

УДК 2-1:130.371

**ЧЕРЕНКОВ МИХАЙЛО,**

*доктор філософських наук, професор кафедри культурології  
Інституту філософської освіти й науки  
Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова,  
професор Українського католицького університету*

## **ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК VIA MEDIA: ПРО МОЖЛИВОСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ ДО ІНТЕГРАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ Й ТЕОЛОГІЇ**

Стаття присвячена відносинам філософії релігії, теології й феноменології в рамках мінливої структури наукового знання. Феноменологія розглядається як серединний, царський шлях, що з'єднує можливості філософії релігії й християнської теології. Філософія релігії залишається зовнішньою та нейтральною до процесів, християнська теологія - внутрішньою й учасницею процесів. Феноменологія долучається з метою зробити християнську теологію хоча б почасти доступною для філософії релігії. У такий спосіб роль феноменології є посередницькою й інтегративною. У сусідстві філософії релігії й теології, служачи обом і ними ж збагачуючись, феноменологія цілком може бути названа *via media*.

*Ключові слова:* феноменологія; філософія релігії; теологія; християнство; метафізика.

**Постановка проблеми та стан її вивчення.** Статус феноменології залишається невизначеним. При цьому феноменологічна пропозиція залишається затребуваною. Така подвійність у положенні феноменології обумовлюється, окрім усього іншого, тим, що структура наукового знання про релігію має потребу в перегляді. Для феноменології поки ще немає окремого місця, вона швидше прикордонна, тобто знаходить себе при чужих межах. Але в новій структурі знань вона може виявитися однією з перших за значущістю. Цілком можливо, що на місці філософії релігії й теології виявиться саме феноменологія релігії або як *via nova*, або як *via media*.

Аргументи на користь феноменологічного способу інтеграції філософії й теології можна зустріти як у філософів релігії (В. Шохін [1], М. Пилаєв [2]), так і в теологів (Т. Добко [3], Ю. Чорноморець [4]). Феноменологічна конвергенція, тобто подібність, що зріє здалеку, ненавмисна співзвучність, несподівана спорідненість характерні для таких різних мислителів як Джон Мілбанк [5], Ганс Урс фон Бальтазар [6], Жан-Люк Маріон, Мішель Анрі, Джон Капуто, Джеймс Сміт [7-8], Девід Бентлі Харт, Джон Пантелеймон Мануссакіс. Мислителі цієї когорти зробили велику роботу з переосмислення можливостей філософії й теології "після метафізики".

У результаті цих усебічних рефлексій філософія релігії й теологія втратили свій стабільний статус і впевненість у розумінні свого предмета. Подібна непевність у собі сусидить із подивом від виявленого, відкритого, подарованого. Подібно до древнього Іова, філософи й теологи готові сказати: "Я чув про Тебе слухом вуха; тепер же мої очі бачать Тебе" (Іов. 42:5). Іншими словами, "захід метанарацій" став завершенням і для систем релігії, і систем знань про релігію. Але цей же захід пожвавив пошуки первинної реальності, життя як такого; життя, звільненого від систем і розквітлого на їхніх руїнах.

Далі ми **маємо на меті** показати (стосовно до християнства), яким чином феноменологія релігії відпові-

дає на інституціональну кризу науки (зокрема, кризу філософії релігії й теології), а також на нові запити з боку дослідницької спільноти й суспільства в цілому.

**Виклад основного матеріалу.** У пострадянських науках про релігію на феноменологію претендують релігієзнавці (а саме: історики релігії), філософи й теологи. Для перших феноменологія - не більш як типологія релігійних феноменів<sup>1</sup>. Для других і третіх феноменологія розглядається як внутрішній виклик, як особливий їхній вимір, очищувальна проблематизація на шляху до властиво релігійного, нумінозного досвіду<sup>2</sup>.

При першому підході феноменологія - не більш ніж історична морфологія, яка нічим не порушує звичної структури наукового знання. У випадку ж із філософською або теологічною феноменологією з'являється прецедент інтеграції теології й філософії, що сприймається неоднозначно: з одного боку, як "філософізація теології" (це вбачається загрозою для кадрових теологів); з іншого боку, як "теологічне вторгнення", "релігійний виклик", "теологізація філософії" (ці й подібні їм звинувачення звучать найчастіше з боку релігієзнавців). При цьому багато представників обох

<sup>1</sup> "Доповненням до історичного аналізу релігії є феноменологічні дослідження. Історія збирає й обробляє матеріал у хронологічному (діахронічному або динамічному) ключі, а феноменологія намагається впорядкувати його згідно з прийнятим систематичним (синхронічним або статистичним) методом. Так що її можна розуміти як типологію або морфологію релігійних явищ (наприклад, священного)", - стверджує польський релігієзнавець Генріх Гофман [9, с. 33].

<sup>2</sup> "Феноменолог демонструє внутрішню своєрідність релігійного переживання, тобто його інтенціональність. Він очищує свідомість читача від будь-яких пояснючих релігію конструкцій, досягаючи в міру налаштування свідомості безпосереднього, інтелектуального розуміння релігійної номи. Що таке нумінозне як сутність священного, з'ясовується тільки на основі самого релігійного переживання" [2, с. 199].

таборів погоджуються з авторитетною думкою російського філософа В. Шохіна, що "має місце спроба знайти для теїстичної теології законну філософську прописку в суспільстві, що все більше й більше секуляризується, під такою академічною нейтральною назвою як "філософія релігії" [1, с. 22].

Надалі ми будемо говорити не про історико-релігійнознавчий підхід до феноменології (не заперечувати претензії релігійнознавців на цю назву, хоча зауважимо, що краще було б замінити його словом "типологія"), але винятково про її філософсько-релігійні перспекти.

У світлі філософсько-релігійних підходів феноменологія релігії - складносурядна дисципліна, що пропонує науці про релігію постметафізичну (і навіть більше - постсистематичну) перспективу чистого й безпосереднього бачення, експериментального знання, тобто *пі-знання*. Таке пізнання знаходиться у відомій опозиції до вульгарності систем й "об'єктивної" раціональності.

Доречно тут нагадати апостольські слова про предмет християнської віри й суть християнської релігії як життя, що *з'явилося*: "Про те, що було від початку, що ми чули, що бачили на власні очі, що розглядали й що сприймали на дотик руки наші, про Слово життя, - тому що життя з'явилося нам, і ми бачили й свідчили, і сповіщаємо вам це вічне життя, що було в Батька й з'явилося нам, - про те, що ми бачили й чули, сповіщаємо вам, щоб і ви мали спілкування з нами; а наше спілкування - з Батьком і Сином Його, Ісусом Христом" (1 Іоан. 1:1-3).

Цей фрагмент апостольського послання цілком може вважатися феноменологічним варіантом християнського кредо: життя з'явилося, його бачили, розглядали, торкалися; у Сині життя Батька стало доступним людям; у громаді відбувається спілкування з Богом. Тут апостол Іоанн, автор "філософського" Євангелія, говорить гранично просто, навіть плоскісно, поміщаючи початок віри, події П'ятидесятя й Порятунку у звичайний фізичний простір людської історії, драми відносин, громади й спілкування.

Це забуте феноменологічне кредо знову стає актуальним, на нього є й філософський, і теологічний попит. Очевидно, релігія як система була неминучим етапом і формою, при яких релігійне життя зберігалось й раціонально витрачалось церквою й суспільством. Але згодом релігія починає працювати вже на відтворення себе, привласнюючи "життя" (у тому числі власний духовний, соціальний, культурний потенціал) або навіть заглушаючи його. На (не)певному етапі життя стає знанням про життя, а релігія - знанням про релігію; Одкровення - теологією, живе Слово - чужою цитатою.

На відміну від ранньохристиянських вірувань і писань, академічна теологія виражає релігію в систематичній формі. Подібним чином і філософія релігії вивчає знання про релігію. І та, й інша дисципліни працюють із системами, що опосередковують релігію й у цьому опосередкуванні її деформують, препарують, редукують.

Досить умовно й спрощено можна сказати, що є системи, які опосередковують релігію, і є сама релігія. Щоб відокремити всередині релігії первинне ("життя") і вторинне ("форми життя"), можна назвати релігію релігійним життям. До речі, саме в осмисленні цього життя, виходячи з нього ж, убачає своє завдання сучасна теологія: "Довідатися про Бога як факт можна тільки, маючи релігійний досвід... Бог як факт дозволяє нам мати єдину незламну й абсолютну підставу для наших знань, цінностей, норм нашої моралі й релігійного слу-

жіння. І ця підстава - сам Бог" [10, с. 363]. Фактичність життя припиняє суперечки про його можливість<sup>3</sup>.

Ще вчора "реальний", сьогоднішній світ став світом деривативів. Не дослухаючись Оккама, філософи й теологи множили сутності без потреби. Світ сповнився похідними від похідних, тлумаченнями тлумачень, коментарями коментарів, запереченнями заперечень. У цій ситуації підсилюється інтерес до безпосереднього, навіть сказати, спрага, туга за якимись чистими феноменами, прагненням вийти за межі теоретичного знання. Якщо увесь світ - це текст, то в пошуках життя людина природно спрямовується за його обрії, за поля сторінок, за лінію екрану.

При надлишку інформації й успіхах науки стає зрозуміло, що наука про науку, наука про релігію як про наукове знання про релігію заводять у глухий кут нескінченного абстрагування. Усе це цікаво для вправ і змагань абстракціоністів, але ніяк не свідчить про зв'язок знання з реальністю. Наука про релігію відчужена від релігії.

Але й релігія як система відділена непереборною прірвою від релігії як життя. Феноменологічний заклик "Назад до речей!" стає актуальним не тільки для науки про релігію, але й для самої релігії. Християнські філософи й теологи бачать у феноменології можливість подолання метафізики в релігії, більше реального контакту з релігійним життям: "Філософське осмислення абсолютного й самодостатнього буття не вичерпується метафізикою в змісті природної теології. Філософія релігії, як вона практикується з феноменологічної точки зору, дозволяє нам доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя" [3, с. 139].

Що дійсно цікавить сьогодні людей, які вивчають релігію ззовні й зсередини - так це внутрішнє, таємне, справжнє життя з його звичайними й незвичайними чудесами, особистими й колективними переживаннями, осяяннями й одкровеннями, екстазами й спогляданнями, медитаціями й пророцтвами, смиренними молитвами й натхненною творчістю.

Феноменологічний підхід пропонує зосередитися на тому, як виявляє себе релігійне життя в житті звичайної людини, як воно проявляє свої таємниці на поверхні профанного. Предметом пі-знання (і спів-знання) стає не система описів релігії, але й не безмовна глибина, де зустрічається лише ніщо або всі, про яких не можна нічого помислити й сказати. У випадку християнства феноменолога зустрічає не система, але й не безмовне, безпредметне, безтілесне життя. Того, хто заглянув усередину, причастився до віри, зустрічає життя Слова, що відповідає на запитання людини спершу почуттям, а вже потім словом, Плоттю, Духом Божої Присутності.

Отже, феноменологія пропонує несистемний підхід до релігії; навіть якщо вона й вибудовує системи власних описів, то не з приводу систем релігії, а з приводу феноменів релігійного життя.

При такому підході уявлення про раціональність

<sup>3</sup> Інтерес до феноменологічної сторони релігії, до її життя безсміслює академічні питання філософсько-релігійних дискусій: "Сьогодні ми не повинні піддаватися спокусі надавати найпершого значення спорам про особливості ситуацій з істиною, справедливістю, промислом, долею. Якщо ми почнемо теоретизувати про особливості наших теорій в умовах постмодерну або навіть про такі важливі речі як істина або справедливість, - ми потрапимо в ту ж спокосу, у яку потрапили друзі Іова. Християни в сучасному світі - як Іов на гноївні. І опори немає. І теорії всі помилкові" [10, с. 363].

мають потребу в перегляді. Розум, що має справу із системами й об'єктами, сам стає ізоморфним їм, тобто прагне задовольняти вимогам систематичності й об'єктивності. Розум, що має справу з особистим ставленням, занурений усередину досліджуваного життєвого світу, у середовище не тільки досліджуваного життя, але, у першу чергу, такого, що проживається, орієнтуватиметься на інші критерії й орієнтири - причетності, поглибленості, відкритості. Інтерес при цьому зміщується від знань систем до духовного досвіду й станів свідомості, у яких виникає інше, не виведене з розуму і його власних підстав.

Це зрушення добре й вчасно відчули теологи, що представляють такі різні напрямки, як неопатристика й богослов'я євхаристії<sup>4</sup>, сучасні версії протестантської теології<sup>5</sup> або екуменічний проект "радикальної ортодоксії".

Як указував засновник і класик останнього з названих напрямків Джон Мілбанк, самодостатність, об'єктивність, універсальність розуму стали його ж проблемами, його ж обмеженнями: "Це було значною перешкодою для богослов'я, оскільки підхід, заснований лише на особистому пориві, не вважався достатнім обґрунтуванням об'єктивних цінностей і божественної трансцендентності" [5, с. 108].

Усупереч традиційним і дотепер авторитетним претензіям метафізики, Дж. Мілбанк затверджує "постмодерність теології", тобто неминучість переходу теології в її середньовічних і модерних формах до теології постмодерної: "Християнство "внутрішньо" постмодерне в такому змісті, у якому цього не можна сказати про інші релігії та ідеології. Я маю на увазі, що в християнстві, у його погляді на людей, природу, суспільство й Бога можна побачити апріорну підозру до фіксованих понять про "сутність", навіть незважаючи на те, що воно ніколи повністю не йшло від "тотальної" метафізики. Уже завдяки своїй вірі в утворення із нічого воно дає місце темпоральному, визнає пріоритет становлення й несподіваного виникнення. Реальність, підвішена між ніщо й нескінченністю, це реальність потоку, реальність без суб-

станції, складена з одних лише розходжень у відношенні й нескінченних змінах (Августин, De Musica). Християнство, так само як нігілізм, і може, і повинно приймати потік диференціацій" [Там само, с. 110].

Там, де панувала метафізика, не було місця несподіванкам, виникненню, становленню, потоку, розходженням, нескінченним змінам. Сутності вимагали такої повноти довіри, що її не залишалося на відносини. Тому звертання до Бога стає знову можливим через підозру до сутностей, що зайняли Його місце; через "апофеоз безпідставності" (говорячи словами Шестова), через кризу безосновності.

Цей християнський нігілізм стосовно сутностей, систем, логій, звільняє місце для духовних практик, що чиняться від першої особи ("мій Бог")<sup>6</sup>. Але потім він же з'єднує в громаді, у її колективних діях ("наш Бог"). Усе вторинне стає непотрібним: складні організаційні форми й багаторівневі теоретичні системи, а сьогоднішня - доступним: громада, молитва, спів, спільна трапеза, справи милосердя (подібним чином, розвиваючи в "Іконі Алквіадській" свої інтуїції про релігійну безпосередність, Григорій Сковорода називає правдивим словом Епікура "Віддяка блаженній природі за те, що потрібне зробила неважким, а важке непотрібним").

Релігія як знання про віру стає життям по вірі, втрачає свою метафізичність, стає майже фізичним, цілком реальним, відчутним. Церква як громада вірних - і Храм, і Тіло. Ця тілесність, утіленість віри в житті, що пронизує цілковите самовладання в історії й матерії світу становить важливу істину християнської ортодоксії. Дж. Мілбанк нагадує: "Переказ споконвічно наполягав, що про Бога можна говорити тільки в контексті певних історичних подій і спогадів; постмодерн підкреслює до того ж, що Бога неможливо бачити, на Нього неможливо подивитися. Відповіді Богові - означає відповіді напорю невідомості. Коли християни задаються питанням, до чого подібний Бог, єдине, що їм залишається - це вказати на нашу "відповідь" Богові: утворення християнської громади. Громада - це і є те, що подібно Богові, причому ще більше Йому подібний ідеал громади, її мета, прихована для присутніх у її практиках. Тому так само можна сказати, що громада не подібна Богові, на невисловлену реальність Якого вона лише силкується відповісти. Якщо до змісту поняття "Бог" ми наближаємося лише завдяки громаді, то говорити про Бога треба не тільки в словах, але також і в образах, і в рухах тілесних. Усім цим ми мовляємо: "Бог" [Там само, с. 111-112].

З "постмодерністю" теології, що виражається у відмові від метафізики й переорієнтації на феноменологію й особистісні відносини, погоджується і протестантський філософ Джеймс Сміт: "Постмодернізм може

<sup>4</sup> От як коментує ці підходи Юрій Чорноморець: "Богослов'я стає можливим як теорія, когерентна євхаристичній громаді як життєвому світу. Причетність до Традиції мислиться як річ, цілком можлива для кожного православного християнина, у тому числі - для богослова: адже всі повинні жити в євхаристичному спілкуванні. Умовою можливості євхаристичного спілкування є праведне життя відповідно до норм християнської моралі. Таким чином, теорія впливає з містико-сакраментальної практики, а остання має власною умовою можливості етичну практику" [4].

<sup>5</sup> Сучасні протестантські теологи активно переосмислюють ідеали раціональності у відповідь на постмодерністську критику й виходять за межі ліберально-фундаменталістської опозиції в розумінні біблійних основ віри. Вони вже не вірять, що Біблія "упала з неба" і кожне слово буквально продиктоване згори. Вони вже не вірять й у те, що християнська віра - це результат природного соціально-історичного розвитку. Вони повертаються до віри в Христа як віри в Церкву, і до віри в Церкву як віри в Христа. "Тільки Писання" перестає бути самодостатнім принципом. Предметом (насправді суб'єктом) пізнання стає Сам Ісус Христос. "Це означає, що ми завжди читаємо писання христоцентричним і христологічним чином (Christocentrically, christologically, and christotelically), як і ті, хто реально вірять у слова Нікейського й Халкідонського символів" [8, р. 98]. За Христіаном Смітом, Священне Писання має вказувати й відкривати для громади не присутність книги як сакральної системи символів, але як "реальну реальність Слова Божого, Ісуса Христа, справжнього образу невидимого Бога" [Там само, р. 125].

<sup>6</sup> Дж. Мілбанк переконує християнських теологів і філософів у необхідності відмови від об'єктивності й визнанні пріоритетності практичного знання, досвідного пізнання: "Чим би ми не заперечували нігілізму, постмодерне богослов'я можливо лише як осмислення християнських практик. Про християнського Бога більше неможливо міркувати як про Бога, Якого ми вперше побачили, але лише як про Бога, Якому ми вперше помолились, Якого вперше уявили, заради Якого вперше щось зробили, про Якого вперше заговорили, - хоча, звичайно, уже колись думали про Нього, намагалися об'єктивувати Його, наскільки б неадекватна не була наша об'єктивність. Ця практика, коли ми уявляємо собі "Бога", говоримо про Нього, звертаємося до Нього, так чи інакше поводимося стосовно Нього, не може бути нічим обґрунтована, не може бути представлена більш раціональною і навіть - поза власним дискурсом - більш бажаною, ніж нігілізм" [5, с. 110].

бути каталізатором для церкви у відновленні своєї віри не як системи істини, продиктованої нейтральним розумом, а як історії, що вимагає "очей, щоб бачити, і вух, щоб чути" [7, с. 33]. Тоді головний обов'язок церкви як свідка - не демонстрація, а проголошення - керігматичне покликання проголошення Слова, що стало плоттю, а не слабкі реальності теїзму, які приблизно робить **нейтральний розум**<sup>7</sup> [Там само].

Феноменологічне зрушення від систем знань до "самих речей" осмислюється й у пострадянській філософії релігії, яка не задовольняється більше роботою з текстами, описами й ідеями (про) релігійного життя, а шукає підходи до ідейного знання, до філософських змістів й узагальнень реального (залишимо за полями рефлексії про те, "що є реальне", але при цьому помітимо, що інтенція на "реальне" сама по собі є значущою й навіть необхідною) релігійного досвіду.

Зокрема, констатується незастосовність спекулятивного філософування до збагнення християнства як релігії Одкровення: "Самодостатнє й самоцільне спекулятивне філософування про Бога, Його домобудівництво у світі й інші духовні предмети не сумісне з теїстичним світоглядом унаслідок двох його основоположень. Перше, учення про утворення, що передбачає нескінченний онтологічний рів між Творцем й утворенням, виключає усяке богопізнання, у якому Нетварне Буття може бути поділене без залишку на категорії розуму, створеного Ним же. Друге, навчання про гріхопадіння, яке для християнства має набагато більше значення, ніж для інших теїстичних релігій і передбачає значну втрату духовного зору з боку суб'єкта цього пізнання, виключає можливість його "бачення" без таких джерел світла, які називаються Одкровенням. Але можна сказати й більше, а саме, що подібне філософування про Бога вступає в протиріччя з автентичним релігійним станом свідомості як таким, котрий, відповідно до засновника феноменології релігії Рудольфа Отто, опирається на нумінозний досвід, або зустріч із Буттям усемогутнім і всеминущим, у присутності якого людина має усвідомлювати свою незначущість" [1, с. 30].

Указуючи на конфлікт філософських претензій із базовими істинами теології, В. Шохін указує й на суперечливі процеси всередині теології, на внутрішню логіку її розвитку від природної теології до теології Одкровення<sup>8</sup>. Природне світло розуму більше не світить ані філософії, ані теології, зате знову воскрешають давно відомі релігійні істини про Божественне Світло, у якому людина одержує здатність бачити що-небудь<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> "Інакше кажучи, якщо наше апологетичне проголошення не бере свій початок в одкровенні, то ми програли гру модернізму. Щодо цього я стаю на бік ще більш раннього паризького філософа й протопостмодерніста Блеза Паскаля, що категорично виражає протест, затверджуючи, що Бога, який виявив себе у втіленні й Писаннях - Бога Авраама, Ісаака й Ісуса Христа - необхідно відрізнати від (сучасного) бога філософського теїзму" [7, с. 33], - уточнює Джеймс Сміт.

<sup>8</sup> "Класична природна теологія <...> розробляла загальні раціональні підстави теїзму... Однак, починаючи з 1980-х років, усе більша кількість християнських філософів намагаються працювати з тим, що становило споконвічне надбання богородкровенної теології, а саме: з догматами Св. Трійці, Боготілення, Спокути, Воскресіння, а також таїнством Євхаристії й молитвою, намагаючись актуалізувати їх раціональне прочитання. Якби цей напрямок християнської філософії був позначений - на протигагу природній теології - філософською теологією, ми б одержали ще одну гарну дистинкцію" [1, с. 28].

<sup>9</sup> "Ібо у Тебя источник жизни, во свете Твоем мы видим свет" (Пс. 35:10).

Феноменологічно налаштований теолог (або ж християнський філософ) не запитує про достатню підставу буття Бога, він сприймає буття в Бозі, він бачить, відчуває, чує його як Божу присутність. У *до-вірі* даність Бога сприймається, в *у-певненості* затверджується й розуміється.

Убачаючи у феноменології більш сильний аргумент "від реальності" й "даності", теологи виступають апологетами феноменологічного підходу до філософії релігії: "Феноменологічна філософія релігії, що приймає Бога й увесь світ релігійних об'єктів такими, як вони з'являються в релігійному досвіді, стає способом примирення між релігією й філософією в їхньому легітимному намірі перебувати у зв'язку з абсолютним і священним Буттям. Вона оперує даністю Бога як інтенціонального об'єкта людської свідомості в його співвіднесеності з Богом у цілому ряді релігійних актів - поклоніння, покаєння, молитви, віри, довіри, залежності, страху й інших. Чи існує Бог реально? - ключове питання природної теології, не є першочерговим для філософії релігії в цьому значенні" [3, с. 136].

Звільняючись від метафізичних питань, теологи-феноменологи (і філософи-феноменологи) можуть на решті зайнятися світом як він є, без примусу його до відповіді про причини й підстави. Навпаки, у такому дослідженні набувають значення особистісні якості суб'єкта, "тонкі настройки", "феноменологічна етика". Як вважає Бальтазар, "наскільки буття пізнаване, воно завжди вже розкрито як таке<...> У цій оголеності істини безпосередньо волає про захист із боку розуміючої любові. Елементарний акт пізнання повинен містити в собі позицію благовоління, якщо не милосердя, що приймає беззахисний об'єкт в атмосфері тепла й розсудливості" [6, с. 221].

Феноменолога зустрічає таємниця світу в її відкритості-прихованості, у її інтимності й абсолютній доброті, тому пізнання стає можливим не за допомогою системного, методичного, об'єктивного підходу, але через особистісні відносини, у яких, крім неможливої для нас любові, потрібні почасти можливі якості - подяка (достаток від уже даного, вдячність дарувальникові, сердечний відгук), довіра (ненаполягання на відкритті всього й відразу), соромливість (здатність відвести погляд, ніяковіти від близькості)<sup>10</sup>. У подібних відносинах пізнання складається не тільки з отриманих відповідей, але також із пауз тиші, мовчання, благоговіння, інтелектуальних просвітлень і духовних переживань, які не завжди перекладає на мову науки.

Іншими словами, феноменологія відкриває в релігії те, що філософія релігії й теологія як системи знань не можуть обґрунтувати, але повинні прийняти; не можуть викласти в текстах, але не повинні замовчувати. Як наука не може вмістити в себе всю повноту життя й вимушено залишає місце для інших форм пізнання, так і феноменологія, відкриваючи доступ до релігії як вона сама себе (про) являє (тобто внутрішнього світу релігії, цілісного релігійного життя, що б'є через край текстів і теорій), не в змозі освоїти відкрите без спеціалізованої праці філософів релігії й теологів, що працюють у рамках своїх наукових традицій і мають власний інструментарій. Іншими словами, феномено-

<sup>10</sup> У феноменології релігії важливі не "пізнавальні стратегії", але більше - елементарні й при цьому глибинно особистісні акти. Як тонко зауважує Бальтазар, "тільки те, що наділено таємно, гідно любові. Сама любов вимагає не тільки володіння й зняття покривів, але, тією самою мірою, і поваги, а отже, приховування" [6, с. 223].

логія відкриває настільки багате феноменами дослідницьке поле, що роботи на ньому вистачить і філософам релігії, і теологам.

Те, що перші намагались обґрунтувати як логічно можливе, а другі виправдати як несуперечливе, виявляється вже відкритим. Переважна частина дискусій про існування й атрибути буття Бога, питань природної теології й філософської апологетики втрачають зміст, оскільки феноменологія починає там, куди ці дисципліни лише збиралися прийти наприкінці своїх дослідницьких маршрутів.

Феноменологія виявилася даром для філософів і теологів, зберігаючи їхні сили й час для подальшої роботи всередині, у внутрішньому просторі релігії як такої. Можна сказати, що філософи й теологи, наскільки вони здатні бачити відкриті й прийняти феноменологічну пропозицію, - "трошки" феноменологі.

Філософ релігії, здатний до феноменології, стає почасти й теологом. На думку філософів релігії, це не обов'язково, але "корисно": "Філософ релігії так само може займатися традиційними предметами теології, як філософ науки може бути фізиком, біологом або будь-яким іншим практикуючим натуралістом. Це правильно, і можна додати, що для філософа релігії корисно бути й теологом. Але із цього не випливає, що діяльність філософа релігії та діяльність теолога ідентичні" [1, с. 21-22]. Відгукуючись на цю думку зі свого боку, теологи, імовірно, могли б сказати, що для теолога корисно бути філософом релігії, але із цього не випливає, що все це одне й те саме.

Імовірно, те саме можна сказати й про феноменолога - він трошки "філософ" й "злегка" теолог. Звичайно, усе це ускладнює статус самої феноменології й феноменолога. Якщо феноменолог не філософ і не теолог, а почасти філософ і почасти теолог, то виникає питання, чи може він бути особливим, стійким і самостійним типом дослідника, або ж феноменолог - тимчасовий, транзитний статус для вже не теолога й ще не філософа? Саме тому, зберігаючи розходження, ми говоримо про інтеграції дисциплін у рамках феноменологічного підходу.

### Висновки

Таким чином, предметом феноменології релігії стає не філософське або теологічне знання як знання про релігію, але сама релігія як релігійне життя, у її безпосередності, і майже фізичній (без зайвих надбудов "понад") реальності. При цій безпосередності (неметафізичності й нетеоретичності) зберігаються й можливості науково-феноменологічного підходу, оскільки життя, початком якого було Слово<sup>11</sup>, не залишається бай-

### Черенков Михаил,

*доктор философских наук, профессор кафедры культурологии*

*Института философского образования и науки*

*Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова,*

*профессор Украинского католического университета*

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК VIA MEDIA: О ВОЗМОЖНОСТЯХ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ИНТЕГРАЦИИ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И ТЕОЛОГИИ**

Статья посвящена отношениям философии религии, теологии и феноменологии в рамках меняющейся структуры научного знания. Феноменология рассматривается как срединный, царский путь, соединяющий

дужим до питань суб'єкта, що пізнає, відкривається рефлексії, питанням, сумнівам, дослідженням.

Феноменологія пропонує срединний, царський шлях, що з'єднає можливості філософії релігії й християнської теології. Філософія релігії залишається зовнішньою та нейтральною до процесів, християнська теологія - внутрішньою й учасницею процесів. Феноменологія долучається з метою зробити християнську теологію хоча б почасти доступною для філософії релігії. У такий спосіб роль феноменології є посередницькою й інтегративною. У сусідстві філософії релігії й теології, служачи обом і ними ж збагачуючись, феноменологія цілком може бути названа *via media*.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Шохин В. К. Философия религии и разновидности рациональной теологии / В. Шохин // Философия религии. Альманах 2010-2011. - М. : Восточная литература, 2011. - С. 15-31.
2. Пылаев М. Феноменология религии в феноменологии религии Рудольфа Отто / М. Пылаев // Философська думка. Sententiae. Спецвипуск II, 2011. Теологія і філософія релігії. - 2012. - С. 188-202.
3. Добко Т. "Бог феноменологів" як відповідь на дилему "Бога Авраама, Ісаака і Якова" чи "Бога філософів та вчених" / Т. Добко // Філософія релігії в Україні : зб. наук. праць / [за наук. ред. А. Колодного, О. Горкуші]. - К., 2012. - С. 133-140.
4. Черноморец Ю. Теология как наука [Электронный ресурс] / Ю. Черноморец // Русский журнал. 26.07.2012. - Режим доступу : <http://www.russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-povestka/Teologiya-kak-nauka-2>.
5. Милбанк Дж. "Постмодерный критический августицизм": краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы / Дж. Милбанк // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск III, 2012. Теологія і філософія релігії. - 2013. - С. 108-120.
6. Бальтазар Г. У. фон. Теологика. I. Истина мира / Г. У. фон Бальтазар. - М. : Изд-во ББИ, 2013. - 301 с.
7. Смит Дж. Церковь и постмодернизм / Дж. Смит. - Черкассы : Коллоквиум, 2012. - 214 с.
8. Smith C. The Bible made impossible. Why biblicism is not a truly evangelical reading of Scripture / C. Smith. - Grand Rapids : BrazosPress, 2011. - 220 p.
9. Гоффман Г. Особенности співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві / Г. Гоффман // Філософія релігії в Україні : зб. наук. праць / [за наук. ред. А. Колодного, О. Горкуші]. - К., 2012. - С. 28-35.
10. Черноморец Ю. Христианство в Украине: вчера, сегодня, завтра (или о необходимости собственной радикальной ортодоксии) / Ю. Черноморец // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветских странах. Материалы к дискуссиям. - К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. - С. 352-371.

<sup>11</sup> Иоан. 1:1.

возможности философии религии и христианской теологии. Философия религии остается внешней и нейтральной к процессам, христианская теология - внутренней и участвующей в процессах. Феноменология присоединяется с целью сделать христианскую теологию хотя бы отчасти доступной для философии религии. Таким образом роль феноменологии является посреднической и интегративной. В соседстве философии религии и теологии, служба обоим и ими же обогащаясь, феноменология вполне может быть названа *via media*.

**Ключевые слова:** феноменология; философия религии; теология; христианство; метафизика.

**Cherenkov Mykhailo,**

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Cultural Studies Department  
of the Philosophical Education and Science Institute  
of M. P. Dragomanov National Teacher Training University,  
Professor of Ukrainian Catholic University*

### **PHENOMENOLOGY OF RELIGION AS VIA MEDIA: ON POTENTIALITIES OF THE PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO INTEGRATION OF PHILOSOPHY OF RELIGION AND THEOLOGY**

The paper deals with relations between philosophy of religion, theology and phenomenology within the changeable structure of scientific knowledge.

It is religion itself as religious life in its immediacy and almost physical reality (without any unnecessary 'super' structures) rather than philosophical or theological knowledge as knowledge of religion, which becomes the subject matter of phenomenology. With this immediacy (the non-metaphysic and non-theoretical nature), potentialities of the scientific phenomenological approach are preserved because life does not remain indifferent to questions of the subject who cognizes and is open to reflexion, questions, doubts and research.

Phenomenology is regarded as *via media*, *tsar's way*, which combines potentialities of philosophy of religion and Christian theology. Philosophy of religion remains external and neutral to the processes, Christian theology being internal and involved in the latter. Phenomenology is used to make Christian theology at least partially accessible for philosophy of religion. In this way the role of phenomenology is intermediary and integrative. In propinquity to philosophy of religion and theology, phenomenology which serves both and enriches itself through both can be reasonably called '*via media*'.

**Key words:** *phenomenology; philosophy of religion; theology; Christianity; metaphysics.*

#### REFERENCES

1. Shokhin V. K. (2011), *Philosophy of Religion. Almanac 2010-2011*, Vostochnaya lyteratura, Moscow, p. 15-31 (rus).
2. Pylayev M. (2012), *Filosofska dumka. Sententiae. Special Issue II, 2011*. Theology and Philosophy of Religion, p. 188-202 (rus).
3. Dobko T. (2012), «God phenomenologists» answer to the dilemma as «the God of Abraham, Isaac and Jacob» or «God of the philosophers and scientists», in *Philosophy of Religion*, p. 133-140 (ukr).
4. Chernomorets Yu. (2012), Theology as a science, *Russkiy zhurnal*. 26.07.2012, available at: <http://www.russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-povestka/Teologiya-kak-nauka-2> (rus).
5. Milbank D. (2012), *Filosofska dumka. Sententiae. Special Issue III, 2013*. Theology and Philosophy of Religion, p. 108-120 (rus).
6. Balthasar Hans Urs von (2013), *Theo-Logic : Volume I: The Truth of the World*, *Izdatelstvo BBY*, Moscow, 301 p. (rus).
7. Smith J. (2012), *Church and post-modernism* (translated), *Kollokvium*, Cherkassy, 214 p. (rus).
8. Smith C. (2011), *The Bible made impossible. Why biblicism is not a truly evangelical reading of Scripture*, *BrazosPress*, Grand Rapids, 220 p. (engl).
9. Hoffman H. (2012), *Philosophy of Religion in Ukraine. Collected Works*, Kyiv, p. 28-35 (ukr).
10. Chernomorets Yu. (2011), *Forum 20. Twenty years of religious freedom and an active mission in the post-Soviet countries. Materials for discussion*, Kyiv, p. 352-371 (rus).

© Черенков Михайло

Надійшла до редакції 16.05.2015