УДК 165.823:[2-184.2+2-22]

Тарас Добко

ПРО ПРИРОДУ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ І ПІЗНАННЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті здійснено феноменологічний аналіз релігійного досвіду у його когнітивному вимірі. Висвітлено способи даності релігійної предметності людській свідомості. Розглянуто особливості об'явлення, як характерного способу Богопізнання і даності релігійних об'єктів. Проведено розрізнення між природним і позитивним релігійним об'явленням. Розкрито основні відмінності між релігійним і метафізичним способами пізнавального відношення до сфери релігійних об'єктів.

Ключові слова: *феноменологія, релігія, метафізика, релігійний досвід, пізнання, об'явлення, Бог, особа, символ, знак, Шелер, Гвардіні.*

Т. Добко. О природе религиозного опыта и познания: феноменологическое исследование

В статье предлагается феноменологическое исследование религиозного опыта в его когнитивном измерении. Рассмотрено способы данности религиозной предметности в человеческом сознании. Анализируются особенности откровения, как свойственного способа Богопознания и данности религиозных объектов. Проводится различие между естественным и позитивным религиозным откровением. Расскрыто основные отличия между религиозным и метафизическим способами познавательного отношения к сфере религиозных объектов.

Ключевые слова: *феноменология, религия, метафизика, религиозный опыт, познание, откровение, Бог, личность, символ, знак, Шелер, Гвардини.*

T. Dobko. On the Nature of Religious Experience and Religious Cognition: A Phenomenological Study

A phenomenological analysis of the religious experience in its cognitive dimension is offered. The ways of givenness of religious objectivity to human mind are analyzed. The peculiarities of revelation as a peculiar way of the givenness of God in the human

© Тарас Добко, 2012

person's consciousness are explored. The distinction between the natural and positive religious revelation is made and clarified. The main differences between religious and metaphysical ways of cognitive relation to religious objects are disclosed.

Key words: *phenomenology, religion, metaphysics, religious experience, knowledge, revelation, God, person, symbol, sign, Scheler, Guardini.*

Вступ. Дискусія про релігійний досвід є дуже непростою. Чим є релігійний досвід? Відчуттям Божої присутності? Пережиттям безпосереднього зв'язку зі святістю, тайною, чимось "не від світу цього"? Якщо так, то у релігійному досвіді відношення людини до релігійної дійсності здійснюється не через умовивід, дедукцію чи "голе мислення", а у формі "сприйняття", "споглядання", "бачення". Та чи не ведуть такі міркування до заперечення "тайни", "сокритості" Бога? Адже Бога ніхто і ніколи не бачив!

То що ж, релігійний досвід неможливий? Це тільки фігура мови? Чи це значить, що між людиною і Богом завжди стоїть ідея, поняття Бога, а сам Бог ніколи не даний людині у своїй живій реальності? Іншими словами, чи Бог завжди даний людській істоті як "відсутній", тобто є об'єктом неінтуїтивної свідомості? Чи все ж існують форми "присутності" тайни у людському житті, коли людина перебуває у живому й безпосередньому зв'язку зі самою даністю Бога, а не його субститутом у вигляді ідеї чи скінченного образу?

Історія філософії знає багато відповідей на ці питання, починаючи з визнання різних форм релігійного досвіду, звуження його до суто містичного різновиду й аж до скептицизму чи навіть тотального заперечення його легітимності.

Пропонуємо розглянути проблематику релігійного досвіду з феноменологічної перспективи. Що це означає? Насамперед, відмову від обрання за вихідну точку яку-небудь умоглядну теорію, на противагу позитивістам, які приймають за доведене, що людський досвід є не більш ніж синтезом чуттєвих даних, а все що поза цим – від лукавого. З таким підходом релігія автоматично стає чимось, по суті, анормальним і неавтентичним, вимагає не так філософського *осмислення*, скільки психологічного і соціологічного *пояснення*. Неминуче відбувається зведення релігійних актів, як певних відхилень від норми, до набору психологічних явищ і переживань, що стають мішенню емпіричної дескриптивної чи

експериментальної психології. Ми ж, услід за Максом Шелером, дотримуємося думки, що філософська теорія релігійних актів є формою релігійної ноетики, а не психології.

Феноменологія відмовляється від накидання на дійсність будь-яких штучних схем і запрошує відкритися для усього багатства досвіду, яке нам пропонує буття. За цим закликом, як висловився відомий історик феноменологічного руху Герберт Шпігельберг, стоїть усвідомлення, що справжнє прагнення до знання потребує швидше ширини душі, ніж економії та спрощення; пошани до дійсності, а не бажання її підкорити; "щітки Гусерля, а не леза Оккама" [2, с. 640]. Відтак у феноменології 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, у яких людина вибудовує свій зв'язок зі світом релігійних об'єктів.

Феноменологія не пробує підмінити собою настанови, прийняті у релігійному підході людини до світу. Все, що вона робить, це намагається прояснити їх. Починає із визнання, що настанови й прояви буття, притаманні релігійному світосприйняттю, мають специфічне право на об'єктивність, достовірність, шляхи верифікації своїх результатів, свій пізнавальний метод. Їхні досягнення, однак, мають за передумову певні акти свідомості, передбачають певні форми інтенціонування світу, завдяки чому конституюються їхні інтенційні об'єкти. Будь-яка дофілософська настанова, включно з релігійною, будучи спрямованою на об'єкти у світі, аж до повного "розчинення" уваги в них, не володіє ресурсами для рефлексії, яка б дала змогу зрозуміти її генезу через зустріч людської свідомості зі світом. Право ставити і вирішувати конститутивні проблеми належить саме феноменології. Так, перед феноменологічним вивченням релігії стоїть завдання провести широкомасштабне дослідження релігійної свідомості, починаючи з відображення її характеру *sui generis*, завдяки чому можна переконатися, що людина не стає *homo religiosus*, а *є* нею за єством, і закінчуючи феноменологічним аналізом окремих релігійних актів і їх об'єктів у їхній інтенційній структурі та специфічних способах даності.

У цій статті головним об'єктом нашої уваги стане релігійний досвід разом з характерними для нього способами презентації релігійної предметності. Без сумніву, це не вичерпує всієї повноти аналізу комплексної когнітивної релігійної ситуації як динамічного і взаємозалежного синтезу змісту релігійного об'єкта, способів

його даності релігійній свідомості та актів, у яких цей зміст стає мішенню релігійної інтенції. Інші аспекти релігійного досвіду людини теж заслуговують на пильну увагу феноменолога й часто ставали об'єктом зацікавлення провідних філософів XIX-XX століть [4; 6; 8; 10; 13].

Міркування двох провідних інтелектуалів минулого сторіччя – Макса Шелера і Романо Ґвардіні – стануть нам в особливій пригоді у цій статті. Лише першого з них можна назвати феноменологом у вужчому значенні слова. Цього німецького філософа також цілком слушно вважають одним із засновників феноменології релігії. Романо Ґвардіні, німецький інтелектуал і католицький богослов, одним з перших зумів творчо поєднати у науковій праці персоналізм і феноменологічну філософію. Зразковим у цьому відношенні є його твір "Світ і особа" [6]. А його книга "Об'явлення: його сутність та форми" [5] не тільки зробила Ґвардіні впливовим філософом релігії, а й засвідчила феноменологічну віртуозність його думки.

Про характер релігійного досвіду. Чимало людей у переліку чинників, які впливають на виникнення релігійних криз у своєму житті, на перше місце ставлять брак чи повну відсутність релігійного досвіду. "Мовчання Бога", "духовна пустеля", "Богом забута земля", "смерть Бога" стали поширеними способами опису сучасної європейської культури, які вказують на особливий досвід покинутості Богом, релігійної безпритульності наших сучасників. Важко уявити релігійне життя, у якому людина в пошуках Бога не очікує на такий момент, коли присутність Бога у її житті стане явною, відчутною, незаперечною. Зустріч з Богом, яка спроможна перевернути все життя людини, не може полягати у простій реінтерпретації вже наявних змістів її свідомості, здобутих на секулярних дорогах її досвіду. Низка європейських мислителів намагалися висловити цей *sui generis* характер релігійного досвіду, вбачаючи у ньому чи то "почуття залежності", чи "пережиття *mysterium tremendum*", чи "відчуття захищеності".

Зараз нас цікавить передусім запитання, наскільки виправданим і доречним є вживання поняття "досвіду", яке у феноменологічному словнику збігається з поняттям "сприйняття", щодо релігійного пізнавального контакту людини з Богом. Чи можна "сприймати" Бога?

Доведеться коротко нагадати зміст феноменологічного поняття "сприйняття". Перцептивний зв'язок із сущим стосується всіх

форм динамічного пізнання, для якого характерна самоприсутня даність об'єкта, що розкривається людській свідомості. Зауваживши гарну картину, ми говоримо не тільки про чуттєве сприйняття її кольорів чи форм, а й сприйняття композиції, різних перспектив і, врешті, сприйняття краси цієї картини.

У нашому контексті на першочергову увагу заслуговують ті риси сприйняття у найширшому значенні слова, якими воно відрізняється від інших форм пізнавального контакту із сущим. Йдеться про *самоприсутню даність* об'єкта сприйняття і більш чи менш *інтуїтивний* характер цього пізнавального пережиття. Саме ці риси володіють діагностичною цінністю відрізнення сприйняття від решти форм усвідомлення чогось іншого.

Отже, першою ознакою сприйняття є особиста присутність об'єкта у нашому інтенційному відношенні до нього. Сприйняття дозволяє справжній, безпосередній контакт зі своїм об'єктом, який постає у ньому, так би мовити, "в оригіналі", як *само*-присутній, *само*-даний. У сприйнятті людина зустрічається з предметністю тета-тет. Це пояснює унікальну інтимність і безпосередність зв'язку, що його можна осягнути завдяки сприйняттю об'єкта. З особливою силою ця ознака виділяється на тлі інших актів, за допомогою яких людина вибудовує свій теоретичний контакт з предметами. Скажімо, в акті уявлення якогось об'єкта, наприклад, обличчя коханої людини, воно звісно постане перед нашою свідомістю, однак, не як само-присутнє, а пред-ставлене. Тут люблена особа не постає перед нами у своїй оригінальній і справжній дійсності.

Подібно процес висновування, як і процес навчання на основі розповіді іншої особи повністю позбавлені самоприсутньої даності свого предмета. Порівняймо пізнання дощу, який бачимо власними очима й відчуваємо на своєму обличчі, з тим, яке набуваємо, коли бачимо грозові хмари на горизонті чи чуємо прогноз погоди. Тільки у першому випадку може йтися про самоприсутність дощу, безпосередній і "інтимний" контакт з ним. В іншому випадку предмет пізнання не даний у такий спосіб.

Друга важлива ознака сприйняття – це його своєрідний інтуїтивний характер. Хоч інтуїтивна даність об'єкта має за передумову його певну присутність, все ж таки вона сама по собі ще не вимагає *само*-присутності об'єкта і не обов'язково збігається з його змістом, як він даний людській свідомості. Щоб переконатися у цьому, досить порівняти сприйняття з представленням чи уявою, яким, хай і значно меншою мірою, з одного боку, притаманний

інтуїтивний характер, а, з іншого, не-само-присутня даність їхніх об'єктів. З іншого боку, сприйняття саме по собі не може гарантувати "інтуїтивної повноти" даності його предмета.

У своїй праці "Про теорію негативного судження" Адольф Райнах подає такий приклад для роз'яснення поняття "інтуїтивної повноти" сприйняття. "Переді мною лежить книга. Вона постає переді мною уся, хай навіть тільки її окремі частини дані інтуїтивно. Її задня сторона не дана мені інтуїтивно взагалі. Я не тільки не сприймаю її, але й назагал не потребую її інтуїтивної репрезентації у пам'яті чи уяві. Ми схильні у цій ситуації вважати представленими тільки ті частини книги, які дані інтуїтивно. Але ж переді мною лежить книга – ціла книга, а не тільки її частини. Якщо раптом виявляється, що задня стінка представленої речі, скажімо, шафи, насправді відсутня, мене чекає пережиття розчарування. Інтенція, оригінально скерована до цілого об'єкта, виявляється частково несповненою. Таке не-сповнення – чи, краще сказати, розчарування – можливе лише у випадку, якщо оригінальна презентація поширювалася на цілий об'єкт, включно з його задньою частиною, яка залишалася не інтуїтивно даною" [11, с. 25].

Кожен різновид когнітивного досвіду з характерною для нього інтуїтивною самоприсутністю предмета, хай це чуттєвий досвід бачення чи слухання, чи інтелектуальна інтуїція у сутнісну природу цього предмета, допускає різні рівні інтуїтивної повноти. Сама можливість досягнути якомога більшої інтуїтивної повноти залежить як від самого предмета, так і від природи досвіду. Так, чуттєве сприйняття завжди відбувається з певного погляду. Неможливість даності об'єкта чуттєвого досвіду в інтуїтивній змістовній повноті не є наслідком якогось обмеження людської скінченної природи, а закорінена в самому об'єкті, який вимагає багато спостережень чуттєвого характеру для розкриття своєї природи, а також у сутнісній структурі чуттєвого сприйняття.

У людському контакті з Богом, хай це релігійний чи метафізичний контакт, не може бути й мови про самоданість Бога у його *інтуїтивній повноті*. "Інтуїтивно перцептивний" контакт з Богом в жодному разі не означає, що Бог розгортає себе у своїй конкретній природі та існуванні перед людською свідомістю, як у видіннях містиків. Тому треба бути обережними, вживаючи термін "сприйняття" стосовно Бога. Спосіб "само-присутності" й "інтуїтивної даності" Бога у цьому своєрідному "перцептивному" контакті з ним докорінно відрізняється від способу даності матеріальних об'єктів у чуттєвому сприйнятті.

Водночас, у релігійному досвіді Божої любові людина не просто знає, що Бог її любить, як може знати, що Бог завжди утримує її в бутті через його *concursus divinus*. Людина *відчуває* Божу любов, зустрічається з ним як тим, хто любить, як з безмежною любов'ю. Сокритість Бога та інтуїтивний характер релігійного сприйняття цілком сумісні один з одним.

У цьому можна впевнитися, якщо розглянути такий приклад. Коли людині вручають подарунок, що їй дано у цьому досвіді? Звісно, вона сприймає сам дарунок, його колір, розмір, його цінність і красу. Та чи вичерпується цим феноменологічний зміст нашого сприйняття? Зовсім, ні. У досвіді дару, його привітного характеру відчувається присутність особи, яка дарує його. Особливий характер дару несе на собі відбиток ціннісних рис дарувальника. Найважливіше у цьому всьому це зрозуміти, що привітні риси характеру чи навіть присутність дарувальника не є результатом процесу висновування, а спів-дані у екзистенційному контакті зі самим дарунком. Аналогічно, релігійна людина буде відчувати присутність невидимого Бога у релігійному досвіді.

Релігійний досвід має "інтуїтивно перцептивний" характер, де Бог даний не як інтелігібельний зміст в інтелектуальній інтуїції, а як "самоприсутній", Бог, який реально існує в особливому "релігійному сприйнятті". Живий Бог присутній тільки в релігійному акті. Не йдеться про те, щоб оминути увагою істотний момент "темряви", притаманний кожному релігійному контакту скінченної людини з нескінченним Богом. Щобільше, не йдеться про звуження релігійного досвіду до блаженного споглядання Бога чи пророчого досвіду. У нашому досвіді Бога завжди є елемент сокритості. Ніхто не сумнівається, що пророчий досвід Бога, містичний зв'язок з Ним, чи зустріч Мойсея з Богом у палаючій купині є значно багатші за своїм інтуїтивним змістом, ніж досвідне переживання "захищеності", "благословення", чи просто відчуття Божої присутності. Цим однак не можна поставити під сумнів більш чи менш інтуїтивний елемент, притаманний будь-якому релігійному досвіду перцептивного характеру.

Про характер релігійного пізнання. На думку феноменології, сфера релігійних об'єктів стає доступною у певним чином епістемічно структурованих релігійних актах. Пізнавальний стосунок до Бога та релігійної дійсності є синтезом кількох різновидів інтенційності. Він ґрунтується на об'явленні, передбачає використання

ресурсів символьної інтенційності, а також інтенційних засобів, характерних для пізнання особового типу сущого.

Для початку звернемося до думки Макса 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 … виключно особливий спосіб, яким будь-які дані, що стосуються об'єкта божественної і святої природи, *приймаються* в розум через спостереження і досвід" [12, с. 146-147].

Шелер відштовхується від спостереження, що будь-яка релігія, яка будує своє відношення до Бога у формі "Вірую…", у своїй серцевині претендує на божественне походження. Вона претендує на те, що вона дана "згори", а не витворена "знизу". Богом дана, а не людиною вигадана. Попри те, що релігія постає насамперед як набір людських релігійних актів, таких як віра, каяття, благоговіння, молитва та інші, в яких людська особа звертається до Бога і шукає його, *суб'єктивно* релігійна людина сприймає "свою релігію" як відповідь на Божу ініціативу. Це Бог є тим, хто долає відстань між скінченним і нескінченним, мирським і священним, грішним і святим. Цей вихід і сходження Бога до людини, або епістемологічною мовою, цей спосіб даності божественного людській свідомості, на якому надбудовується усе релігійне життя, будемо називати об'явленням.

Об'явлення у цьому значенні варто відрізняти від *спонтанного* способу набуття знання. Згідно з Шелером: "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 та відрізняється від усіх інших способів. Все *релігійне* знання Бога є знанням *через* Бога, стосовно способу його отримання" [12, с. 147].

Романо Ґвардіні подає ґрунтовний аналіз відмінності способів ноетичної даності об'єктів у спонтанному пізнанні й пізнанні через об'явлення. Перш ніж говорити про релігійне об'явлення, він пропонує придивитися, чи не існує у світі, що нас оточує, аналогів до об'явлення в релігійному значенні [5, с. 1-6]. Тут знаходимо чітку відмінність у способах пізнавального відношення і формування ноетичного матеріалу між живим і неживим сущим.

Неживе суще, наприклад, камінь, перебуває у готовому, завершеному стані. Його можна пізнати без особливих складнощів,

оскільки воно нічого не приховує. Все що потрібно, це знайти і застосувати належний набір пізнавальних процедур, методів та інструментів для розкриття змісту такого об'єкта. Тут ініціатива повністю належить до суб'єкта пізнання, який спонтанно звертається до об'єкта. Пізнання залишається процесом рецепції, однак інтенційний зв'язок має доцентровий характер. Це суб'єкт, немовби, "витягує", "черпає" зміст з об'єкта, який залишається пасивним у когнітивному процесі.

Цілком іншу ситуацію можна простежити у живому сущому. Жива істота, наприклад, рослина, не існує в готовому стані. Вона змінюється, перебуває у рості. Форма буття рослини – це перехід від чогось сокритого й потенціального до явного і здійсненого. У світі тварин з'являється нова форма переходу від потенції до акту. Йдеться про вираження, що проявляється у зміні вигляду, рухливої поведінки, інших діях живої істоти. Можна помітити у виразі тварини чи її рухах, що вона відчуває біль чи задоволення. І в рослині, і тварині потрібно розрізнити між тим, що можна пізнавально *констатувати*, і тим, що треба *прийняти*.

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

Відповідно Ґвардіні доходить висновку, що об'явлення є способом існування сущого, яке володіє "внутрішністю", тобто яке може жити не лише у світі, а й у собі [5, с. 2-3]. Способу буття відповідає спосіб пізнання. Принципи формування й отримання пізнавального матеріалу, а отже, способи інтенційної даності для неживого і живого сущого докорінно відрізняються.

За аналогією, 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. У першому випадку йдеться про "природне об'явлення", в іншому – про "позитивне".

Про характер природного об'явлення. Яким чином Бог природної релігії "об'являє" себе релігійній свідомості? Чи відрізняються між собою способи інтенційної даності "Бога природної релігії" і "Бога природної теології", адже і в першому, і другому випадку йдеться про пізнання Бога за його творіннями?

На нашу думку, навіть якщо за своїм змістом метафізична та релігійна ідеї *ens a se* збігаються, це не змінює того факту, що метафізичний і релігійний шлях до пізнання цієї ідеї залишаються різними. Це тим більше важливо підкреслити, бо і в природній релігії, і метафізиці людина черпає зміст своїх уявлень про позитивні атрибути Бога з матеріалу цього світу. Ось що пише з цього приводу Шелер: "Бо навіть природна релігія є *релігією*, а не просто недосконалим і неметодичним перестрибуванням до висновків. Вона живе у релігійних актах. Природне об'явлення Бога у його творіннях … ґрунтується на *символьному відношенні до Бога* у природі і душі, "віддзеркаленні божественної природи, вказуванні *самих речей* і їхнього об'єктивного значення на Бога як засадничий смисл світу" [12, с.141-142].

Прикладом природного релігійного об'явлення є сприйняття чогось невимовно урочистого, таємного і вічного при спогляданні зоряного безкрайого неба. Ним може стати пережиття глибокого нещастя як попередження чи покарання, а не просто як утрати чогось дорогого чи джерела терпіння і болю. Відчуття морального обов'язку у сумлінні є ще одним прикладом природного релігійного досвіду, який, на думку Дж. Генрі Ньюмана, лежить в основі будь-якої природної релігійності з її сприйняттям божества як законодавця і судді [9, с. 295-310].

Людина здатна сприймати світ як символ, як наповнений речами, символічний характер яких стає видимим у природному релігійному досвіді. Ґвардіні проводить аналогію з людським обличчям, щоб наблизити нас до кращого розуміння способу природного об'явлення. Коли ми дивимося на обличчя іншої людини, у ньому являє, унаочнює, оприсутнює себе невидима для ока душа. На думку Ґвардіні, у людині немає нічого механічного, нічого не відбувається просто механічно [5, с. 12]. В очах нашого співрозмовника ми спроможні *побачити* духовний процес розуміння, а не просто при цьому доходити висновку чи здогадуватися, що цей процес відбувається десь всередині. Адже око "не є механічним апаратом, результатам якого ум пізніше надає понятійного значення" [5, с. 11]. Відтак всі речі, весь світ потенційно є "формами виразу" божественного і в особливий спосіб вказують на нього.

У природному релігійному досвіді суще, в якому божественне проявляє себе, функціонує як *символ*. Часто символ тлумачать як зображення чогось іншого, що на даний момент відсутнє. Як слушно зауважує Алєксандр Шмеман, властиве значення символу полягає не в тому, щоб зображати, а в тому, щоб являти щось інше і робити людину причетною до явленого [1, с. 39-43]. Символ не є простим знаком, чия вказівна функція вичерпує його призначення. У символі дві реальності пов'язані між собою не логічно, а епіфанічно. Одна реальність, тобто символ, являє іншу тільки тією мірою, якою вона причетна до духовної реальності та здатна її втілити. Хрест з розп'яттям на ланцюжку для однієї людини може послужити знаком, який вказує на приналежність його носія до конкретної релігійної спільноти. Для іншої ж він може промовити як символ спасенної дії Христових страждань і відкуплення людських гріхів. Він може функціонувати як релігійний об'єкт.

Тож символьне відношення, притаманне "процесу об'явлення" сущого, не є логічним відношенням, на зразок відношення між словом і його висловом, або знаком і означеним. Символьне відношення належить до класу інтуїтивних відношень, яких не знайти у метафізичних спекуляціях людського розуму. Не варто піддаватися враженню про тотожність символу і знаку внаслідок спостереження, що вони обидвоє *вказують на щось поза собою*. Треба задатися запитанням про характер їхнього вказування та відмінність у ньому. Тут може допомогти аналогія, яку наводить Шелер для прояснення даності Бога у природній релігії: "… мистецький твір також *феноменально* містить у собі щось притаманне індивідуальному духу і сутності митця: він віддзеркалює його, його дух перебуває у ньому – даний нам у його творі. … Так присутність Бога у його творінні, *аналогічно до присутності митця у його витворі*, стає видимою і відчутною у релігійному акті" [12, с. 166].

У метафізичному сприйнятті світу суще стає *знаком* релігійної дійсності. Вона вказує на Бога і спонукає людський розум здійснювати логічні операції, наслідком яких має стати думка про Бога, упевненість у його існуванні. Для кращого розуміння відмінності між природним релігійним досвідом і метафізикою абсолютного буття важливо ближче придивитися до тієї ролі, яку відіграє скінченне суще, що служить, з одного боку, як вихідна точка для метафізичних висновків, а з іншого – провадить релігійний розум до Бога.

Попри той факт, що контингентне суще виконує індикативну функцію підведення людського розуму до абсолютного буття,

воно не може набути жодного релігійного значення, поки не буде *ретроспективно* окреслене як таке, що вже *вказало* шлях до божества. Окрім акту первинного сприйняття окремого сущого і акту віднесення цього сущого до божества в логічних операціях розуму, як це завжди трапляється зі спекулятивним пізнанням, потрібно здійснити ще один спеціальний акт, в якому це контингентне суще буде сприйняте як *релятивне* і як таке, де абсолютне буття може в принципі *феноменально* стати даністю, а не тільки бути мішенню індикативних операцій інтелекту. На відміну від цього, той же емпіричний об'єкт, потрапляючи перед очі релігійної свідомості, стає обраним з багатьох інших об'єктів контингентної сфери внаслідок феноменальної даності божественного буття в цьому окремому об'єкті. Шелер пропонує розглянути досить вдалу аналогію до цього випадку: "При об'явленні себе як абсолюту, божественний об'єкт робить себе про-зорим і про-світленим в емпіричному сущому завдяки операції проблиску, яка виокремлює це суще як щось особливе… Подібно як визирання людини з вікна виокремлює це вікно з ряду йому подібних, так скінченний об'єкт стає 'особливим' і 'святим' завдяки символізації абсолютного буття" [12, с. 164].

Щобільше, для метафізика не має особливого значення, з якого сущого розпочинати свою мандрівку мисленнєвого сходження до Бога. Цей процес можна прикласти до будь-якого сущого, на вибір метафізика. Ця своєрідна невизначеність мінорного засновку у доказі від контингентного до необхідного буття, де тільки реальність якогось сущого X, по суті, має значення, а не саме X, не притаманна процесу формування релігійних уявлень про абсолют. Навпаки, божество стає тим, хто виявляє себе у конкретних речах і подіях, і, як вже було сказано, виокремлює їх серед решти контингентного світу. У релігійному досвіді не людина вирішує, з чого починати. Це привілей божественного і святого.

Метафізичний пізнавальний контакт з Богом ґрунтується на двох способах пізнання. З одного боку, йдеться про ейдетичну інтуїцію в суть Бога. Це різновид інтуїтивної свідомості, в якій зміст буття розкривається людському розуму. Але це не означає контакту з актуально наявним Богом. Це не є когнітивною зустріччю зі самим Богом, а "тільки" з Божою суттю в значенні сутнісного інтелігібельного змісту. З іншого боку, для космологічних доказів характерно, що існування Бога дане не в інтуїтивній свідомості, а стає результатом процесу *висновування*. Існування Бога дане

швидше в не-інтуїтивний спосіб. На відміну від цього, в релігійному сприйнятті людина торкається реального, конкретного Бога в його індивідуальній реальності. Це контакт не з *eidos*/ом Бога, а зі *самим* Богом. Це реальна зустріч "я-Ти" двох індивідуальних сущих.

Попри наголос на відмінності між природною релігією і природною теологією, Ґвардіні звертає увагу на проблематичність природного релігійного досвіду [5, с. 22-24]. Полягає вона у тому, що в самому досвіді не можна знайти критеріїв для його правдивості та достовірності. У міркуваннях на цю тему Ґвардіні відштовхується від спостереження, що історія людства пропонує до нашої уваги величезне розмаїття релігійних явищ, причому можна переконатися, що відмінність між ними є не лиш морфологічна, а й значеннєва. У якому сенсі релігійне начало є чимось "іншим", "не від світу цього"? Чи не варто розрізняти між різними способами "іншості" і таким чином проводити якісну відмінність між різними виявами природної релігійності? Коли в "Нікомаховій етиці" Аристотель відмовляється зараховувати до номенклатури людських вад найжахливіші злочини, від яких волосся стає дибки, і приписує їхнє походження нелюдській дії, він добре відчуває, що йде мова про "іншість" докорінно відмінну від "іншості" того деймона, до якого звертався за порадою Сократ у морально значущих ситуаціях.

Природний релігійний досвід потребує очищення. Він є певним сирівцем, який треба вивчити і впорядкувати. Але хто має це робити і на основі яких критеріїв? Для Мартіна Бубера позитивну роль у цьому може і повинна відігравати філософія, яка призначена для того, щоб розворушити релігійних людей і дати їм можливість вийти на нову зустріч зі справжнім Богом. Бубер застерігає природну релігійність перед небезпекою ідолопоклонства, коли символи, крізь які людина могла споглядати Бога, мутніють, перестають бути прозорими, бажають стати чимось більшим, ніж вони є насправді. І тоді Бог їх покидає. Так "приходить година філософа, який відкидає на своєму шляху і образи, і того "бога", який за ними стоїть, і представляє людині чисту ідею" [3, с. 46]. На думку ж Ґвардіні, природний релігійний досвід вказує на потребу іншого об'явлення як передумову Богопізнання [5, с. 25]. Йдеться про так зване "позитивне об'явлення".

Про характер позитивного об'явлення. Варто одразу зазначити, що позитивна форма об'явлення можлива тільки за умови,

що божественне буття є "не просто всюдисущим духом чи всемогутньою космічною силою, а буттям особового характеру". Ми вже переконалися, що в основі значної частини міжособового пізнання лежить об'явлення іншої особи. Без її санкції на вхід іншим не дістатися до чималої частини її особового життя. Її добровільна співпраця, медіація і зустрічний рух є передумовою нашого пізнання. Духовний вимір людського життя розкривається переважно через об'явлення. Це передбачає той рівень зв'язку, що його Бубер окреслив як "Я-Ти". Тільки через встановлення інтуїтивного міжособового зв'язку з іншою особою *як* особою, в якому вона постає як "Ти", як наш міжособовий партнер, можна сподіватися на отримання справжнього знання про її конкретну особистість в її індивідуальному характері.

Це стосується не тільки скінченної особи, а й значно вищою мірою особи Бога, а особливо триєдиного християнського Бога, чиї численні діла не стають явними в їхніх зовнішніх і видимих наслідках. Якщо божественні чуда можна пізнавати таким чином, його плани щодо людства, його вільні рішення про спасіння людини і багато інших речей можна довідатися тільки завдяки його прямому об'явленню. Ось що пише про це Шелер: "Якщо Бог є особовим, до самої його суті належатиме, що в особливий спосіб особовий сектор його буття ніколи не може бути пізнаним нашими власними спонтанними пізнавальними діями. Навпаки, якщо таке знання *взагалі* можливе, вона має починатися *в* Богові з *його* вільного і суверенного сходження до нас; з якогось акту, в якому він розкриє і передасть себе нам, відкриє себе як особу" [12, с. 334].

Тут не місце займатися розглядом складного й захоплюючого питання філософії релігії, яке неминуче виникає перед людським розумом у контексті аналізу феномену "об'явлення". Йдеться про питання, наскільки конститутивним для справжньої і повністю розвиненої релігії є наявність позитивного об'явлення, тобто чи можна вивести з природи самої релігії особову форму божественного буття як особливого об'єкта релігійного акту. Шелер має серйозні підстави позитивно відповісти на це запитання, спираючись на аналіз природи релігійного акту. Водночас, не йдеться про те, щоб відмовляти природній релігії в назві "релігія". Хоча б тому, що для божества особової природи в принципі можливо залишатися "мовчазним" і так приховувати свою особовість від скінченних істот (хай навіть релігійна концепція все-люблячого Бога відкидає таку "імовірність" мовчазного Бога). У такому разі релігійна

свідомість мусила б обмежитися у своєму контакті з божеством до природного об'явлення божественної присутності у "книзі природи". Без допомоги інших джерел знання про абсолютне буття релігійна людина навіть не намагалася б приготуватися до можливого прийняття світла позитивної само-комунікації божественної особи. У цьому зв'язку особливого значення набуває метафізика чистих досконалостей, яка встановлює особовий характер божественного буття як сутнісний атрибут божественної природи (скажімо, на основі онтологічного аргументу) [14].

Homo methaphisicus* і *homo religiosus. У своїй книзі про релігію "Граматика згоди" Джон Генрі Ньюман [9, с. 74] аналізує два типи згоди на твердження, що Бог існує. Він розрізняє між *справжньою* і *понятійною* згодою. Понятійна згода не стає функціональною у реальному житті людини. Навіть довівши існування Бога за допомогою переконливих філософських аргументів, людина може залишитися на рівні суто абстрактних метафізичних спекуляцій. Вона не дозволяє цьому знанню справити глибокий вплив на повноту її життя. Якщо ж вона дає справжню згоду на твердження, що Бог існує, цей теоретичний досвід може докорінно змінити її життя. Людина не просто починає жити у світлі усвідомлення цієї істини, контекстуалізуючи весь свій досвід на її тлі. Вона повертає своє обличчя до Бога, прагне встановити з ним більш близький і живий зв'язок, притаманний релігійній свідомості на основі Божественного природного чи позитивного об'явлення. Без сумніву, метафізичне Богопізнання здатне надихнути людину до дуже глибоких дій, скерованих до Бога. Однак порівняно з релігійними актами ці дії нестимуть на собі печать неповноти. Людина справжньої згоди дуже добре розуміє, наскільки далекою вона все ще є від справді міжособистісного зв'язку з Богом, і завжди звертатиметься до Бога з мольбою подолати цей розрив шляхом його об'явлення. Вона усвідомлює, що релігійна свідомість слідує іншим, автономним закономірностям, які не зводяться до філософської думки про Бога і не вичерпуються нею. "Релігійне сприйняття" є цілком своєрідним феноменом, особливим способом Богопізнання, який відрізняється як від інтелектуальної інтуїції Божественної суті, так і від "інтуїтивної" повноти прямого і нічим не опосередкованого споглядання конкретного живого Бога у вічному житті.

Література:

1. Шмеман А. Евхаристия – таинство Царства. – Москва: Паломник, 1992. – 304 с.

2. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. под ред. М. Лебедева. – Москва: "Логос", 2002. – 680 с.

3. Buber M. Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy / Transl. M. S. Friedman. – New York: Harper & Row, 1957. – 152 p.

4. Buber M. Two Types of Faith / Transl. N. P. Goldhawk. – New York: Harper & Row, 1961. – 177 p.

5. Guardini R. Die Offenbarung: Ihr Wesen und ihre Formen. – Würzburg: Werkbund-Verlag, 1940. – 135 s.

6. Guardini R. Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. – Würzburg: Werkbund Verlag, 1955. – 198 s.

7. Kierkegaard S. Fear and Trembling, Princeton: Princeton University Press, 1974. – 158 p.

8. Marcel G. Creative fidelity / Transl. R. Rosthal. – New York: Farrar, Straus and Co, 1964. – 261 p.

9. Newman J. H. Grammar of Assent. – New York; London; Toronto: Longmans, Green and Co., 1947. – 394 p.

10. Otto R. The Idea of the Holy / Transl. J.W. Harvey. – London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1979. – 232 p.

11. Reinach A. A Contribution toward the Theory of the Negative Judgement / Transl. D. Ferrari // Aletheia. – 1981. – Vol. 2. – P. 15-64.

12. Scheler M. On the Eternal in Man / Transl. B. Noble – Hamden (Conn.): Archon Books, 1972. – 480 p.

13. Schleiermacher F. On religion: speeches to its cultured despisers / Transl. R. Crouter. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 231 p.

14. Seifert J. Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments. – Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996. – 715 s.

Рецензент: *доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи НаУОА* ***П. М. Кралюк.***