

життєсвіту. Цей новий етап розвитку феноменології релігії дає підставу по-новому інтерпретувати перспективи застосування у філософії релігії двох інших методологій: сучасної герменевтики та комунікативної прагматики.

Ключові слова: релігія, феноменологія релігії, філософія релігії, епоха постсекуляризації, постмодернізм, поняття «святе» і «священне», трансцендентальна феноменологія, життєсвіт, герменевтика релігії, комунікативна прагматика.

В статті Юрія Черноморця «Будущее философии религии» отмечается, что эвристический потенциал философии религии связан с возможностью пост-метафизической интерпретации ее методологии. В статье обосновывается закономерность перехода к третьему этапу развития феноменологии религии, который имеет тесную связь с анализом понятия **жизнемира**. Этот новый этап развития феноменологии религии служит основанием для новых интерпретаций перспектив использования в философии религии двух других методологий – современной герменевтики и коммуниктивной прагматики.

Ключевые слова: религия, феноменология религии, философия религии, эпоха постсекуляризации, постмодернизм, понятия «святое» и «священное», трансцендентальная феноменология, жизнемир, герменевтика религии, коммуниктивная прагматика.

*Т. Добко** (м. Львів)

УДК 165.62:2-1

4.3. «БОГ ФЕНОМЕНОЛОГІВ» ЯК ВІДПОВІДЬ НА ДИЛЕМУ «БОГА АВРААМА, ІСААКА І ЯКОВА» ЧИ «БОГА ФІЛОСОФІВ ТА ВЧЕНИХ»

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 заперечення¹⁴³, іноді відзначалися байдужістю, а іноді напруження знімалося у якійсь із форм синтезу чи співпраці. Пряме протистояння змінювалося «холодною війною», періоди затишшя – пошуком формули сумісності і навіть взаємного доповнення.

* Добко Тарас Дмитрович – доктор філософії (Ph.D.), кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету (м. Львів).

¹⁴³ Скажімо, для постмодерної чутливості наголос на трансцендентності «Бога філософів» сприймається як хронічна вада традиційного елінізованого християнського світогляду, що нав'язує людині скомпрометований образ патерналістичного, авторитарного, деїстичного Бога. У відповідь пропонують ближче придивитися до образу кенотичного, секуляризованого, іманентного Бога, як його змальовує «християнський нігілізм» Джанні Ваттімо.

У цій статті, а гадаємо що саме в цьому й є актуальність досліджуваної теми, 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». Подані 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. **Нашим завданням і є аналіз шелерівської феноменології релігії.**

Підхід М.Шелера відзначається ствердженням унікальності й автономії проявів людського духа, які знаходять своє вираження у релігійному житті і в метафізичному запитуванні, а відтак й у відмові від ідеології та 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 характерних 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 знаходимо у першій книзі «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії» Е.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»¹⁴⁴. Цей принцип вимагає диференційованого підходу до кожної окремої предметності відповідно до її природи і способу презентації або, як висловлюється Р.Інгарден, усвідомлення особливої корелятивності

¹⁴⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии // Гуссерль Эдмунд. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 60.

«між модусом буття пізнаваних предметів, з одного боку, і характером пізнавального відношення, з іншого, яке необхідно прийняти, щоб знайти пізнавальний доступ до цих предметів»¹⁴⁵. Далі Р.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»¹⁴⁶.

Згідно з М.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.

По-друге, М.Шелер наполягає, що релігія і метафізика, як раціональна теологія, є самобутніми 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 релігії¹⁴⁷. На відміну від В.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, М.Шелер вбачає у релігійному житті людини феномен *sui generis*¹⁴⁸, який не має

¹⁴⁵ Інгарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля // Інгарден Роман. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. - С. 58.

¹⁴⁶ Там само.

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ «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, входити 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 X 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 X не можна, строго кажучи,

аналогів у не-релігійному світі. Що більше, глибока значимість і незводимість релігійних актів спонукають М.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 *conditio sine qua non* релігійної віри ні в значенні її «дійової причини», ні в значенні обґрунтування її раціональності. Більше того, М.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 є першочерговим для філософії релігії у цьому значенні. Так само як питання про реальне існування фізичного світу 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.

Проблематизація стосунків між релігією і філософією. У праці «Про вічне в людині» М.Шелер надає чимало місця обґрунтуванню автономності релігійного і філософського начала в людині. Його не влаштовують два поширені в історії філософії погляди на співвідношення релігії і філософії: моделі повної або часткової ідентичності та дуалістичні моделі.

До моделей повної ідентичності належать гностичні системи. Вони, на думку М.Шелера, спотворюють природу релігії в особливо руйнівний спосіб, бо ж «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

навчити; воно може бути лише пробуджене в умі, як усе те, що походить “від духа” має бути пробуджене» [Otto R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen // Otto Rudolf. – München: Biederstein Verlag, 1947. – С. 3].

символах', метафізикою 'народу' і для 'народу'. Гносіс 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»¹⁴⁹.

Так акт віри стає тільки недосконалим актом пізнання, який, за Г.Гегелем, належить до «абсолютного знання у формі уявлення» на відміну від філософії абсолюту, як «абсолютного знання у понятійній формі»¹⁵⁰. 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 свого змісту. Такий погляд на релігію, на думку М.Шелера, характерний для Г.Гегеля і А.Шопенгауера.

Іншим опонентом М.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»¹⁵¹. 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

¹⁴⁹ Scheler M. On the Eternal in Man // Scheler Max. – Hamden: Archon Books, 1972. – P. 131.

¹⁵⁰ Там само. – P. 132.

¹⁵¹ Там само. – P. 144.

нерозв'язними, він намагається знайти нетеоретичну основу для релігії. Відома спроба І.Канта побудувати релігію на етиці. Р.Отто йде далі і виділяє специфічні акти релігійного типу в яких бачить 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 totoжності 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 «сліпоти» 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 totoжності. Йдеться радше про зв'язок співпраці, коли релігія і філософія стають немов «руки, вільно простягнуті один до одного у взаємодопомозі»¹⁵².

«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 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? 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 узгодити між собою ці образи «антропоморфного» і «метафізичного», «іманентного» і «трансцендентного» Бога?

М.Шелер не пропонує тут однозначного розв'язку, хоч і намагається передбачити його, подаючи тлумачення цих змінних антропоморфних рис як

¹⁵² Там само. – Р. 150.

«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»¹⁵³. Одність 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 М.Шелера, пошук розв'язку має відбуватися в рамках так званої «системи сумісності», яка визначає взаємини між релігією і метафізикою. Сам М.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 А.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.

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. Прикладом такого підходу може бути феноменологія таїнства.

А н о т а ц і ї

У статті Т. Добка “**«Бог феноменологів», як відповідь на дилему «Бога Авраама, Ісаака і Якова» чи «Бога філософів та вчених»**” розкрито ключові засади феноменологічного методу дослідження релігії на основі концептуалізації «філософії релігії», як есенціальної філософської науки про сферу релігійних предметів. Тут об'єктом аналізу стає «Бог релігійного досвіду», сам релігійний досвід й притаманні йому способи даності релігійних об'єктів людській свідомості, а також релігійні акти, в яких людина вибудовує свій зв'язок з релігійною предметністю. Проводиться порівняння між програмними завданнями філософії релігії і природної теології. Як наслідок, стверджується, що філософське осмислення абсолютного

¹⁵³ Там само. – Р. 141.

буття не вичерпується раціональною метафізикою. Філософія релігії дозволяє на доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя, у якій це трансцендентне *оригінально* засвідчує свою даність.

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

В статті Г.Добка «Бог феноменологов» как ответ на диллему «Бога Авраама, Исаака и Якова» или «Бога философов и ученых» раскрыто ключевые данные феноменологического метода исследования религии на основании концептуализации «философии религии» как эссенциальной философской науки в области религиозных предметов. Здесь объектом анализа предстает «Бог религиозного опыта», сам религиозный опыт и присущие ему способы данности религиозных объектов человеческого сознания, а также религиозные акты, благодаря которым человек выстраивает свою связь с религиозной предметностью. Проводится сопоставление между программными задачами философии религии и природной теологии. Как вывод, утверждается, что философское осмысление абсолютного бытия не исчерпывается рациональной метафизикой. Философия религии позволяет приобщиться к рациональному изучению трансцендентного, не нарушая внутреннюю логику области религиозной жизни, в которой это трансцендентное оригинально представляет свою деятельность.

Ключевые слова: *религия, метафизика, естественная теология, феноменология, философия религии, познание, Бог, трансцендентное, об'явление, таинство.*

*Г. Христокін** (м. Буча)

УДК 2–14+271.2–1

4.4. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ В ТЕОЛОГІЇ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО

XX ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, в яких панувала метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, в яких помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення Одкровення – феноменологія та герменевтика. Одним з перших, хто застосував феноменологічний підхід в сучасній неопатристичній православній теології, був Георгій Флоровський. Він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології в православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили

* Христокін Геннадій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національний університет державної податкової служби України (м. Буча).