

І ФІЛОСОФІЯ ТА КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*В.Ільїн** (м. Київ)

ХРИСТИЯНСЬКА «ЦИВІЛІЗАЦІЯ ЛЮБОВІ» (співмірність кордоцентричних концепцій Б.Паскаля і Г.Сковороди)

У тисячолітті, що наближається до кінця, світ підійшов до певного кардинального рубежу. Домінуюча цивілізація досягла піку могутності, ставши глобальною, але вона не переживає справжню катастрофу. Християнська культура, живе джерело цієї «суперцивілізації» послідовно поступається місцем новим реаліям, іншим формам організації свідомості, хоча історія в її сучасному розумінні тисячею ниток й пов'язана саме з нею.

У традиційному суспільстві людина фактично не володіє особистістю і свободою, її дії немовби заздалегідь визначені, тому й потік часу ілюзорний. З утвердженням в світі християнського світогляду з'явилося поняття ультимативної людської свободи, різко розширився горизонт історії, світ людей відчув сенс руху часу.

Але одночасно з'являється й можливість зловживання свободою, виникає горизонт «іншого гріхопадіння» як альтернативного кінця історії. Людина ризикує загубитися в привабливості своєї могутності, ставши насправді тінню власного буття. Успіх процесу підкорення природи поступово почав повертатися неприглядним, «зворотнім» боком: внутрішнім підкоренням людини природою, тотальною матеріалізацією її буття прагнень. На цьому ґрунті відбувається «вимивання» християнської свідомості, що стало підставою для глибинної трансмутації сучасного світу генезису економіки як головної ідеології часу.

Один із найбільш вірогідних виходів з цієї ситуації полягає у зверненні до тих цінностей, які були запропоновані представниками

* Ільїн В.В. – кандидат філософських наук, доцент Київського державного торговельно-економічного університету.

«філософії серця». Зокрема, Б.Паскаль був впевнений, що ієрархія цінностей встановлена Богом і дана в християнському одкровенні. Г.Сковорода – представник іншої християнсько-гуманістичної позиції, оскільки православна культура, створивши власний тип взаємовідношень з універсумом містить свій, оригінальний алгоритм будівництва світу. Аналіз поглядів цих мислителів, творчість яких невіддільна від їх звернення до християнських ідеалів показує, що похмурій перспективі тотальної раціоналізації світу вони протиставляють іншу – «цивілізацію любові», яка скасовує розбрат і ненависть, виводить людину за межі прагматичних обмежень.

Філософсько-антропологічна концепція Б.Паскаля, яка стала основним змістом його творчості, формувалась під впливом теологічних поглядів. Очевидно, Паскаль все більше й більше усвідомлює, що переконати людину, впливаючи тільки на розум, неможливо. Він з особливою гостротою відчуває безсилля чистої логіки як засобу передачі свого «внутрішнього», своєї «іншості» людям. У вченому середовищі, до якого належав філософ, правильно побудований доказ був достатній для взаєморозуміння, але в міркуваннях про теологічні «предмети» надія на одну лише логіку часто не виправдовувала себе. Звідси мислитель приходив до відкриття «іншого» розуму, заснованого на специфічних цінностях, відмінних від цінностей науки. З точки зору Паскаля, лише «навіювання» божественної істини може гармонізувати розум і волю, оскільки перший сприймає в якості самоочевидного те, що його підпорядковує не зовнішнім, а «внутрішнім» способом. Якщо божественним істинам не може протистояти ніхто з людей, то саме вони можуть служити втіленням нескінченної істини. Але оскільки будь-яка часткова істина являє собою сплав дискурсивних та чуттєвих елементів, то її зміст суттєво залежить від «серця», концепція якого – найважливіша риса філософії Б.Паскаля.

Проблематика «внутрішнього» світу, світу «серця» виникає у Паскаля завдяки усвідомленню того, що чим більше людство йде шляхом систематизації природи, тим із більшою гостротою постає проблема людини і виявляється її самотність в «нескінченності». Французький мислитель, серйозно сприйнявши поняття нескінченності, починає розуміти неможливість «затишного» буття людини в світі. Скоріше всього цим і пояснюється його прагнення знайти цю нескінченність в глибинах людської душі, «серці» для того, щоб перебороти жах усвідомлення конечності людини по відношенню до нескінченності зоряних просторів.

Але в душі не може бути системи світу. Відчуваючи свою «бездомність», своє знаходження «поза світом», філософ (а це він

поширює і на інших людей) усвідомлює необхідність пізнання вічності і нескінченної сутності Бога, тобто «пізнати, як Бог в ньому любить самого себе» [Бубер М. Проблема человека.- К., 1988.- С. 21]. Виходячи з цього, найістотнішим в людині є те, що робить збереження її суб'єктивності головним в усіх її думках та вчинках.

Очевидно, саме цим пояснюються ієрархія цінностей, сформульована Паскалем. Філософа насамперед цікавлять моральні цінності, потім - цінності естетичні, нарешті - цінності політичні, правові і т.п. Для мислителя моральні цінності найвищі, оскільки моральне судження для людини важливіше, ніж теоретичне судження науки, так як воно визначає все життя і всю долю людини. В цьому немовби передбачення вчення Канта про примат практичного розуму. Завершують ієрархію персональні цінності, котрі стоять вище імперсональних (безособистісних). Особистість вища, ніж будь-яке матеріальне тіло в цьому світі – зірки, Земля тощо. Вища тому, що особистість знає ці речі і, крім того, знає ще й себе, тіла ж нічого не знають. Б.Паскаль встановлює три ступені персональних цінностей: 1) велич земних володарів, сильних і багатих в цьому світу – але це велич, зрештою, тілесна, а не духовна; 2) велич людського генію – це велич людського духу; 3) велич святості, котра перевершує всі інші [Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса.- М., 1994.- С. 295].

Отже, еволюція творчих пошуків приводить Паскаля до переконання, що релігійні цінності – найвищі, а серед них – «святість». Щоправда, святістю в повному значенні цього слова володіє тільки абсолютна особистість Бога. В ньому відкривається саме високе, що може відчувати серце. «Бога пізнають серцем, а не розумом. Ось що таке віра. Серце відчуває Бога, а не розум» [Паскаль Б. Мысли – М., 1995.- С. 190]. Серце любить Вищу істоту, яка «світиться природним світлом». Без сумніву, для Паскаля, як і для Достоевського, без Бога немає добра і зла, бо ж без Бога все дозволено. «Тільки християнська релігія робить людину одночасно гідною любові і щасливою» [Там само].

Безперечно, такий «вихід» на християнство ні в якому випадку не свідчить про повний «відступ» мислителя від традицій його епохи або певної наукової парадигми, притаманної раціоналістичним тенденціям його часу, або регрес в поглядах, котрі вже не відповідали переможному поступу сцієнтизму. Справа полягає в самотності поглядів того чи іншого мислителя. Філософія подібного роду розуміє свою незвичайність, оскільки вона не належить повністю світу і в той же час не знаходиться повністю поза світом. Філософія не ставить філософа віч-на-віч з істиною, вона не може бути судженням, яке підносить над життям, світом, історією, неначебто філософ існував поза ними. Вона не може

підкорити здобуту істину ніякій «зовнішній інстанції». Можна погодитись з М.Мерло-Понті, який пише: «Ми не повинні чекати від філософа, щоб він виходив за межі того, що бачить, щоб він давав настанови, в котрі сам би не вірив. Нетерпіння душі тут не є аргументом і ніхто не може служити душі не щиро або обманюючи її. Філософ, і тільки він, виносить судження» [Мерло-Понті М. В захисту філософії.- М., 1996.- С. 25].

Світоглядна криза, через яку Паскаль змушений був звернутися до релігії, полягала не в розчаруванні «світським» життям чи якимись іншими зовнішніми обставинами. Справа в тому, що філософ з особливою гостротою відчув безсилля чистої логіки як засобу роз'яснення своїх думок іншим людям. Це й привело його до необхідності встановлення «механізмів» серця, а вже потім і до «відчуття» Бога. Пізніше така філософська еволюція чекала й Сковороду. Мабуть, це відбувається тому, що людина, яка досягла досконалості, не робить відмінності між душею і всесвітньою природою, між собою та іншою людиною.

Слід відзначити, що таїна філософії Паскаля (як і таїна її виразу) полягає в тому, що вона, як і саме його життя, постає віч-на-віч з «Я», з «іншістю» з істиною. Саме тому філософ, виступаючи проти «не чистої релігійної совісті», хоче утвердити щирю віру в Бога, яка коріниться не в хитрому і «вправному» розумі, а в самому серці людини. «Краще підкорятися Богу, ніж людям» [Паскаль Б. Мисли.- М., 1995.- С. 329], – підсумовує мислитель. Оскільки тільки серце «відчуває» Бога, то християнам немає потреби доводити його буття розумом: «Від пізнання Бога далеко до любові до нього» [Там само.- С. 176]. Тим більше, що християни, хоча і не знають пророцтв і доказів, але судять про пізнання Бога не гірше тих, хто такими знаннями володіє, бо вони «судять про це серцем, тоді як інші судять розумом» [Там само.- С. 177]. Любов, як і віра, є вищою від пізнання.

Б.Паскаля хвилює проблема віри, оскільки він живе в час розвитку раціоналістичного вільнодумства, котре полишало людину душевної опори. Варто навести міркування філософа, яке відоме як «парі-аргумент» Паскаля. Виступаючи проти атеїстів, він говорить, що не можна засуджувати християн за те, що вони не здатні обґрунтувати свої вірування. Якщо християни почнуть доводити буття Боже, то вони будуть нечесні: якщо вони говорять, що в них немає доказів, вони тим самим стверджують, що в них є здоровий глузд. Якщо поставити питання: «Бог є, а чи його немає?», то як вирішити це питання? Розум нам тут не помічник: між нами і Богом – нескінченність хаосу, а якщо слухатись розуму, відповіді бути не може. Тому потрібно вибирати і думати, що для

нас менш важливо. Вам загрожує дві втрати – втрата істини і втрата добра; на карту поставлені дві цінності – ваш розум і ваша воля, ваші знання і вічне блаженство. Тоді ваша сутність позбавляється двох ворогів – заблудження і нещастя. Який би ви не зробили вибір, ваш розум не буде принижений [Там само.- С. 186]. Але як бути з вічним блаженством, запитує Паскаль? Тут, якщо ви поставите на Бога, то здобудете все. В цьому випадку є шанс здобути нескінченно щасливе нескінченне життя. Там, де існує нескінченність, немає місця ваганням, потрібно все поставити на кон. Тобто, в даному випадку, краще відмовитись від розуму в ім'я життя. Важливо прагнути перебороти себе, але не примноженням доказів буття Бога, а приборкуванням власних пристрастей.

З огляду на вищесказане можна зробити висновок, що Паскаль звертається не до розуму, а до любові і віри як дійсних можливостей пізнання Бога. Екзистенціально-внутрішнє спілкування з Богом на рівні «глибинного Я» людини, а також розуміння Бога як Ісуса Христа, який прийняв участь в долях людей і цим самим заслуговує безумовного довір'я як їх вчитель і друг, наближає Паскаля до позиції К.Ясперса, який вважав, що історія, власне, почалась з «основного часу», оскільки це був, так би мовити, час «запитування», час діалогу людей з приводу самих «останніх можливостей буття», з яких кожний ставить перед іншими питання, на котрі немає відповіді – питання про сенс людського існування, про Бога і можливості його почути, про трагічну провину, про боротьбу, про смерть. Разом із тим відзначимо, що в Паскаля дещо інша позиція. Обов'язок любити Бога, відчувати до нього сердечну прихильність, тобто обов'язок бути щирим, мислитель відносить до вимог «істинної релігії», якою він вважає християнство.

Зауважимо, що екзистенціально-унікальне «пізнання» Бога «серцем» в принципі робить безглуздою будь-яку апологію релігії з її неминучою апеляцією до логіки і доказів. Але людське осягнення будь-якого предмету не відокремлене від розуму і логіки. Цей ірраціональний, в даному випадку, релігійний парадокс прекрасно відчував Паскаль. Зокрема, це видно з того, що віру через «серце» він відрізняв від сліпої віри, яку називав забобоном, вважаючи його таким же згубним для релігії, як і «суєтне мудрування». Забобон протиставляє віру розуму і виставляє релігію в «абсурдному й смішному» світлі. Звідси недалеко і до безвір'я. Для того, щоб вилікуватися від безвір'я, яке для Паскаля є своєрідною хворобою, необхідно насамперед показати, що релігія зовсім не суперечить розуму. І він використовує багато раціоналістичних аргументів, щоб доказати «істинність» християнської релігії і вселити до неї повагу за те, що вона так «добре зрозуміла людину». В цьому

контексті позиція Паскаля свідчить про стабільність структури модерного філософствування, котре являє собою суперечливість найрізноманітніших мислительних стратегій, яка приймає зовнішню форму конфлікту нередукованих одна до одної очевидностей [Хома О.И. Истина и очевидность: симптоматическое мышление в философии модерна. – Вінниця: 1998.- С. 153].

Паскаля хвилює проблема: як застерегтися від безвір'я (атеїзму)? Він вбачає три ступені досягнення віри: розум, звичку і «натхнення». Перші дві не ведуть до істинної віри (розум хитрий і може лицемірити, а звичка дає тільки зовнішню віру), а лише готують ґрунт для неї. «Натхнення» ж – ірраціоналістична лінія в християнстві, що веде до виникнення екзистенціалістської тенденції, а згодом - і до християнського екзистенціалізму в філософії. Зрештою, допустивши з різними застереженнями містичний, тобто надприродний досвід і такі догмати релігії, які є «безумством» для розуму людського, а разом із тим позитивне використання розуму в «справах віри», Паскаль залишається вірним своїй антипатії до спекулятивного богослов'я. Відтак його гуманізм зовсім іншого гатунку, ніж гуманізм християнської релігії. Те, що говорить Паскаль про релігію, є скоріше всього прагненням проникнути в неї. Ця тенденція пізніше була охарактеризована К.Ясперсом як притаманний філософії «імпульс» постійного розширення її горизонту. «Від певного віросповідання філософія переходить до всеоб'ємлюючої біблійної релігії, від неї – до істини у всіх релігіях: але при цьому вона губить те, що характеризує дійсну релігію. Вважаючи, що розширенням до універсального можна проникнути в глибини релігії, філософія втрачає конкретність релігії» [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.- С. 473].

Паскаль зрештою змусив замовкнути свій непідсудний і невблаганний розум. Інтереси «серця» взяли гору і, більше того, поставили потім на службу всю віртуозну техніку його доказів. Як вчений, вислухавши всі докази розуму «за» і «проти» релігійної віри, він сприйняв за благо відділити розум від віри, природне від надприродного, заспокоївся на концепції «подвійної істини» і від всього серця прийняв релігію любові і розради. Вся друга половина життя Паскаля, як і його смерть, свідчать про те, що він зумів вселити в себе віру щирю і безумовну.

Можна констатувати, що філософська істина для Паскаля зрештою розкривається за допомогою релігії, а засвоєння її лише частково опосередковується доказом. Можна погодитися з думкою Г.Марселя, який вважає, що існування феномену християнства в цілому ряді випадків відіграє роль животворного начала, оскільки «воно сприяє

зародженню в нас деяких ідей, до яких ми, можливо, без нього і не прийшли б» [Марсель Г. Трагическая мудрость философии.- М., 1995.- С. 104]. Очевидно, що саме такими міркуваннями керувався і Паскаль, коли звернувся до сфери надприродного. Але це звертання можливе лише через «серце» як іншу здатність «проникаючого» мислення.

Зауважимо, що на відміну від традицій раціоналістичної філософії того часу, котра орієнтувала людину на гармонію світу або переконувала в істинності того чи іншого методу пізнання, або створювала ідеал людини в ідеальному суспільстві, Паскаль не знаходить людського ідеалу ні у вченнях філософів, які всі є для нього однобічними і обмеженими, ні в соціальному світі, повному зла і несправедливості, ні тим більше в індивідуальному існуванні людей, підвладному всім бідам буття. В трагічній екзистенціальній ситуації, якою вона малюється Паскалю, Бог задовольняє не абстрактно-метафізичну потребу розуму в світовій гармонії, а в першу чергу особисту потребу серця людського в любові, милосерді.

Таким чином, особистісний Бог Паскаля – не «чужий» трансцендентний, абсолютний Бог, перед яким (як і перед нескінченною природою) людина відчуває лише свою «нікчемність» і не бачить шляхів звільнення від неї. Таке уявлення про трансцендентного Бога породжує в душі і без того у зневіреної людини ще більший відчай і повну безнадійність. Віра в абсолютного, всемогутнього Бога – зовсім не потрібна і безплідна в спасінні людей. Справа полягає у визначенні Бога «для себе».

Важливим є те, що поставлені французьким філософом питання пізніше актуалізуються в кордоцентризмі Г.Сковороди. Адже гуманістичні імпульси української філософської думки XVI-XVII сторіч, знайшовши відголосся в творчості Б.Паскаля, продовжують своє існування в інтелектуальному житті України XVIII ст. Вони, як вираз духу народу, втілились у величі постаті Г.Сковороди – мислителя, вчителя, пророка, пробуджувача волі душі. Він, як і Паскаль, готує себе до важливого, високого: він вчився жити, вибираючи те, що найбільше до вподоби. Він є, як пізніше стверджував Г.Марсель, «індивідом-провісником» певного «послання, в якому закарбована трансцендентна істина» [Там само.- С. 125].

Розвиваючи питання про моральне самовизначення людини, Сковорода з необхідністю приходять до проблеми Бога. Адже пізнати себе – це означає пізнати Бога, оскільки «Бог є начало, «вічність, світло», а все «тілесне», «матеріальне» є «стихийним брудом», «златожадібністю» [Сковорода Г.С. Твори. В 2 т.- Т.1.- К., 1961.- С. 54]. Звідси – пошук через «самопізнання» «внутрішньої», «духовної» сутності людини, яка є

«вічною» і «нетлінною». Засобом такого пізнання є Біблія, яка веде людину до «вічних думок», «від смерті до життя», «від матерії до форми» [Там само.- С. 536]. Сковорода вважав, що в цьому «Пасха» і «Воскресіння» [Там само.- С. 572].

Осягнення людиною самої себе, тобто пізнання самого себе – це шлях до Бога. В «богопізнанні» мислитель вбачає кращий засіб пошуку «істини», «правди», «істинної» людини як «нової людини», котру він і обожнював. Для нього Бог був не чим іншим, як ідеалізованою людиною; але цим не тільки обожнювалася людина, але й олюднювався Бог. О.Кульчицький, відзначаючи, що на ґрунті розвинутої сфери почування, «серця», а також зверненої на світ функції пізнання й бажання в українській культурі зміцнюються під впливом тиску історичних чинників «тенденції психічної активності у власному світі й власного «Я». В результаті спрямовані на себе такі настанови звершуються своєрідним «кордоцентричним персоналізмом, націленими на експансію особи не у світ, а у власне ество. Зовнішніми виявами цього кордоцентричного персоналізму найчастіше у нас бувають релігійні, нерідко пов'язані з екзистенціальним переживанням, трансценденції» [Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен-Львів: 1995.- С. 160].

Сковорода, як зазначає Д.Чижевський, пройшов довгий шлях «шукування Бога». В певному сенсі релігійність є «живим джерелом» його філософії. Зокрема, для нього важливим відкриттям стали слова Сенеки, який вважав, що Бога немає за межами власного «серця», немає ні на небі, ні на землі – немає його ніде і не буде, поки він не буде створений в своїй уяві. Відтак Бога потрібно «здобути», знайти самому.

Звичайно, Бог Сковороди менше всього схожий на ортодоксального християнського Бога, на ту вищу істоту в трьох іпостасях, критика якої складає вихідний пункт всіх атеїстичних теорій. Бог Сковороди – Бог філософський. Під цим словом розуміється певна нематеріальна основа, вічна і незмінна першопричина всього суттєвого. Без неї світ, який оточує людину, «мертвий». Щоб побачити в ньому істину, тобто пізнати цей світ, потрібне «інше око» – божественне, котре внутрішньо присутнє людині – її «серцю». Саме завдяки Богу відкривається багатство власного «Я».

Незважаючи на панування оптимістично-раціоналістичного світогляду у XVIII сторіччі, якому притаманні атеїстичні мотиви, а також твердження, що Ісус Христос є відкривачем раціоналістичної релігії, тому з самого початку і впродовж століть залишався незрозумілим (лише просвітителі висвітили його дійсне розуміння), Сковорода не має ніякого відношення до безрелігійного вільнодумства. Навпаки, його релігійність

як основа етико-філософської позиції ґрунтується на визнанні «серця» – головного органу релігійного переживання. Очевидно, для українського філософа само собою зрозумілим було те, що в символі «серця» міститься висока релігійна цінність. Саме через «серце» Сковорода прагне зрозуміти справжню «софійність» світу та його філософську трійцю добра, істини і краси. Щоб пізнати її смисл, Сковорода вважає за потрібне проникнути в таємницю Бога.

Тріумфальна хода науки, котра обезбожувала інтелектуальну сферу європейської культури, зіткнення християнського ідеалу гуманітарно-етичної сфери з раціоналістичним оптимізмом, що привело до «розщеплення» людських душ, змусили Сковороду стати на шлях болісних переживань за людину. Очевидно, саме тому він і звертається до Бога, прагне знайти його в душі людській. Безперечно, це є закономірністю духовних пошуків.

Г.Сковорода впевнений, що шлях людини пролягає від земного, плотського, до небесного, божественного. Ідеалом є Ісус Христос, який в Святому Письмі накреслює шляхи позбавлення «плотськості», вказуючи, що людина також може стати Богом. Іншими словами, для філософа стало зрозумілим, що крім нескінченності в минулому часі і в невідомому надвселенському просторі, пристановищем, місцем Бога залишалась людська душа. Ніщо не змусить мислячу і відчуваючу істоту засумніватися в своїй суб'єктивній присутності. Але все та ж невмолима логіка «заганяла» душу все глибше в «містичний мікрокосм людської особистості». Цим «містичним» мікрокосмосом стало «серце», котре як «орган релігійного сприйняття, повинне відрізнятись від душі, розуму, духу, від свідомості взагалі. Воно глибше і, так би мовити, більш центральне, ніж психологічний центр свідомості. Серце є центром не тільки свідомості, але й несвідомого, не тільки душі, але й духу, не тільки духу, але й тіла, не тільки умодосяжного, але й недосяжного: одним словом, воно є абсолютний центр» [Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса.- М., 1994.- С. 68].

Відзначимо, що, на відміну від Паскаля, в поглядах на Бога у Сковороди проступає певна пантеїстична тенденція, яка виявилася в його розумінні Бога і в тому змісті, який він вкладав в це поняття. Для нього Бог – це внутрішня сутність речей, закономірність світу. Він говорить: давні мудреці називали Бога, або внутрішню природу «розумом всесвітнім». Далі він продовжує: «невидима натура» або «Бог» мала різні назви, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна і т.д. А у християн знатні імена наступні: Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина. Останні два імені здаються відповідними іншим, тому що розум зовсім є не предметним, а істина вічним своїм

перебуванням зовсім невідповідна «непостійній речовині». Тому «Господен мир» не у Бога і не за межами дійсного світу, а в самому світі і в людині, оскільки Бог, і світ його, і людина його «є тим єдиним».

Розвиваючи питання відносно проблеми «релігійності», підкреслимо, що вона є для Сквороди внутрішньою зосередженістю, мобілізацією душевних ресурсів, певною позицією щодо власного життя. Як «онтологічна потреба» (Г.Марсель), котра міститься в індивідуальному досвіді завдяки трансценденції, вона є зосередженістю, в світлі якої перед людиною постають насамперед її власні думки і вчинки. Зосередженість – це немовби принцип збирання воедино внутрішнього (містичного) досвіду. «Внутрішньо зібратись» не означає бути-для-себе, навпаки, «Я», до якого повертається людина, перестає «бути-для-себе». Воно немовби знову одержує заново власну людяність, відкритість, прихильність до ближнього і до Бога. Питання, адресоване самому собі, звернене до власної душі, є передумовою будь-якого істинного пізнання, будь-якої моральної дії, оскільки і те, й інше позбавлене пристрастей та упереджень.

Релігійний містицизм Григорія Сквороди – це пошук особистого щастя людини і світової гармонії. В оточуючому його «зачумленому світі» (Б.Паскаль) філософ акцентує увагу на «тривкому» контакті душі з Богом. Це - прагнення до іманентного стану душі блаженства духовидця, яке не повинно залежати від зовнішніх соціальних факторів. Останнє є проявом відчуженого світу і реальною перешкодою на шляху духовного зростання людини.

Релігійні інтенції українського філософа, як і у Б.Паскаля – не що інше, як прагнення знайти, відшукати моральний ідеал, виробити позитивну програму вдосконалення людської природи. Для обох мислителів метою морально-духовного зростання людини є досягнення стану праведності, святості, що в символіко-метафоричному плані витлумачується як «друге народження» або народження «нового Адама» – особистості, досконалої в очах Бога.