

Розділ четвертий. БОГОСЛОВ'Я І ФІЛОСОФІЯ

4.1 Макс ШЕЛЕР. РЕЛІГІЯ І ФІЛОСОФІЯ

А. Типи дотеперішніх поглядів

Погляди філософів і теологів розходилися й розходяться щодо питань, чи й наскільки предмети релігійної віри: існування та сутність Бога, безсмертя душі й подібні змісти, а також – наскільки віра й ствердження існування тих предметів – можуть бути об'єктами філософського пізнання. Можна констатувати, що на противагу до вчень, які від XIII і до кінця XVIII століття доволі незмінно панували в умах, XIX століття породило майже неосяжну кількість «становищ» до згаданих питань, котрі не вийшли поза рамки їх прийняття у вужчих колах наукових шкіл. Ці «становища» досьгодні себе взаємно поборюють, без перспективи, що переможе котресь із них.

Таке явище зумовлене не лише проблематикою, у яку розвиток модерної культури втягнув релігію; воно також не менше залежить від усе зростаючої непевності щодо сутності і завдань філософії. Там, де непевною є не тільки одна з речей, що її сутнісний взаємозв'язок з іншою потрібно пізнати, а обидві речі одразу, пізнання їх стає удесятеро важчим. Оптимістичне припущення, що такий ментальний стан принаймні засвідчує глибоке й міцне, багатогранне й багате життя та боротьбу умів щодо цих питань, не було цілком неправильним у дуже вузьких рамках національних духовних рухів. Воно принаймні претендує на сповідну чинність стосовно німецької культури від часу смерті Лесінга й появи «Критик розуму» Канта і аж до виникнення так званої «класичної спекуляції». Для нашого часу таке припущення було б цілком безсенсовним. Адже вищезгадані «становища», ізольовані одне від одного, непорушні, ба більше – закостенілі й зацементовані – віддавна прийняті в «організаціях» вузьких наукових шкіл, про які світ європейської освіти взагалі не чув; шкіл, котрі серйозно майже не прислухаються одна до одної та майже ніколи не доходять до жвавих і плідних дискусій між собою. Таким чином, остаточним результатом множинності «становищ» стало не «життя і боротьба умів», а запустілий шкільний традиціоналізм, котрого максимою є гасло: «*Quieta non movere*» («Що спокійне, того не рухати»). Оскільки ті «становища» здебільшого базуються на традиціоналістичних спробах наново розіграти старі філософські системи, в найкращому випадку – з незначними відхиленнями і «признанням рації противникам», то не слід очікувати серйозної волі до порозуміння між «представниками» тих «становищ». Бо таке порозуміння було б можливим тільки тоді, коли б вони намагалися наново поглянути на самі речі, про котрі йде мова, у їх «чистому вигляді», не оглядаючись при тому на традиції, – та пов'язувати отримані у цей спосіб результати з живими чи мертвими традиціями щойно опісля. На таке спромоглася тільки вторинна, за своєю суттю сама дуже проблематична галузь пізнання й науки: так звана *психологія релігії*, що про неї піде мова пізніше; котра однак цілковито безсила супроти усього цього розмаїття обґрунтувань та виправдань релігії. Натомість, у філософії релігії як раніше, так і тепер панують «системи», традиціоналістично виплекані в найвужчих «шкільних» колах, наприклад, томізму і неотомізму, кантіанської, позитивістської, гегельянської і неогегельянської філософських і теологічних шкіл. Також і молода проагматична філософія релігії є лише свідомішим формулюванням прастарих англійських «шкільних» традицій. І якщо ті традиціоналістично виплекані в найвужчих «шкільних» колах «становища» – вже тому, що вони походять від великих мислителів – можуть навести на свою користь принаймні *одне*, а саме: їхні представники досліджували вищезгадані питання з певною методологічною строгістю та у їхній понадчасовій значущості, то цілковито відмежованою від них є свідомо актуальна популярна філософія, котра, засадничо беручи, єдина ще діє на освітні кола, однак, через відсутність методології та брак серйозності щодо вічної значущості вищезгаданих питань, не має не лише історичного, але й предметного зв'язку і тяглості з кульмінаціями тої проблематики у світовій історії. Чи популярну філософію цього типу, рівно ж як і сучасну повчальну літературу плекають природодослідники, такі як Геккель і Оствальд, котрі, не усвідомлюючи меж їхніх

«дисциплін», роздувають корисні для їх конкретної «дисципліни» робочі категорії до рівня понять світового значення, чи педагогі, як от о. В. Ферстер (Fr. W. Förster), «письменники» («écrivains») типу Ніцше, проповідники й реформатори життя, такі як Йоганнес Міллер (J. Müller) та інші: така «філософія» порушення міждисциплінарних меж, або, в кращому випадку, «добрих осяянь» та афоризмів, здобутих із некритично сприйнятих спостережень безпосереднього життя, не може серйозно претендувати на остаточне й загально чинне та повчальне вирішення згаданих проблем. Вона неспроможна на це претендувати, незважаючи на те, що в усьому іншому вона може бути цінною та навести на свою користь твердження, що вона – єдиний та дійсний «хліб насущний» такого глибоко духовно падшого століття, як наше.

Перед тим, як зробити спробу визначити на підставі сутностей релігії та філософії їхнє належне взаємовідношення, я хочу спершу коротко навести типові вирішення, що їх досі подавали для вищезгаданих питань. Як продовження цієї типології, я б хотів розвинути філософське сутнісне вчення (ейдологію) про релігійний акт та релігійний об'єкт. Така ейдологія може претендувати на те, щоби бути основною філософською дисципліною, на якій, як на їхньому спільному фундаменті, зможуть надбудовуватися не лише усі інші філософські заняття на тему релігії (теорія пізнання та оцінювання релігійного акту, метафізика релігії, філософія історії релігії), але й також усяке *релігієзнавство*: психологія релігії, історія релігії, і врешті – різноманітні теологічні дисципліни.

Б. Системи часткової та повної ідентичності

Вчення про взаємовідношення релігії та філософії поділяються на такі, що стверджують повну чи часткову сутнісну ідентичність релігії та тієї частини філософії, котру від часів Арістотеля називали «першою філософією», а пізніше – метафізикою, й такі, котрі стверджують сутнісну відмінність релігії та філософії. Щойно там, де йдеться про ті другі, є сенс говорити про «філософію релігії». Бо щойно в тому другому випадку предметом філософського дослідження є не предмет релігії – Бог, – а сама релігія як така. Сам вираз «філософія релігії» є новішого походження. Усій філософській літературі аж до Канта і Шляєрмахера цей вираз невідомий, теж і теологія не знала дисципліни під таким іменем. Сама назва же містить в собі особливу теорію про взаємовідношення релігії і філософії, зокрема – думку, що філософія повинна займатися не прямо Богом, а – якщо Богом узагалі, – Богом крізь призму релігії. Доки визнавали окрему вітку метафізики, котра має своїм предметом пізнання безпосередньо сутність та існування Бога, про «філософію релігії» не говорили. Цю частину метафізики називали «природна теологія» або «раціональна теологія». Вона вважалася спільною частиною цілої теології та філософської метафізики. Позитивна теологія або інакше, теологія Об'явлення з її сутнісно новими джерелами пізнання (самоодкровення Бога певним особам і традиціям, а потім – догматичні постанови) прямо й безпосередньо надбудовувалася через так звану «релігійну філософію» на цій природній теології.

1. Така система часткової ідентичності релігії та філософії (зокрема, метафізики) є типом визначення даного взаємовідношення, котрий найдовше переважав у Європі й здобув найбільше поширення, особливо в церковних школах. Від часів Томи Аквінського ця система була панівним напрямком церковних шкільних традицій у філософії та теології аж досьогодні. Її носії енергійно її захищають як супроти вчень, котрі хочуть приписати релігії інше джерело пізнання, відмінне від філософії (фідеїзм), так і супроти систем повної ідентичності (гнозис і традиціоналізм), котрі у якійсь формі – на користь тої чи іншої частини – усувають розрізнення між природною та позитивно об'явленою релігією: розрізнення, котре на підставі відомих слів Апостола Павла (див.: Рим 1, 16-32. – *прим. перекладача*) має для Католицької Церкви догматичне значення. Людина може здобути «безсумнівне знання» про існування Бога за допомогою філософуючого розуму, але проникнути у сутність Бога (чи точніше, у Його сутність без її зовнішнього стосунку до світу) – тільки завдяки прийняттю вірою *об'явлення у Христі*, викладеного в позитивній теології. Те «безсумнівне знання» від часу відродження томізму папою Левом XIII вважається *опосередкованим*, тобто таким, яке осягається виключно шляхом висновків, котрі

виводяться з існування й основних властивостей світу. Поширене в колах ораторіян монастиря Пор-Рояль вчення про природне безпосереднє знання про Бога, чи принаймні – про Божественне (а таке вчення походить з традиції, котра бере свій початок від Августина Гіппонського), подібно, як і близький до нього так званий *онтологічний аргумент про існування Бога* тут просто відкидається як «онтологізм» – здебільшого, без глибшого розрізнення дуже відмінних форм, яких це вчення може набувати.

Системи повної ідентичності ми можемо поділити на гностичні й традиціоналістичні, в залежності від того, чи в них уся теологія повинна розчинитися у філософії, а чи філософія (принаймні, метафізика) – у позитивній теології.

2. Сутність *гностичних* систем повної ідентичності полягає в тому, що в них релігія (як природна, так і позитивна) розглядається як лише *нижчий ступінь метафізичного пізнання*. Згідно з таким баченням релігія сама була б засадничо метафізикою, але – метафізикою другого сорту, метафізикою в «образах і символах», метафізикою «через простолюддя» і «для простолюддя». За гностичними уявленнями, релігія є спробою (без методологічного мислення і без зв'язку з наукою, але зі сутнісно тими самими способами інтелектуальних операцій та без відмінних і засадничо інакших джерел споглядання й досвіду – тобто з такими, які притаманні й філософії) пізнати ті самі предмети, досягнути відповіді на ті самі запитання й задовольнити ті самі основні потреби людського духа, що їх досліджує, задовольняє та дає на них відповіді також і метафізика. Різниця тільки в тому, що релігія робить це неповно, образно-символічно, набагато більше йдучи на поступки потребам людського серця у його кожночасній історичній сформованості, а метафізика – повно, систематично, в раціонально-поняттєвій формі та в тісному зв'язку з наукою. Така різниця [між релігією і метафізикою] в гностичному баченні пояснюється врешті-решт *соціологічно*, тому що згідно з ним метафізика – це «релігія мислителів», а релігія – «метафізика мас». Отож, для такого бачення характерне протиставлення екзотеризму та езотеризму. Алегорично-символічне тлумачення Писань, котрі для даної релігії вважаються священними, є тоді засобом для подолання цього протиставлення: таким чином, що результатів міркувань, досягнутих у гностичній метафізиці, дошуковують як «справжнього змісту», скритого за священними словами. У такому баченні відсутня специфічна група об'єктів і цінностей, доступна лише специфічному видові актів (релігійних актів, таких, як віра, поклоніння, шанування, усвідомлення своєї залежності, відчуття себе спасеним тощо). Таксамо відсутнє особливе благо й особлива ціль людини – *спасіння*, котре можливо досягнути тільки на шляху релігії, а не метафізики. Далі: згідно з гностичними уявленнями не існує особливого позитивного повідомлення Бога про Себе, котрим Він обдаровує окремих осіб, як інформаційного джерела для релігії, тобто – немає Об'явлення. (Принаймні такого, котре було би відмінним від природних джерел розумового пізнання та досвіду себе, світу й інших осіб у найвищому ступені дієвості, наприклад, філософського чи мистецького «натхнення»).

В історії ми зустрічаємо таке бачення в буддизмі, неоплатонізмі, в гностичних сектах; ми зустрічаємо його наново в певній частині ексцесивної середньовічної німецької містики; у Баруха Спінози та, передовсім, у німецьких філософів так званої «класичної спекуляції», у яких воно присутнє як виразна чи радше мовчазна передумова: у Й. Г. Фіхте, Гегеля, Шеллінга, і вже зовсім виразно – в Артура Шопенгауера та Едуарда фон Гартмана (E. v. Hartmann). Гегель виражає це бачення, визначаючи філософію як «абсолютне знання у формі понять», а релігію – як «абсолютне знання у формі представлень». Шопенгауер не втомлюється твердити, що релігія є «метафізикою для простолюддя», а всі Церкви, догми і культури – це пам'ятники «метафізичній потребі» людини. Едуард фон Гартман та його учень Дреус (Dreus) розвинули ще й до того нову догматику – відповідну до результатів їхньої метафізики, – котра покликана замінити позитивну християнську догматику. Якщо Дреус намагається підкріпити твердження Е. фон Гартмана, що не Христос Ісус, а Апостол Павло був засновником християнської Церкви, заперечуючи існування Ісуса й силкуючись довести, наче б то ідейний зміст християнської догматики є лише заплутаним масовим витвором, складеним з різних елементів, запозичених з історії релігій, то він методологічно виходить при тому з гностичної передумови, що релігія є нижчою формою заспокоєння метафізичних

потреб. Специфічні, суттєво притаманні Дрексу погляди на релігію та на все до релігії приналежне пов'язані з гностичною позицією, згідно з якою:

а) Релігія має свої витoki та свою найдосконалішу первісну форму не в існуванні та сутності святої *особи*, котрої вислови вважаються істинними як такі, що походять від Бога, – істинними, бо їх промовляє *саме ця* особа, а в незалежній від усіх осіб *системі ідей*, котру потрібно оцінювати за позаособовими, суто предметними нормами. «Свята особа», згідно з таким баченням, не встановлює нового відношення людини до Бога, ані не є посередником Божого чину чи діяння, завдяки якому таке відношення би виникло. Вона радше – різновид *вчителя*, або ж людини, котра, як метафізик, пізнає глибше і висловлює пізнане.

б) Відповідною до цього є і *соціологічна форма*, у якій іде мова про Бога: не *Церква*, а певного типу *школа*. Формою релігійного наставництва тут є не представлення святих змістів, що їх адепти зобов'язані прийняти вірою, а *навчання* певній метафізичній теорії.

в) Акт віри є неповним актом знання про щось, котрий за допомогою образу чи символу намагається осягнути те, що метафізик виражає в адекватній формі за допомогою понять: метафізика [як дисципліна] розвіює образи та символи.

г) На місце Об'явлення як знання, котре було *уділене* людині, приходить знання, що його людина спонтанічно здобуває сама.

г) Оскільки жодну особу в її сутності та існуванні (ми пізніше покажемо це докладніше) взагалі неможливо пізнати спонтанічно та без її свобідної згоди, то гностичне становище вже тільки через сам свій метод змушене заперечити *особову форму буття* Божества. Божественне є для гностиків «субстанцією», «річчю», «порядком», «логічним суб'єктом», але в жодному випадку не конкретно Особою. Які це має наслідки, виявиться в подальшому.

Тут ми лише коротко зауважимо: Жоден з можливих поглядів на взаємовідношення релігії і філософії є таким хибним і недостатнім, як цей. Жоден не суперечить так прямо й невиправно всьому тому, що ми сьогодні знаємо про сутність й історію релігій та про психологію релігійного життя. Сьогодні ніщо інше не сприймається усіма, хто з розумінням справи займається релігією, так одностайно (при тому, що релігійні погляди так глибоко розходяться, як ніколи), як це:

- Релігія має засадничо й сутнісно інакший початок у людському дусі, аніж філософія і метафізика;

- Засновники релігій – великі *homines religiosi* – були людьми зовсім іншого духовного типу, аніж метафізики і філософи; їхні великі історичні злами ніде й ніколи не ставалися завдяки новій метафізиці, а засадничо інакшим чином.

Хоча метафізика – розумове пізнання остаточних підстав сутності й існування світу – існує, то спонуки, які ведуть до її виникнення, а також її метод, мета і предмет дослідження *засадничо й сутнісно відмінні* від спонук, методу, мети і предмету релігії. Я як філософ особисто вважаю метафізику цілком можливою. Але кожне вчення, котре вбачає у метафізиці, що мислиться завершеною та загально чинною, який-небудь заміник чи взагалі вищу ціль розвитку релігії, тим не менше – засадничо хибне.

Навіть якщо Бог релігії та Підстава існування світу в метафізиці – *реально тотожні*, то як *інтенційні об'єкти* вони сутнісно відмінні. Бог релігійної свідомості є об'єктом релігійного акту, а не метафізичного роздумування про позарелігійні стани речей та дійсності. Метою релігії є не раціональне пізнання Підстави існування світу, а *спасіння людини* через життєву спільність з Богом – обоження. Релігійний суб'єкт це не «самотній мислитель», а – від самих початків – як *індивідуум, що потребує спасіння*, так і *взаємність спільноти*, в остаточному підсумку – *людство*. Бог релігії є Богом святих і віруючого люду, а не «Богом знання освічених». Джерелом усієї релігійної істини є не наукове дослідження, а *віра* у вислови *homo religiosus* – «святого», або ж людини особливого типу, котра має такі ознаки: 1) Як ціла й неподільна особа, вона посідає *харизматичну якість*, не властиву жодному іншому типові людської значущості, – жодному генієві, жодному героєві. Завдяки тій харизматичній якості тій особі *вірять* – тільки тому, що це *саме ця* особа, котра говорить, діє, виражає себе назовні. 2) Така особа досвідчує особливий, тільки їй притаманний живий

та реальний зв'язок з Божественним як з Вічною Підставою спасіння. На тому зв'язку вона основує свої вислови, свої повчання, свій авторитет і свої діла. Її послідовники вірять її висловам як суб'єктивно й об'єктивно *істинним* завдяки тій її харизматичній якості. Її вислови та їхню істинність і правомірність ніколи не звіряють зі *зовнішньою* до неї предметною нормою – моральною, логічною, етичною, – як це є у випадку «перевірки» геніїв, героїв і т.п., котрих визнають такими тільки тоді, коли їхні слова, вчинки і діла цій нормі відповідають. Навпаки: така особа *як саме вона* є нормою своїх висловів, тому що вона спирається виключно на свій зв'язок з Богом.

Не менше хибним є й *друге* визначення взаємовідношення релігії та філософії, до котрого схилилися деякі Отці Церкви, й котре ми зараз набагато виразніше зустрічаємо у так званих «традиціоналістів» (Де Метр [De Maistre], Ф. Р. Ламенне [F. R. Lamennais]). Воно намагається розчинити філософію (принаймні, як метафізику) в релігії як у *вченні про Об'явлення*. Традиціоналіст використовує поняття й думки фактично метафізичного походження, щоби раціоналізувати, систематизувати й формулювати зміст віри, котрий має дійсно релігійне походження. Так наприклад, великі Отці й Вчителі християнської Церкви використовували обидві найбільші філософські системи греків: платонізм, а на другому місці – аристотелізм, щоби раціонально зглибити та висвітлити істину християнської віри. На *самостійну* філософію у таких спробах немає місця. Але й деякі напрямки протестантської теології наближаються до такого бачення. Вже Лютер намагався «обтрясти» філософію і протиставити їй позитивну теологію як цілковито самостійну та незалежну. В найновіших часах дуже успішна теологія Альбрехта Рітхля (A. Ritchl) вважає філософською основою для теології тільки сутнісно негативну епістемологію, котра обмежує здатність людського пізнання; вона, спираючись то на Канта, то на агностичний позитивізм, цілковито заперечила метафізику й розчинила її в релігії. Також і це визначення взаємовідношення релігії та філософії засадничо хибне. Якщо перше помилялося щодо первинності й самостійності релігії, то друге – щодо ідентичності філософії, а особливо – філософської метафізики: її самостійного *початку в людському дусі, її особливого предмету та мети*.

Щоправда, представники традиціоналістських поглядів з деякою сповидною слушністю можуть покликатися на той історичний факт, що всі відомі нам метафізичні системи виявляють структурні подібності з позитивно-релігійними світоглядами, з чиїх духовно-зумовлюючих рамок вийшли творці тих систем. Так, у грецькій філософії (котра набагато чіткіше відмежована від грецької релігії, аніж, наприклад, індійська філософія від брагманізму), помимо засадничо відмінних результатів та методології її поодиноких систем, все ж помітні деякі глибинні риси грецької релігії. Взаємовідносна множинність та характер конкретно не локалізованих платонівських «ідей» (бо щойно Августин свідомо визначив ідеї як «думки Бога») виявляє певну структурну й образну подібність із грецьким політеїзмом. Мальбранш (Malebranche) вважав, що аристотелівські ентелехії – самостійні формуючі сили – це всього лише раціоналізовані «поганські» грецькі божества природи. (Історично беручи, він мабуть, до певної міри правий). Поняття «метафізичної стадії», що його ми знаходимо в Огюста Комта (Comte), слідує тут за думкою Мальбранша. Е. Роде (E. Rhode) у своїй «Psyche» докладно показав, яким глибинним чином азійські релігійні уявлення впливали на вчення про душу у майже всіх грецьких філософів, більше того: вони ці вчення формували. Органологічний світогляд Платона і Аристотеля, що намагається збагнути процеси в неживій природі, але також і душу та всесвіт за допомогою категорій, котрі без сумніву зустрічаються передовсім в організованих живих істотах, нагадує подібним чином органологічно обмежену релігію греків. Отож, відсутність ідеї сотворення *як у філософії, так і в релігії греків* – не випадкова.

Просторово-статичне (тобто – позачасове) уявлення про все буття та розуміння всього духовного життя за аналогією до зору (*ιδειν των ιδεων*), як і відповідна до нього переважна інтелектуально-контемплативна постава у відношенні до світу зустрічаються в грецькій філософії тут і там. Як би ще багато такого можна було б навести – далеко більше, ніж ті позитивно доведені впливи, що їх мали грецькі й азійські релігії, наприклад, на платонізм та піфагорейську школу!

Якщо, в подальшому, у пізнішій християнській філософії і аж до пізньої схоластики помітна схильність припускати, наче б то суто розумовим шляхом та не вдаючись до Об'явлення, самими лише засобами аристотелівської філософії можливо довести змісти, від яких Арістотель був дуже й дуже далеко, наприклад, сотворення світу, особовість Бога, індивідуальне безсмертя тощо (усе це – твердження, котрі перебувають у протиріччі з мисленням Арістотеля, і це протиріччя можна продемонструвати), то стає зрозуміло, чому так багато дослідників вважають, що тут наявні субрепції з релігії у філософію, тобто, що сповидно раціональне мислення, котре вважає, що спроможне все це довести, насправді потайки та несвідомо живиться релігійною традицією. Й уже зовсім за аналогією, у вченні Канта можна віднайти численні структурні схожості до Лютеранства і Кальвінізму – незважаючи на сутнісні протилежності до цих форм Старопротестантизму, котрі теж містяться у кантівському вченні.

Хто би з фактів такого типу (а вищесказане – це лише деякі з практично незліченного числа прикладів), хотів зробити висновок, що самостійність філософії, зрозумілої, як щось далеко більше, ніж логіка й теорія науки, – лише гадана; що метафізика таємно живилася релігією, або, принаймні, субрепціями релігійних змістів віри у раціональні форми, чи то у форми, яким хибно приписують їх витоки в раціональному мисленні, той мав би – історично беручи – у своєму розпорядженні чималий доказовий матеріал. Ворожий до віри позитивізм, – так само, як і дружній до віри традиціоналізм (адже обидві ці течії мають за основу ту саму сенсуалістичну теорію пізнання) достатньо багато використовували цей матеріал. Наприклад, для Огюста Комта цілий «метафізичний період» людського мислення й людських інституцій є лише «розводненим» та позірно раціоналізованим *релігійним* періодом, котрий у своїй сумарній оцінці далеко поступається як релігійно-персоналістичному, так і «позитивному» періоду, що перебуває у становленні.

Традиціоналістична версія відношення між філософією і релігією у її перших представників (Жозеф де Метр, Де Бональ, Ламенне [Josef de Maistre, De Bonald, Lamennais]) була свідомою однобокою реакцією проти просвітницької філософії XVIII століття, проти її революційної «природної» теології, що заперечувала усяку позитивну релігію, та її революційного природного права. Тому ця версія має всі ознаки однобокої *філософії реакції*. Вона одночасно є й романтизмом на західному й католицькому ґрунті. Вона схильна зводити мислення і розум до мови, а логічні категорії – до граматичних, а саму мову вона виводить з первісного Божого Об'явлення. Подібно, як сенсуалізм видає чуттєве сприйняття й відчуття за остаточне джерело всякого пізнання, а змісти пригадувань і традицій намагається звести до чуттєвого сприйняття – як бліді залишки відчуттів, так і традиціоналісти намагалися довести, що в *пригадуванні*, і зокрема, в *спільному пригадуванні людства* лежить найпервинніше, остаточне джерело пізнання. Чуттєве сприйняття завдяки тій чи іншій традиції зазнає такої глибинної трансформації, що воно ніколи не є повністю «чистим» від неї, й тому може бути чинним лише як випадкове наповнення традиційних категорій мислення, а не як нове джерело пізнання. Однак, це пригадування і сама традиція не виводиться з ранішого прямого пережиття – контакту людського духа зі світом (як це приймав сенсуалізм), а з Божого слова у первісному Об'явленні.

Це мало все ж велике значення, що традиціоналізм наново й потужно наголосив на сутнісно притаманному як релігії, так і філософії *спільнотному характері* – на противагу до релігійного індивідуалізму протестантських релігійних форм. Ламенне посилив цю думку до засадничо хибних крайнощів, намагаючись вчинити доказ існування Бога «з однозгідності народів» («*Consensus gentium*») першим і найфундаментальнішим доказом, вбачаючи при тому в самій «однозгідності» найвищий критерій істинності. Він не помітив, що таким чином відмовився від справді універсальної релігійної ідеї *спільнотності*, обмежившись лише до груп, причетних до певної традиції, та що в подальшому він потрапив у конфлікт з вченням про створеність й абсолютну цінність кожної особистої людської душі.

В новіших часах традиціоналізм усіма його модифікаціями відновили такі мислителі, як Брюнетьер (Brunetiere) та Моріс Барре (Maurice Barrès) у Франції та Джеймс Балфер (James Balfour) в Англії. З філософського, а принаймні – епістемологічного погляду

близьким до нього є Анрі Берґсон (Henri Bergson), оскільки він зводить розум до *первісної пам'яті*, змісти якої не виводяться з чуттєвого сприйняття.

Традиціоналізм – це система думок, котра підносить самостійність релігії до *єдино панівного становища*, а це не відповідає ні сутності філософії, ні сутності релігії.

Перше, чого не добачає традиціоналізм, – це самостійна закоріненість метафізики в людському дусі: метафізики як потреби, як проблеми, як предмету і методу пізнання.

Так звана «метафізична потреба» відрізняється від душевних спонук, котрі ведуть до релігії. Джерелом, з якого живиться усе заняття метафізикою, є *здивування, що взагалі щось існує, аніж радше ніщо*. Це – цілком визначена *емоція*, котра спонукає людину поставити таке граничне запитання – «наймежовіше» з усіх спекулятивних. Ми звемо її метафізичною й вона є в певному сенсі коренем такого запитання. Те здивування загущується до питання про *сутнісну визначеність* того, що існує, – незалежно від усяких людських організацій та тлумачень, а далі – до питання про те, *що* з усіх існуючих в собі суцільних є підставою для всього решти буття, визначає його й спричиняє. Питання про сутність світу, що існує сам у собі, та про Первоначало й Підставу, котра цей світ зумовлює, – ось метафізичне питання *κατ'εξοχήν*. На противагу до цього, релігія ґрунтується в любові до Бога та в прагненні остаточного *спасіння* самої людини та всіх речей. Тому релігія – це передовсім *шлях спасіння*. Першим інтенційним об'єктом релігійного акту є *Найвище Добро (Summum Bonum)*, а не Абсолютна Дійсність та її сутність.

Ця сутнісна відмінність тривалих, основних і суб'єктивних джерел метафізики і релігії не виключає взаємозв'язку, що полягає в суті обидвох *інтенційних об'єктів*, – взаємозв'язку обидвох *інтенцій* (свідомих намірених спрямувань суб'єкта до об'єктів поза його межами – П.Г.) в людському дусі та обидвох *інтенційних об'єктів* у тій самій – можливій – дійсності. Тому що це *a priori* ясно, що сутнісна особливість Абсолютної Дійсності, тобто Дійсності, яка лежить в основі всього дійсного, вирішує також і щодо спасіння чи погібелі усіх речей – включно з людиною: адже вона є, так би мовити, останньою інстанцією для спасіння чи погібелі. І так само *a priori* ясно, що Абсолютна Святість і Божественність, яка за своєю суттю може задовольнити прагнення усіх речей, може це справді вчинити тільки тому, що вона є окрім того ще й Абсолютною Дійсністю, від якої залежить усе інше. Але цей внутрішній предметний взаємозв'язок не виключає засадничо відмінних *інтенцій* та базованих на цій відмінності окремих законів й перебігів розвитку релігії і метафізики. Питання спасіння залишається другорядним для філософа-метафізика; пізнання Абсолютної Дійсності – другорядним для релігійної особи. Спасіння й любов до спасительної для усіх речей інстанції залишаються самостійними первинними категоріями релігії; Сущє, як воно є само по собі – самостійною первинною категорією метафізики. Ніколи не вдасться аналітично вивести ідею спасительної, Абсолютної Святості і Божественності – остаточної мети усякого релігійного пошуку, що надає йому внутрішньої єдності як *саме релігійного*, – з ідеї Абсолютної Дійсності. Й ніколи це не вдасться вчинити навпаки: вивести другу ідею з першої. Лише те можна ствердити з певністю, що і метафізика, і релігія – якщо вони прагнуть осягнути свої цілі, – повинні вести до тої самої тотожної Дійсності, котра надає остаточного справжнього значення обидвом сутнісно відмінним інтенційним об'єктам.

Таким чином, все ж існує тотожний частковий елемент у відмінних інтенційних об'єктах метафізики і релігії, на якому в кінцевому підсумку базується їхній необхідний взаємозв'язок теж і в людському дусі. Цим частковим елементом є предмет поняття «*Ens a se*» (лат.: «Буття, яке існує само зі себе») – якщо у ньому «*Ens*» розуміється так, що воно *ще не розрізнєне* у відношенні як до поняття Абсолютної Дійсності, так і до поняття Абсолютно Святого Добра. Однак було б хибно казати, що релігія запозичує ідею «*Ens a se*» з метафізики, й так само хибно було б стверджувати протилежне запозичення. «*Ens a se*» завжди є також і остаточним *логічним суб'єктом* усіх метафізичних і релігійних предикацій. Але ті способи, у які воно *інтенційно* розуміється, та сутнісні аспекти, у яких воно представлене у метафізичному та релігійному знанні; а також ті способи, якими його пов'язують з «*Ens ab alio*» (лат.: «Буття, яке існує з іншого / завдяки іншому») залишаються в

метафізиці та релігії *інакшими*. Шлях релігії завжди виходить зі змісту Абсолютно Святого й Здатного спасти, про яке вторинно вказують, що це «*Ens a se*» є *також* і Абсолютною Підставою дійсності всіх речей. Шлях метафізики виходить завжди зі сутнісного визначення Абсолютно Дійсного, про яке вторинно вказують, що особова єдність із ним веде *також* людину (чи – узгодженість речей із ним веде *також* і речі) до спасіння.

Отож, питання, наскільки метафізичний шлях до Підстави світу обґрунтовує водночас і те, що міститься в ідеї Бога в релігійному пережитті, з усією очевидністю ставить за передумову пізнання сутнісного змісту релігійного пережиття. Цей зміст завжди потребує особливого дослідження. Віра в Бога релігії – *також* і як *природна* релігійна віра – живе не завдяки метафізиці, і так само пізнання Підстави світу живе не завдяки релігійній вірі. Обидва «інтенційні єства» (*entia intentionalia*) можуть через те – *de facto* – й суттєво розходитися, помимо їхньої *a priori* безсумнівної необхідної реальної тотожності. Бо ця *реальна тотожність* чи прогляд (*Einsicht*) у неї не базується на попередньо встановленій тотожності змісту обивох «інтенційних єств»: твердження, що така тотожність існує – апіорне. Його підставою є *єдність людського духа* та необхідна несуперечливість його суджень. Саме тому (суб'єктивний) розум та релігійні акти (як форми вираження усякого Об'явлення – природного і надприродного) можуть вести до різних *змістовних аспектів* «Буття, яке існує само зі себе» («*Ens a se*»), водночас не піддаючи сумніву реальну тотожність Підстави світу в метафізиці та Бога релігії.

Щойно завдяки такому розумінню можливо уникнути цілого ряду небезпек для правильного обґрунтування релігії:

1. Небезпеки ексцесивного раціоналізму, котрий намагається змісти Об'явлення (наприклад, Божу любов і милосердя, довготерпеливість і доброту в моральному сенсі, а не лише в сенсі досконалості буття) вивести з «*Ens a se*» – без нових джерел релігійного споглядання і сприйняття цінностей. Послідовно додуманий до кінця, такий раціоналізм зрештою вчинив би Об'явлення зайвим.

2. Й іншої небезпеки (якщо попередньої вдалося уникнути і раціональному виведенню було встановлено рамки, наприклад там, де це наказує авторитет Церкви): небезпеки, що логічний розвиток дослідження припинять свавільно й без об'єктивних підстав у самому його предметі. Таким є підхід неосхоластів, котрі, як віряни Церкви, хоча й встановлюють рамки своєму раціонально-конструкційному методу там, де починається очевидне Об'явлення, але завдяки своєму методу зовсім не спроможні обґрунтувати, чому вони роблять це *саме тут*, а не раніше чи пізніше.

3. Небезпеки недобачання *необхідних* змістовних відмінностей Бога в релігії та метафізиці і Його атрибутів. Наприклад, інтенційному Богові релігії притаманний гнів, помста, любов, і то – в перемінних станах. Бог в метафізиці – це абсолютно незмінне Буття (*Ens*), *без* цих можливих предикатів. Бог релігії звертає Свій погляд на мене чи на цілі народи (в молитві – інтенсивніше, ніж без неї); деколи Він дружній до мене, а деколи – у гніві через мої гріхи. Бог у метафізиці не може бути таким. Бог релігії уражає грішника новими гріхами, розподіляє Свої благодаті й немилості за свободними, недослідимими мірками; Бог у метафізиці – це застигле Буття (*Ens*), у якому все існує вічно (у понадчасовий спосіб) та необхідно. Бог релігії – це *живий* Бог, і цим усе сутнісно сказано.

Апіорний прогляд (*Einsicht*) у *реальну тотожність* Бога в метафізиці та Бога в релігії вимагає справжнього та дійсного усунення тих сповидних суперечностей.

* * *

Перекладено за виданням: Max Scheler. Vom Ewigen im Menschen. Band I. Halbband II: Religiöse Erneuerung. – Der Neue Geist/Dr. Peter Reinhold: Leipzig, 1923. – 447 с. – С. 39-61 (урибок). З німецької переклав Петро Гусак.