичерпується там, де закривається понятійна тема пізнання. Філософ продовжує шукати за особливим теоретичним єднанням з об'єктом. Він хоче у ньому перебувати, його споглядати. Але навіть ця подвійна тематичність знання не міняє того факту, що філософ як філософ неминуче залишається в межах суто інтелектуального контакту з дійсністю.

*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 *sumtum bonum*». [8,с.134-138].*

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 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» [6,с.595].

Мартін Бубер показує блискуче розуміння проблеми, коли зазначає, що «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» [2,с.32-33].

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.

Услід за Адольфом Райнахом, у цьому ж зв'язку можна провести розрізнення між *експліцитним* знанням і *досвідно іманентним* знанням. 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 жорсткої 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 праги 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.

Про когнітивну основу метафізики Абсолютного Буття та характер релігійного пізнання

Істотна відмінність між релігією і філософією стає більш зрозумілою, якщо порівняти джерела релігійного і метафізичного Богопізнання. Йдеться про засадничу відмінність між інтенційними способами когнітивного зв'язку з об'єктом божественної природи в релігії і метафізиці.

Якщо придивитися до структури класичних аргументів про існування Бога, побачимо, що космологічні докази ґрунтуються на двох видах засновків. Висновок про існування Бога, з одного боку, опирається на вникнення в сутнісній зв'язок між кожним скінченним, часовим, контингентним сущим та метафізичною основою його існування, а з іншого, на спостереження актуально існуючого сущого у світі. Пізнання першого засновку залежить від вникнення в обидва полюси унікального онтологічного зв'язку – контингентного з необхідним. На думку Йосифа Зайферта, інтуїтивний контакт з божественною суттю та її атрибутами, що лежить в основі пізнання першого засновку, може відбутися або завдяки пізнанню чистих досконалостей, або завдяки осягненню необхідної кореляції між скінченністю і нескінченністю, часовістю і вічністю.

При цьому цей притаманний для класичних космологічних аргументів *силогістичний* доступ (через висновування) до божественної суті свідчить про істотний брак інтуїтивного зв'язку з *реальністю* даної суті. Тут існування, як особлива актуальність буття, приписується сущому так би мовити «ззовні» – не тільки в значенні, що існування Бога не мислиться як таке, що воно необхідним чином є частиною його унікальної сутності. Тут «ззовні» має й інше значення.

В кожному конкретному суццому можна виділити два універсальні принципи його онтологічної конституції, а саме його суті та існування. Лише в одному єдиному випадку – абсолютного Божественного буття – ці принципи збігаються, а не відокремлені один від одного в сенсі «розташування» існування поза суттю. Тим не менше, саме унікальна єдність суті та існування конститує реальну й унікальну ідентичність буття кожного окремого суццого. Якщо у своєму вікні я бачу дерево, у цьому візуальному сприйнятті мені дано не тільки особливий сутнісний зміст цього дерева, а й ціле його буття в єдності його суті та актуальності існування. Я бачу *існуюче* дерево. Існування дане мені не як конститутивний момент *стану речей*, що це дерево існує. Воно дане в первинному сприйнятті, як формативний принцип *сприйнятого суццого*. На відміну від цього, в класичних доказах Божого існування екзистенційний принцип суццого, до якого веде висновок, ніколи не даний таким чином. До нього додумуєшся в процесі висновування, як до незалежного моменту в цьому суццому, так немовби воно володіло своєю змістовною ідентичністю незалежно від свого існування, немовби його екзистенційна актуальність не мала жодного впливу на модифікацію цілого його буття. Більш детально метафізику суті та існування, а також їхній взаємозв'язок розглядає у праці «Суті та існування» австрійський філософ Йосиф Зайферт.

Як зараз побачимо, на відміну від метафізичних доказів про існування Бога, у релігійному зв'язку з божественним буттям не йдеться про висновок, філософське «сприйняття» чи інтелектуальну інтуїцію суті Бога.

Щоб розглянути питання притаманного для 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» [8,с.146-147].

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» [8,с.147].

Це значення не-спонтанності релігійного пізнання стосується того факту, що тут об'єкт не пізнається просто нашими зусиллями. Шелер стверджує, що в релігійному когнітивному досвіді Бога людина зустрічає не 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'.

У релігійному досвіді скінченна річ сприймається не просто як така, що вказує на Бога і спонукає людський розум здійснювати логічні операції, наслідком яких буде думка про Бога або переконаність у його існуванні. Як слушно вказує Романо Гвардіні, релігійна людина «бачить» Бога. Вона не просто спостерігає якесь явище, як кожна інша людина, а якийсь внутрішній голос чи відчуття дозволяють їй здогадатися про Бога. Вона «бачить» Бога, який стає «видимим», «зримим» у цьому явищі. Феноменологічні підвалини Богопізнання у релігійному та метафізичному контакті з Богом відрізняються докорінно. В одному випадку йдеться про живий, «безпосередній», «досвідний» зв'язок з божественною дійсністю, в іншому – про неінтуїтивний висновок, результатом якого стає ствердження Божої реальності.

«Система сумісності» між релігією і філософією

Ствердження незалежності релігії і метафізики ставить перед нами запитання про характер взаємозв'язку і взаємин між цими царинами людського духа. 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?

Шелер не пропонує тут однозначного розв'язку, хоч і намагається передбачити його, подаючи тлумачення антропоморфних рис як наслідку «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» [8,с.141]. 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, 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 проблемного 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 окремих богословів 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» 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.

Феноменологічний аналіз способів пізнання «Бога релігії» і «Бога метафізики» дозволяє переконатися, що філософське осмислення абсолютного і самодостатнього буття не вичерпується метафізикою в значенні природної теології. Філософія релігії, 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.

Список використаних джерел

1. фон Гільдебранд, Дітріх 2008, *Що таке філософія?*, Львів: Колесо.
2. Buber, Martin 1957, *Religion and Philosophy from Eclipse of God*, trans. by Maurice S. Friedman, New York: Harper & Row, Publishers.
3. Buber, Martin 1961, *Two Types of Faith*, trans. by Norman P. Goldhawk, New York: Harper & Row, Publishers.
4. Gavrilyuk, Paul 2004. *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, New York: Oxford University Press.
5. Guardini, Romano 1940, *Die Offenbarung: ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg: Werkbund-Verlag.
6. Reinach, Adolf 1989, *Notizen aus losen Zetteln, Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.
7. Reinach, Adolf 1989, *Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung, Sämtliche Werke in 2 Bänden*, München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.
8. Scheler, Max 1972, *On the Eternal in Man*, trans. by Bernard Noble, Archon Books.
9. Scheler, Max 1986, *Glauben als Aktart ('Faith' and 'Belief')*, Gesammelte Werke; Bd. 10
10. Scheler, Max 1986, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, Gesammelte Werke; Bd.10
11. Seifert, Josef 1977, Essence and Existence, *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, v.I,1;I,2, pp. 17-157; pp. 371-459.
12. Seifert, Josef 1996, *Gott als Gottesbeweis, Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Макс Шелер об отличии и связи между религией и философией: попытка феноменологического различия и позиционирования

Аннотация

Представлено попытку Макса Шелера на основе феноменологического метода обосновать отличие и исследовать взаимосвязь между религией и философией. Рассмотрено эпистемологические особенности философии и религии через исследование способов интенционирования и данности религиозных объектов в философском вопрошании и религиозных поисках Бога. Внимание сконцентрировано на сравнении субъектного измерения человеческого опыта Бога в философии и религии.

Ключевые слова: познание, Бог, религия, метафизика, феноменология, философия религии, естественная теология, трансцендентный, откровение.

Max Scheler on Religion and Philosophy: A Phenomenological Study of Their Distinction and Relationship

Anotation

A presentation is made of Max Scheler's attempt to demonstrate the distinction and inquire into the relationship between religion and philosophy on the basis of the phenomenological method. Epistemological peculiarities of philosophy and religion are disclosed by exploring the ways of intentional relation to and nature of givennes of religious objects in philosophical inquiry of and religious quest for God. Attention is paid to the comparison of subjective dimension of the human person's experience of God in philosophy and religion.

Key words: Scheler, knowledge, God, religion, metaphysics, phenomenology, philosophy of religion, natural theology, transcendent, revelation.