

*Морозов А. Ю.,
кандидат філософських наук,
докторант Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

ПРОБЛЕМА ІНТУЇЦІЇ У «ВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ»

У статті розглядається погляд на інтуїцію як на інтелектуальне споглядання трансцендентного світу у творчості мислителів, яких відносять до вічної філософії.

Ключові слова: інтуїція, споглядання, феорія, ісихазм, philosophia perrenis, visia beatifica.

В статье рассматривается взгляд на интуицию как на интеллектуальное созерцание трансцендентного мира в творчестве мыслителей, относящихся к вечной философии.

Ключевые слова: интуиция, созерцание, феория, исихазм, philosophia perrenis, visia beatifica

It is observed the intuition as the intellectual contemplation of the transcendent realm in works of thinkers referred to philosophia perrenis.

Key words: intuition, contemplation, feoriya, Hesychasm, philosophia perrenis, visia beatifica.

Модерне мислення гіперболізувало значення раціоцентричної компоненти моральної свідомості, мінімізувавши всі поза-розсудкові елементи. Раціоналізація життєвого світу і процеси розчаклування були покладені в основу магістрального розвитку європейської цивілізації і науки. Цей факт добре висвітлений у творах М. Вебера, Ю. Габермаса, Г. Маркузе, Т. Адорно, Д. Белла та ін. У ХХ ст. критика культури ratio, хибно редукованого до «постава» (М. Гайдеггер), стає гостро актуальною. На рівні філософської рефлексії методологічних засад науки йде гостра критика класичного раціоналізму. Від «кризи європейських наук» Е. Гуссерля та «проти методу» П. Фейєрабенда до постмодерністського відкидання розуму як репресивного метанаративу та запропонованої замість нього «різомної» моделі свідомості – простежується ціла філософська програма критики модерного проекту. На рівні соціальної дійсності раціоналізація призводить до «атомізації» і соціального відчуження, уніфікації та стандартизації, процесів знеособлення, що певним чином сприяють виникненню екологічних криз та встановленню тоталітарних режимів. В цьому контексті симптоматичними видаються праці таких дослідників, як Г. Маркузе, Е. Фромм, П. Фейєрабанд, М. Еліаде, М. Гайдеггер, Ю. Габермас. Критика інструментального розуму актуалізує і поштовхає увагу до вивчення потенціалу інтуїтивного досвіду.

У новоєвропейській культурі завжди існували інтелектуальні альтернативи домінуючому раціоналізму, спроби більш інтегрального підходу до розуміння свідомості взагалі і моральної свідомості зокрема: англійський сентименталізм, кембриджські неоплатоніки, романтизм, російська філософська традиція, філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм, постмодернізм, трансперсональна психологія.

Всіх їх об'єднує зацікавленість нерациональними елементами, які доцільно об'єднати в загальне поняття – «інтуїція». Але, на наш погляд, коріння самої проблеми потрібно шукати ще раніше – в домодерну добу, у антично-християнській спадщині, яку називають «вічною філософією» (*philosophia perennis*). Представники вічної філософії розглядали інтелектуальну інтуїцію як вищий вид знання і досвіду, що набагато досконаліше за розум і почуття.

Метою статті є дослідження інтелектуальної інтуїції як здатності споглядання, що дозволяє особистості пізнавати сферу інтелігібельного. Потрібно зробити екскурс в історію проблеми і проаналізувати творчість мислителів, які утворюють умовну філософську лінію Платон – Аристотель – Плотін – Діонісій Ареопагіт – Фома Аквінський – Г. Палама – Микола Кузанський – Р. Декарт – Г. Лейбниц – Г. Фіхте.

Потрібно згадати, що термін інтуїція походить від латинського *intuitio*, що в перекладі означає споглядання, «вдивляння», вбачання, безпосереднє сприйняття. Згідно дефініції, що наведена у філософському словникові, інтуїція – це здатність прямого, нічим не опосередкованого пізнання або умоглядного «схоплення» істини. Коли досліджують інтуїцію, то зазвичай її розглядають з точки зору проблеми пізнання і етики. Безперечно центральною постаттю, яка зробила величезний внесок у розробку цієї проблематики, є Платон. Для нього інтуїція позначала безпосереднє споглядання ейдосів, «бачення» надчуттєвого в акті екстазу. Згідно Платону, дані почуттів дають недостовірне знання («докса»), бо їм доступні лише матеріальні копії первообразів. Але розумна частина нашої душі покликана пізнавати ейдоси (ідеї, сутності, смисли, родові поняття), що приховані за явищами. Ейдоси утворюють ієрархію, яка увінчується ідеєю вищого блага (Бога). Можна сказати, що інтуїція-споглядання є певним моральним актом, адже предмет цього споглядання оголошується джерелом добра («доброт-в-собі»), а сам процес споглядання – вищим сенсом існування, що дарує вічне блаженство. Місце споглядання у теоретичному дискурсі постає у єдності зі спогляданням як основою певного способу життя. Соціальний статус людей, які присвячують своє життя спогляданню, був надзвичайно високим. Вищість *vita contemplative* (споглядального життя) над *vita active* (життям дієвим, активним) була беззаперечною цінністю. В традиційному суспільстві існував пріоритет розумної дії над дією фізичною. Цей розподіл закріплює Платон, коли змальовує ідеальну державу. За Платоном, правителями держави мають бути філософи, тобто ті, хто веде споглядальний образ життя. Можна проводити паралелі між платонівською ідеальною моделлю та традиційним, наприклад, індійським кастовим суспільством, в якому панівний клас брахманів повинен займатися спогляданням.

Платонівська філософська спадщина згодом експлікується у потужну європейську інтелектуальну традицію. За влучним висловом Вайтхеда, вся новоєвропейська філософія є коментарем на полях до платонівських текстів. І тому не дивно, що платонівське розуміння інтуїції знаходимо у працях Р. Декарта, Е. Гуссерля та ін. Інколи для позначення ідей філософів, які працюють в цьому закладеному ще в античності дискурсі, вживають термін *philosophia perennis* («вічна філософія»)¹. Безперечно, що

¹Очевидно, цей дискурс метафізичний, але цікаво, що в його «гравітаційному» полі перебувають також деякі критики метафізики (І. Кант, Л. Вітгенштейн), праці яких імпліцитно містять метафізичні засновки.

патристика і схоластика як різні версії рецепції Платона, належать саме до цієї традиції вічної філософії. Незважаючи на певні розбіжності, в обох можна знайти спільні риси. Фома Аквінський пише, що «чуттєве сприйняття не схоплює сутності речей, але тільки лише їхні зовнішні акциденції... Лише тільки інтелект схоплює сутність речей» [5; 107]. Вищим ступенем споглядання є споглядання Трійці як вищої Краси, Добра та Істини. Це споглядання супроводжується станом щастя-блаженства, семантично близькому до аристотелівського розуміння «*eudemonia*». Інтуїтивне пізнання (споглядання) прекрасного і благого є джерелом любові. Істинна любов заснована на устремлінні до возз'єднання з предметом любові без думки про вигоду. Ця любов має об'єднувати людей для реалізації вищого добра. Любов поєднує люблячого і любого в єдине ціле через інтуїтивне пізнання і бажання, у любові відбувається взаємопроникнення, адже той, хто любить, живе не для себе і не в самому собі, але в тому і задля того, кого любить. Основою і фундаментом такої досконалої любові є вихід люблячого за межі самого себе. У цьому плані будь-яка любов, не обов'язково у своїх найвищих містичних проявах, є екстатичною любов'ю. Чим більше ми здатні забути про самих себе, вийти за власні межі, і чим більше в нас є стремління до добра, тим менше в нас егоїзму, егоцентризму, хтивості, гордині.

Фома запозичує думку Аристотеля про те, що будь-яка людина має устремління до блага. Але благо для всіх різне – для когось це багатство, здоров'я, влада. Проте очевидно, що людина не є кінцевою метою світу. Вона сама є сущим серед сущих. Тому й Аристотель, й Фома впевнені в тому, що задоволення бажань людського тіла не є вищим Благом. Тіло залежить від душі, як матерія залежить від форми. Відтак, блаженство як остаточна мета людини, не міститься в жодному благові тілесного рівня. Також блаженство не є якимось душевним благом, але існує поза душею і нескінченно перевищує її. „Блаженство належить душі, але те, у чому полягає блаженство, є дещо поза душею” [5; 148].

Фома стверджує, що блаженство людини не може полягати в жодному тварному благові. Таким чином блаженство людини лежить в Богові. Якою є сутність блаженства? Переживання блаженства, володіння чимось, що приносить блаженство, – це дія або акт. Це дія людського розуму, з якого вилучені інші здатності душі. Блаженство не досягається діями душі, яка відчуває. Не відчуття, а лише розум здатний зрозуміти сутність блаженства. Отже, сутність блаженства полягає в інтуїтивному акті розуму. При цьому божественна сутність – це предмет розуму не практичного, а споглядального. Фома розрізняє блаженство досконале і недосконале. Недосконале блаженство належить спогляданню чуттєвої сфери. Сутнісне та істинне блаженство – не від світу цього. Ми можемо одержати його в ясному спогляданні і розумінні божественної сутності. Вільно створюючи розумні субстанції, Бог не міг мати іншої мети, окрім як возвеличити їх до блаженного споглядання.

Середньовічні мислителі запитували себе, як можливо, щоб в людську душу і людський розум вмістилися „всі скарби премудрості й пізнання” (Кор. 2,3)? Як зазначає дослідник Кристоф Шьонборн, схоласти пропонують диференційоване вчення про пізнання людиною Бога як мету людського існування. Це так зване „*triplex scientia humana*” („потрійне людське знання”), куди входить „знання набуте”, „знання нав'яне”

(пророче знання, що виникає внаслідок надприродної комунікації) і знання як інтуїтивне бачення (споглядання) – латиною *scientia visionis*. Останнє є спогляданням Бога окремими людьми, здатність до якого всі інші люди отримують лише у вічному житті. Фома та Бонавентура розробили детально вчення про *scientia visionis* як остаточну мету людського життя. Тут слід виділити три аспекти.

По-перше, Фома говорить, що *visio* (споглядання) – це не ж саме, що *comprehensio* (розуміння). Бог залишається навіть для душі Христа, у якого була подвійна природа, невичерпним. Його сутність не можна зрозуміти.

По-друге, *visio* – це безпосереднє сприйняття, і для нього не потрібні ані чуттєві образи, ані поняття або картини. Але проблема якраз полягає у тому, що наше звичайне предметне пізнання відбувається за допомогою чуттєвих образів та духовних понять. Без опосередковування не існує жодного предметного пізнання. Пізнання Бога відбувається зовсім іншим чином. Трійця – це не звичайний об'єкт пізнання поруч з іншими. Перед нами – таке пізнання, коли Бог безпосередньо посилає Себе нашому духу. Виходить, що Бог сам є й тим, що пізнається, й посередником пізнання. Бог споглядається лише через Бога і засобом Бога.

По-третє, споглядання Бога є не дискурсивним, а безпосереднім, тобто інтуїтивним. Зі всіх існуючих людей його мала лише одна досконала людина, точніше Боголюдина – Ісус Христос, який був „не тільки *viator*, тобто мандрівником, яки йшов до мети, але й *comprehensor* (Тим, хто вже досяг мети)” [7; 52].

Фома Аквінський запитує, чи здатна кінцева тварна природа людини дійсно пізнати Бога таким, яким Він є? Бачити Бога для нинішнього земного життя – неможливо. Аквінат наводить приклади, що пророки бачили Бога зі спини, або у хмарі, цитуючи Іоанна: ”Бога не бачив ніхто і ніколи”. Фома Аквінський робить висновок про те, що бачити Бога можна лише в царстві Небесному, досягнення якого і є результатом спасіння душі. Бачити Бога – це безкінечне щастя, *beatitudo*, звідси й томістський термін *visio beatifica* – блаженне бачення (споглядання). На думку Аквіната, Христос – це єдиний шлях, здатний вивести людей до вищої мети – *visio beatifica*. Згодом термін *visio beatifica* використовуватиметься в етичних працях неотомістів ХХ ст., зокрема у представників Люблінської філософської школи (С. Свежавські, М. Кромпець, К. Войтила, Ю. Жицінські) для позначення кінцевої мети нашого життя.

Діонісій Ареопагіт продовжує платонівські міркування, застосовуючи її в специфічному контексті апофатичного (негативного) богослов'я. Тут інтуїція спрямована на енергії Бога, який є над-сущим (Ніщо), і тому йому не можна приписати жодних атрибутів сущого. Бог не є ані добром, ані любов'ю, ані мудрістю, бо він трансцендує всі ці властивості сущого. У Візантії апофатичне розуміння інтуїції згодом розробляв Григорій Палама, який концептуально виразив основні ідеї традиції ісихазму. Грецьке слово ісихія, що означає тиша, спокій, мовчання, демонструє нам наявність такого специфічного внутрішнього досвіду, який не може бути вербалізованим. Мова йде про споглядання божественних енергій (старослав. “умное видение”), де слово «ум» є перекладом лат. *Intellectus*. Якщо споглядання було центральним елементом неоплатонічної містики, вищим ступенем духовного сходження, то це саме можна сказати й про християнську традицію. Для позначення вищого духовного досвіду

патристи використовували термін «феорія». Цікаво, що в слові феорія є декілька смислів. Воно позначає не лише споглядання, а й спілкування, що дає змогу розцінювати цей досвід як моральний. Споглядання є не чуттєвим, а над-чуттєвим, тобто інтелектуальним, розумним. Феорія – це не просто змоглядне бачення, це ще й пізнання. Коментатори ісіхазму підкреслюють, що основою феорії є праксис, тобто певний моральний досвід. Під праксисом у християнському контексті зазвичай розуміють аскетичні практики «невидимої брані», «метаної» (переміни) розуму, відсікання помислів, досвід безпристрасності, любові-милосердя до ближнього тощо. У феорії людина осягає сокровенну сутність речей і явищ світу, зв'язки між ними. Як зазначає один з ранніх отців Церкви Євагрій, феорія – це вищий стан душі, спокій і мовчання, що не є плодом розуму.

На думку дослідника православної аскетичної С. Хоружого, феорія – це певна форма аскетичного досвіду. Вона пов'язана з духовним процесом теозісу (обоження), що є морально-релігійним ідеалом життя віруючого. Теозіс – це ключ до патристичного розуміння долі людини, її призначення і мети життя. До цього треба додати й те, що «феорія і теозіс – це не теорія, не догма чи абстрактна ідея, але факт внутрішнього життя, безпосередня даність у досвіді» [6; 23]. Феорія як інтуїтивний досвід також передбачає особистісне ставлення людини і Абсолюту, молитву як одну з форм спілкування та інтерсуб'єктивності. Під час цієї молитви людина «бачить» невимовне розумне світло Бога. На наш погляд, інтуїтивний досвід феорії є екзистенційним досвідом у первинному значенні цього слова, адже екзистенція («*existentia*») етимологічно походить від екстазу («*ex-stasis*»). Тобто можна стверджувати, що сутність екзистенції як трансценденції найбільш виражається саме у досвіді феорії.

Погляди на інтуїцію Миколи Кузанського, філософа, який писав на межі Середньовіччя і Нового Часу, також стають зрозумілими саме в контексті апофатики. Для нього інтуїція – це вищий вид знання, яке він називає «вченим незнанням». Саме завдяки інтуїції ми схоплюємо *coincidentia oppositorum* («співпадіння протилежностей»), що згорнуті в нескінченному Божестві.

Аналізуючи постановку проблеми інтуїції в творчості античних і середньовічних мислителів, потрібно підкреслити характерний для них непорушний зв'язок метафізики, гносеології та етики. Процес інтуїтивного пізнання не є цінним сам по собі. Наближаючись в акті споглядання до трансцендентного джерела добра і блаженства, ми реалізуємо особистісний смисл життя і досягаємо стану щастя, остаточної мети (телосу) життя. В даному разі процес пізнання метафізичних сутностей підпорядкований моральній проблемі сенсу життя. В ліберальній традиції прийнято вважати, що «вічна філософія» орієнтована виключно на вище благо (Бога), що потенційно обґрунтовує тоталітаризм і порушення «прав людини», які приносяться в жертву цьому благу. Але це не зовсім так. Якщо взяти «вічну філософію» в її християнському варіанті, то тут, як влучно зазначає Володимир Лосський, центральною проблемою є не стільки Бог, скільки людина як вінець творіння: сенс її життя, шлях морального вдосконалення через практику чеснот, спасіння, блаженство. До цього можна додати, що такі ключові для християнської свідомості події, як боговтілення, хресна жертва і воскресіння відбувається саме заради людини. У цьому світлі стає зрозумілим термін

«теоцентричний гуманізм» (Ж. Марітен) як ідеал, що, звісно, далеко не завжди втілювався у суспільній практиці. Таким чином, твердження Е. Левінаса про те, що етика, а не метафізика *de facto* є першою філософією, є цілком слушним. Зауважимо також, що давній протонауковий синкретизм і холистичний спосіб мислення суголосний сучасним спробам побудувати міждисциплінарні зв'язки на пост-некласичному етапі розвитку науки, і також міг би бути своєрідним взірцем для цих спроб.

Паралельно із платонівською лінією філософування в античності започатковується інше розуміння інтуїції не як особливого надчуттєвого досвіду, а як практичної мудрості (фронезісу). Завдяки фронезісу ми використовуємо наше знання добра і зла на практиці, в суспільстві, в моральних стосунках з іншими людьми. Як зазначає Аристотель, фронезісу не можна навчити, продемонструвати, підвести під загальне правило, але лише відчувати, пережити, інтуїтивно осягнути. Тому він і відрізняється від техне. Практична мудрість працює в колі загальне-одиничне-загальне і ґрунтується на певних самоочевидностях, які не доводяться логічно. Отже, фронезіс певною мірою є також інтуїтивним. Одним із можливих перекладів терміну фронезіс з грецької є «пильно стежити», вдивлятися, розглядати. Як зазначає С. Хоружий, античне розуміння фронезісу трансформувалося у середньовічні практики «аскетики трезвіння».

Поступово антична і християнська традиція розуміння інтуїції занепадала. Не в останню чергу це пов'язане із наслідками схоластичної дискусії між реалістами та номіналістами про онтологічний статус універсалій (родових понять, що фактично ототожнювалися з платонівськими ейдосами). Здавалося б, це питання не має прямого стосунку до теми інтуїції. Однак, це лише на перший погляд. Відомо, що наприкінці Середньовіччя фактично почала домінувати номіналістська позиція, представлена Вільямом Оккамом. У послідовно застосованому оккамівському принципові («не слід примножувати сутності без необхідності») залишався лише видимий світ і були відсічені «зайві» ідеальні сутності і шари буття. Щоправда, номіналісти зберігали поняття Бога в своїй системі, але, як зазначає Христос Янарас, бог номіналістів виконував радше роль абстрактного першопринципу, аніж сприймався як над-Особистість. Саме це розуміння відірваності світу від бога, які між собою більше не пов'язані проміжними ланками (ідеями, ієрархією розумів, ангелів, сутностей), лягло в основу деїзму. Мова йде про специфічне світосприйняття, в якому ідеальні первосмисли-ейдоси не існують окремо від речей, а тому й споглядання не розглядається як цінність (адже зникає ідеальна сутність як предмет споглядання). Симптоматично, що й сам термін інтуїція в пізній схоластиці майже не вживається.

У культурній практиці модерну спостерігається недовіра до споглядання як певного способу життя. Змінюється соціальний статус людей, які присвячують своє життя спогляданню. Вищість *vita contemplative* над *vita active* поступово перестає бути беззаперечною цінністю. Із буржуазними революціями на перший план соціальної і ціннісної ієрархії виходять люди практичні, меркантильні, абсолютно байдужі до практик споглядання. Поступово споглядання починає асоціюватися в масовій свідомості з пасивною бездіяльністю, неробством і врешті-решт одержує негативну конотацію. Симптоматичною в цьому плані є внутрішня трансформація самого християнства – поява у XVIII ст. протестантизму з його категоричним запереченням аскетизму та чернецтва, взагалі з усім, що уособлювало споглядання та ісихію як високі ідеали.

Духовна порожнеча, що утворилася після витиснення цінності споглядання на периферію культури, все ж потребувала заповнення. З одного боку, європейські інтелектуальні кола в XIX–XX ст., тобто у той період, коли превалювали позитивістські ідеї та підходи, активно цікавилися східною філософією та духовними практиками (згадаймо Ф. Ніцше, А. Шопенгауера, М. Гайдеггера). З іншого боку, в новоєвропейській філософії простежується певний відгомін містичних ідей «вічної філософії», зокрема у творчості Р. Декарта, німецьких трансценденталістів, неокантіанців, а згодом Е. Гусерля, М. Шелера і Р. Генона. Безперечно, творчість Р. Декарта, родоначальника новоєвропейської парадигми мислення, продовжує платонівську лінію. Мислитель високо цінував інтуїцію, і хоча в його філософії вона позбавлена морально-релігійних аспектів, проте, як важлива складова самого методу філософування, інтуїція може бути застосована й до побудови етичної системи. Для Декарта інтуїція – це вагома складова раціоналістичного методу, стійке поняття ясного і уважного розуму, «продукт природного світла розуму», що супроводжує як індукцію, так і дедукцію. В основі філософського мислення лежить принцип очевидності чи безпосередньої достовірності. Знання повинно перевірятися природнім світлом розуму. При чому ця достовірність – суб’єктивна, тобто абсолютно несумнівним і очевидним є твердження “я мислю, отже я існую”. Тут Декарт повторює тезу Августина про те, що неможливо сумніватися в існуванні того, хто сумнівається – *Si fallor sum*. Основні правила методу за Декартом наступні: 1) починати з простого і очевидного; 2) шляхом дедукції одержувати більш складні висловлювання; 3) зберігати неперервність ланцюгу висловлювань; 4) критерієм істини вважати інтуїцію, за допомогою якої ми бачимо перші начала і застосовуємо правильну дедукцію.

Певну корекцію в розуміння інтелектуальної інтуїції внесли німецькі трансценденталісти Г. Фіхте (інтуїція як споглядання і покладання Я самим себе), Шеллінг (інтуїція як безпосередня тотожність суб’єкта-об’єкта), а також неокантіанці Баденської та Марбургської шкіл. У філософії Г. Рікєрта та В. Віндельбанда загально значимі універсальні цінності (ідеали), без яких культура і мораль не можуть існувати, містяться у «свідомості взагалі», у «чистій свідомості» або у «чистій волі», тобто у трансцендентальному суб’єкті. Підкреслимо, що ці одвічні цінності-ідеали відкриваються, на думку неокантіанців, в акті споглядання, тобто інтелектуальної інтуїції. Чиста свідомість є вільною від окремих психологічних характеристик і не дана в досвіді, але є його трансцендентальною умовою можливості. Універсальними цінностями виступають істина, добро, краса, святість. На думку неокантіанців, вони є над-емпіричними, об’єктивними ідеалами і виступають метою самі по собі, або «важливостями-у-собі» (Д. Ф. Гільдебранд). Саме вони формують моральні норми і взагалі всю сферу належного.

Е. Гусерль творчо поєднує платонічну і неокантіанську традиції. Він пише про ейдетичну інтуїцію, або споглядання сутностей у чистій (трансцендентальній) свідомості, що досягається після процедури «епохе». Е. Гусерль продовжує М. Шелер, стверджуючи про існування окремого царства цінностей. Він називає їх ейдетичними цінностями, справжніми якостями та ідеальними об’єктами. Як і платонівські ейдоси, вони можуть сприйматися незалежно від своїх носіїв, подібно тому, як жовтизна може

осягатися незалежно і поза жовтих предметів. Розуміння ейдетичних цінностей здійснюється за допомогою особливого роду інтуїтивно-споглядального умоглядного бачення. Тут розум так само непридатний, як і слух для розрізнення кольорів. Засновник школи традиціоналізму Р. Генон, піддаючи критиці всю сучасну цивілізацію за її матеріалізм і квазі-духовність, високо цінує значення інтелектуальної інтуїції для пізнання справжньої духовної реальності. У книзі «Царство кількості і знамення часу» Р. Генон наголошує на тому, що А. Бергсон помилково розташував інтуїцію у до-розумовій сфері, хоча насправді вона належить до над-розумової царини. Це має вельми негативні наслідки для розуміння людини, адже виходить, що джерелом людського оголошується не ультра-людське (духовне), а інфра-людське – сфера психічного, що складається з інстинктивних, «демонічних» залишків (або того, що З. Фрейд називав «Воно»).

Можна підсумувати, що вічна філософія протистоїть новоевропейській «анти-споглядальній» настанові, в якій дія цінується вище, аніж споглядання, а слово – вище ніж тиша. «Пустельний вітер антисіхазму» (митр. Ієрофей Влахос), що характеризує новоевропейській «дух часу», можна подолати, лише звернувшись до принципово інших, інтуїтивних форм морального пізнання: інтелектуального споглядання, фронезісу, внутрішнього досвіду. Цікаво, що трансцендентальний досвід, про який зазначають німецькі ідеалісти, змістовно збігається із трансцендентним досвідом платонічно-християнської традиції. І в першому, і в другому випадку мова йде про інтуїтивне споглядання «трансценденталій» добра, істини, краси, святості в особливій «ціннісній» (за Шелером), «ноуменальній» (за Кантом), або «невимовній» (за Вітгенштейном) царині, що відокремлена від «феноменальної» царини фактів і явищ природи. Звідси напрошується висновок про співпадіння трансцендентного і трансцендентального в інтуїтивному досвіді. На мові теології це означає: Бог, який є остаточною метою (телосом) людських пошуків і вищим благом-в-собі, водночас є умовою можливості, підставою, глибинним мотивом своїх пошуків. Для етики можна перефразувати наступним чином: першопринципи, на яких будується моральна система, є аксіоматичними, і знання про ці першопринципи є синтетичними судженнями апіорі, що не виводяться індуктивно, але «схоплюються» безпосередньо. Як влучно підмітив з цього приводу Л. Вітгенштейн в «Логіко-філософському трактаті»: «Етика трансцендентальна. (Етика і естетика – єдині)» (6;42.1).

Література:

1. Генон Р. Царство количества и знамения времени. ; [пер. с фр. Фадеева Т., Стефанова Ю.]. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 380 с. 2. Левинас Е. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо (пер. И.С.Вдовиной). История философии. Вып. 5. – М. : ИФ РАН, 2000. 3. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. / Н. О. Лосский. – М., 1995. – 388 с. 4. Маритен Ж. Знание и мудрость / Ж. Маритен; [пер. с франц. Степачева Л.М.]. – М. : Научный мир, 1999. – 244 с. 5. Фома Аквинский. Сочинения. / Фома Аквинский. – М., Золотая Амфора, 2002. – 620 с. 6. Хоружий С. К феноменологии аскезы. / Хоружий С. М., 1998. – 270 с. 7. Шенборн К. Бог послал Сына Своего. / К. Шенборн. [пер. с нем. Верещагин А.] – М. : Христианская Россия, 2003. – 410 с.