

можливості подолання об'єкт-об'єктної пізнавальної стратегії і доповнення теоретичних схем суб'єкт-суб'єктним відношенням, особистісним знанням.

#### Анотації

У статті **М.Черенкова «Від філософії релігії до феноменології Одкровення»** аналізуються можливості феноменологічного підходу до релігії після метафізики. Автор відстоює тезу, що філософія релігії продовжується в феноменології релігії, а остання приймає форму феноменології Одкровення, в якому релігійне здолається явищем свого об'єкта- *Суб'єкта*. В феноменологічній пропозиції для філософії релігії і теології автор вбачає здолання об'єкт-об'єктної пізнавальної стратегії і доповнення теоретичних схем суб'єкт-суб'єктним відношенням, особистісним знанням.

**Ключові слова:** феноменологія, Одкровення, релігія, теологія, суб'єкт, відношення, пізнання, особистість.

В статті **М.Черенкова «От философии религии к феноменологии Откровения»** анализируются возможности феноменологического подхода к религии после метафизики. Автор отстаивает тезис, что философия религии продолжается в феноменологии религии, а последняя принимает форму феноменологии Откровения, в котором религиозное преодолевается явлением своего объекта-*Субъекта*. В феноменологическом предложении для философии религии и теологии автором видится преодоление объект-объектной познавательной стратегии и дополнение теоретических схем субъект-субъектным отношением, личностным знанием.

**Ключевые слова:** феноменология, Откровение, религия, теология, субъект, отношение, познание, личность.

**Ю. Чорноморець\*** (м. Київ)

## 4.2. МАЙБУТНЄ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

*Перспективи розвитку філософії релігії пов'язані із методологічними новаціями, із переходом до нових парадигм у кожній із течій сучасної філософії релігії. Ці тенденції можна передбачувати або тому, що відповідний перехід до якісно нового етапу вже відбувається у самій філософії релігії, або тому, що відомою є загальна логіка парадигмальних змін у відповідних філософських методологіях.*

*Майбутнє філософії релігії турбує релігієзнавців (а відтак ця проблема є актуальною для них) у зв'язку із методологічними пошуками, які активізувалися сьогодні у західному та вітчизняному релігієзнавчих*

\* Чорноморець Юрій Павлович – доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.Драгоманова.

дискурсах<sup>134</sup>. Дискусії тривають навколо питань про перспективи феноменології релігії, герменевтики релігії, аналітичної філософії релігії. Питання перспектив філософії релігії також турбує науковців, які працюють за межами поля релігієзнавчих студій, є «чистими філософами» або «чистими теологами». Ще недавно філософія релігії для «чистих філософів» була підрозділом практичної філософії<sup>135</sup>. Її завдання бачили у відповіді на питання «що таке релігія?» (як вид діяльності, як вид світогляду), в аналізі традиційних «доказів буття Божого», у філософському тлумаченні поняття про Бога. Фактично, існувала сучасна версія класичної схеми, коли філософська теологія була одним із підрозділів спеціальної метафізики (поруч із вченням про людину та світ – тобто поруч із «раціональною психологією» та «раціональною космологією»).

Сьогодні **філософія релігії розширює (і це її завдання) свій простір** на топографії наук, оскільки під сумнів ставиться легітимність проведених раніше кордонів між науками, між науковим та релігійним знанням, між філософією та теологією. В часи постмодерну віднесення філософії релігії до одного із підрозділів практичної філософії (вивчення релігійної діяльності) чи до одного із підрозділів спеціальної метафізики (вивчення філософського поняття про Бога як можливу причину існування світу та людини) розцінюється як наслідок дискримінаційного насильства «секулярного розуму»<sup>136</sup>.

Із завершенням епохи Модерну, із крахом прогнозів щодо секуляризації, наступає епоха емансипації філософії релігії. В епоху постсекулярності та постмодернізму філософія може починатися не із загальної метафізики чи гносеології, не з аналізу екзистенціальної ситуації та способу буття людини, а із першопочатку всього, який традиційно називається Богом<sup>137</sup>. Під сумнів ставиться саме фундаментальне розрізнення між філософією та теологією. І якщо російський ідеалізм ХІХ-ХХ століть намагався досягти цілісного знання та синтезу філософії та теології, культури та релігії, то сучасний постмодерний ідеалізм просто робить теологію першою філософською дисципліною. Ця теологія, однак, дійсно є філософською, є феноменологічною, герменевтичною, метафізичною, аналітичною. Навіть якщо релігієзнавці залишаються вірними старим ідеалам філософії релігії як дисципліни не-теологічної, то відповідні методологічні новації впливають і на них.

Звичайно, можна і навіть потрібно, релігієзнавцям намагатися отримувати в межах філософії релігії позитивне наукове знання про релігію,

<sup>134</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007.

<sup>135</sup> Причепій Є. М. Філософія: підручник / Є.М. Причепій, А.М. Черній, Л.А. Чекаль. – К.: Академкнига, 2009.

<sup>136</sup> Узланер Дм. Введение в постсекулярную философию // Логос. – 2011. - №3. – С. 3-32.

<sup>137</sup> Марион Жан-Люк. Метафизика и феноменология -на смену теологии // Там само. – С. 124-143.

відмежовуючись від установок релігійної теології, релігійної філософії, ідеалістичної метафізики. Але усвідомлювати та аналізувати загальні тенденції потрібно, навіть якщо не приймати їх з принципових світоглядних міркувань, залишаючись вірними ідеалам Просвітництва. Тим більше, що такі філософи, як Ю.Габермас наголошують на скороминучості «постмодернізму» та необхідності завершення проекту модерну навіть у нашій пост-метафізичній ситуації.

**Перспективи феноменології релігії.** Феноменологія сьогодні фактично стала необхідною пропедевтикою до сучасного, постмефізичного способу мислення. Тому перспективи розвитку філософії релігії тісно пов'язані із парадигмальними перетвореннями у феноменології релігії, яких можна очікувати у найближчій перспективі, оскільки вони відповідатимуть загальним тенденціям у розвитку феноменології.

Феноменологія розпочиналася як реалістичний інтуїтивізм. Розум може споглядати загальне та сингулярне у феноменальному. Для такого споглядання необхідна лише певна налаштованість суб'єкта, але сам розум та сама дійсність є такими, що інтуїтивне пізнання сутностей можливі та необхідні – для побудови філософії як строгої науки, для систематичної критики будь-якого психологізму та релятивізму. Логіка та легітимізуюча її філософія є основами для будь-якого наукового знання, яке є строгим. Але феноменологічне споглядання можливе і щодо практики, щодо цінностей, щодо містичного досвіду, а тому можливі філософія права, аксіологія, філософія релігії.

Реалістичний інтуїтивізм або реалістична феноменологія розвивалися не лише раннім Гусерлем. Видатними теоретиками цього різновиду феноменології були Макс Шелер та Ніколай Гартман. Перший ввійшов у історію феноменології релігії як класик, спадщина другого ще чекає на свою ре-актуалізацію. Цей парадокс пов'язаний із тим, що Макс Шелер у власному реєстрі феноменологічного мислення співпав із тогочасним релігієзнавством, а Ніколай Гартман значно опередив його розвиток. Зусилля Шелера та інших теоретиків класичної феноменології релігії були спрямовані на виділення релігійного як особливого феномену. Таким феноменом стало «священне» або «святе». Філософське розуміння цього феномену відбувалося по аналогії із кантівським «величним». При цьому релігійне тлумачилося занадто вузько – як різко відокремлене від усього профанного, а релігійна діяльність фактично зводилася до містичної практики. Але такі штучні редукції дозволяли побачити суттєві риси релігійного в їхньому змісті. Виділялися риси загальні для всіх релігій, а також виокремлювалися головні риси християнської персоналістичної релігійності.

Правда, вже наступне покоління західних істориків філософії звернуло увагу, що ряд рис, які приписувалися християнству, були характерні для античної релігійності (зокрема, елліністичного етапу) або для античної філософії. При аналізі «священного» і «святого», при вивченні релігійних відчуттів, класична феноменологія релігії залишалася у суттєвій залежності від

модерного бачення релігійного, заданого Ф.Шлейермахером та розвинутого неокантіанством. Для класичної феноменології релігії характерна єдність в аналізі головного релігійного феномену – «священного» та різноманіття в інтерпретаціях релігії як цілісної сфери. Фактично виходило, що із приблизно однакового розуміння «священного» можна вивести будь-яку релігійність та будь-яку філософську інтерпретацію релігійності як необхідні. Так само із християнського персоналістичного «святого» можна було вивести і ліберальну релігійність типу вчення Тіліха, і поміркований консерватизм Шелера.

Фактично відразу при своєму виникненні класична феноменологія релігії зустрілася із екзистенційною інтерпретацією поняття «святого». Головні характеристики Бога, які йому приписувала екзистенційна теологія Барта, співпадали із тими рисами, які описували та аналізували феноменологи. А ось релігійне пізнання тлумачилося Бартом більш широко, а редукція релігійного пізнання до якихось особливих переживань особистості з'явилася лише у Бульмана. Головне, що відмова Барта від модерної традиції розуміння релігійного як релігійного відчуття, спорідненого із етичним чи естетичним, не стала вироком для класичної феноменології релігії. Навпаки, акцент Барта на абсолютній Іншості Бога, підкріпив вчення про «священне» як таке, що знаходиться поза горизонтом профанного.

Другий етап у розвитку феноменології пов'язаний із трансцендентальною феноменологією свідомості, якою Гусерль зайнявся в 1910-1920-ті роки. Аналіз інтенційної свідомості як основи для логічного мислення, змінюється на комплексний аналіз потоку свідомості в її часовому протіканні. Важливими для розуміння природи свідомості стають пригадування минулого (та збереження ідентичності) та передчуття майбутнього (та побудова ідентичності – як проекту). Для Гусерля залишається актуальною головна установка феноменології: апіорні структури свідомості дійсно існують, якщо їх із очевидністю споглядають (переживають) під час самого акту свідомості.

Філософія релігії не могла не перейти до комплексного аналізу релігійних актів, і цей крок було здійснено – із деяким історичним запізненням – Вандефельсом. Так виникла неофеноменологія релігії. Звичайно, що вона не могла дати значних теоретичних досягнень. Якщо вся трансцендентальна феноменологія Гусерля – це поступове підтвердження у живому спогляданні тих істин про структуру пізнавальної діяльності свідомості, які були відомі ще Канту, то неофеноменологія релігії могла дати як результат лише підтвердження у живому спогляданні тих істин про релігійне пізнання, які були відомі теологам модерну.

Третім етапом розвитку феноменології стала пізня феноменологія Гусерля, феноменологія інтерсуб'єктивності. Істинність суджень забезпечується не лише очевидністю, не лише інтуїтивним пізнанням сутності феноменів. Істинність суджень гарантується не лише трансцендентальною тотожністю центрального потоку свідомості у всіх людей. Важливим для єдності пізнання виявляється світ людської культури, світ безпосередніх

життєвих очевидностей, світ безпосереднього спілкування світ, у якому конститується не лише свідомість, але і тілесність іншого. Якщо висловитися точніше, то пізній Гусерль виявляє існування не лише активних інтенцій свідомості (із її передчуттями-протенціями та спогадами-ретенціями), але і пасивних синтезів – у тому ж таки живому спогляданні: людина пізнає різноманітно. Виявляє пов'язаність свідомості із тілесністю: людина пізнає як цілісна особистість. Виявляє пов'язаність свідомості із інтерсуб'єктивністю: людина пізнає лише як представник людства, яке творить певні мови культури та науки.

Феноменологія релігії майбутнього формується сьогодні перш за все як аналіз життєсвіту релігійних людей. Для віруючих життєсвіт – це перш за все сукупність первісних очевидностей, які визначають параметри їх світогляду: релігійного знання, релігійних цінностей, релігійних моральних норм, способів культової діяльності. Сучасна релігійна людина відрізняється від секулярного індивіда не великим об'ємом релігійних знань, не вірністю релігійним цінностям чи нормам, а саме певним «життєсвітом». Можна сказати, що і в попередніх поколіннях відмінність була такою самою, але сьогодні це стало більш помітним. «Воцерковлені» люди пізнають одне одного і приймають за «своїх» після невеликого проміжку спілкування саме за спільністю «життєвого світу», а не за формальними критеріями «катехізованості» (відповідні знання), «вірності» (цінності та принципи), «регулярності» (участь у таїнствах). Релігійність розуміється як певний «етос», певний спосіб життя, який задає «якість» знань, цінностей, принципів, релігійної поведінки – те «як» мислить, переживає та діє людина. Вивчення *релігій як життєсвітів*, як способів життя – лише починається. Але вже постало принципово важливі питання: чи існує (чи можливий у майбутньому) загальний для релігійних людей етос? Ганс Кюнг та патріарх Кирил схиляються до позитивної відповіді на це питання; Макінтаер, Янарас та папа Венедикт – до негативної. Але методологічно це феноменологічне питання вирішується сучасними теологами і філософами метафізично. Тому поняття *життєсвіту* як феноменологічне і пост-метафізичне потребує прояснення.

Вахтанг Кебуладзе у своїй монографії «Феноменологія досвіду» вичерпно пояснює поняття життєсвіту як воно було сформоване у феноменології:

«Нарешті, поява на пізньому етапі творчості Гусерля поняття *життєсвіту*, яке певної мірою можна розглядати як таке, що замінює поняття світу природної настанови, також указує на трансформацію феноменології від філософії свідомості до філософії досвіду. Природна настанова – це настанова свідомості. І хоча згідно з методологічними принципами, що їх викладено в «Ідеях I», феноменологічне дослідження має розпочатися з виключення природної настанови або з перемикання її на настанову феноменологічну чи трансцендентальну, утім саме поняття настанови відсилає нас до того, настановою чого вона є, тобто до свідомості. Життєсвіт, натомість, є універсальною цариною розгортання будь-якого можливого досвіду.

Аналогічну тенденцію вбачаємо в іншого представника феноменологічного руху, Альфреда Шюца, який у першому своєму творі «Сенсова побудова соціального світу» називає своє вчення конститутивною феноменологією природної настанови, а своєму останньому незавершеному твору, який дописує і видає друком його учень і послідовник Томас Лукман, дає назву «Структури життєсвіту». **Життєсвіт** – це не так інтенційний корелят конститутивної діяльності всіх суб'єктів, які жили, живуть, житимуть або могли би жити в ньому, як умова можливості будь-якого конституювання. Адже, аби конституювати щось, треба жити, а жити можна лише у світі. Утім це не означає, що цей світ є передданим конститутивній діяльності. Він – це її умова, яка лише в ній стає дійсністю. Так зрозумілий життєсвіт є найзагальнішим поняттям, що слугує розумінню досвіду, адже досвід – це і є життя, а життя відбувається у світі. Життя – це досвідчування світу. У досвіді життєсвіту здійснюється життя. А феноменологія постає як учення про цей досвід здійснення життя у життєсвіті»<sup>138</sup>.

Ця цитата містить у собі прояснення багатьох аспектів постметафізичного розуміння світу та дозволяє зрозуміти чому сучасна феноменологія релігії стає «феноменологією життя»<sup>139</sup> (як вдалий приклад останньої згадаємо монографію російського філософа Кірсберга «Феноменология жизни. Ветхий Завет и первые христиане»<sup>140</sup>). Якщо життєсвіт – це момент єдності суб'єктивного та об'єктивного, то спроби знайти універсальну релігійність або в ряду феноменальних проявів релігійності (Кюнг), або в людській природі (Патріарх Кирило) є проявами модерного мислення, а конкретніше - проявами того бачення світу, яке характерне для епохи Просвітництва. Читаючи роздуми Кюнга про універсальну релігійність майбутнього та відповідну екуменічну теологію важко не побачити повернення в цьому повернення утопій часів Відродження і Просвітництва. Читаючи роздуми патріарха Кирила про універсальну релігійну інтуїцію, загальні моральні принципи, закладені у самій структурі людського суб'єкта, важко не згадати утопії французьких просвітників. Янарас і Макінтаєр джерело загального релігійного етосу вбачають у первинних очевидностях для розуму, які схоплюються на рівні до предикативного досвіду всіма людьми, які дійсно почали жити в релігійному життєсвіті християнства (для Янараса – православного християнства). Ця установка наслідує помилки Гайдеггера 1920-1930-х років, коли аналіз структури людського існування все ще містив у собі багато пережитків просвітництва, з одного боку, і романтизму – з іншого. Модерно-романтична надія на особливі релігійні почуття, на релігійні інтуїції, на первинні інтуїтивні враження, вільні від спотворення пізнання розсудком – все це романтичні утопії Гамана і Якобі, які дивним чином знову виникли на екзистенційному ґрунті. Адекватне поняття

<sup>138</sup> Кебуладзе Вахтанг. Феноменологія досвіду. - К.: Дух і літера, 2011. – С. 34-35.

<sup>139</sup> Мишель Анри. Феноменология жизни // Логос. – 2011. - №3. – С. 172-185.

<sup>140</sup> Кирсберг И.В. Феноменология жизни. Ветхий Завет и первые христиане. – М.: Древлехранилище, 2003. – 172 с.

життєсвіту враховує єдність суб'єкту та об'єкту, єдність, яка дана як тотальність життя, від якого не відділяється реальність досвіду, переживань, мислення. А це означає, що феноменологія релігії має бути не частиною феноменології пізнання (яким би воно не було), не частиною феноменології відносин (суб'єкт-об'єктних, персоналі стичних, інтросуб'єктивних, тощо), а частиною феноменології життя.

Бог як Життя, людський суб'єкт (екзистенція) як життя, спільнота (сімейна, культова, тощо) – як життя, відносини Бога і людини, Бога і спільноти – як життєвий процес. Лише при такій установці на виявлення всіх основних компонентів релігійності як Життя та моментів життя, можлива нова феноменологія релігії. Саме ця феноменологія релігії вже приходиться на зміну неофеноменології релігії Вандерфельса, що виявляється теж обмеженою – при всіх плідних результатах аналізу інтенційності релігійної свідомості.

Якби не комбінувалися поняття «свідомість», «досвід», «інтуїція», «первинні відчуття», «інтенції», але жодна комбінація не може дати пояснення релігійності. Лише введення понять життєсвіту як свого роду «мета-практики», дозволяє вийти за межі суб'єктивності та релігійного (в теології) чи релігієзнавчого (у феноменології релігії) соліпсизму, дозволяє уникнути релятивізму та довільних суб'єктивних теорій. Лише введення поняття *життя* дозволяє уникнути редукції об'єкта і суб'єкта релігійного пізнання, дозволяє уникнути обмеженого розуміння процесу релігійного пізнання.

Важливо, що *життєсвіт* належить не окремому суб'єкту, а інтросуб'єктивній спільності. Це не тільки усвідомлюється теологами, але і філософами релігії. На сучасному етапі феноменологія релігії повинна бути обов'язково феноменологією життєсвіту конкретних релігійних спільнот.

Для третього етапу розвитку феноменології релігії характерна критика минулих дискусій про «емпатію» як умову феноменологічного пізнання релігії. Питання про емпатію ставилося в метафізичному ключі. Феноменологічне пізнання релігійного сучасною феноменологією релігії – після Деріда та Маріона – розглядається не як можливе завдяки «релігійному досвіду» чи релігієзнавчому «співпереживанню», а можливе як певний дар. Побачити данність як дарованість, відкритість як одкровення, життя як божественність – все це можливе як дар, як екзистенційна зміна всього влаштування життя, а не лише свідомості.

Звичайно, що такий етап феноменології релігії як атеїстично налаштованими філософами (Деріда), так і релігійними мислителями (Маріон) характеризується як пост-секулярний. Звичайно, при такому підході виокремлення феноменології релігії як справи секулярних релігієзнавців (філософів, соціологів, тощо) взагалі постає як нонсенс (Мілбанк).

Очевидно, що в цьому моменті сучасна феноменологія релігії, ще навіть не розвинута вповні, вже містить зародок власної кризи. Якщо справа феноменології релігії оголошується можливою лише для людей релігійних, якщо перехід Деріда до феноменологічного аналізу традиційних релігійних понять (смерть, життя, дар, тощо) розцінюється як свого роду «навернення»,

то забезпечення об'єктивних результатів стає проблематичним. Нагадаємо, що для феноменології істина – це універсальна очевидність, яка наявна або може існувати у кожній дорослій здоровій людині у стані неспанья<sup>141</sup>. «Критерієм нормальності досвіду для феноменології є його інтерсуб'єктивність»<sup>142</sup>. Забезпечення універсальної істинності (очевидності) для сучасної феноменології релігії – це головна проблема, і її вирішення шукають в поглибленні аналізу релігійних життєсвіту та інтерсуб'єктивності. Історичні зміни полягають у зверненні при феноменологічному аналізі життєсвіту до надбань герменевтики, а при аналізі релігійної інтерсуб'єктивності – до напрацювань комунікативної прагматики.

**Перспективи герменевтики релігії.** Звернення при феноменологічному аналізі життєсвіту до надбань сучасної герменевтики пов'язано із кількома концептами, які активно використовувалися Гайдеггером, Гадамером та Рікером і без яких вже не можна уявити сучасну біблеїстику, патрологію, еклесіологію.

Перш за все герменевтика продовжує аналіз життєсвіту релігійної людини як сукупності релігійних понять, символів, «трансцендентальних знаків». Ці поняття-образи тісно пов'язані із первинними переживаннями, які задають всю структуру релігійного життєсвіту. Аналіз співвідношення самого переживання і тих образів-понять-знаків, які із переживанням пов'язуються у релігійній спільноті, у свідомості окремої особистості – це перспективний шлях досліджень. Наскільки релігійна культура спільноти впливає на сам характер первинних релігійних переживань через надання символів (образів-знаків-понять), а також через перетлумачення тих чи інших феноменів у якості таких символів? Адже релігійна спільнота не тільки пропонує певний життєсвіт, але також задає певне нормативне тлумачення всіх виявів життєвого світу. Також і весь світ витлумачується релігійно: як дар Божий; життя від Бога; як творіння, яке трагічно утримується від знищення у ніщо силою Божої благодаті, тощо. Звичайно, що важливим є аналіз здійснення герменевтичного кола із релігійними поняттями-образами-знаками. Привертають увагу не лише зміни із самими поняттями, але і різноманітні зміни у переживанні «причетності», що тісно пов'язане із первинними переживаннями в релігійному життєсвіті.

Також важливо, що сучасна герменевтика бачить своє головне завдання у тлумаченні всього людського способу існування, у тлумаченні Dasein. Для феноменології релігії особливо важливим є герменевтичне тлумачення основних людських устремлінь: пізнання і бажання, прагнення до величного і прекрасного, тощо.

Таким чином, герменевтика релігії перестає бути позитивістською та об'єктивістською альтернативою до феноменології релігії, перестає бути каталогом релігійних понять із релігієзнавчим коментарем до них.

<sup>141</sup> Кебуладзе Вахтанг. Феноменологія досвіду. - К.: Дух і літера, 2011. – С. 21.

<sup>142</sup> Там само.– С. 23.



Герменевтика релігії стає повноцінним дослідженням життєсвіту релігійної спільноти та самих релігійних людей.

Але в межах герменевтики неможливо забезпечити вихід на універсальне тлумачення релігії, оскільки герменевтика схильна зациклюватися у локальних традиціях не менше, ніж феноменологія схильна до соліпсизму. При всіх намаганнях подолати ці недоліки (самі сучасні герменевтика і феноменологія виникли із цих намагань), без комунікативної прагматики неможливо досягнути істинності знання про релігію (яка тлумачиться інтерсуб'єктивно).

**Комунікативна прагматика.** Постсекулярний аналіз релігійної інтерсуб'єктивності, релігійних понять і теорій лише розпочинається в ході дискусій, спровокованих Габермасом. Окремі релігійні спільноти для релігієзнавчої комунікативної прагматики виступають джерелом квазітрансцендентальних структур. За Габермасом, релігійні знаки і знання, тлумачення і нормативні переживання, цінності та принципи, сповіщаються від імені Бога, але фактично породжені релігійними дискурсами, які підкоряються всім законам, відкритим трансцендентальною прагматикою.

Уявлення про мовну гру, про релігійні спільноти, вимагають корекції. В трансцендентальній прагматичі цінними для філософії релігії є визнання того факту, що конкретні цінності є цінними завдяки причетності до універсальних цінностей; конкретні принципи діють оскільки спільнота приймає свідомо чи несвідомо більш універсальні принципи; конкретний дискурс існує виключно завдяки розумінню себе як прояву дискурсу універсального. Ці механізми інтерсуб'єктивності, виявлені трансцендентальною прагматикою, аналогічні до тверджень теологів про функціонування релігійних інтерсуб'єктивних спільнот.

Звичайно ж, для Габермаса ці спільноти не мають дійсної основи у Трансцендентному. Заради спростування можливості такого покладання основи дискурсів у Трансцендентному, Габермас аналізує поняття «священного», не помічаючи що сучасна релігійність вже тлумачить Трансцендентну основу всього як Життя.

**Висновки.** Перспективи філософії релігії цілком пов'язані із аналізом поняття Життя, реальності релігійного життєсвіту, способу життя релігійної людини. Цей аналіз буде здійснюватися переважно за допомогою «третьої феноменології релігії», яка виникає зараз. Але активно розвиватимуться також герменевтика релігійного життєсвіту та вивчення релігійної інтерсуб'єктивності за допомогою комунікативної прагматики.

## А н о т а ц і ї

У статті **Юрія Чорноморця «Майбутнє філософії релігії»** зазначається, що евристичний потенціал філософії релігії пов'язаний із можливістю пост-метафізичної інтерпретації її методології. В статті обстоюється закономірність переходу до третього етапу розвитку феноменології релігії, пов'язаного із аналізом поняття

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

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

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

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

*Т. Добко\** (м. Львів)

УДК 165.62:2-1

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

**Вступ.** Стосунки між «Богом релігії» і «Богом метафізики» є одним із найбільш захоплюючих сюжетів не тільки філософської думки, а й повсякденного життя людини. Іноді ці стосунки набували характеру взаємного заперечення<sup>143</sup>, іноді відзначалися байдужістю, а іноді напруження знімалося у якійсь із форм синтезу чи співпраці. Пряме протистояння змінювалося «холодною війною», періоди затишшя – пошуком формули сумісності і навіть взаємного доповнення.

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

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