

*А.В.САЛІЙ*

# ***ПІЗНАННЯ ВІРОЮ***

*Мартін Бубер і Лев Шестов*

Полтава – 2012

УДК 1 (091)  
ББК 87.3 (0)  
С 16

*Рекомендовано до друку Вченою радою Вищого державного навчального закладу України «Українська медична стоматологічна академія» (протокол №2 від 10 жовтня 2012 року)*

**Рецензенти:**

*Г.Є. Аляєв*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету ім. Ю.Кондратюка;

*В.А. Вершина*, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О.Гончара.

**А.В. Салій**

Пізнання вірою. Мартін Бубер і Лев Шестов: монографія. – Полтава: видавець Шевченко Р.В., 2012. – 182 с.

**ISBN 978-966-8798-81-8**

У даному викладі автор основну увагу приділяє характеристиці філософських концепцій М.Бубера і Л.Шестова та розгляду ними гносеологічної проблематики через призму категорій віри та знання. Автор зосереджується на аналізі філософських концепцій тих дослідників, завдяки яким і у полеміці з якими формувався світогляд мислителів. Книга може бути корисною для філософів, релігієзнавців, культурологів, викладачів, аспірантів, студентів і всіх тих, хто переймається проблемами філософії, релігії, віри, пізнання світу.

**ISBN 978-966-8798-81-8**

© Салій А.В.

©Шевченко Р.В., видавець, 2012.

## ЗМІСТ

|   |     |
|---|-----|
| <b>ЗМІСТ</b> .....  | 3   |
| <b>ВСТУП</b> .....  | 4   |
| <b>РОЗДІЛ 1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ АКТУАЛІЗАЦІЇ ТВОРЧОСТІ</b>     |     |
| М.БУБЕРА І Л.ШЕСТОВА .....  | 8   |
| <b>РОЗДІЛ 2. СПІВВІДНОШЕННЯ КАТЕГОРІЙ ВІРИ І РОЗУМУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ</b> |     |
| <b>РЕТРОСПЕКТИВІ</b> .....  | 35  |
| 2.1. Віра і розум у біблійній традиції та гностичних системах .....             | 35  |
| 2.2. Проблематика віри і розуму в європейській християнській традиції та        |     |
| історії європейської філософії .....  | 41  |
| 2.3. Категорії віри і розуму у вітчизняній філософській традиції .....          | 62  |
| <b>РОЗДІЛ 3. ВІРА ЯК ГНОСЕОЛОГІЧНА КАТЕГОРІЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ</b>       |     |
| МАРТІНА БУБЕРА.....   | 77  |
| 3.1. Юдейська філософсько-релігійна традиція як підґрунтя філософської          |     |
| концепції Мартіна Бубера та його тлумачення віри.....                           | 77  |
| 3.2. Категорії віри і розуму у філософії Мартіна Бубера .....                   | 90  |
| <b>РОЗДІЛ 4. ВІРА І РОЗУМ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА</b> .....                    | 113 |
| 4.1. Л.Шестов і російська філософія кінця ХІХ – початку ХХ століть .....        | 113 |
| 4.2. Категорії віри і розуму як базис філософської концепції Л. Шестова ...     | 127 |
| 4.3. Критичний аналіз категорій віри і розуму у філософських концепціях         |     |
| М.Бубера і Л. Шестова.....  | 144 |
| <b>ВИСНОВКИ</b> .....   | 159 |
| <b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....   | 162 |

## *ВСТУП*

Ми живемо у світі, що постійно змінюється, і динаміка його змін виявляється в усіх аспектах людського буття. Про це переконливо свідчать події минулого ХХ століття, яке принесло людству нечувані потрясіння, злети і падіння. Ми можемо помітити, що люди не встигають пристосовуватися до умов життя, які змінюються з шаленою швидкістю, внаслідок чого виникає зростаюче почуття невпевненості у завтрашньому дні, апокаліптичні настрої з неймовірною швидкістю полонять людську свідомість. Тому віра в сучасних умовах посідає особливе місце і може розглядатися не лише як атрибут релігії, а і як спосіб пізнання навколишнього світу.

По суті, віру ми не можемо сприймати як щось прийняте тимчасово для практичних потреб і з установкою на витіснення її знанням у майбутньому. У багатьох випадках віра взагалі незамінна, тому що цементує людську ідентичність, а віра як фундаментальна установка на довіру є необхідною умовою життя людини в суспільстві і створює додаткові можливості для отримання знань.

У цьому сенсі цікавими є наукові доробки у царині віри двох оригінальних мислителів – Мартіна (Мордехая) Бубера (1878 – 1965) і Лева Шестова (Іегуди Шварцмана) (1866 – 1938). Кожен із них у різні часи випробував себе у галузі літератури, та, попри все, світове визнання вони отримали як неординарні мислителі. Західна, російська та вітчизняна філософська література по-різному оцінює творчий внесок М.Бубера і Л.Шестова, але беззаперечним є той факт, що аналіз релігійно-філософських баталій першої половини ХХ століття без них нині можна вважати далеко не повним. При цьому треба зазначити, що ступінь дослідженості праць обох персоналій у науковому середовищі є неоднаковою. Якщо концепція віри Л.Шестова зустрічається іноді хоча б у порівняльних дослідженнях, то

філософська система М.Бубера розглядається досить однобоко і переважно через призму його діалогізму. Проведення філософських паралелей між цими двома дослідниками зустрічається взагалі дуже рідко і виключно у векторі Л.Шестов – М.Бубер, що може мати, звісно, своє пояснення, якщо ми згадаємо ювілейну статтю Л.Шестова «Мартін Бубер» 1933 року в журналі «Путь».

І тут варто наголосити на тому, що представлена робота являє собою історико-філософське дослідження, яке, на відміну від власне філософського, має певні особливості. Ми можемо сказати, що філософія та історія філософії певною мірою – це одне і те саме, остільки історія філософії здебільшого і є філософія, окреслена в її історичному розвитку. Неможливо розібратися в філософії, не досліджуючи її історії. Однак у такому випадку основний акцент ми зробимо на короткій характеристиці методів дослідження, які істотно різняться як у філософському, так і в історико-філософському процесі.

Дослідження у сфері богослов'я ми могли б, наприклад, проводити у руслі, закладеному Святим Письмом, історичне – розпочинати з подачі «першооснов». Методика ж для історико-філософської праці матиме значення у двох основних моментах:

по-перше, обраний метод позначиться вже на самому процесі дослідження;

по-друге, він матиме безпосередній вплив на виведення його результатів та підбиття підсумків. Тоді як у суто філософському процесі метод першорядного значення не матиме і не обов'язково визначатиме тип філософської системи [5, с. 5].

Універсальним для будь-якої методології дослідження історико-філософського процесу буде принцип історизму, хоча стосовно нашого напрямку історичний підхід не є основним. Це пояснюється перш за все тим, що історія в такому випадку виступає тільки як допоміжна дисципліна. Допоміжний її характер виявляється вже у тому, що на тлі

загальноісторичного процесу ми поєднуємо історико-біографічні факти з філософським осмисленням історико-філософського процесу. Адже і М.Бубер, і Л.Шестов, безсумнівно, були учасниками тих соціальних перетворень, свідками яких їм випало бути. Стосовно нашої теми, позначення віри як гносеологічної категорії, найближчим буде принцип історичності екзистенції, який був сформульований К.Ясперсом і який, у його баченні, визначався як момент, тобто єдність часу і відстані [234, Р. 83], оскільки історичність здійснюється у вірності суб'єкта своїй основі.

Завдання, які ми ставимо наразі перед собою, вимагають насамперед детального опрацювання творів, наукової спадщини мислителів. І в такому контексті це має неабияке значення, адже звідси виходить наше уявлення про формування та розвиток їхнього світогляду, суть та основні риси їхніх поглядів. Тому в такому випадку використовуються принципи герменевтичного методу, розробленого Ф.Шлейєрмахером, В.Дільтеєм та Х.Гадамером. Особливу роль принципи герменевтики відіграють стосовно наукової спадщини М.Бубера, адже його твори, за висловом Л.Шестова, можуть повноцінно сприйматися тільки через призму його (буберівського) перекладу Біблії. Сам М.Бубер також часто схилявся до того, що значна кількість непорозумінь, які виникають з приводу тлумачення стародавніх текстів, постають саме на ґрунті недосконалого перекладу, або тлумачення самого тексту. Іноді така ситуація складається через особливості методів засвоєння інформації, бо для Бубера юдаїзм – це культура слуху, а Європа – це культура ока. І Бубер, і Шестов часто зіштовхуються з такою проблемою, як правильне розуміння текстів Святого Письма, і ця тема досить яскраво проходить у їх листуванні. Однак ми не повинні забувати, що тексти праць як Мартіна Бубера, так і Лева Шестова наповнені нескінченно багатим змістом, а тому і процес їх тлумачення ніколи не може вважатися повністю завершеним. Ми зможемо лише дещо наблизитися до остаточного авторського розуміння. Тому герменевтичний метод матиме постійний зв'язок з інтуїцією.

У безпосередній близькості до герменевтичного методу в нашому дослідженні перебуває метод інтерпретації, який ми можемо позначити як один із фундаментальних методів роботи із текстами праць тих філософів, які звертаються до проблематики віри. Адже будь-який філософський текст є відкритим для великої кількості змістів, а головне – існує у певному науковому полі. І можливість інтерпретацій філософських текстів відразу висуває проблему їх істинності та правильності.

Іншим аспектом цієї роботи є компаративний аналіз текстів праць Мартіна Бубера і Лева Шестова, а також наукових праць філософів, які тією чи іншою мірою дотикалися до діяльності М.Бубера і Л.Шестова, були прямими чи пасивними їх співрозмовниками. Адже, як відомо ще з часів античності, філософська думка не може плідно розвиватися, перебуваючи за межами діалогу. Тому, звичайно, діалог із іншими мислителями, неважливо – це філософи минулого чи сучасники, може бути головною формою існування філософських систем.

З метою виділення основних понять досліджуваних філософських поглядів М.Бубера і Л.Шестова використовувався метод системно-функціонального аналізу, на чому формується власне і авторська позиція, яка полягає у спрямованості на пошук того, що врешті-решт зближує філософські концепції М.Бубера і Л.Шестова, що робить їх не тільки співрозмовниками, а ще й активними шукачами на полі великої таємниці, ім'я якої – Віра: безмежна, всеохоплююча і всепоглинаюча.

## РОЗДІЛ 1. ОСНОВНІ ЕТАПИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ АКТУАЛІЗАЦІЇ ТВОРЧОСТІ М.БУБЕРА І Л.ШЕСТОВА

У сучасній історико-філософській літературі культивується достатня кількість досліджень творчого спадку оригінального юдейського мислителя Мартіна (Мордехая) Бубера (1878–1965) і не менш талановитого російського філософа Лева Шестова (Іегуди Шварцмана) (1866–1938). Але проблема віри та її гносеологічне значення розглядається в них здебільшого дотично до певної філософської схеми, як-то «діалог» у М.Бубера або «філософія трагедії» у Л.Шестова. Водночас можна звернути увагу і на відсутність комплексних робіт щодо філософських паралелей у векторі М.Бубер – Л.Шестов.

Існуюча історико-філософська традиція якщо і розглядає разом цих мислителів, то робить це переважно через призму шестовської статті «Мартін Бубер», яка була видрукована в російському емігрантському виданні «Путь» у 1933 році. Вихід цієї публікації було приурочено до п'ятдесятип'ятиріччя юдейського філософа, і звичайно, вона не може відображати всю повноту тих взаємовідносин, що існували між Л.Шестовим і М.Бубером. У цій статті Л.Шестов ставить М.Бубера в один ряд із такими мислителями, як Ф.Ніцше і С.К'еркегор. Л.Шестову імponує те, що М. Бубер «живе у своїх думках, а у своїх творах втілює своє життя» [211, с. 67]. Названа стаття – це своєрідна квінтесенція того, з чим у буберівській творчості був знайомий Лев Шестов. Він аналізує погляди Мартіна Бубера на хасидську проблематику та на викладення ним концепції діалогу, особливо відмічаючи ті титанічні зусилля, які М.Бубер доклав до нового перекладу Старого Заповіту на німецьку мову. У зв'язку з цим Л.Шестов пише, що ні його (М. Бубера – С.А.) «Діалог», ні «Я і Ти» не можуть бути правильно зрозумілі без його ж біблійного перекладу [211, с. 76]. Однак для Л.Шестова у буберівських книгах немає поставленого основного, власне шестовського, питання: про роль пізнання у



тих сферах людського духу, куди здатне завести мислення Бубера. Звісно, у М.Бубера таке питання існувало, але Л.Шестов при цьому вказує, що спроба Бубера висловити біблійну істину сучасною мовою заслуговує всілякого співчуття. Хоча таке питання може мати місце лише у тому випадку, коли ми матимемо на увазі усе написане М.Бубером і відмовимося від припущення, що сучасна теофанія має хоч якусь перевагу над теофаніями минулих часів.

Як одне із основних джерел, яке здатне пролити світло на взаємовідносини між двома мислителями, можна вважати працю доньки російського філософа Н.Баранової-Шестової «Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников», яка була видана в Парижі в 1983 році. Це не філософське, а скоріше історико-біографічне дослідження. Але цінним у контексті нашої тематики воно є саме через те, що авторка наводить цілу низку листів, якими обмінювалися М.Бубер і Л.Шестов протягом майже десятилітньої дружби у 1928 – 1938 роках.

Натепер епістолярна спадщина Л.Шестова і М.Бубера розкидана по всьому світу. Найбільша колекція їхніх листів зберігається в Єрусалимі у Національній юдейській бібліотеці, де в архівах міститься 34 листи Л.Шестова до М.Бубера та фотокопії 13 листів М.Бубера до Л.Шестова, які бібліотеці надала Наталія Баранова-Шестова. На підставі цього листування ми можемо говорити про близькість їхніх поглядів та філософських орієнтирів. Так, у листі від 10.06.1929 р. М.Бубер пише Л.Шестову: «Я був дуже радий, що ваша красива і розумна книга (йдеться про книгу Л.Шестова «Auf Niobs Waage», видану в Німеччині в травні 1929 р. – С.А.) з'явилась у достойній формі. Читаючи її, я знову відчув глибоку спорідненість з моїми думками, а особливо з тими, які я висловив у доповідях про релігію та філософію... ». 15.06.1929 р. Лев Шестов відповідає Мартіну Буберу тим самим: «Я радію з того, що саме ви при читанні моєї книги відчули спорідненість наших думок. Це ж найцінніше, що мені довелось від вас почути» [13, т.2 с. 32 – 33]. Однак листування свідчить не тільки про зацікавленість філософів думками один одного, тут проглядається і

особистісна взаємна симпатія. В листі з Німеччини до дружини від 18.05.1928 р. Л.Шестов пише: «...Він (Бубер – С.А.) до мене добре ставиться. Треба спробувати, щоб його запросили до Pontigny. Він буде там дуже корисним, і йому теж хочеться туди потрапити». Через доньку Тетяну Шестов домовляється з організатором філософських декад у Pontigny Полем Дежарденом, і М.Бубера запросили туди в 1928 р. Після цього він брав участь у засіданнях ще кілька разів: у 1929, 1931, 1935, 1936 роках. [13, т.2, с. 16–17]

Тут же в листах ми можемо прослідкувати і певну дискусивність у питаннях, які стосуються проблеми віри. Аналізуючи книгу М.Бубера «Царство Боже» (Königtum Gottes), Л.Шестов у особистому листі від 9.06.1932 р. пише: «...Хоча у передмові ви і говорите, що не можете написати книгу про Біблійну віру, ваша робота все-таки присвячена цій вірі. Хіба можливо говорити про Біблію і не зачіпати проблему віри? ... Я зараз закінчив велику статтю про знання і свободу. Намагаюсь у ній показати, що знання відібрало у людей свободу» [13, т.2, с. 98].

Далі перейдемо власне до історико-філософських праць, які спрямовані на вивчення творчого спадку Мартіна Бубера і Лева Шестова. Існуючі публікації, які так чи інакше стосуються категорії віри в творчості М.Бубера і Л.Шестова, ми пропонуємо поділити на три хронологічні групи:

- роботи, що були надруковані в першій чверті ХХ століття;
- наукові дослідження радянського періоду (50-ті – 80-ті роки ХХ ст.);
- сучасні дослідження (90-ті роки ХХ ст. – початок ХХІ ст.).

Початок ХХ століття - це час, коли і Мартін Бубер, і Лев Шестов розпочинають своє становлення як мислителі. Ім'я Лева Шестова стає відомим на теренах Російської імперії завдяки його скандальній роботі «Апофеоз безгрунтовності» (1905 р.), яку майже вся літературна критика сприйняла досить вороже. Чи не єдиною схвальною статтею відгукнувся А.Ремізов [155, с. 124 - 126].

Своєрідним фактом визнання Л.Шестова стала стаття Е.Венгерова в

енциклопедичному словнику Ф.Брокгауза і І.Ефрона за 1907 р., розміщена у другому додатковому томі. Автор статті зовсім не намагається віднести творчість Л.Шестова до якогось певного жанру, але акцентує увагу на тому, що його роботи – це аж ніяк не літературна критика [44, с. 883].

Вперше ґрунтовній критиці діяльність Л.Шестова була піддана в книзі Р.В.Іванова-Разумника «Про сенс життя. Федір Сологуб, Леонід Андреев, Лев Шестов», яка побачила світ у 1908 р. Р.Іванов-Разумник відносить філософські погляди Л.Шестова до ідеології декадентства, хоча при цьому зауважує, що він – послідовник і досить оригінальний інтерпретатор думок Ф.Достоевського. На думку автора, Л.Шестов занадто багато уваги приділяв тематиці випадковості людського існування, розглядаючи життя окремої людини як таке, що переповнене стражданням. «... Якщо не існує сенсу – то наше життя буде випадковим, а якщо немає випадку – то наше життя має сенс» [69, с. 62]. Сам Р.Іванов-Разумник не сприймає автора «Апофеозу безґрунтовності» як філософа у класичному розумінні свого часу, вказуючи загалом на літературний аспект його творчості. «Декадована безсистемність» – так характеризує Р.Іванов-Разумник у цілому роботи Л.Шестова, але тут – таки зауважує: «А те, що у Л.Шестова, при всій його декадентській безсистемності, є свій світогляд із абсолютно визначеними принципами та прийомами – це ми вважаємо вже достатньо доведеним» [69, с. 254].

Досить цікавою нам видається думка Л.Толстого про Л.Шестова та його діяльність. Дані про це містяться у спогадах М.Горького та щоденниках самого Толстого. Горький вказує на те, що Толстой узагалі був тільки поверхово ознайомлений із працями молодого Л.Шестова, але ставився до його особи не досить прихильно, поділяючи у цьому думку іншого відомого письменника А.Чехова [52, с. 439 - 440]. У своїх щоденникових записах Толстой робить помітку 2 березня 1910 р.: «Приїхав Шестов. Мало цікавий – «літератор» і аж ніяк не філософ» [177, с. 21].

Один із найцікавіших поглядів на творчість Л.Шестова міститься у праці Б.Грифцова «Три мислителі. В.Розанов, Д.Мережковський, Л.Шестов»,

надрукованій у 1911 р. У передмові Грифцов зазначає, що вибір персоналій для нього не був випадковим. Ці філософи мають між собою досить багато спільного. Принаймні, в усіх трьох випадках ми можемо помітити боротьбу деякої міцної, закономірної і водночас відмираючої догми та іншого, нового, неочікуваного адогматичного вчення.

Досить пафосно Б.Грифцов зазначає, що писати про Л.Шестова – це те ж саме, що оповідати про те, як диявол викрав людську душу. Акцентуючи увагу на таких поняттях, як «самотність», «безнадійність», автор як основу шестовського вчення відзначає твердження про те, що у нашому світі існує невинне нещастя, а про існування інших світів свідчить хіба те, що позбавляє нас сну, радості та твердості [55, с. 145]. На його думку, Л.Шестова не можна віднести до жодної школи (будь-то літературна чи філософська). «Він (Шестов – С.А.) не настільки малий, щоб не мати власної долі. Та і єдиний, про кого має йти мова – це Ніцше. Але беззаперечним є те, що незалежність Шестова від Ніцше очевидна. І швидше Шестову як провини можна закинути те, що він намагався по-своєму вчення Ніцше викладати» [55, с. 150].

З усього видно, що Б.Грифцов симпатизує Л.Шестову, хоча водночас безапеляційно критикує того самого В.Розанова чи Д.Мережковського. І симпатія ця ґрунтується на тому, що Л.Шестов, на відміну від Д.Мережковського, М.Бердяєва, Ф.Сологуба, у своїх філософських пошуках намагається йти хоча б логічно, літературно до кінця. Для Л.Шестова важливо пізнати те, чого ніхто не знає, навіть не відчуває, і тому йти треба не спільним шляхом, а шукати свої власні. Це принципове положення, яке обумовило боротьбу Л.Шестова з ідеалізмом, або навіть ширше того, з усією шкільною, монархічною філософією, з основами сучасного йому пізнання, а можливо, й усієї культури. Тому Б.Грифцов цитує Л.Шестова: «Прагнення зрозуміти (курсив наш – С.А.) людей, життя і світ заважає нам пізнати все це», - і вбачає у цьому основну трагедію пізнання [55, с. 150]. Він помічає у Л.Шестова ту філософію, яка зветься мистецтвом, що прагне прориву через

логічні ланцюги висновків, де все однаково можливо і неможливо. А тому вона nur für die Schwindelfrei (тільки для тих, хто не боїться запаморочення). Б.Грифцов не підтримує тих, хто характеризує «Апофеоз безгрунтовності» як «песимістичну», «скептичну» працю (М.Бердяєв). Для нього шестовський «Апофеоз...» – приклад твердості, а сам Л.Шестов – зразок «письменника, в якого було б так мало слів, який зупинявся б на тих місцях, які дійсно існують, і закликав би до небезпеки, чітко знаючи, що таке небезпека» [55, с. 181].

Мартін Бубер на початку ХХ століття, на теренах Російської імперії, а потім і Радянської держави, був мало відомий. А в Німеччині цього періоду його ім'я стає ледь не культовим. Він – один із найвідоміших пропагандистів і функціонерів сіоністського руху, хоча з часом і відходить від нього. Видається філософсько-біографічна робота Г.Конса «Мартін Бубер. Його творчість і його час. Про релігію та політику», яка присвячувалась 50-річному ювілею філософа. У ній ми не знайдемо чіткого аналізу філософських поглядів М.Бубера, як і його концепції віри, але ця праця слугує яскравим свідченням авторитету і популярності філософа-юдея в Німеччині.

Російською мовою видавалися праці М.Бубера «Еврейское искусство» (1902 р., у Харкові) та «Обновление еврейства» (1919 р.). У 1925 р. обмеженим тиражем виходять кілька його брошур, але вони були спрямовані на юдейського читача та досить вузьке коло фахівців і тому широкої популярності не мали. В подальшому твори М.Бубера у Радянському Союзі з'являлися переважно у самвидатівському варіанті.

У 1929 р. відбулося й особисте знайомство Мартіна Бубера і Лева Шестова, яке відразу переросло у дружбу. В цей час Л.Шестов мешкає в Парижі й активно працює. Його книги та статті видаються в Німеччині, Франції. Проте і на батьківщині його не забувають, хоча і сприймається він як політичний емігрант і ворог більшовизму. Показовими у цьому відношенні є мемуари популярного колись літератора Е.Лундберга «Записки

письменника», що побачили світ у 1930 р. Е.Лундберг свого часу називався товаришем Л.Шестова, але радянські реалії не дозволяли йому бути відвертим до кінця в оцінці його творчості. Тому шестовські філософські ідеї він називає бароковими, а саму позицію мислителя – малопереконливою. Для Е.Лундберга Л.Шестов належить до категорії тих, хто «випадає» із загального контексту літератури [106, с. 74]. Нечувану популярність Лева Шестова на початку ХХ століття Е.Лундберг пояснює тим, що на зорі своєї кар'єри він користувався переважно літературним матеріалом і у читацьких колах його сприймали насамперед як оригінального критика. Але чим далі Л.Шестов відходив від літератури у філософію, тим більше проглядалося таке «випадання».

Перебуваючи в еміграції, Л.Шестов залишається вірним собі та своїм поглядам, які часто піддавалися критиці. Одним із найпослідовніших його опонентів був І.Гофштеттер. Саме шестовські погляди на віру та її сутність викликали критичні випадки цього неординарного мислителя. Один із них стосувався виступу Л.Шестова 20 січня 1930 р. на спеціальному вечорі, організованому редакцією збірника «Числа» і присвяченому пам'яті російського філософа В.Розанова. Л.Шестов зазначав: можливо, віра в релігії починається з чудесного, але ж сам Христос застерігав проти чудес, викривав тих юдеїв, які вимагали від Нього чудесного. Віра, що починається з таких зовнішніх речей, є суто формальною вірою, і її місце повинна зайняти віра істинна. Якщо цього не буде, то людям доведеться висувати вимоги вірити у такі речі, в які вони, на існуючій сходиці освіченості, вірити не зможуть. Така віра є вірою, яка має своїм змістом кінцеве і випадкове, тобто така віра неістинна, бо віра істинна не матиме випадкового змісту [202, с. 198].

І.Гофштеттер виступає взагалі противником шестовсько-розанівської тези «Бог помер», яку обидва філософи жваво цитували і використовували із Ф.Ніцше. Він пише з цього приводу: «Бог помер», але як і чим живуть люди, тварі, які пережили свого творця?... Якщо правий той, хто сказав, що Бог є Богом живих, а не мертвих, то немає Бога без життя і немає життя без Бога.

Поки є життя на землі, до того часу і є Бог. Живого Бога в домовину не покладеш, але якщо він дійсно туди ліг, то він воістину вже не Бог живих, а Бог мертвих» [54, с. 87 – 88]. І.Гофштеттер вважає, що Л.Шестов веде свою тридцятилітню війну зовсім не з наукою і розумом, а лише із тупим догматизмом їх жерців, з єгипетською темрявою звільгаризованого напівпросвітництва, з ницістю і брехнею самовпевненого напівзнання. Пора б зрозуміти і нам, що разом із застарілими уявленнями і традиціями, разом із віруваннями, які протирічать науковим фактам і законам, помирає не Бог, а тільки те фальшиве і тлінне, що було у нашій свідомості про Бога. Наука не ворог релігії, вона ворог релігійних забобонів.

І.Гофштеттер акцентує увагу на тому, що сильно і впевнено, а іноді навіть гарно володіючи пером, Л.Шестов насамкінець завжди залишає свого читача ні з чим: забираючи науку, дискредитуючи розум, не дає взамін ні того, ні іншого. Тому ми отримуємо один голий аналіз без синтезу, судження без висновків, тяжку хворобу без перспективи одужати. Виходить так, що наука вбила Бога, а Л.Шестов вбиває науку, але ж і Бога він не воскресив. І зрештою замість перспективи свідомого життя, якщо не вірою, то хоч душею, виходить вже не одна, а цілих дві великих гробниці, які наповнені смородом тління [54, с. 99 – 100].

На початку 30-х років ХХ ст. на сторінках наукового видання російської еміграції «Путь» з'явилося кілька статей, присвячених аналізу творчості М.Бубера. Про одну з них, публікацію Л.Шестова «Мартін Бубер», ми згадували вище, інша, видана за рекомендацією Шестова – рецензія М.Бердяєва «Мартін Бубер. Хасидські книги та інше», опублікована в №38 за 1933 р.

М.Бердяєв характеризує М.Бубера як чудового єврейського релігійного мислителя. Проте значення його набагато ширше єврейської релігійної теми [18, с. 87]. Перш за все, М.Бердяєв не може погодитися із М.Бубером у тому, що юдаїзм і християнство протистоять один одному у поглядах на сенс життя як спасіння та спокуту у кожному акті життя, а не лише в особливій,

спеціальній містерії. М.Бердяєв вважав, що М.Бубер так пише через неправильне уявлення взагалі про християнство. Сам М.Бердяєв розглядає спасіння не як аскетичний відхід від життя, а як потребу надавати всьому божественний сенс.

У буберівському хасидизмі М.Бердяєв вбачає і деякі елементи християнства: існує певна християнська боголюдяність, подолання абсолютної трансцендентності Божества. Він вказує на те, що М.Бубер іноді так трактує юдаїзм, як сам М.Бердяєв – християнство. «У Бубера є спорідненість із діалектичною теологією. Але теологія Бубера більш послідовно діалогічна, ...остільки у нього людина не лише слухає, але і «відповідає». І Бог потребує відповіді від людини» [18, с. 89].

Загалом, класифікуючи філософію Мартіна Бубера, М.Бердяєв зближує її з екзистенціалізмом. «Зближена саме тому, що вона (філософія – С.А.) не була цілковито екзистенційною, а була філософією екзистенції. Не була одкровенням і виправданням... На відміну від екзистенційної філософії Гайдеггера і Ясперса, екзистенція Бубера носить релігійний характер» [18, с. 90].

У 1948 р. в Парижі виходить із друку комплексна праця о.В.Зеньковського (1881 – 1962) «История русской философии», в якій автор, послідовно викладаючи власне бачення розвитку філософської думки на теренах Росії, намагається об'єктивно підійти до розгляду філософських позицій Л.Шестова. У Л.Шестова В.Зеньковський віднаходить рідкісну за своєю витримкою та зрозумілістю *віросвідомість*, яка надає вірі неосяжної *творчої сили*, величезного і ні з чим незрівняного дару Божого. В.Зеньковський акцентує увагу на тому, що у Л.Шестова віра не лише не може, але і не хоче перетворюватися на знання, а там, де віра трактується з позицій так званих «самоочевидних істин», ми можемо побачити натяк на те, що люди втрачають віру [67, с. 757 – 758]. Звичайно, що в історії руської філософії не один лише Л.Шестов глибоко переживав ірраціональне в бутті і в людині, не один він глибоко переймався розходженням шляхів віри і



знання, так само не він один висував віру на передній план, стверджуючи основоположне її значення при побудові системи знання і філософії. Однак, як вважав В.Зеньковський, ні в кого ми не побачимо такого глибокого аналізу основних засад раціоналізму, як у Л.Шестова. І глибина та значимість цього аналізу визначається не самим шестовським ірраціоналізмом, який є сам по собі вторинним, а тим, що Шестов особисто глибоко переживав це «інобуття» віри [67, с. 761].

У схожому ключі шестовський ірраціоналізм розглядає інший російський мислитель М.Лосський (1870 – 1965) у своєму дослідженні «История русской философии», хоча філософії Л.Шестова автор відводить лише півсторінки. Ірраціональність Л.Шестова автор характеризує як крайній скептицизм, джерелом якого є ідеал надлогічного абсолютного пізнання, що не може бути реалізовано [103, с. 367]. Стосовно аналізу ідеї всемогутності Бога М.Лосський проводить паралелі між Левом Шестовим і середньовічним мислителем Петром Даміані – обидва вважають, що Богу до снаги перевернути хід історії. Саме у цьому М.Лосський вбачає елемент віри.

Публікацій, спрямованих на вивчення та аналіз філософських позицій як Мартіна Бубера, так і Лева Шестова, які виходять в середині ХХ століття на Заході, – величезна кількість, і їх всебічне висвітлення не може бути здійснене в межах поданого дослідження. Хотілося б лише зазначити, що філософські погляди як Л.Шестова, так і М.Бубера на Заході досліджувалися різнопланово, але паралелей між ними майже не проводилося. Серед найбільш цікавих ми хотіли б зазначити праці таких дослідників, як Stöger P., Schaeder G., Wehr G.[239], Ben-Chorin Schalom., Siegbert W., Fridmann M.[238], Simon E., Danner H., Fondane B.

Окрему лінію досліджень становлять праці біографічного характеру. Так, у 1950 р. видавець Ш.Денглер в м.Грац (Австрія) засновує «Schestovgesellschaft» для поширення книг і думок Л.Шестова та видає невеличку книжечку G.Janocke, що була присвячена спробі поєднати шестовську віру з кантівським розумом. У 1931 р. голландський учений

I.Suiss зробив спробу дисертаційного дослідження творчості Л.Шестова, але вона виявилася надто заполітизованою. Крім того були видані праці друзів Л.Шестова – Б.Шлетцера і А.Лазарева – французькою мовою, де побіжно згадується і співпраця російського мислителя з М.Бубером. Та в цілому цей комплекс праць натеper остаточно не досліджений і потребує більш серйозної уваги, що може становити перспективу на майбутнє.

Надалі акцентуємо увагу на працях, що були оприлюднені в межах радянської філософської науки.

Завважимо, що в працях 60 – 70-х років ХХ ст. характеристика поглядів обох філософів не була позбавлена впливу загальної ідеологічної атмосфери радянської науки. І насамперед це твердження стосується також і тих авторів, які звертаються до критики концепції віри як у Л.Шестова, так і у М.Бубера.

Необхідно зазначити, що ім'я Мартіна Бубера в Радянському Союзі було відоме хіба що дуже обмеженому колу фахівців. У деяких філософських енциклопедичних виданнях 50 – 70-х років ХХ ст. його взагалі не згадують, а якщо і пишуть, то не інакше, як про реакційного сіоніста, теолога, містика тощо. Показовою в цьому відношенні є стаття Г.Баканурського «Релігійно-філософська концепція Мартіна Бубера», опублікована в 1968 р. у Віснику МДУ. На тлі тотальної критики філософії юдаїзму автор указує на те, що саме так звана діалогічна філософія М.Бубера призводить до обмеження сутності віри, тобто М.Бубер звертається до віри як до форми постійного діалогу людини з Богом. Основні принципи буберівської філософії Г.Баканурський зводять до «наступу на розум та спроб утвердити антиінтелектуалізм як життєвий принцип особи і суспільства» [12, с. 51]. Джерелом філософії М.Бубера він вважає погляди С.К'еркегора, Г.Когена, Г.Зіммеля, Ф.Розенцвейга, які, по суті, стали підґрунтям відомої буберівської діалогічної концепції, що зводить сутність релігійної віри до постійного діалогу з Богом.

Буберівська діалогічна філософія, з точки зору Г.Баканурського, створена на базі синтезу екзистенційних ідей, ірраціоналізму філософії життя

і хасидсько-кабалістичної містики, прагне повернути сучасну людину до релігійної віри та перетворити релігію на головну ідеологічну силу суспільства. Автор цілковито погоджується з іншим радянським дослідником А.Богомоловим [27, с. 384], який пише про те, що філософія М.Бубера може бути визначена як «теологічний екзистенціалізм», водночас звинувачуючи М.Бубера у спробах підмінити «справжні людські відносини вірою в Бога», характеризуючи його як реакціонера та дрібнобуржуазного утопіста [12, с. 60].

Дещо інакше Г.Баканурський пише про М.Бубера в 2003 р. у статті «Бог хасидів і Бог філософів». Тут уже буберівське «Я-Ти» розглядається як новий варіант теорії прамонотеїзму. Саме цивілізація, наголошує Г.Баканурський, зруйнувала єдність людини з Богом і принесла розширення світу «Воно». Тому «тільки повернення до релігії, постійний діалог із Богом може допомогти людині знайти саму себе» [11, с. 41 – 42].

Якщо про М.Бубера досить тривалий час знали лише вузькі фахівці, то ім'я Л.Шестова у радянській науці згадувалося частіше. Досить оригінальною у цьому сенсі є праця В.Асмуса «Лев Шестов и Кьеркегор», оприлюднена в 1972 р. В.Асмус зокрема стверджує, що першим, хто ознайомив Шестова з працями С.К'єркегора, був Е.Гуссерль [9, с. 70]. У світлі сучасних даних таке твердження видається неточним. На нашу думку, Л.Шестов ознайомлюється з працями данського мислителя під впливом саме М.Бубера наприкінці квітня 1928 р. На це вказує сам Шестов у одній із бесід зі своїм товаришем і учнем Б.Фонданом: «Коли я прибув до Франкфурта (на зустріч з Бубером – С.А.), там усі говорили про К'єркегора. Уникнути цього було неможливо. Я був змушений зізнатися, що не знаю його і його ім'я взагалі невідоме в Росії. І додав: «Навіть Бердяєв, який читав усе, його не знає»» [13, т.2, с.12]. В.Асмус указує, що вся історія світової думки у Л.Шестова розгортається як історія боротьби віри та розуму. І ця боротьба у Л.Шестова протікає не тільки у сфері філософії, а і у сфері богослов'я та релігії [9, с. 71]. Тому для В.Асмуса Л.Шестов – один із найбільших

скептиків. Адже в ім'я «віри» він відкидає «розум» як засіб пізнання істини. Та при цьому Л.Шестов не вірить ні в міць самої «віри», ні в силу думки, що не визнає розум; не вірить у безумовність свободи віри, в переможність самого її невизнання. Перемога Афін над Єрусалимом, в очах Л.Шестова – явище сумне, навіть трагічне, але цілком закономірне. Бог говорить про те, що саме буття в суті своїй – трагічне. Буття – абсолютна темрява, де не лише немає такого місця, куди б упав промінець розуму, але немає і такого місця, на яке впав би й оживив його промінь віри [9, с. 77]. Для В.Асмуса Л.Шестов перетворюється з оригінального літературного критика в «богослова, який філософствує, символічного інтерпретатора міфів біблійної книги Буття, в проповідника філософії відчаю» [9, с. 80]. На цих же позиціях ґрунтує свої погляди інший дослідник С.Шитов [216, с. 18].

І в таких поглядах В.Асмус і С.Шитов не були тоді поодинокими. В 1975 р. з'являється праця грузинського дослідника К.Чікобава «Критика релігійно-екзистенційної філософії Лева Шестова», де постать Лева Шестова розглядається через призму жорсткої ідеологічної боротьби: з одного боку, він «антирадянськи налаштований емігрант», а з іншого – «оригінальний, глибокий мислитель.., один із перших засновників релігійно-екзистенційної філософії» [195, с. 3].

Проблемі розуму і віри у Л.Шестова К.Чікобава відводить достатньо місця, остільки вважає, що це питання є основним у всіх працях філософа. Він акцентує увагу на тому, що розум у Л.Шестова передовсім джерело натуралізму, який ніяк не цікавиться існуванням індивіда. Чікобава вважає, що, з погляду Л.Шестова, розум і віра повинні бути принципово розмежовані, і ніякого миру між Афінами та Єрусалимом бути не повинно. Однак такий розподіл Л.Шестову потрібен перш за все для абсолютизації віри і встановлення міцних кордонів для чистого розуму. При цьому він тотально критикує офіційну релігію, де з'являються спроби підпорядкувати біблійні істини істинам розуму.

Проводячи паралелі Л.Шестов – Ф.Ніцше, грузинський дослідник указує

на те, що якщо для Ф.Ніцше віра є «жаданням влади», то у Л.Шестова вона має суто релігійний характер. З вірою людина йде не лише в інший світ, де інший порядок, але в той же час вона панує над кінечним. Звертає увагу автор і на спільні риси між світоглядом Л.Шестова і С.К'єркегора, підтримуючи, в принципі, позицію Р.Гальцевої про те, що Л.Шестов виступає в ролі своєрідного двійника С.К'єркегора. Але обидва радянських дослідники (і Р.Гальцева, і К.Чікобава) сходяться на тому, що данський мислитель ніяк не вплинув на формування релігійного світогляду Л.Шестова [195, с. 20 – 21].

Інша дослідниця, А.Черних у своїй праці «Екзистенційна філософія Лева Шестова» (1976 р.) визначає саму екзистенційну філософію як філософію соціального песимізму, а шестовський екзистенціалізм вбачає як виконання певного «соціального замовлення»: боротьба проти марксизму та пролетарської ідеології [193, с. 3]. Загалом, критикуючи філософські позиції Л.Шестова, авторка вважає, що його критика розуму спрямована насамперед «проти негнучкого метафізичного мислення, яке знає і визнає лише традиційну логіку та її закони» [193, с. 7]. Вона виходить з того, що поняття релігійної віри як таке абсурдне, а у шестовській інтерпретації взагалі: «Своїм «виходом» в абсурд віри Шестов визнає істинний соціальний сенс того вирішення проблеми людини, яке ним пропонується: відмовляючись від зміни несправедливої соціальної дійсності, внаслідок якої лише і можлива зміна долі «останньої людини», він пропонує квазі-рішення – віру в абсолютні можливості Бога. Тобто Л.Шестов намагається досягти знищення усіх «кошмарів життя» шляхом зміни свідомості людини, яка перетворюється на ту, що щиро вірить в «абсурд»» [193, с. 21].

В.В.Куліков критикує думку Шестова про те, що філософія – не наука, а мистецтво, яке відносить людину за межі логіки, у сферу фантастичного, де немає нічого неможливого. В шестовських поглядах він вбачає тільки несприйняття суспільного прогресу, моральний нігілізм, висування на передній план суб'єктивізму, містики, ірраціоналізму [87, с. 16]. Поняття віри

у Шестова В.Куліков подає як реакційне та вкрай ірраціональне [87, с. 18], що відображає певну душевну напругу, внаслідок якої людина підноситься над загальними істинами, виходить за межі «порядку» і усталених норм та законів.

Праці радянських мислителів 80-х та початку 90-х років ХХ ст. висвітлюють творчість М.Бубера і Л.Шестова з більшою адекватністю. Основний акцент спрямований уже на пошук позитивного змісту їх філософії. Думки мислителів про небезпеку руйнування духовного потенціалу індивіда в умовах розвинутих цивілізаційних процесів сприймаються вже як обґрунтована передосторога.

У своїй праці «Критика релігійної філософії Лева Шестова» Ю.Бахнікін характеризує Л.Шестова як релігійно-філософського скептика, звертаючи увагу на його недовіру до бердяєвської ідеї «боголюдини» та критику поглядів Д.Мережковського. На думку автора, основне завдання, яке ставив перед собою Л.Шестов, зводилося до боротьби з необхідністю, наукою та раціональними принципами, перемога над якими дозволить звільнити людину від трагічного існування в світі [14, с. 11]. Він виділяє і розв'язання Л.Шестовим проблеми віри і розуму, яке ґрунтується на тому, що розум, наука, мораль не здатні вивести одиничну людину з-під влади зла, необхідності, трагічного випадку. І якщо розум не в змозі це зробити, то це під силу тільки релігійній вірі. Тому, для Ю.Бахнікіна, весь духовний світ шестовської людини поділяється на дві сфери: віру і розум, де розум осягає лише «факти» і «безпосередні дані» навколишнього світу, а вірі доступні необмежені істини релігійні. Загалом, вважає автор, уся історія загальнолюдського пізнання у Л.Шестова зводиться до боротьби розуму з вірою, Афін з Єрусалимом. І Ю.Бахнікін називає Л.Шестова «прямим спадкоємцем жорсткого войовничого фідеїзму» [14, с. 12]. Як аргументи на користь знання Ю.Бахнікін виголошує твердження про те, що знання само по собі не містить ні добра, ні зла, а вже використання його залежить від конкретних соціальних умов. Тому практичні успіхи боротьби із соціальним

злом можуть вважатися свідченням суспільного прогресу [14, с. 17], під чим маються на увазі, звичайно, успіхи Радянського Союзу.

Досить оригінальним є погляд на творчість Л.Шестова сучасної російської дослідниці Н.Мотрошилової, яка звертається до нього і у 1989 р. в статті «Парабола життєвої долі Лева Шестова», і в 2006 р. в монографії «Мислителі Росії та філософія Заходу»; при цьому її погляди на праці Л.Шестова з часом фактично не змінюються. Вона вважає, що Л.Шестов «не доріс» до рангу класика філософії ХХ століття, але при цьому визнає, що його думки реально включені в магістральний розвиток філософського розвитку цього часу. Н.Мотрошилова спеціально акцентує увагу на тому, що думка і пристрасть Л.Шестова спрямовувалися проти культу розуму. Однак не сам розум як такий є шестовським ворогом. Він не сприймає розум та науку тоді, коли вони, сповідуючи владу наукових істин «у собі і для себе», відділяючи їх від добра і зла, вважають проблему віри і розуму такою, що знаходиться поза компетенцією розуму [127, с. 135]. Адже коли розум, наука і техніка, що їх окреслює, будуть відірвані від постійної перевірки дійсним судом совісті людини і всього людства, то вони здатні перетворитися на безмежне зло.

Аналізуючи деякі вислови Л.Шестова, Н.Мотрошилова вказує на використання ним складних категоріальних роздумів та його намагання вкласти їх у прості, короткі узагальнюючі формули – потім роздуми відкидаються, а формули кожен прагне трактувати на власний розсуд. Вона наголошує:

1. Шестов бачить у німецькій класичній філософії переважно один її бік – апологію всезагального, прославлення необхідного на противагу свободі;
2. такий штучно екстрагований із німецької класики духовний продукт у Шестова перетворюється на «живого ворога», на якого він і нападає з усією критичною несамовитістю [126, с. 393].

Л.Шестов вводить літературних героїв невдах, злодіїв, «людей підпілля»

в контекст своїх філософських роздумів, не лише виправдовуючи їхню відстороненість від праведного світу, а здебільшого і стаючи на їхній бік. Але така зацікавленість відповідними персонажами не імponує Н.Мотрошилової. У декількох місцях вона звертає увагу на те, що не сприймає стилю Л.Шестова, не може погодитися з оцінкою деяких учинків шестовських героїв. Та загалом, можливо, Л.Шестову саме це і було потрібно, а весь пафос його творчості і складається з того, щоб ми не погоджувалися з ним, внутрішньо йому протистояли, знаходячи свої позитивні аргументи.

Серед головних складових філософії Шестова Н.Мотрошилова вбачає його пошук Бога [126, с. 399]. Лише Бог і віра, самостійно здобуті людською душею, а не нав'язані догматами існуючих релігій, під силу підтримати того, хто шукає; того, хто опинився в трагічній ситуації.

На початку 80-х років ХХ століття в радянській філософії пробуджується зацікавленість творчістю М.Бубера, якого в 70-х характеризували переважно як дослідника і пропагандиста хасидського вчення [87, с. 145]. Одне з перших серйозних і, певною мірою, неупереджених досліджень буберівської творчості здійснила в цей період Л.Чухіна. У своїй монографії «Людина і її ціннісний світ у релігійній філософії» вона вказує на широту та різноплановість поглядів М.Бубера, що ускладнює ототожнення його з якимось філософським напрямком. Сама авторка вважає, що М.Бубер займає проміжну позицію між філософською антропологією та екзистенціалізмом [197, с. 181], тому як ключову проблему його пошуків вона визначає виявлення сутнісної природи людини, її місця у цьому світі, мету і сенс її буття. У своїй характеристиці філософських поглядів М.Бубера Л.Чухіна акцентує увагу переважно на концепції діалогу та деяких антропологічних аспектах. Дослідниця вважає, що М.Бубер схильний трактувати Бога як Абсолютне особистісне начало, яке у своїй безкінечності пронизує світ, вбачаючи у цьому протиріччя поєднання раціоналістичних акцентів та пантеїстичного богорозуміння. Л.Чухіна виділяє дві форми прояву Бога у М.Бубера:



- філософський Абсолют, що виступає як вище начало аксіологічного порядку в світі, своєрідний моральний регулятор справ людських;
- біблійна сутність, реальність, яка переживається у живому досвіді віри [197, с. 189].

У цьому відношенні навіть сам діалог людини з людиною потрактовується як аналог її відносин із трансцендентним. Тому Мартін Бубер основний акцент робить на розумінні діалогічного «міжлюдського» спілкування, що є основним каналом діалогів з Богом [197, с. 194].

Початок 90-х років ХХ століття увійшов в історію падінням так званої «залізної завіси» у суспільно-політичному житті, що позначилося і на відродженні та реабілітації багатьох, раніше гнаних імен. Філософські концепції багатьох мислителів у цей час кардинально переглядаються і по-новому потрактовуються. Така доля спіткала і праці М.Бубера і Л.Шестова, яких починають активно перекладати російською мовою і перевидавати численними тиражами.

На початку 90-х років з'являється фундаментальна монографія Л.Моревої «Лев Шестов», де філософ розглядається як автор, який усе своє життя писав одну єдину книгу, яка врешті-решт так і не була дописана. Шлях, яким іде Л.Шестов, не передбачає рух натовпом: ніяких послідовників, ніякої «школи» його філософія мати не може. І в цьому її достоїнство – вона несе в собі найвеличнішу «культуру самотності» [125, с.9].

У своєму дослідженні Л.Морева поділяє творчість Л.Шестова на два умовних етапи: «скептичний» і пізній, з яким і пов'язує звернення мислителя до проблеми віри. Але тут ми повинні пам'ятати, що для Л.Шестова все, пов'язане із особистою вірою, завжди мало глибокий інтимний характер; це навіть не таємниця, це – таїнство. Як особистий внутрішній досвід, віра для нього була поза будь-якими сумнівами. Інша річ «метафізична віра» - коли віра і знання, знання й одкровення перетворюються на об'єкт шестовського

дослідження, його спробу вийти безпосередньо до «релігійної філософії» [125, с. 36]. Л.Морєва вказує на те, що саме проблема непримиренності «умоглядної філософії» і «філософії одкровення» - одна з найважливіших рис спадку Л.Шестова. Адже віра не дає ані спокою, ані впевненості, вона не знає ні кінця, ні межі. На противагу знанню, вона ніколи не знатиме, що таке торжество самозадоволення. Віра – очікування, страх, надія, постійне передчуття чогось величного і несподіваного, прагнення і невдоволеність теперішнім у поєднанні з неможливістю проникнути у майбутнє [125, с. 62].

Шлях Л.Шестова колами – від філософії трагедії до філософії віри – при всій своїй принциповій нелінійності мав ту вертикальну розмірність, яка істотним чином визначала характер і силу його пафосності. Рух віри у Лева Шестова – це насамперед уходження, прорив у сферу неможливого, коли будь-яка безсумнівність і вірогідність говорить про неможливе [125, с. 66].

Кардинально відрізняється характеристика філософії Л.Шестова у Р.Гальцевої, яку вона наводить у своїй монографії «Нариси російської утопічної думки ХХ століття». Р.Гальцева відразу визначає світогляд Л.Шестова як «варіант духовного екстремізму, що поєднується з мономанією, а тому зі слабким сприйняттям чужого слова, проголошенням принципово безсистемного мислення, де використовується для себе афористична форма, схильність до духовних провокацій і розрахунок на епатаж» [49, с. 77 - 78].

Проводячи філософські паралелі Л.Шестов – Ф.Ніцше, авторка пише, що якщо Ф.Ніцше підняв повстання проти розуму на захист інстинкту і свавілля та закінчив *amor fati*, то Л.Шестов, підхопивши знамено бунту, закінчує *sola fide*, хоча в очах дослідниці формула «лише вірою» виявляється тільки однією з форм свавілля [49, с. 84]. Релігійна філософія Л.Шестова для Р.Гальцевої – це не стільки філософія віри, скільки філософія боротьби з мисленням та його імперативами, це боротьба з розумом, це передовсім філософія антирозуму.

У працях початку 90-х років ми можемо помітити перші спроби

провести певні паралелі між мисленням М.Бубера і Л.Шестова. У цьому сенсі досить своєрідними й оригінальними є праці пітерського дослідника А.Маїлова, який, визначаючи Шестова релігійним філософом, у досить незвичній формі ставить собі запитання – та чи є він християнським? А.Маїлов досить критично ставиться як до самого Л.Шестова, так і до його способу мислення. Зокрема він зазначає: «...Вони (шестовські книги – С.А.), в кращому випадку, демонструють відсутність здатності судження» [108, с. 19 – 20].

У відносинах Л.Шестова і М.Бубера А.Маїлов вбачає своєрідну нещирість, яка є зовсім іншою площиною відносин. Автор говорить про те, що на словах Л.Шестов завжди відстоює тих шукачів із віддалених часів, коли не люди творили істину, а істина відкривалася людям. Однак насправді істина, що лише і живе відносинами людей, якраз ними і твориться. М.Бубер саме такий процес і розкривав у своїх «діалогах» чітко по-християнськи і мислив не на рівні категорій дійсності (або ж гріхопадіння), а на рівні категорій стосунків у новому колі пізнання, переборюючи однобокий імманентизм і трансцендентизм. У колі ідей релігійної філософії – це набагато вищий принцип (аніж А.Маїлов вбачає у Л.Шестова), хоча і не найбільш високий. Тому про стосунки філософій М.Бубера і Л.Шестова А.Маїлов пише: «Таку систему відліку Л.Шестов не сприймав. А відповідно до цього і зрозуміти у ній нічого не міг. І все намагався допитатися: як же Бубер розумів акт гріхопадіння? Щось тут було не так, як він хотів!» [108, с. 61].

У своїх висловлюваннях Маїлов іноді більш епатажний, ніж Шестов, якого він критикує, коли використовує термін «шварцманізація свідомості» [108, с. 70], маючи на увазі пристосування до світу фактичності, до світу «профанного існування» через створення співрозмірної йому свідомості. Проте здається, що А.Маїлов, критикуючи Л.Шестова, сам став на його шлях, тільки пішов ним по-своєму.

Заслуговує на увагу і монографія іншого російського дослідника

Є.Арініна «Філософія релігії. Принципи сутнісного аналізу», в якій автор звертається до творчості М.Бубера, аналізуючи проблематику універсальності діалогу. В біблійному антропоморфізмі М.Бубера Є.Арінін вбачає не історичний пережиток, а реакцію на понятійну абстрактність, яка збіднює дійсність вищого буття [8, с. 197]. Люди завжди так чи інакше уявляють собі це буття, але в одному випадку вони усвідомлюють усю неповноту своїх поглядів на нього, тоді як у іншому це уявлення і стає в позицію «адекватного образу буття», з яким можливо маніпулювати. Розмови з Божественним з таких позицій бачаться лише як гра уяви і тільки як розмови із собою. Лише серйозне усвідомлення буття сакрального, а не якісь пусті фантазії і виступають як справжня зустріч з дійсно божественною силою і величчю, що породжують усі великі божественні образи людського роду.

Є.Арінін звертає увагу на те, що М.Бубер розглядає філософію і релігію як зустріч із божественним і її об'єктивацію в мисленні. Релігія ґрунтується на роздвоєнні Я і Ти, в той час як філософія – на роздвоєнні об'єкта і суб'єкта. У такому ракурсі віра постає як вступ у самопов'язування самого себе з певним невказаним, недоведеним та, тим не менш, саме у такому спільному становленні, осягнутому бутті, від якого все набуває сенсу [8, с. 199]. Релігія постає як прагнення до буденного у його чистому вигляді, до життя, яким воно є. Вона долає історичні «маски», через зміну яких і проходить поділ живої віри, самого життя. Саме жива унікальність конкретного моменту дійсності, яка переживається, виступає як сутність релігії і підґрунтя її боротьби з усіма філософськими її виразами в тих чи інших схемах, що посягають на самосвавільність таємничого, на передуюваність життя до будь-якої схеми.

Досить оригінальним і самостійним є комплексне дослідження Т.Ліфінцевої «Філософія діалогу Мартіна Бубера», яка розглядає творчість юдейського мислителя як точку перетину всіх ліній перспективи, всіх класичних тем філософії та культурології ХХ століття, що отримують у цій

точці своє, ні з чим непорівнянне буберівське вирішення. Тому основною метою філософування для М.Бубера є зміна способу людського мислення і обґрунтування віри в Бога як граничний сенс існування [96, с. 9]. М.Бубер намагався уявити себе більш радикальним антираціоналістом, ніж інші екзистенціалісти. Він у всьому прагнув утриматися від «теоретизування», спрямовуючи усі творчі зусилля на створення філософської «не-системи». Тому філософом у класично європейському розумінні він себе не вважав, і для Т.Ліфінцевої був швидше за все філософом-просвітником. Тому вона і відмічає у М.Бубера як «просвітника» антираціоналізм, несистемність і прагнення «дивитися через незносну логічність дійсності».

Одна з найважливіших тем, яку Т.Ліфінцева вирізняє у М.Бубера, є критика мови. На думку М.Бубера, філософ просто зобов'язаний оцінювати і критикувати найважливіші поняття, перевіряючи їх власним досвідом, відкидаючи ті, що є застарілими, і оновлювати решту. Відповідно до цього М.Бубер формулює свої поняття і категорії для того, щоб допомогти людям звільнитися від ілюзій, що стримують свободу вибору і реалізацію автентичності особистості. Підґрунтя критики існуючих систем понять і категорій у М.Бубера Т.Ліфінцева вбачає не в розумі, логіці, їх соціальному застосуванні чи чуттєвому досвіді, а в екзистенційному досвіді особи та її контакті зі світом [96, с. 7]. У цій площині М.Бубер виділяє і категорію віри, яка є необхідною складовою у відносинах «Я і Ти», людини і Бога.

Т.Ліфінцева особливо акцентує на тому, що філософія для Бубера – не наука, що здатна відкрити конечну одиницю буття або встановити останній критерій істини. Мета філософа – звільнити людину від стереотипів мислення та ілюзій, допомогти їй більш зрозуміло пізнати істину власного досвіду. І в цьому розумінні філософи, за М.Бубером, мають бути «провідниками», які вказують шлях до зміни ментальної парадигми. Через бесіду та діалог, міф та легенду він прагне допомогти людям зрозуміти та прояснити їх ставлення один до одного, до світу, Бога, врешті-решт до самих себе.

Серед інших дослідників, які зверталися до творчості М.Бубера і Л.Шестова, необхідно зазначити праці А.Ахутіна, І.Дворкіна, М.Іванова, В.Курабцева, В.Поруса, М. Чеслава та інших.

Здобутки вітчизняної філософії в цьому відношенні набагато скромніші. На нашу думку, в сучасному українському філософському просторі приділяється недостатньо уваги постатям Л.Шестова і М.Бубера та аналізу їхньої творчості.

Серед найбільш цікавих ми можемо назвати дослідження В.Окорокова, де Л.Шестов постає як мислитель перехідного типу, який використовував у своєму вченні настанови класичного і некласичного філософування.

В.Окороков вважає, що для Л.Шестова трагедія і віра в дійсності виявилися категоріями, що активують становлення особистості, які ініціювали непомітний її поворот від «буденного» до аксіологічно та есхатологічно визначеного існування, в якому проявляється сенс життя та буття [132, с. 12 – 14]. Він виходить з того, що фактично до ХІХ століття людство знало лише один радикальний спосіб приборкання відкритості наук про дух. І це був механізм віри. Вказуючи на те, що свого часу ще М.Лютер намагався довести неможливість примирення розуму і віри, В.Окороков зазначає, що такі положення Лютера можуть свідчити про те, як той трактував тезу про необхідність спасіння людини не справами, а вірою. Тоді як Дільтей переживав «історію», Гуссерль – «науку», Гайдеггер – «буття», Дерріда – «трагедію», то Шестов переживав людину [132, с. 87].

Інша дослідниця О.Сичевська-Возняк у своїй праці вперше здійснює систематизований аналіз філософії Л.Шестова як екзистенційно-персоналістичної гілки російської релігійної філософії крізь призму проблеми теодицеї [163, с. 9]. Щодо витоків філософії Л.Шестова, то авторка стверджує, що до них належить ціла плеяда екзистенційно мислячих філософів попередніх століть. Ми можемо погодитися із дослідницею у тому, що для пересічного читача Л.Шестов може видатися дещо складним і незрозумілим. Але це не через його якусь прихованість чи афористичність

викладу. Передовсім для того, щоб читач міг вільно судити про тексти Л.Шестова, йому необхідно володіти тим матеріалом, який використовує Л.Шестов. І дійсною проблемою у цьому ми можемо вважати те, що деякі матеріали Л.Шестов подає у власному перекладі, який іноді може видатися, м'яко кажучи, довільним.

Власне проблему теодицеї у Л.Шестова О.Сичевська-Возняк пов'язує не з проблемою свободи, як це намагається зробити, наприклад, М.Бердяєв, а із проблемою знання. А першим кроком до знання у Л.Шестова дослідниця визначає страх. Страх як наслідок трагічного відвернення людини від Бога, що постійно супроводжує пізнання. Але тут же страх є і першим кроком до віри, саме тим кроком, який здатен позбавити від страху [163, с. 157]. Зі свого боку, ми можемо зазначити, що така позиція знаходить свої паралелі у вченні хасидських цадиків, а саме рабі Аарона із Карліна, для якого любов до Бога впливала із страху перед Ним [39, с. 47]. Він говорив, що лише через великий страх людина може досягти великої любові. Той, хто по-справжньому не відчуває такого страху, не любить великого Бога, а тільки творить для себе нищого ідола. Світ, у якому ми живемо, це місце, де через страх можна досягти любові і де страх і любов злиті воедино.

О.Марченко у своїй статті «Усунення етичного» в світлі релігійно-екзистенціальної філософії Л.Шестова» зазначає, що саме розум у Л.Шестова змушує людину віддати перевагу надійній необхідності та гарантованому привілею правоти у розрізненні добра і зла перед таємничою, нічим не обґрунтованою, парадоксальною свободою віри [113, с. 73]. Саме за цим, на думку О.Марченко, стоїть прихована віра Л.Шестова у безмежні творчі потенції самої людини, яка не є і не повинна бути стороннім спостерігачем, «матеріалом» для божественної творчості. О.Марченко стверджує, що коли на шляху божественного пошуку етика нормативно соціалізує людину, то віра, навпаки, екзистенційно зосереджує її на власній одиничності. Бо віра дана людині не для того, щоб підтримувати претензії розуму на панування, а для того, щоб вона сама стала господарем у створеному для людини Всесвіті

[113, с. 80].

В останній період ми можемо говорити і про перші спроби проведення філософських паралелей між творчістю М.Бубера і Л.Шестова. До таких досліджень слід віднести працю С.Таранова, в якій він вивчав історико-філософську концепцію Л.Шестова як змагання розуму з вірою.

Наслідуючи Л.Шестова, автор виходить із того, що віра є надбанням філософії трагедії, яка є по суті втратою розуму заради життя людини. Але зауважує, що віра не може бути фактором повної відмови від розуму, вона просто розглядається як інший, вищий вимір людського мислення зі своєю, специфічною логікою [175, с. 56].

Філософські паралелі Шестов–Бубер С.Таранов проводить виключно через призму шестовської статті про Мартіна Бубера, тому основна увага дослідника зацентрована на критиці Л.Шестовим концепції діалогу у М.Бубера. Необхідно зробити певне зауваження щодо оцінки С.Тарановим твердження Л.Шестова про те, що уся творчість М.Бубера є коментарем до Біблії. Ми повинні тут мати на увазі, що в цьому випадку йдеться виключно про тексти Старого Заповіту, перекладені на німецьку мову М.Бубером як альтернативу перекладу М.Лютера. З першим томом цього перекладу Шестов устиг ознайомитися і висловив своє щире захоплення титанічною працею, проведеною М.Бубером і Ф.Розенцвайгом [175, с. 161 – 162].

У схожому ракурсі діалог між Левом Шестовим і Мартіном Бубером розглядає і Л.Владиченко, яка, аналізуючи погляди М.Бубера, основну свою увагу акцентує на концепції діалогу, але при цьому відмічає її тісний взаємозв'язок із проблемою релігійної віри. Розглядаючи цю проблему, Л.Владиченко аналізує переважно «емуну», в якій вона вбачає первинну віру, що розкривається нею як похідна від так званого стану «перед-знаходження» щодо «божественного Ти» [45, с. 126].

У своєму дослідженні авторка звертається і до відповідного аналізу творчості Мартіна Бубера Левом Шестовим, де зосереджується на категорії «Вищого Ти» у М.Бубера, яке Л.Шестов розглядає як своєрідний ключ до



всієї буберівської філософії [45, с. 40].

Новим кроком у дослідженні творчості М.Бубера і Л.Шестова стали монографія В.Петрушова «Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції» та колективна праця В.Лопушанського, О.Ляховин, Н.Дашко «Мартін Бубер: життєвий і творчий шлях».

У своїй монографії В.Петрушов уперше намагається проаналізувати адогматизм як сутнісну характеристику світоглядного мислення, при цьому значну увагу приділяє категоріям віри і розуму. Він пише: «В історії філософської та релігійної думки сталося так, що майже примусово віру і розум почали уявляти як опозиційні категорії, хоча підстав для їхнього протиставлення майже не було. Те, що покладалося на розум, не могло сприйматися тільки розумом, але й різні форми вірувань, подаючи людям знаки надії ..., не вимагали від розуму якогось метафізичного втручання» [137, с. 327]. На підставі цього автор робить висновок, що автономне співіснування віри і розуму або їх наближення до точки конденсації «розумової віри» може бути лише справою суто індивідуальною, справою окремої особистості, яка своєю свідомістю перебуває поза межами наукових і теологічних концепцій. В.Петрушов указує на те, що той самий екзистенціалізм із запальними висловлюваннями цілого ряду мислителів ми можемо вважати проекцією перипетій власного життя на загальну панораму людського Розуму. А все, про що вони пишуть, міркують, – усе це належить до тієї буденності, якої зрікалися більшість філософів.

Для В.Петрушова немає сумнівів у тому, що віра як форма суцього може знаходити шлях до світу людей через велику кількість можливостей і через розум у тому числі. Так само існує безліч шляхів у зворотному напрямку – від розуму до віри. А шестовський шлях у цьому для дослідника – найпарадоксальніший, тому що йде через Абсурд: те, що розуму може здаватися абсурдним, для віри буде істинним [137, с. 332 – 333]. Тому, навіть якщо обрати шестовський шлях до віри в абсурдному напрямку, долаючи абсурд «життєвою вірою», історичним майбуттям, все одно в

екзистенційному просторі з'явиться ентелехія, яка актуалізує «втрачені глибини» розуму. А абсурд у такому баченні розглядатиметься як виклик розуму.

Коллективна праця В.Лопушанського, О.Ляховин, Н.Дашко в контексті нашого дослідження може розглядатися скоріше як біографічно-бібліографічна. Однак вона претендує на особливе сприйняття саме тому, що на українських теренах це перша спроба наукового осмислення творчого шляху та наукового доробку Мартіна Бубера. Основний акцент у своїй роботі дослідники роблять на педагогічному елементі у творчості юдейського мислителя. Побіжно звертають увагу і на філософсько-релігійний бік буберівських досліджень, у яких, на думку авторів, М.Бубер спростовує протиставлення юдейської та християнської релігії і доводить відповідність учення Христа юдейському вченню [102, с. 35].

Серед інших дослідників, які у своїх працях зверталися до творчого доробку М.Бубера і Л.Шестова, можемо відзначити Г.Аляєва, І.Бичко, В.Фуркало, Н.Колотілову, А.Кравченко та інших.

Таким чином, нині ми можемо констатувати зростання зацікавленості філософською спадщиною Л.Шестова і М.Бубера. У нашому дослідженні основний акцент було зроблено на історіографії радянського і пострадянського періодів, остільки вони переважно сформували наукове підґрунтя для досліджень сучасних. Виділені нами напрямки досліджень творчого спадку М.Бубера і Л.Шестова є досить умовними, проте вони певною мірою, проливають світло на особистісне спрямування відносин між обома мислителями. Характер наведених вище досліджень різноманітний, але він свідчить про те, що зацікавленість філософськими працями М.Бубера і Л.Шестова вступає в нову фазу свого розвитку. Прикрим може видаватися лише той факт, що часто-густо суто наукові погляди філософів змішувалися із загальною заполітизованістю тих спільнот, до яких вони належали. І це унеможливило повноцінний розгляд їхніх філософсько-релігійних систем.

## РОЗДІЛ 2. СПІВВІДНОШЕННЯ КАТЕГОРІЙ ВІРИ І РОЗУМУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

### 2.1. Віра і розум у біблійній традиції та гностичних системах

Сфера релігійної культури за своєю природою є межевою. Вона не вичерпується остаточно ні богословським, ні релігієзнавчим, і аж ніяк не історико-культурним підходом. Релігійна віра та релігійна культура – явища, які лише за визначенням можуть здаватися різними, але по суті вони завжди постають воєдино і лише так можуть адекватно сприйматися. Релігійна культура зростає з віри і без віри розпадається; так само і віра без релігійної культури залишається невітленою. В жодному разі віру не можна розглядати як один із способів утечі від життя, замкненості у світі мрій. Це швидше феномен суто внутрішнього прагнення особистості до Сакрального. Тому одним із головних питань у цьому напрямку визначається проблема віри та її співвідношення з категоріями розуму.

Однією з центральних тез книг Старого і Нового Заповіту визначається: "Все можливо віруючому". Але таке поняття "віруючого" виникає зовсім не на елліністичному ґрунті. Те у дохристиянській грецькій літературі, що може бути порівняне з вірою, завжди вказує лише на позицію душі, а не на реальність певного відношення, яке за своєю природою виходить за межі світу особистості. Таке розуміння віри і віруючого в цей період ми можемо зустріти лише у текстах Старого Заповіту. У Старому Заповіті "*вірити*" означає у всьому слідувати волі Бога, а особливо стосовно здійснення Його волі у часі: віруючий неодмінно діє в полі зору Бога.

Спільною рисою для книг Старого і Нового Заповіту є той момент, що субстантивоване "віруючий" у них згадується безвідносно. Ми не бачимо приміток того, у кого вірують, а це має свій сенс і причину. Це аж ніяк не елементарне скорочення, яке могло виникнути при опусканні зрозумілого "в Бога". Хоча тут необхідно зазначити, що словосполучення "вірити в Бога" у

синоптичних Євангеліях не вживається взагалі. Тому таке долучення відняло б у поняття "вірити" справжній сенс, або ж просто послабило б його. В обох випадках («вірити в Бога» та «вірити Богові») абсолютна конструкція покликана передавати абсолютність того сенсу, який у ній виражено. І у цьому контексті справедливим постає питання про розуміння віри.

Так, імператив "вірити" ми можемо знайти у Старому Заповіті [2 Хрон. 20:20], але у значенні "довіри". Цей, по-своєму "екзистенційний" характер емуни у перекладі словом "віра" визначається недостатньо повно, хоча дієслово, від якого походить ім'я "емуна", дуже часто означає "вірити кому-небудь, у що-небудь" [29, с. 319]. Однак при такому розгляді проблеми необхідно пам'ятати, що поняття "емуна" включає в себе взаємопов'язані елементи: активну – "вірність" та рецептивну – "довіру", які в жодному разі не можна розглядати лише у внутрішньому, психологічному сенсі. Походження поняття «емуни» підводить нас до її розуміння як «вірності». В Торі концепція емуни має на увазі вірність тому, що є істинним, а не чомусь уявному. А згідно з положеннями книги «ЗОАР» емуна завжди перебуває у прихованій сфері, там, де можливий сумнів; емуну можна лише почути, але не можна побачити [94, с. 566].

У синоптичних Євангеліях Петро на запитання Ісуса про те, за кого приймають його учні, завжди відповідає: "Ти є Помазаник Божий" [Мр. 8:27 - 29]. Але у Євангелії Івана відсутні як запитання, так і відповіді. З одного боку, інакше бути і не може, адже Ісус, зображений Іваном, належить до світу духовного, тому не підлягає ніякому сумніву. Однак той самий Петро на запитання, чи не хочуть апостоли його залишити, відповідає: " Ми увірували та пізнали, що Ти Син Бога Живого" [Ів. 6:67 - 69]. Власне, "увірували та пізнали" означає, що апостоли досягли віри та пізнали. І більше того, учні "вірують" у те, що Ісус - Син Бога, і "знають" це. Це віра, до якої приєднується пізнання як її закріплення, але пізнання, майже подібне цій вірі, - і є заповідана Богом людині "справа Божа" [Ів. 6:29]. Звичайно, що така форма виявлення віри була незвичною для синоптиків, проте там, де ми

можемо зустріти схожі вирази, завжди йдеться про довіру і виявлення віри. При цьому і в книгах Старого Заповіту ми можемо знайти вислови, які підпадають під структуру "вірити, що" [Вих. 4:5]. Та суть справи вже полягає в тому, що Ізраїль і перекази першохристиянської общини стосовно віри знаходяться по один бік, а елліністичне християнство – по іншій. Хоча елліністичний юдаїзм з його нечіткими обрисами рідко коли досягав межі серйозного релігійного процесу: тут ми маємо змогу позначити хоча б невиразність поняття віри у Іосифа Флавія [182, с. 323] і навіть у Філона Олександрійського (бл. 25 р. до н.е. – 50 р. н. е.), який подекуди посправжньому показує життя віри Ізраїлю та один із перших намагається примирити біблійне одкровення з грецькою філософією.

А в період становлення християнства ще не існувало ніякого іншого способу сповідання віри, окрім провіщення. І різниця між старозаповітним "Воістину..." і новозаповітним "Ми віримо і знаємо..." дуже суттєва. Це, по суті, різниця не двох способів виявлення однієї віри, а більше різниця між двома родами віри. В першому випадку віра – це позиція, яку займають; у другому випадку – подія, що відбувається з будь-ким, або ж акт, що знаходиться в стані дії. Ізраїль Старого Заповіту стосовно віри характеризується як "Усе, про що говорив Господь, зробимо" [Вих. 24:3], і тут немає місця вірі як віросповіданню. Бо там, де говориться, що народ "повірів" [Вих. 4:31], мається на увазі елементарна довіра, яку людина має чи отримує.

Справжнім творцем християнської концепції віри ми можемо назвати вже Павла. Саме він починає зображувати Авраама як отця і першого прототипу віруючого [Рим. 4]. Авраам у Павла вірить не "в" Бога, він вірить Богові. А це зовсім не означає, що слово Бога Авраам сприймав з вірою. В результаті діяльності Павла вчення про Ісуса пронизується його принципами про виправдання вірою, що тягне за собою стан праведності, до якого не можуть бути віднесені одні лише "земні справи" і одне лише виконання "закону". "А тому, хто не виконує, але вірує в Того, Хто виправдує

нечестивого, віра його порохується в праведність" [Рим. 4:5].

Одним із визначальних моментів у характеристиці ранньої концепції віри є новозаповітне Послання до Євреїв, де переломні моменти в історії Ізраїлю пов'язуються саме з відсутністю віри. Непослух народу, який блукає в пустелі, пояснюється його невір'ям [Євр. 3:16 - 19], а відповідь народу на Синаї [Вих. 24:7] оголошується недійсною, бо у ній недостатньо віри. Автор Послання визначає віру як підставу сподіваного, доказ небаченого [Євр. 11:1], тобто шляхом формально точного визначення, згідно з грецькими навичками мислення, які свого часу значно закріпили принципи християнської теології і вплинули на розвиток наступних поколінь.

Та особливе місце у світлі євангельської концепції віри належить апостолу Фомі. Це постать особлива вже тим, що саме у нього ми бачимо не просто віру, а віру і знання в одній цілісності. Широко відомі нині слова апостола Фоми, які зробили з нього "невіруючого": "Коли на руках Його знака відцвяшного я не побачу, і пальця свого не вкладу до відцвяшної рани, і своєї руки не вкладу до боку Його, – не ввірую" [Ів.20:25], що в крайньому разі виглядає некоректно. Насправді Фома намагається *знати* про те, у що вже *вірують* інші апостоли. Він прагне бачити рани від гвіздків на руках Ісуса і рану на боку від списа, але і цього може бути недостатньо. Адже для того, щоб увірувати, йому потрібно доторкнутися до ран руками. Поява Ісуса трансформує і, можливо, навіть руйнує юдейський світ віри, тому що Фома, пізнавши воскреслого Христа, вигукує Йому: "Господь мій і Бог мій" [Ів. 20:28]. Вже з цих слів перші християни вірують в Ісуса як у Бога. А Фома з усіх учнів Ісуса – перший християнин у розумінні християнської догматики [29, с. 402].

Загалом найпоширенішим терміном, який позначає "віру" в пам'ятках античної філософії, традиційно вважається Πίστις, який зустрічається в платонівських "Горгії" (454de), "Тімеї" (29c) та "Державі" (511e). У Платона така віра означає не що інше, як чуттєво-розумову впевненість в існуванні матеріальних речей. "Адже як буття ставиться до народження, так і істина

ставиться до віри (Πίστις)" [139, с. 433]. Термін Πίστις ми можемо зустріти і в працях Арістотеля, який вживає його переважно в значенні довіри і психологічної впевненості. В цілому Πίστις Арістотеля не несе у собі якогось негативного забарвлення, оскільки він визнає чуттєвість і розум як основне джерело знань поряд із інтелектуальною інтуїцією. Схоже смислове забарвлення має "віра" з позицій Плотина, який основним його значенням виділяє упевненість розуму в чуттєвих предметах, що може бути сприйняте як ілюзія [140, с. 303]. Але справді революційне тлумачення Πίστις ми бачимо у Прокла, де містична віра визнається самостійною властивістю душі людини. Це не просто надінтелектуальне містичне знання чи впевненість у ньому, це інтенція розуму до Вищого Блага, яка є не стільки гносеологічною, скільки життєвою. Віра (Πίστις) визначається як один із способів єднання з Єдиним. Тому для Прокла віра, істина та любов - три справжні властивості, які здатні рятувати душі [140, с. 318].

Сфера, досить тісно поєднана з біблійною, – гностична, яка формується в I - II столітті н.е. Розглядаючи найбільш відомі системи гностиків, які виносили з глибин елліно-східної містики нові формули Божественного для християнської свідомості, необхідно мати на увазі, що нині вони відомі нам переважно за цитатами і критикою їх супротивників, серед яких необхідно відзначити таких мислителів, як Іринеї Ліонський, Квінт Тертуліан, Климент Олександрійський, Оріген, Іполіт.

У гностицизмі основну проблематику задає концепція знання (gnosis), що центрується навколо питання про сутність людини та її духовне призначення. Однак проблематика віри не зникає. І показовою в цьому є позиція одного з перших гностиків, тісно пов'язаного з колом перших християн – Симона Мага [Дії. 8 : 9 - 25]. Віра Симона ототожнюється з його знанням. Щиро вірячи в те, що він – "велика сила Бога", він знає, що прийшов рятувати й очистити "Єлену" – містичне втілення ідеї людської душі, що метається в постійних пошуках Божественного ідеалу [129, с. 140]. Однак відчуваючи віру в те, що він – "велика сила Бога", Симон має

впевненість у тому, що вмiє лiтати. I зрештою гине, стрибнувши з вершини Капiтолiйського пагорба у присутностi iмператора Нерона та його свити.

Найбiльш повно i цiкаво категорiї вiри i розуму представленi у вченнi одного з найзагадковiших гностикiв II столiття нашої ери – Валентина. Його погляди гостро критикували Iустин i Тертулiан, хоча сам Валентин нiколи не шукав розриву з Церквою. Він взагалi вважав за можливе поєднувати своє розумiння вищих таїнств християнства з тими зовнiшнiми формами, в яких перебувала церковна традицiя його часу. Подiбно до бiльшостi гностикiв, він лише вимагав особливої, вищої посвяти для обраних, для тих, хто вартий бути носiєм найглибших таємниць пiзнання, але для широкого загалу, для натовпу він визнавав придатними звичайнi формули церковного християнства.

Для Валентина вiра i розум – це складовi так званої *Додекади* еманациї Божественних проявiв, яка походить вiд єднання *Людини* i *Церкви* та складається з шести сизигiй: *Утiшник* (Παρακλητος) та *Вiра* (Πιστις); *Отчий* (Πατρικος) та *Надiя* (Ελπις); *Материнський* (Μητρικος) та *Любов* (Αγαπη); *Вiчний Ум* (Αεινους) та *Розум* (Συνεσις); *Церковний* (Εκκλησιαστικος) та *Блаженний* (Μακαριουτης); *Жаданий* (Θελητος) та *Премудрiсть* (Σοφια) [129, с. 222]. Поєднання всiх Декад i Додекад з Великою Огдоадою (Життя i Слово, Людина i Церква) у Валентина формують таємничу Плерому (Πληρωμα), тобто Повноту Божественної Сутностi. Як бачимо, Валентин вiдводить вiри i розуму особливе мiсце. При цьому вiра у нього визначається як "пiстiс", а не як "емуна". I це не простий вибiр, адже Валентин у своїй системi чiтко намагається вiдмежувати християнство вiд класичного юдейського елемента. "Пiстiс" – це вiра на пiдставi грецьких перекладiв євангельських текстiв, яка на мiсце вiри як такої намагається поставити розум.

Погляди Валентина стали своєрiдним пiдґрунтям для створення нових гностичних систем, але вже його учнями (Птолемесем, Гереклiоном та iншими).

Та Валентин не був єдиним, хто намагався вiдiйти у своєму вченнi вiд



юдейської першооснови. Тут варто згадати римського проповідника Маркіона, який виявився ще радикальнішим. Він прагнув не лише повністю порвати з юдаїзмом, а й очистити християнське вчення від юдейського відлуння та апокаліптичних настроїв перших християн. Маркіон був одним із перших, хто висунув ідею необхідності "відбору" священних книг – саме для того, щоб видалити з християнства чужі йому елементи та злити в єдину цілісність існуючі християнські групи. Саме він створює ряд власних євангелій та особисто редагує десять послань апостола Павла. Хоча сама ідея створення канону була притаманна не лише йому [ 160, с. 268].

Загалом, учення гностиків викликали жорстоку полеміку серед багатьох богословів II – III століття. Замкнутість, утаємниченість, досить складні магичні ритуали гностиків – усе це було властиве лише ізольованим групам. А ідея обраності тих, для кого був досяжний гнозис, виявилася чужою не лише широкому загалу, але і панівним прошаркам населення, остільки в основу цієї обраності було покладено не соціальний принцип, а можливість інтуїтивного пізнання божественного, яке могло виявитися в будь-якій людині.

## **2.2. Проблематика віри і розуму в європейській християнській традиції та історії європейської філософії**

Період Середніх віків надзвичайно цікавий як з точки зору становлення християнської догматики, так і з боку формування кардинальних відмінностей у західній і східній філософських традиціях. Скільки б не мислило людство про віру, як би пристрасно до неї не прагнуло, воно все ж не здатне перемогти в собі природженого невір'я. Люди завжди говорять про віру, але в глибині душі намагаються віднайти знання і розуміння.

Ще згадуваний вище Філон Олександрійський був одним із перших, хто зробив спробу ознайомити західний світ із юдейським одкровенням. Проте він знав, що найправильніший шлях привернути його увагу – переконати в тому, що біблійна істина знаходиться у повній відповідності з вченнями

еллінської філософії. Тому він починає говорити про розумність біблійного вчення. Λογος Філона, який він запозичив у грецьких філософів, з часом стає найпопулярнішим мотивом аргументації наступних християнських апологетів [204, с. 88]. А віра Філона в універсальну розумність слова Божого, що знайшла своє віддзеркалення у вченні про Λογος, зробила його учителем мислителів олександрійської школи. Філософія Філона чітко окреслює поле своєї діяльності через відношення Бог – Людина. Тобто у нього ми бачимо ситуацію, коли філософія перетворюється на особливий спосіб надрозумного, містико-інтуїтивного пізнання Бога. І Бог у Філона перетворюється на основний об'єкт зацікавлення. Саме Філон стає одним із перших, хто орієнтує філософію на пізнання Бога і відводить вірі одне із провідних місць у цьому процесі.

Але греко-римський світ, по суті, очікував від одкровення не нової, невідомої до того істини. Він прагнув лише нового, авторитетного підтвердження істини, яка йому відома. Тому фактично з II – III ст. н.е., вже у Орігена (185 – 253/254 рр.), ми можемо прослідкувати ще не чітку, але визначену паралель у розумінні знання як певного роду зла. "Хто знає, до яких пір людина не має гріха і з якого віку вона вважатиметься винною за скоєння гріха, той чітко зможе вивести з цих слів, у якому сенсі говориться, що люди мають гріх унаслідок участі у Слові або в розумі. Справа в тому, що від Нього вони отримали здатність до розуміння і знання, і, власне, вкладений досередини їх розум призводить у них до вирізнення добра і зла. Тому, якщо вони чинять зло, вже усвідомивши, що воно є, значить вони винні в гріхові" [133, с. 56]. Проте в Орігена розум завжди намагається підкріпити положення віри, тому він вважає, що досліджуючи настільки величні речі, ми не повинні задовольнятися загальними поняттями і зрозумілими уявленнями видимого, але задля чіткої доказовості своїх слів використовуємо свідчення з Писання, яке визнається нами за божественне, із так званого Старого та так званого Нового Заповіту, а потім намагаємося підтвердити віру розумом [133, с. 301]. Та позиція Орігена базувалася

загалом на тому, що всі ті, хто вірує і впевнені у тому, що благодать та істина пройшли через Ісуса Христа, і знають, що Христос є істина, черпають знання, яке закликає людей до доброго та блаженного життя. Значення праць Оригена передусім полягає у тому, що він відверто визначився у прагненні об'єднати християнську віру і грецьке знання.

Деякою мірою це характерно і для Тертуліана (155 – 220 рр. н.е.), який намагався розглядати віру як відношення суб'єкта до раціонально неосяжного. *Crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum; et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.* Римський адвокат, який спочатку відкидав християнство як секту, у гострій суперечці з гностиком Маркіоном про тілесність Христову так говорить про свої почуття: "Я буду спасеним, якщо не усоромлюсь Господа мого. Крім цих я не бачу підстав для сорому, які вказували б на те, що я, зневаживши сором, щасливо безсоромний і рятівливо дурний. Сина Божого розп'ято – це не соромно, бо варте сорому; і помер Син Божий – це цілковито достовірно, бо безглуздо; і похований воскрес – це безсумнівно, бо неможливо"[176, с. 165 – 166]. У нього ми зустрічаємо протиставлення Афін та Єрусалима, філософії та церкви, розуму та віри: що для Афін - безумство, те для Єрусалима – мудрість, і що для Єрусалима істина, цілковита неправда для Афін. *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* Тертуліан виходить із того, що саме Христос встановив дещо єдине і правильне, оскільки цьому безумовно повинні були вірити всі народи, а тому всі мусять шукати це для того, щоб увірувати, коли знайдуть. Утім одночасно він усвідомлює і той факт, що такі пошуки не можуть бути безкінечними, оскільки ніякі умовності у питанні віри для Тертуліана неприйнятні, і для нього єдиноправильним є її збереження; непотрібно нічого більше, окрім того, як збереження того, у що увірував.

Саме у Тертуліана ми зустрічаємо одну з перших чітко визначених і раціонально осмислених концепцій Символу (Правила) віри: Бог єдиний і не існує іншого Бога, крім Творця світу, Який сотворив усе з нічого через Слово

Своє, яке було перед усім. Слово це назване Сином Його, яке по-різному відкривалося патріархам у імені Божому, завжди його чутно було у пророків, зійшло насамкінець із Духа Бога-Отця і Благості Його на Діву Марію, стало плоттю в череві її і породило народженого Ісуса Христа. Після цього Він прозвістив новий Закон і нове обітовання Царства Небесного, творив чудеса, був розіп'ятий на хресті, та на третій день воскрес. Піднявшись на Небо, посів місце поряд з Отцем своїм, відіславши намісником замість себе Духа Святого, щоб Він вів віруючих. Та прийде Він у славі дарувати праведним плоди життя вічного і блаженства небесного, а нечестивих засудити до полум'я вічного, воскресивши тих та інших і повертаючи їм плоть [176, с. 111 – 112].

Традиційно вважається, що середньовічна філософія розвивалась у досить вузьких, визначених церквою межах. Тривалий час впевнено стверджується, що філософія була служницею теології – *ancilla teologiae*. Але в дійсності відбувалося зворотне, підтвердженням чого є те, що зовсім не випадково Арістотеля досить часто, і дотепер, на Заході називають «*praecursor Christi in naturalibus*». З цих позицій проблема віри і розуму в християнській філософії періоду середньовіччя виявляється центральною.

Аврелій Августин (354 – 430 рр.) намагається виділити в особливу категорію власне такі християнські істини, які складають основу віри: Святе втілення, народження Дівою, смерть Ісуса і Його воскресіння. Ці поняття він відносить до таких, які людина здатна сприйняти лише через віру, а не розумінням [1, с. 403]. Саме промисел Божий здійснює те, що ми називаємо «лікуванням душ людських» і що Августином поділяється на авторитет і розум. Авторитет вимагає віри та готує людину до розуму, який, в свою чергу, приводить до розуміння і знання. Для Августина розум не залишає ніяких авторитетів у питаннях віри [1, с. 421]. Августин проголошує: "Credo ut intelligam (Вірую, щоб зрозуміти)" та "Intelligo ut credam" (Розумію, щоб вірити). Саме ці формули створюють діалогічність "знання" і "віри" як двох фундаментів світовідношення християнства. Підсумовуючи, Августин вказує

на те, що саме він розуміє, а тому і вірує; але не все, чому він вірить, те і розуміє. Все, що він розуміє, те і знає; та не все те знає, чому вірить. Аврелій переконаний: "Я знаю, як корисно вірити багато чому і навіть такому, чого не знаю" [7, с. 597]. Таким чином як початковий пункт у системі Аврелія для висвітлення відносин віри і знання може слугувати витяг із Ісаї 7 : 9, як він перекладений у Septuaginta: якщо не вірите, не зможете знати.

Ми не маємо ніяких підстав вважати, що Августин урівнював віру і розум. Його принцип – віра запитує, розум віднаходить, тобто віра виступає як визначальний фактор діяльності людини і засіб морального формування особистості. Її головне призначення – виступати в ролі поширювача християнського віровчення. Але при всьому цьому Августин Блаженний зовсім не прагнув видалити філософське знання з духовної сфери, швидше навпаки, намагався за допомогою філософії обґрунтувати окремі релігійні положення.

Услід за Августином Ансельм Кентерберійський (1033 – 1109 рр.) повторює: "Credo ut intelligam", і ще за життя йменується "другим Августином" [81, с. 90]. Він виходить із того, що справжній християнин повинен прагнути зрозуміти зміст своєї віри і встановити зв'язок між її положеннями. Ансельм Кентерберійський відкрито відстоює свої позиції християнина і, уже віруючи в Бога, говорить про розумне обґрунтування своєї віри. Його аргументи на користь такої концепції викладені у формулі – "fides quaerens intellectum (віра, яка шукає розуміння)", що звучить як "Прослогіон" . Тому «credo ut intelligam» знаходиться в основі всіх роздумів Ансельма, але все-таки воно має власне внутрішнє єство, що формулюється у своєрідному й оригінальному зверненні до Бога: "Визнаю, Господи, і за це дякую Тобі, що Ти сотворив у мені цей образ Твій, щоб Тебе пам'ятаючи, я думав про Тебе і любив Тебе. Але він (образ – С.А.) так затерся від поцілунків порочних і так закіптявився димом гріхів, що не може робити те, заради чого творився, хіба що Ти сам не оновиш і не Преобразиш його. Я, Господи, не прошу проникнути у висоти Твої, бо в жодному разі не

порівнюю з ними своє розуміння; але жадаю стільки-то зрозуміти істину Твою, у котру вірує і котру любить серце моє. Бо я не розуміти прошу, щоб увірувати, але вірую, щоб зрозуміти. Вірую ж і в те, що якщо не увірую, то не зрозумію" [2, с. 128].

Ансельм Кентерберійський є одним із перших мислителів, хто намагався розрізнити поняття "живої" та "мертвої" віри. Він сліпцями називає не лише тих, хто втратив зір, але і тих, хто його не мав від народження, хоча і повинен би мати, то чому не можна називати віру без любові "мертвою", не в тому сенсі, що вона втратила своє життя, тобто любов, а тому, що не має того, що повинна б мати? Це має означати, що та віра, яка діє через любов, пізнається як "жива", а та, що презирливо лініється, звичайно ж, буде "мертвою". Тому мислитель робить висновок, що "жива" віра вірує у те, у що потрібно вірити, а мертва ж віра вірує лише у те, чому необхідно вірити [2, с. 119 – 120]. Отож, даремною буде така віра, що не підсилюється любов'ю і не оживає, але і розум у Ансельма вільний та самостійний, хоча і у сфері релігії, тому за допомогою його людина зможе проникнути в головні таємниці релігії, сприйняти його як інтелектуальну опору релігії. Таким чином це означає, що віра і розум знаходяться майже на одній площині та можуть взаємодоповнювати одне одного. За вищенаведену позицію Ансельм Кентерберійський і вважається нині одним із перших схоластів епохи Середньовіччя.

Однак, аналізуючи східну і західну концепції віри, ми не повинні забувати про те, що вони різнилися між собою не лише з моменту розколу 1054 року, а формувалися і розвивалися на абсолютно різних підгрунтях. Проте догмати віри перших Вселенських Соборів визначали начебто єдину її концепцію. Уже у 325 році за ініціативою імператора Костянтина в Нікеї був скликаний I Вселенський Собор, на якому і приймаються так звані "Символ Віри Церкви Христової" і догмат про троїстість Бога [100, с. 27]. Сама ідея необхідності формулювання символу віри засвідчує собою глибоку, насамперед догматичну кризу в християнському світі, до якої призвели

чисельні коментарі на євангельські тексти та розгалужені варіації гностичних учень. Проте символ віри має ще одне значення, а саме: ми можемо стверджувати про те, що в царину "емуни" проникає філософія. Церква виходить із того, що християнському світові необхідно роз'яснити сам орієнтир віри. Це позначення того, що саме треба знати для того, щоб вірити.

В основі сучасного, так званого "православного символу віри" лежать догмати, затверджені на соборах в Нікеї (325 р.) та Костянтинополі (381 р.) [160, с. 178 – 179]. Потім символ східного християнства розглядається в 1672 році на Єрусалимському Соборі і викладається в Посланні Патріархів Східної Вселенської Православної Церкви 1723 року [148, с. 21]. До його складу входять вісімнадцять членів, які і формують серцевину православного християнського віровчення. Більшість із цих пунктів поділяють християни західного обряду, але невідповідність у основоположних догматах складає суть їх багатовікових дискурсів. Перший і головний член визначає: "Віруємо в Єдиного Бога правдивого, Вседержителя і Безкінечного Отця, Сина і Святого Духа: Отця нерожденного; Сина рожденного від Отця перше всіх віків, одноістотного Йому; Духа Святого, що від Отця походить, Отцю і Сину одноістотного." [76, с. 93]. І в цьому полягає один із основних моментів, який обумовив розкол між християнським сходом і заходом. У V – VI століттях у західному християнстві зароджується формула, що поклала початок серйозним догматичним суперечкам у принципах віри. Західне християнство виводить походження Святого Духу не лише від Отця, як на сході, а і від Сина (*Filioque*). Цей принцип був затверджений на Толедському Соборі в 589 р. і звідси поширився на весь західний світ [71, с. 90]. Зазначимо тільки, що формула *Filioque* прийнята у сучасному католицизмі як догмат; у той час як сучасні православні богослови пропонують оголосити цей постулат теологуменом, тобто тезою, що не поступається догмату за значимістю, але не є суворо обов'язковою для православних.

Православна Віра визначається Посланням «як правильне поняття про Бога і Божественні предмети» та як «необхідна складова спасіння». Але

перше місце в питаннях віри відводиться Церкві, яка постає як "непогрішима".

Фактично з V – VI ст. західна концепція віри починає розвиватися на власному, відокремленому від сходу підґрунті. З часом вона починає заявляти про себе в досить складній системі знань, переконань та власній системі цінностей, на яку перетворюється теологія. Характерною і водночас знаковою для західного світу періоду середньовіччя постає концепція віри, викладена кардиналом Томою Аквінатом (1225/26 – 1274 pp.). Його наставник – Альберт Великий указував на те, що філософські знання і науки взагалі не можуть бути ворожими для християнської віри. І Аквінат, намагаючись розрізнити категорії віри і розуму, акцентував увагу на тому, що розум все-таки має здатність приходити до істинних висновків щодо предмета віри. Водночас він визнає деяку обмеженість розуму як такого: "Якби до богопізнання вела одна лише дорога розуму, то рід людський до цього часу перебував би у найбільшому мороці невігластва" [28, с. 200]. Віра, що намагається знайти розум неначе "протилежного свого близнюка", – ось у чому сутність його внутрішніх пошуків. І в цьому він близький до Августина. Фома пише: "Я не вірив би, коли б не розумів, що потрібно вірити". Віра для них обох є пережита серцем істина розуму. У своїх роздумах Тома Аквінат визнає, що філософ думками спирається на власні видимі причини речей, на відміну від віруючого, який намагається ґрунтуватися на першопричині. Звідси він виводить і віру, яку називає височайшою мудрістю, оскільки вона споглядає Першопричину [28, с. 202]. Але все-таки Тома Аквінат і віру, і знання розглядає як віруючий християнин, або ж як людина, чий світогляд визначається як теоцентричний, що вносить відповідне забарвлення до його систем.

Аквінат помічає, що розуму необхідно приписати активну здатність приведення в акт того умосяжного, що потенційно розміщується в чуттєвій реальності. Саме таку здатність називають "діючим, або ж активним розумом". Святий Тома вважає, що віра не боїться розуму, а шукає його



допомоги й довіряє йому. Йому здається, що віра знаходиться посередині між знанням і думкою, проте означає вона значно більше, аніж думка, бо вимагає остаточного прийняття; водночас віра дещо відстає від розуму, бо не містить очевидності. Як благодать спирається на природу та вдосконалює її, так і віра спирається на розум і вдосконалює його. Розум, просвітлений вірою, звільняється від усіх вад і обмежень, джерелом яких є гріх непослуху, і набуває потрібної сили, щоб піднятися до пізнання таємниці Єдиного у Трійці Бога. Людському розумові немає потреби ні заперечувати самого себе, ні принижуватися, щоб прийняти істини віри; людина завжди самостійно доходить до них через добровільний і свідомий вибір.

Дещо в іншій площині знаходиться Блаженний Жебрак – Франциск Ассізьський (1181/82 – 1226 рр.), який проголосив: "Я знаю лише одне – жебрака Христа і розіп'ятого; мені більше нічого не потрібно" [191, с. 138]. Втім це зовсім не свідчить про якусь обмеженість Франциска, хоча рівновага між вірою і знанням у нього дійсно порушується. Франциск зовсім не прагне бути "знаючим" і не має бажання перетворювати істини одкровення в будь-які самоочевидні та непорушні принципи. Для нього самоочевидність та незмінність є тим, що становить сутність знання, вони не містять нічого привабливого, а навіть навпаки: відштовхують його і лякають. Франциску необхідно «оголитися» духом, так само, як він «оголився тілом», а надумане знання схоластів має бути знищено, його необхідно вбити, щоб народити Істинне знання, треба все забути, щоб навчитися новому – вірі. Але вище будь-якого знання, вище будь-якого земного знання, досвіду та науки знаходиться Незвідане. У Східному християнстві у цей самий період Григорій Палама (1296 – 1359 рр.), порівнюючи знання зі світлом зазначає, що "Незвідане" – це світло над світлом; це результат наближення до Бога, який сам "Невідомий" і "Неосяжний", тобто не може бути пізнаний ніяким знанням [134, с. 119].

Іоанн Дунс Скот (1265 – 1308 рр.) іноді за своїми поглядами належить до філософської школи августинізму. У цьому він виступає як гострий

протилежник утвердження принципу гармонії віри і розуму та відстоює необхідність їх розмежування. Позиція Д.Скота ґрунтується на тому, що ці категорії – і «віра», і «розум», – предметно різні і тому повинні мати самостійний статус.

Для Д.Скота філософія може бути визначена як специфічно теоретична дисципліна, основним об'єктом якої є буття як сутність, тому філософія у процесі пізнання довколишнього світу може спиратися лише на розум і знання, не відкидаючи при цьому досвід. Через це усі положення, якими оперує філософія, носять доказовий характер, а теологія, у свою чергу, обґрунтовує свої теорії шляхом віри. Розглядаючи філософію під таким критичним кутом зору, він визначає її як суто спекулятивну науку, що шукає знання заради самого ж таки знання.

Теологія оперує «*articula fide*» («предметом віри»), тому її положення не можуть претендувати ні на яку точність або ж доказовість із позицій філософії. Як основний аргумент Д.Скота проти розуму виступає неможливість осягнути таїнства св. Трійці, воскресіння Христа, буття Бога тощо. По суті, це констатує неможливість існування філософського, раціонального тлумачення основних фундаментальних положень релігії. А віра вже сама по собі має достатньо можливостей для того, щоб забезпечити непорушність її основних догматів.

Тому, аналізуючи думки Д.Скота щодо можливості співвідношення віри і знання, ми можемо дійти висновку про те, що для шотландського мислителя це не виявляється можливим, а неспіввідносне – не співвідноситься. Релігія не може підлягати філософії, точно так само, як і філософія у своєму об'єкті дослідження не може ґрунтуватися лише на принципах релігійності.

Вільям Оккам (1280 – 1349 рр.) є одним із найпослідовніших і знаних представників епохи середньовіччя. Він носить неофіційне звання «*venerabilis inceptor*» нової схоластики і вважається, по суті, послідовником скотівського підходу до відносин між вірою і розумом. Проте В.Оккам не лише продовжив починання Д.Скота, але і значно поглибив їх. Саме тому

віра і розум у В.Оккама – це дві абсолютно незалежні одна від одної категорії. Як власне кредо В.Оккам наводить тезу: «*Sed sola fide tenentur* (Бога можна пізнати лише через віру)», яку згодом підхопив та розвинув М.Лютер, а ще через деякий час Л.Шестов, і розум тут безпорадний. Сама віра не потребує у цих питаннях ніякого втручання розуму, який подібні формули, звичайно, сприйняти не може, але водночас не спроможний і заперечити. І у такій ситуації божественні істини можуть існувати поза сферою розуму, належачи повністю до віри. Тому філософію не можна розглядати як служницю теології, а саму теологію він сприймає не як науку, а як певну систему, основні компоненти якої пов'язує між собою не через раціональність, а через віру. У своєму скептицизмі В.Оккам заходить так далеко, що визнає факт існування цілого комплексу проблем, які можуть відкриватися людині лише шляхом віри. Ніяких сумнівів щодо цього бути не може, бо за своїм змістом і за своєю суттю вони є абсолютними.

Вільям Оккам і Дунс Скот, обмежуючи сферу філософії на підставах логіки, категоричніші за своїх попередників. В.Оккам вважає, що робить це задля збереження віри. Однак позиції віри, яких він дотримується як християнин, зовсім не обов'язково впливають на його розум і мислення як філософа [81, с. 285]. Вони не є ні принципами доказовості, ні можливими твердженнями, які для більшості видаються розумними, і їх не можна приймати, спираючись на докази «*rationi naturali*». Дунс Скот і Вільям Оккам не очікують від розуму виправдання того, що їм принесла Істина одкровення. Для В.Оккама ансельмівські спроби пояснити Бога виявляються нечестивими. Він приймає все, що надає йому церква про Ісуса, але будь-яких пояснень уникає. Після Д.Скота і В.Оккама середньовічна філософія відмирає. І якщо Дунс Скот не побоявся сказати про те, що Бог перебуває "по той бік добра і зла", то В.Оккам у своїх роздумах пішов ще далі, проголосивши, що Бог потойбіч істини [202, с. 131].

Своєрідний перехід від епохи Середніх віків до Нового часу символізує система кардинала Ніколо Кребса (Кузанського) (1401 – 1464 рр.), яка

ґрунтується на ідеї тотожності протилежностей. Н.Кузанський надає вченню про віру релігійного характеру. Однак мислить кардинал не лише в площині релігії, а як мислитель, що порушує цілий комплекс питань, які об'єктивно виходять за межі релігії. Пріоритет у співвідношенні віри і знання він надає вірі. На думку Н.Кузанського, насправді знає лише той, хто знає своє незнання, і той лише поважає істину, хто знає, що без неї не може ні будь-чим володіти, ні існувати, ні жити, ні розуміти [ 85, с. 285]. Водночас Н.Кузанський вважає, що людське пізнання (відносно, багатоскладове та обмежене) не в змозі досягти істину, усе знання людське знаходиться в сфері припущення, а Бог для людини не може бути пізнаним.

Особливе місце у формуванні цілісної системи розвитку концепції віри належить німецькому мислителю Якобу Бьоме (1575 – 1624 рр.). Він зазначає, що всі людські знання в цьому світі носять частковий, обмежений характер. Лише тоді, коли людство досягне справжньої досконалості, ми зможемо висловитися з усією силою про те, що Бог є і він всесильний. Джерелом свого вчення Я.Бьоме визначає Божественне одкровення, що досягається через віру. Це містика Абсолюту, метафізика духу. Переконавання Я.Бьоме ґрунтуються на тому, що коли воля наполегливо йде вперед, то саме це і є вірою; вона формує свою власну форму в дусі й має владу створити через дух інший образ, навіть тілу може надати інший вигляд. Так само через дух віра здатна творити великі справи [23, с. 144–145]. Якщо людство жадає побачити Бога, то ми повинні переродитися в Христі, що може творити уява або віра, остільки вірити означає брати від Тіла Господнього.

Релігійна революція XVI століття призвела до кардинальних змін у розумінні природи віри та її місця в духовному світі людини. Лідери руху Реформації вносять своє розуміння проблеми віри. Погляди М.Лютера (1483 – 1546 рр.) і Ж.Кальвіна (1509 – 1564 рр.) базуються на тому, що віра і Слово Боже настільки увійшли в душі людей, що вони схильні пізнавати його однозначно, і тлумачення його має бути єдиним. Тому для Лютера саме Святе Письмо, а не церква з її приписами моральними та юридичними,

виступає як першооснова віри. Він відмовлявся від схоластичної традиції тлумачення Біблії і вимагав читати її, як будь-яку іншу книгу [42, с. 113].

Суть учення Лютера часто зводиться до формули: «*sola fide, sola scriptura, sola gratia*» (лише віра, лише Писання, лише милість). У цій формулі він констатує те, що людина самотійно не зможе досягти милості перед Богом, а допомогти їй в цьому може лише віра [52, с. 237]. Весь сенс гострої суперечки між М.Лютером і Папою зводився саме до того, що М.Лютер після тяжких сумнівів переконався в тому, що глава римської церкви поставив на місце Бога себе й свій розум. І хоча конфлікт між М.Лютером і Римом стався за триста років до Ватиканського собору, який проголосив *papas infallibilitas* (папську непогрішимість), ми можемо констатувати, що вже в епоху середньовіччя цей догмат існував, хоча і формулювався як догмат непогрішимості католицької церкви. Тому він стверджує про те, що найвищий ступінь віри – це вірити в те, що той, хто милосердний, хто здатен стількох небагатьох рятувати й таку велику кількість засуджувати, що той справедливий, хто, за своїм рішенням, робить нас злочинцями, так що, за Еразмом Роттердамським, здається, що він радіє стражданням нещасних і швидше вартий ненависті, аніж любові. «Якби ж то своїм розумом я міг би зрозуміти, як такий Бог може бути справедливим і милосердним, то не було б потреби у вірі» [206, с. 52]. Але ж М.Лютер – віруючий християнин і навіть більше, домініканський монах. Для нього віра – це не просте визнання істини, а дієвий процес, який змінює все життя людини. Віра – це Справа Бога в нас самих, здатна змінити і відродити нас. Вона робить нас зовсім іншими людьми в серці, почуттях, розумі. Вона – жива, дієва, могутня сила. Віра не запитує: «Чи потрібні добрі справи?», – вона чинить їх, тому ми не можемо відокремити справи від віри так само, як не відокремлюються горіння від полум'я [235, S. 337 – 338].

Для Б.Паскаля (1623 – 1662 рр.) віра – це серцем, а не розумом пізнаний Бог. Віра – обов'язковий атрибут кожного християнина [136, с. 108]. Його девіз: "*Scio cui credidi!*" (Знаю кому вірю!). Ці слова, що зображені на

особистій печатці Паскаля, символізують для нього всю силу протистояння Віри та Знання, які поєднуються в Любові.

Великий учений Паскаль із непередбачуваною до цього часу ясністю відчув такі категорії, як «безкінечність великого» та «безкінечність малого», що призвело до пізнання ним людської обмеженості, недостатності та обумовленості. Ми розчаровуємось у властивостях людського розуму, лише тому вимагаємо від нього надто багато. Коли людина зможе визначити його межі, тоді вона зрозуміє, що опиратися на розум у питаннях віри безглуздо. Християнська віра Паскаля – це можливість пізнати найвеличніше щастя і найвеличнішу розумність. Християнин, який живе у вірі, не має потреби в мирських знаннях, адже йому і без науки достеменно відомі сила розуму, предмет віри та шляхи спасіння [190, с. 425 – 427]. Саме в екстатичний момент Паскаль отримує своє одкровення і розуміє: "Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова – не Бог філософів та учених". Цей вислів він носить зашитим у полах свого одягу до самої смерті [29, с. 474]. І дивним чином ці слова майже точно віддзеркалюються в устах одного з найвизначніших учителів хасидизму Ізраеля Бен Еліезера (Баал Шем Това) з далекого Меджибожа. Охоплений вірою Паскаль був уже не в змозі опиратися на Бога філософів, тобто на такого Бога, який мусив займати відповідне місце в конкретній розумовій системі. Але Бог Авраама, про якого говорить і пише Паскаль, саме тому і Бог, що його неможливо помістити ні в яку систему.

Водночас віра для Вольтера (1694 – 1778 рр.) – це перш за все віра в Бога. Така віра є найкориснішою для людського роду. Вона єдина стримуюча форма для людей могутніх і для людей звичайних, які, як перші, так і другі, схильні до злочинних діянь [48, с. 211].

Вольтер намагається розрізнити віру і забобони, що її лише принижують. При цьому він вказує на те, що атеїст – це людина, яка наділена розумом, але яка помиляється, однак мислить самотійно. Забобонна людина – це грубий дурень, який завжди користується запозиченими думками інших людей.

Для Іммануїла Канта (1724 – 1804 рр.) настанова стосовно релігійної віри та образу божественного формулюється тезою: "Я мусив обмежити знання, щоб звільнити місце для віри" [74, с. 24]. Він не припускає навіть думки про те, що Бог існує лише для цілей практичного застосування розуму, якщо не відніме у спекулятивного розуму його зазіхань на трансцендентне знання, бо досягаючи цих знань, розум повинен користуватися такими положеннями, які все ж застосовуються до того, що не може слугувати предметом дослідів. Таким чином, він оголошує неможливим будь-яке практичне розширення чистого розуму. Віра для І.Канта – це коли визнання істинності судження має достатнє підґрунтя з суб'єктивного боку, але водночас вважається об'єктивно недостатнім [74, с. 481]. При цьому він розрізняє віру прагматичну – випадкову, що знаходиться в основі дійсного застосування засобів для тих чи інших дій, доктринальну – учення про буття Бога, коли слово "віра" слугує виявом скромності в об'єктивному відношенні, але водночас є твердою переконаністю стосовно суб'єктивного; моральну віру, яка вимагає від особи слідування моральним законам [74, с. 483 – 485].

Для Канта віра в Бога ґрунтувалася суто на моральних засадах. У власній термінології він називав її етикотеологією і ставив вище умоглядної теології чи метафізики, які неспроможні уникнути суперечностей як таких при доказовості Бога. Для І.Канта світ речей вже сам по собі не свідчить про буття Бога. А Кантова етикотеологія ґрунтується не на рівні теоретичної свідомості, а в колі практичного розуму. Тому там, де у І.Канта йдеться про ідеал чистого розуму, віра співвідноситься з теоретичною природою розуму, а отже, може бути використана й у позитивному розумінні – при теоретичному застосуванні чистого розуму. Таким чином, у Канта віра і знання відрізняються не за ставленням до теоретичного як такого, а за мірою їх суб'єктивності або ж об'єктивності [122, с. 78 – 80].

Переломним моментом у становленні концепції віри стала система Георга Гегеля (1770 – 1831 рр.), який вперше проголосив про те, що віра – це те саме знання, лише в досить своєрідній його формі [50, с. 305]. Для

Г.Гегеля віра виходить із ницості знання саме в тому, що стосується досягнення абсолютної істини. Г.Гегель засуджує абстрактне протиставлення віри і знання, оскільки віра належить до сфери пізнання, адже те, у що людина вірує, вона знає, і знає достовірно.

У віри, предметом свідомості якої є Бог, Г.Гегель вбачає опосередкування себе самим собою, що визначається ним як любов. Віра, що живе в людині, існує лише завдяки вихованню, повчанням, але більш за все завдяки вихованню Духом Божим. Тому і в загальному абстрактному вигляді, коли Бог чи будь-що ще може визначатися як предмет віри, знання, як і свідомість взагалі, буде як відношення суб'єкта до об'єкта, так що віра або знання існує лише через опосередкованість предмета. В іншому випадку віра і знання являють собою порожню тотожність: віра ні в що і знання ні про що. Головне, на що звертає увагу Г.Гегель, – віра має бути насичена змістом, бути сама по собі змістом, і до того ж змістом істинним, який знаходиться на максимальній віддаленості від чуттєвої достовірності того, що у людини є тіло і що її оточують конкретні речі [50, т.2, с. 355 – 357]. Він протестує проти примусу вірою і звертає увагу на поняття свободи віри, яка, з точки зору абстрактного мислення, відразу може виступити як протиріччя у самій собі, бо віруючи, людина приймає дещо наявне, те, що має існувати насправді, хоча свобода вимагає, щоб це було створено самою людиною. У прагненні свободи віра насправді може бути досягнена як власна і глибоко внутрішня упевненість [50, т.1, с. 383].

Близький товариш Гегеля – Фрідріх Шеллінг (1775 – 1854 рр.) вважав, що теоретичний розум надто слабкий, щоб зрозуміти Бога, і якщо ідея Бога може бути реалізована лише за допомогою моральних вимог, то і Бога можна осмислити виключно за допомогою законів моралі. Однак якщо ми акцентуємо увагу на тому, що теоретичний розум не може пізнати Бога, то як би ми це не назвали: припущенням, пізнанням чи вірою – від ідеї Бога ми нікуди не подінемось. В особистісному аспекті Ф.Шеллінг був певен: «Для того, щоб тільки мати змогу повірити в абсолютний об'єкт, я повинен був би



спочатку прибрати себе як суб'єкта цієї віри» [199, с. 41 – 42]. Таким чином, для Ф.Шеллінга віра в Бога повинна виникати апріорно, догматично, вона має бути завжди однією й тією самою, якщо сама не є предметом нашого прогресу.

З іншого боку, Ф.Шеллінг намагається поглянути на віру як на досить своєрідний спосіб пізнання. Він вважає, що існує таке знання, яке з одного боку раціоналістичне, а з іншого – включає в себе віру матеріальну. Тому опосередкованому знанню віра не може бути протилежною, а може бути тісно з ним пов'язана. Віра завжди ставить перед собою мету і є істотною в будь-якій діяльності, спрямованій на дещо чітко визначене. І якщо віра – необхідна складова кожної цілеспрямованої діяльності, то вона є важливим елементом істинної філософії. Тому тих, хто розмежовує, або протиставляє віру і знання, Ф.Шеллінг відносить до тієї категорії людей, які самі не знають, чого хочуть. Такі люди розуміють віру не як споглядання – то вони не повинні відмовлятися від знання взагалі, або ж розуміють віру як безпосереднє пізнання, істинне споглядання, тоді їм не треба вважати себе прихильниками розумної віри [200, с. 544 – 546].

У Людвіга Фейєрбаха (1804 – 1872 рр.) категорії віри і знання трактуються як протиріччя між духом і тілом. Для Л.Фейєрбаха науковий дух перебуває у протиріччі з духом католицизму. І тут є лише дві можливості, а саме: якщо наукою в католицькому середовищі дійсно будуть займатися, прагнучи до знань, але тоді такі заняття можуть просуватися лише в протиріччі з духом католицизму; та коли знання будуть добуватися у властивому для католицизму стилі, тоді вони будуть перебувати у протиріччі з самим духом науки. Тому протиріччя католицизму самій сутності людини, на його думку, були внутрішньою причиною Реформації. А протестантизм просто знищив неправдиву протилежність тіла і духу. Відштовхуючись від цих тверджень, Л.Фейєрбах запитує: «Якщо ми робимо розум підвладним вірі, то чому в такому разі ми не підпорядковуємо свою натуру вимогам християнських чеснот? Якщо ми відкидаємо розум, який є не що інше як

духовна природа, лише з тої причини, що для розуму вчення віри є неосяжними таємницями, то чому ми не відкидаємо природу, яка є не що інше як тілесний розум?» Сам Фейєрбах на ці запитання не відповідає. Але про віру говорить, що вона не спирається ні на який науковий принцип, їй не потрібно нічого з того, у що вона вже вірить [180, с. 17 – 28].

Позиція Сірена К'єркегора (1813 – 1855 рр.) щодо віри виражається як розчарування у знанні задля того, щоб здобути віру, яка визначається як внутрішня переконаність, яка передбачає нескінченність [93, с. 244]. На чільне місце він ставить почуття Самітника, який стоїть над загальним. К'єркегор зазначає, що все загальне і необхідне передбачає межу між можливим і необхідним. Образ Необхідності, який згодом жорстко розкритикує Л.Шестов, С.К'єркегор визначає як життєві "грати", що сковують переживання безмежності можливостей буття. А саме віра дає змогу Самітнику прорватися за межі невідворотності, що нав'язується розумом [26, с.21]. У своїх роздумах С.К'єркегор часто оперує образністю, використовуючи Авраама як образ віри, а Гегеля як образ розуму, чим вирізняється й основна частка його філософії. Він акцентує увагу на тому, що саме з вірою Авраам вийшов із землі своїх пращурів у пошуках Землі Обітованої. Єдине він залишив позаду себе й єдине взяв із собою: позаду себе залишив свій земний розум, а із собою взяв віру, інакше він, напевно, і не вирушив би, вважаючи це нерозумним. "Щодо мене, то я витратив немало часу на те, щоб зрозуміти Гегеля, і вважаю, що мені вдалося деякою мірою зробити це. Але коли я намагаюся зрозуміти Авраама, то відчуваюся знищеним" [93, с. 135]. Гегелівську феноменологію духу не міг сприйняти С.К'єркегор. Однак з точки зору сьогодення к'єркегорівська критика гегелівської філософії не може бути переконливою, бо саме "всесвітньо-історичне", яке Г.Гегелем обґрунтовувалось, і перевершило людське "етичне", знищивши його як чинник "існуючого християнства", у чому вбачається поразка екзистенційної діалектики С.К'єркегора [137, с. 109].

К'єркегорівський парадокс віри полягає у тому, що внутрішній її зміст і

зовнішній прояв є не співвідносними величинами. Саме новітня філософія дозволила собі, без будь-яких роз'яснень, підмінити сутність віри, відносячи віру до сфери безпосереднього, що, певна річ, є неприпустимим явищем. Та загалом С.К'еркегор схильний характеризувати віру як найвищу пристрасть, яка може існувати в людині. Кожне покоління людей має чимало тих, хто навіть не дійшов до віри, однак не знайдеться жодного, хто міг би піти далі неї. Тим, хто ще не дійшов до віри, життя ставить величезну кількість різних завдань, і при чесному до них ставленні їх життя також не буде безплідним, хоча і не зможе зрівнятися із життям тих, хто зрозумів і знайшов найвеличніше – віру.

Особливе місце в західній християнській традиції посідає концепція неотомізму, яка з другої половини XIX століття вважається офіційною доктриною католицької церкви. Неотомізм за своєю суттю дотепер, у межах католицизму, розглядається не як самостійне вчення, а лише як метод раціональної інтерпретації вчення Церкви, який своїм корінням сягає поглядів Августина, Петра Ломбардійського, Альберта Великого. Доктрина неотомізму являє собою не просто вчення про догмати віри, а і як вчення про здатність осягнення її через розум. Таким чином, неотомізм покликаний подолати нігілістичні тенденції тертулліанства та августинізму стосовно інтелектуалізму.

Позиція неотомізму ґрунтується на тому, що благодать освячує всю людину, а це має означати і благодатне осяяння розуму, а не тільки внутрішні почуття, завдяки чому і можлива християнська філософія, яка виявляє себе як певний синтез метафізичних ідей античності, переосмислених у світлі віри, що не обмежує, а «веде» за собою розум. Характерним чином ідеї неотомізму представлені у роботах Е.Жильсона, Г.Клокера, К.Войтили, Й.Ратцингера та інших. І у цьому світлі кардинальні зміни в принципі віросповідання вносить в католицький догмат Пій IX, який буллою "Inefabilis Deus" (1854 р.) проголошує концепцію непорочного зачаття Діви Марії і в 1864 році видає "Сіллабус" – перелік основних догматичних неточностей нашого (свого)

часу. У праці наводяться вісімдесят основних неточностей, які повинні бути піддані осуду. Серед них: пантеїзм, натуралізм, протестантизм, свобода науки та філософії, відокремлення церкви від держави тощо [100, с. 352]. І задля подолання прірви між католицизмом і суспільством Пій IX скликає Ватиканський Собор, який відкривається 8 грудня 1869 року. Хоча Папа запрошує до участі в ньому представників усіх християнських віросповідань, на нього прибули лише католики, при чому третину їх становили італійські прелати з Папської області. Цей Собор проголосив те, що ми нині називаємо "принципом папської непогрішимості", хоча до цього непогрішимість визнавалася лише за церковними соборами. У православній церкві принцип непогрішимості за собором було проголошено ще на Єрусалимському Соборі 1672 року дванадцятим членом [148, с. 41].

Натепер римо-католицька церква визначає віру як дар Божий, доступний усім, хто його покійно просить, це – надприродна чеснота, необхідна для спасіння. Акт віри – діяння людини, тобто діяння розуму людського, що вільно приймає божественну істину за велінням волі, якою керує Бог. Віра визначається як конкретна, остільки ґрунтується на Слові Божому, і дієва любов'ю; віра постійно зростає завдяки слуханню Слова Божого та молитві [76, с. 25]. Іван Павло II акцентував увагу на тому, що нестримне зростання технічного потенціалу стимулює все людство заново переосмислити вищі цінності – віру. Він не намагається протиставити вірі досягнення науки як фатальний плід людського розуму, а привертає увагу до позитивних тенденцій взаємозв'язку розуму і віри. Іван Павло II вказує на те, що в наші дні проблема співвідношення віри і розуму потребує поглибленого вивчення, остільки їхній взаємозв'язок був порушений, а вони самі збіднілі й ослаблені. Розум, який був позбавлений підтримки Одкровення, блукав невідомими шляхами, ризикуючи втратити свою кінцеву мету. Віра ж, позбавлена підтримки розуму, зосереджувалася на почуттях і внутрішніх переживаннях, наражаючись на небезпеку втратити свій універсальний характер [233, р. 48]. Великою помилкою буде вважати, що віра може сильніше впливати на

слабкий розум; навпаки, саме тоді їй загрожує ще більша небезпека, оскільки вона може опуститися до рівня міфу або забобонів. Проте так само і розумові без віри бракує необхідних стимулів для того, щоб зосередитися на специфіці та глибині буття. Саме тому Іван Павло II закликав відновити глибоку єдність віри і розуму, віри і філософії, що робить їх здатними діяти згідно з власною природою і водночас шанувати автономію одна одної. Відповіддю на відвагу (*parresia*) віри повинна бути відвага розуму.

Хоча віра і ставиться іноді вище розуму, між вірою і знанням не може бути ніяких протиріч, тому що віра і знання беруть свій початок від Бога, саме він дарує людині і розум, і віру. За словами Івана Павла II: "Raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga sie, aby jej przedmiot zostal poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiagajac szczyt swoich poszukiwań, uznae, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara" [233, p. 42].

Аналізуючи кризові елементи в сучасному католицизмі, Й.Ратцингер (Папа Бенедикт XVI) зазначає, що загалом усе завжди повертається до питання про Бога. Віра є або як віра в Бога, або ж її просто немає [153, с. 8]. Ніщо з того, що є дійсно науковим, не може бути перепорою до віри, і тому віра в сотворіння нині абсолютно нічого не втрачає від своєї розумності. Вона має бути вікном до величі Бога. Але там, де є віра з її постійністю і сподіванням на розум, відбувається перехід від християнської віри до гнозису, що являє собою, по суті, регресивне явище для віруючого.

Розмірковуючи про можливість існування справедливої політики, понтифік акцентував увагу на тому, що віра насправді має здатність допомогти їй, а не залишатись осторонь. Віра, звісно, не зможе замінити розуму, але вона може допомогти ясному усвідомленню найважливіших цінностей, які за будь-яких політичних криз мають залишатись непорушними. Вона по-своєму ставить експеримент життя у вірі і тим самим надає цим цінностям достовірності, яка потім освітлює розум [154, с. 30]. Насправді треба говорити про необхідну "корелятивність" розуму і віри,

розуму і релігії, які покликані звертатися до взаємного очищення й освячення, які безперечно потребують один одного і повинні визнати таку потребу.

### **2.3. Категорії віри і розуму у вітчизняній філософській традиції**

Відразу необхідно зазначити, що українська філософська думка досить тривалий час не приділяла належної уваги цій проблематиці. Така ситуація склалася з певних причин. Більше того, саме поняття «українська філософія» мало досить розмитий характер. Радянська філософська історіографія категорично ставилася до цього питання, вживаючи для їх характеристики нечіткий і неконкретний термін "суспільно-політична думка". Однак таке поняття не давало можливості якісно окреслити об'єкт дослідження і відповідну наукову проблематику. Тому сучасна українська філософська традиція вживає термін "давньоруське любомудріє", розуміючи під ним величезний прошарок філософських ідей, що формують філософську культуру Київської Русі [61, с. 7]. Головною особливістю філософських ідей цього періоду є те, що вони представлені не професійними філософськими текстами в сучасному розумінні, а такими творами, які вплинули на становлення сучасної філософії в Україні.

Давньоруська філософія вирізняється тим, що формується під значним впливом християнства болгарського та візантійського типу. Проте відкидати вплив місцевого, так званого "язичницького" елемента не можна. Втім слов'янська релігійна традиція не виділяє окремо категорію "віри", і тим паче ми не бачимо чіткого протиставлення її категорії "знання". Більше того, ми можемо зазначити, що природні релігії, до яких відносять і давньослов'янське дохристиянське язичництво, на перше місце ставлять саме знання, під яким констатується розуміння Природи та її Законів (Правь). Провідниками такого знання визначалися волхви, які забезпечували нерозривність духовного ланцюга між поколіннями. Далеко не кожному прихильнику тієї чи іншої релігійної традиції даються такі знання, не кожен

має здатність їх зрозуміти, але нікому не заборонялося прагнути до пізнання істини. Тому язичницька віра не може бути відірвана від процесу пізнання, причому пізнання знаходиться на перших ролях перед вірою: спочатку пізнай, а вже потім увіруй [101, с. 5]. Необхідно враховувати той факт, що джерельна база ранньослов'янського періоду є досить неоднозначною з точки зору її датування та достовірності.

З приходом на терени Київської держави християнства візантійське богослов'я починає впливати на формування власне руської філософії. Так, у "Слові о Законі та Благодаті" першого руського митрополита Іларіона ми читаємо:

О Законе, Моисеем данном  
и о Благодати и истине в Иисусе Христе явившихся;  
о том, как Закон отошел, а Благодать и истина  
всю землю исполнили, и вера на все языки простерлась,  
и на наш народ русский [166, с. 11].

У своїй праці митрополит Іларіон не намагається розрізнити поняття віри і розуму. Для нього це поняття, що становлять нероздільну цілісність. Він пише: "...вера благодатная по всей земле простерлась, и до нашего народа русского дошла...Все страны благий Бог наш помиловал, и нас не презрел – восхотел и спас нас, и в разум истинный привел" [166, с. 26 – 27].

Однією із характерних пам'яток давньоруського любомудрія є твір Данила Заточечника "Слово", написаний у дусі софійної традиції, в якому розум визначається як мірило суспільної значимості людини. Данило стоїть на позиціях усвідомлення розуму як просвітлення і його перевазі над "янгольським" чином. Та водночас він виступає як глибоко віруючий християнин, який не сприймає віру "нероздумливу". Данилова віра – це синонім істини, що являє собою серцевину мудрості, явища унікального, завдяки якому возвеличує і прославляє істину [124, с. 394]. На противагу такій позиції Кирило Турівський (? – бл. 1182 рр.) під вірою розуміє корінь Дерева Життя; "смиреномудріє", початок якому – покаяння [179, с. 302].

Віра – єдиний шлях спасіння людини, адже вона завжди в основі покаяння і через сльози, піст, чисту молитву, милостиню породжує добродійний плід – любов, послух і покірність.

Однак у "Листі" Володимира Мономаха ми можемо помітити дещо іншу тенденцію. Тут християнська мотивація досить тісно переплітається з деякими базовими поняттями, які були заведені в християнізованій платонічній релігійній філософії. В.Мономах, не акцентуючи спеціально увагу на такому понятті, як "віра", основним вмістилищем усіх пристрастей і почуттів людини вважає серце, у той час як душевне начало є началом розумним і таким, що гасить пристрасті. Володимир Мономах був глибоковіруючим християнином, тому поняття "віри" для нього не могло мати ніякого іншого значення, окрім як віри в Бога, в Його силу і благодать. У "Повчанні" ми бачимо догматичні елементи таких явищ, які згодом укоріняться в українській православній богословській традиції, серед яких ідея прижиттєвої кари Божої за гріхи тощо. Однак сам Мономах говорить про те, що тривалий час він переживав процес важкого внутрішнього протистояння, коли у ньому боролася християнська душа і серце язичника [147, с. 237]. І перемога душі знаменує торжество християнської віри.

Загалом співвідношення віри і розуму у києво-руській релігійній традиції не мало чіткого визначення. Розум наближає до досягнення глибин віри, а віра, в свою чергу, підсилює розум і наповнює його духовним змістом [196, с. 166]. На формування руської духовної традиції однаковою мірою впливали ідеї як східних, так і західних Отців церкви.

У XIV – XVII століттях на теренах України з'являються нові філософські елементи, які були характерними для майбутньої філософії Нового часу. Й.Борецький, І.Гізель, К.Транквіліон-Ставровецький, М.Смотрицький, К.Сакович надзвичайно багато уваги приділяли проблемі людини в християнському світі. Але в їхніх працях, на відміну від філософів попередніх поколінь, проблемам душі і тіла надається не лише моральне значення, тут ми зустрічаємо і гносеологічно-природне звучання.



Розглядаючи проблеми співвідношення богослов'я і філософії, віри і знання, мудрості божественної і людської, вони рухаються в традиційному для цього часу руслі, однак фактичний зміст їхніх праць починає суперечити цій традиції. Про певну кризу схоластики в Україні та зародження філософії Нового часу яскраво свідчить система поглядів досить неоднозначного мислителя Стефана Яворського (1658 – 1722 рр.). У своїх полемічних працях він якщо і звертається до віри, то робить це через призму знання і науки. Саме поняття науки "як таке" С.Яворський розглядає в кількох значеннях, через які ми можемо прослідкувати і ступінь зацікавленості ним співвідношенням понять віри і знання. С.Яворський схиляється до того, що "віру як божу, так і людську" можна називати знанням. Але божа віра є для нього більш певною, аніж будь-яка віра природна. Під "вірою" С.Яворський розуміє саме акт віри божої, який ніяк не може бути обґрунтований науково. При цьому допускає, що знання і віра можуть знаходитися разом, бо в означенні одного акту ми можемо допустити ясність стосовно іншого. Один і той самий акт інтелекту в питанні про один і той самий об'єкт з різних мотивів може виступати як знанням, так і думкою або вірою. Тому віра може стояти поряд із природним знанням як "блаженне бачення" [226, с. 602 – 604]. С.Яворський відзначає, що кожен акт віри є прихованим, а тому він не може бути знанням одночасно, бо цей акт є надприродним і походить від надприродного принципу, а саме від навиків віри і надприродної ласки.

Фактично XVIII століття визначає той своєрідний переворот, який формується в церковній свідомості і використовуватиметься протягом усього XIX століття. Саме в цей час відкриваються широкі можливості для становлення "християнської філософії", тобто такої філософії, яка надихається християнством. У цьому відношенні грандіозною видається постать неординарного і своєрідного мислителя Григорія Сковороди (1722 – 1794 рр.), а таким він є хоча б тому, що по праву може називатися першим філософом на Русі в точному розумінні цього слова [67, с. 56]. Сам Г.Сковорода був глибоковіруючою людиною і водночас надзвичайно

вільною внутрішньо. У цій свободі, яка досить часто суперечила традиційним позиціям церкви, він не боявся нікого і нічого. Його внутрішній стан можна охарактеризувати як гармонію віри і розуму. Г.Сковорода ніколи не розрізняв ці категорії і тим паче не протиставляв їх. Рівновага віри і розуму у Сковороди ґрунтується на "алегоричному" тлумаченні Святого Письма, яке іноді доходило до повного спростування тексту буквального.

Предмет віри для Г.Сковороди – таємнича сила, "яка по всьому розлита й усім володіє". Така віра є всезагальною й одночасно найпростішою [165, с. 55]. У самому Г.Сковороді буває справжнє осяяння віри. Він як містик, але в кращому розумінні цього слова. Хоча і розум, у його вільному польоті, у нього не знає ніяких утисків. По суті, Г.Сковорода живе своєю вірою і не боїться розгубити її в пошуках надуманої волі. Він зазначає, що мудрування мертвих сердець завжди заважає філософствуванню в Христі [165, с. 213]. Гносеологічна позиція Григорія Сковороди зумовлюється його релігійним сприйняттям світу і людини. Хоча саму людину він схильний визначати критично. Для нього людина за своєю природою не здатна швидко зрозуміти цінності Слова Божого. Основне, що їй у цьому заважає, – "грубе міркування". І щоб позбутися цього негативного явища, людина потребує віри [165, с. 61]. Саме віра є для всіх відрадою, блаженством. Неодмінна якість віри – подія, яка іноді насильно утримує людське серце при цій єдинородній істині, не дозволяючи непокоїти його сторонніми думками.

Один із дослідників творчості мислителя В.Ерн вказує на те, що у Г.Сковороди навіть добро без віри є недійсним. Він вважає, що Сковорода Страх Божий відносить до Іпостасі Отця, а віру – до Іпостасі Сина. І як єдині між собою Отець і Син, так внутрішньо єдині страх Божий і віра. Тому вірним християнином називати слід не того, хто вірує, що Бог є, а тільки того, хто живе Богом, люблячи Бога [224, с. 549 – 550].

Попри своє філософське бунтарство, Г.Сковорода ніколи не відривається від церкви, що, в свою чергу, не заважає йому рухатися шляхом внутрішньої свободи. Така принципова позиція Г.Сковороди визначає його

як одного з перших представників релігійної філософії на українських теренах.

Із першої половини ХІХ століття на території сучасної України намічаються два великих центри розвитку класичної академічної філософії: Київська духовна академія та університет Святого Володимира в Києві. Хоча розвиток філософської думки, звісно, не обмежувався її культивуванням в академічних колах. Фактично ми можемо констатувати, що починаючи з кінця ХVІІІ – початку ХІХ століть філософська культура України розвивалася безперервно. У цей час формується своя власна філософська традиція, яка була досить близькою до філософії Західної Європи. З одного боку, православна догматика, святоотецька література визначали основні грані і шляхи для роздумів, а з іншого боку, багата філософська література Заходу створювала можливості для вибору між різними філософськими напрямками. На прикладі Г.Сковороди ми можемо помітити, що саме в цей час виникає ідея своєї національної філософії, яка спирається на вчення Церкви, але водночас досить вільно використовує ідеї західноєвропейської філософської думки. Саме в академічному середовищі культивуються найпрогресивніші філософські системи цього періоду.

Філософська концепція професора І.Скворцова (1795 – 1863 рр.) ґрунтується на спробах проаналізувати саме поняття істини, яку він розуміє і як те, що людиною сприймається, і як те, що людина намагається пізнати. В основі загального розумового розвитку він бачить віру, а під намаганням пізнати – прагнення осягнути зміст віри та її підняття до рівня знання. Для І.Скворцова віра ніколи не витісняється, вона завжди є необхідним началом людського життя [123, с. 61]. Це – своєрідна перша ступінь пізнання, яка надається вірою. Конкретизуючи поняття, І.Скворцов визначає віру як відчуття істини, а отже віра становить первинну форму пізнання людини і є основою всього нашого подальшого розвитку [144, с. 508]. Історико-філософська проблематика у нього розглядається взагалі з деякою мірою скептицизму, а філософія повинна насамкінець прямувати від природного

розуму до християнства.

Дещо по-іншому цю проблему розглядає професор О.Новицький, який намагається ототожнювати зміст філософії і релігії. На його думку, це цілком можливо, оскільки звернені вони до найвищого та надчуттєвого порядку речей. Але одночасно О.Новицький розрізняє їх за формою, бо істини вищого порядку виявляються і відчуються у безпосередній формі внутрішніми чуттями і засвоюються духом у вигляді переконань серця та віри [123, с. 159]. Для О.Новицького це відбувається на тлі того, як філософія розуміє мислення лише у формі чистої думки. Тобто, по суті, релігія і віра перебувають і живуть у переконаннях серця, а філософія – у переконаннях розуму.

Для розкриття характеру відносин між релігією та філософією О.Новицький визначає загальні гносеологічні позиції: ідеї істини, краси та добра. Ці критерії не є природженими, вони знаходяться в нашому розумі лише як схильність, а не як дійсність.

Один із найвідоміших представників так званої Київської школи П.Юркевич (1827 – 1874 рр.) визначається як фундатор своєї концепції філософії серця, в якій виявляє себе як прямий послідовник Г.Сковороди. Свою філософську концепцію П.Юркевич будує навколо біблійного вчення про серце як основу життя людини і намагається по-новому осягнути його, зіставивши з даними науки. Він категорично заперечує однобічний інтелектуалізм нового часу, який розглядає мислення як основну силу душі. У своїх роздумах П.Юркевич намагається розмежувати такі явища, як абсолютне знання і знання про абсолют. Абсолютне знання саме по собі неможливе, а до знання про абсолют існує три шляхи:

- сердечне релігійне почуття;
- філософські роздуми;
- містичне споглядання.

До "сердечного релігійного почуття" відноситься віра. Та Юркевич фактично виступає за гармонійне співвідношення знання та віри,

сподіваючись, що саме у вченні про серце закладені основи релігійної свідомості людства [225, с. 114]. Саме в серці, на його думку, необхідно шукати таємниці розуміння. Не мислення формує сутність людини, а саме життя його серця, його безпосередні та глибокі переживання. І якщо розум є світлом, то можемо зазначити, що життя духу зароджується раніше такого світла – в темряві людської душі; і вже з цього життя виникає світло розуміння: а ми бачимо, що розум – не корінь, а лише надверхівка духовного життя. Розум виховує, а серце розуміє [123, с. 203]. А для того, щоб розібратися людині в тому, що вона знає, їй необхідно пропустити своє знання через серце, проникнути в цілісний настрій душі.

На принципах співвідношення віри і розуму вибудовував свою філософську систему й ординарний професор філософії КДА П.Ліницький (1839 – 1906 рр.), хоча його філософська постать і досі залишається малодослідженою. Розглядаючи погляди П.Ліницького на етико-моральні аспекти зв'язку віри і розуму, помічається його прихильність до позицій І.Канта. Це можна пояснити тим, що саме Кант моральну свідомість як принцип моральної діяльності представив у її чистоті та незалежності від корисливих спонукань. П.Ліницький наполягав на тому, що релігія і моральність повинні мати раціональний характер, а це може стати умовою єдності науки і віри. Бо наука сама по собі безсила вкорінити моральність і потребує для цього релігійної віри [192, с. 13]. Для П.Ліницького зміст християнської віри завжди має перебувати в гармонії з апріорними началами розуму, де розум виступає як діяльна здібність, що як іманентна властивість бере участь у власне чуттєвому сприйнятті [84, с. 760].

Він стверджує, що саме релігійна віра повертає людину обличчям до того, що лише вона здатна уявити як найвище та найдосконаліше. І найкраще значення релігійної віри для науково-теоретичної діяльності проглядається у тісному взаємозв'язку релігійних і естетичних почуттів .

Одна із особливостей цього періоду полягає якраз у тому, що ми не можемо розмежовувати філософські погляди українських мислителів із

поглядами мислителів, які об'єднувалися межами Російської імперії. Тому їх аналіз для відтворення цілісної філософської картини того часу ми вважаємо необхідним.

Для Володимира Соловйова (1853 – 1900 рр.) філософія як відоме рефлексивне пізнання завжди було і залишиться справою особистого розуму. Релігія ж не може вважатися вигадкою, оскільки в ній окрема особа має особливе значення. Це твердження він виводить на підставі того, що об'єктивним джерелом релігії визнається незалежне від людини і людства зовнішнє одкровення, а суб'єктивним підґрунтям є віра, що визначається як спільний спадок, а не результат досліджень чийогось особистого розуму. Філософія може виникнути лише тоді, коли для окремої мислячої особистості віра його народу перестає бути власною вірою і перетворюється з життєдайного начала у предмет мислення; філософія бере свій початок тоді, коли мисляча особистість починає відділяти своє мислення від спільної віри, протиставляє його цій вірі як зовнішній фактор.

Таку позицію В.Соловйов обґрунтовує на прикладі західного суспільства, розвиток якого в період середньовіччя визначався релігійною світоглядністю, а саме – "християнством у вигляді римо-католицької церкви", а філософія на Заході могла розпочатися лише тоді, коли для деяких окремих особистостей учення церкви перестало відповідати їх власному мисленню, тобто перетворилося на зовнішній авторитет. Тому західна філософія розпочинається з роздвоєння між особистим мисленням як розумом і вірою, як авторитетом. Таке співвідношення віри і знання, розуму і авторитету має визначальне значення для середньовічної схоластики [169, с. 7 – 9].

В.Соловйов зазначає, що християнська віра мала для суспільної свідомості виняткове значення, і в ній не могло бути такої проблеми, як істинність чи розумність віри. Хоча та сама середньовічна філософія таке питання порушує. Але вирішення такої проблеми, як примирення віри і розуму, або ж виправдання віри перед розумом, не було завданням загальної народної свідомості, воно не мало в цьому потреби. Навпаки, це було

завдання окремого індивідуального розуму, а існування роздвоєння між вірою і знанням виражалося у зовнішніх відносинах між життям і наукою. Подібні тенденції В.Соловйов вбачає і в філософії нового часу, для якої "неможливість мати практичне значення впливала прямо з її завдань, що формулювалися визначенням загальних основних начал суцього, вічної природи речей і ставлення цієї вічної природи до суб'єкта як до того, хто пізнає" [170, с. 134].

Останні праці В.Соловйова навіюють настрої людини, яка відчула розчарування навіть у реальності. На це вказують багато його критиків, у тому числі і Л.Шестов [146, с. 158]. Зневіреність В.Соловйова стосується не лише культури, яка вже нездатна виконати свою функцію єднання людей, він розчаровується в самій людині, яка виявляється надто слабкою і надто "природною", щоб прямувати назустріч своєму спасінню.

Інший російський філософ Павло Флоренський (1882 – 1937рр.) розглядає процес пізнання як вихід того, хто пізнає поза межами самого себе. В релігійному сенсі такий "вихід із себе" і називається віра, а все інше може бути лише мрійливістю [183, с. 15 – 16]. Абсолютна Істина пізнається тільки в любові. Не інтуїція і не дискусія дають відання Істині. Воно виникає в душі від вільного одкровення самої Трипостасної Істини, від благодатного осяяння душі Духом Святим.

Для П.Флоренського істина є антиномія, і іншою вона бути не може. Хоча іншою вона бути і не повинна, бо ми можемо стверджувати, що пізнання істини потребує духовного життя, а це вже – подвиг. А подвиг розуму – віра, яка є самовідреченням. Акт самовідречення розуму і є виявленням антиномії. Якби істина була не антиномічна, то розум, завжди обертаючись навколо себе у своїй власній сфері, не мав би точки опори, не бачив би об'єкта позарозумового і, як наслідок, не мав би поштовху розпочати подвиг віри. Цією точкою опори для П.Флоренського є догмат. Саме з догмата починається спасіння, бо тільки він не обмежує нашої свободи і надає місце або доброхотній вірі, або ж лукавому невір'ю. Адже

нікого не можна примусити вірити, так само, як нікого не можна примусити не вірити [183, с. 144 – 148].

Щоб прийти до Істини, необхідно відмежуватися від власної самості, вийти із себе; хоча для людей це неможливо, адже ми – плоть. Однак як ми можемо ухопитися за Стовп Істини? Не знаємо й знати не можемо. Знаємо лише, що через тріщини в людському розумі іноді ми можемо помітити сяйво Вічності [183, с. 489].

На схожих позиціях перебував інший відомий релігійний мислитель Сергій Булгаков (1871 – 1944 рр.), який пройшов довгий шлях від втрати віри до її відродження у самому собі та прийняття священства під впливом П.Флоренського. Питання віри у С.Булгакова завжди стояло на чільному місці. У своїй автобіографії він пише: «Моя віра ніколи не була раніше моїм світоглядом, який міг би припустити для себе й інтелектуальний захист. Віра була життям, світовідчуттям набагато більшим, аніж ученням... Ця вірність віри, покликання до віри і життя за вірою є основним фактом мого життя, який би мені хотілося усталити і ствердити саме перед лицем мого невір'я » [41, с. 356].

Проблемі співвідношення віри і знання, релігії і філософії С.Булгаков надавав важливого значення. Основну різницю між філософією і релігією він вбачає у тому, що перша є породженням діяльності розуму людини, який власними силами намагається знайти істину. Саме тому філософську ідею Бога він сприймає як породження певної системи. Так само, як і «докази» буття Бога, якими б вони не були, походять від філософії і тільки випадково потрапляють у догматичне богослов'я, для якого Бог є і знаходиться вище будь-яких доказів.

Для С.Булгакова те, що становить власне предмет віри, за своєю природою не зможе стати знанням. Віра – це функція свободи людини, вона не силує, не примушує, як можуть примушувати закони природи. Зовнішня примушуваність істин віри не відповідала б основним вимогам релігійної свідомості і достоїнству того Божества, яке поважає нашу свободу, не личило



б гвалтувати нашу душу, особистість навіть логічним примусом чи насиллям знання. Знання ж належить «світу цьому», а релігія ґрунтується на поляризації свідомості, напруженому почутті протилежності, трансцендентності та іманентності, богосвідомості та світосвідомості [41, с. 30 – 32]. Релігія позначає не лише зв'язок людини і Бога, а також, як наслідок, певну їх віддаленість один від одного.

С.Булгаков зазначає, що віра має дві сторони: суб'єктивне прагнення, пошук Бога, і об'єктивне одкровення, відповідь Бога. І саме цей об'єктивний зміст віри містить у собі для віруючого нову достовірність, є його релігійним знанням, яке було отримане через одкровення. Саме одкровення входить у віру як її необхідний гносеологічний елемент. Адже знання, яке б воно не було глибоке, врешті буде лише самопізнанням, а людина, коли пізнає світ, пізнає себе саму. На думку С.Булгакова, помилковим є погляд на віру як на прояв дитячого стану релігійної свідомості, що у зрілому віці замінюється філософією, наукою чи гнозисом. Бо відносини між вірою і гнозисом мають належати до найтонших питань релігійної гносеології. Віра не відкидає гнозис, навпаки, вона його породжує. Хоча мотив, орієнтація віри і гнозису кардинально розрізняються. Де віра зовсім не є методом пізнання з його правильним, розрахованим поступом, то це, по суті, є безумством для світу, якого хоче Бог.

Виходячи з цього, зміст віри у С.Булгакова визначається як одкровення трансцендентного світу, або як переживання Божества. Тому без відчуття реальності й об'єктивності того, що переживається, не може бути віри. Віра відчуває себе, усвідомлює себе як одкровення, яке при цьому докорінно відрізняється від знання, що формується, як ми вже знаємо, у межах цього світу. У С.Булгакова віра не абстрактна, а конкретна: це означає, що віра обов'язково породить догмат того чи іншого змісту, або ж навпаки, догмат є формулою того, що визначається вірою як трансцендентне буття. Звичайно, що конфлікт між змістом віри і змістом знання, який перетворює одне для іншого в абсурд, загалом може настати (а може і не настати), але

об'єктивність віри така, що вона зовсім не зважає на можливість такого конфлікту [41, с. 50 – 51].

Таким чином, віра і розум – це ті складові особистості людини, які лише у гармонійному поєднанні та співіснуванні зможуть привести її до пізнання своєї внутрішньої сутності, пізнання сенсу свого існування, так само, як і сенсу існування навколишнього світу. Це може бути здійснено, виходячи з розуміння та відчуття людиною своєї природи, що відкриється лише у чистому акті віри, який буде прокладено довгим пошуком істини шляхом розуму. Тому як висновки дозволимо собі виділити такі положення:

- віра і знання виходять із настільки різних джерел людського духу, що досить часто світоглядні побудови, які задовольняють основні положення віри, цілковито відкидають розум. На цих позиціях виводяться формули 4-го Вселенського Собору (451 р.) про співвідношення двох сутностей в Ісусі Христі: вони поєднані у Ньому неподільно, нерозривно, незмінно. Таке саме і знамените твердження Тертуліана: *credo quia absurdum* – вірую, тому що неможливо;
- віра намагається обійняти не те, що ще не пізнане, а те, що в принципі неможливо пізнати. Її сфера з розвитком та приматом науки лише деякою мірою може бути втиснена у певні рамки, але аж ніяк не нівелюється. Знання не може бути загрозою для віри;
- однак і віра, у свою чергу, не має претендувати на абсолютність позицій у сфері розуму.

Тому, узагальнюючи все вищенаведене, можемо зазначити, що біблійна традиція не визначає спеціально проблему співвідношення категорій віри і розуму як таку. Книги як Старого, так і Нового Заповітів термін «віруючий» вживають не відносно когось або чогось, а використовують його у безвідносному контексті. Хоча в євангельській традиції ми вже можемо помітити конкретне прагнення знати те, у що віруєш.

Гностицизм, акцентуючи увагу на гнозисі, не забуває про віру. Вчення

Симона Мага, Валентина, Птоломея, Геракліона, Маркіона та інших гностиків указують на те, що проблема співвідношення віри і розуму у гностичній традиції набуває іншого, більш містичного порівняно з біблійною значення.

У схоластичній традиції роль розуму, який формується у філософській колиці, набуває вагомішого значення через вплив ансельмівської інтерпретації формули «*intellectus fidei*» (розуміння віри). Втім сам св. Ансельм не протиставляв предмет віри незалежним пошукам розуму, бо вважав, що основне завдання розуму – несудження про істини віри, бо він не здатен виконати його вже хоча б через те, що до цього непристосований. І хоча св. Альберт і його учень св. Тома захищали певний зв'язок між богослов'ям і філософією, вони одні з перших, хто визнав, що розуму у своїх дослідженнях потрібна своєрідна автономія.

Саме у проблемі співвідношення віри і розуму ми можемо побачити новизну справи Отців Церкви. Адже вони повністю приймають досягнення відкритого перед абсолютном розуму і поєднують його із священними проявами Об'явлення.

Реформація вносить свіжий погляд у концепцію співвідношення віри і розуму. При чому сам руйнівник релігійного спокою в Європі М.Лютер, проголошуючи свою відому формулу «*sola fide, sola scriptura, sola gratia*», визначає віру як основний критерій, який би виправдовував людину та її діяння.

По-новому цю проблему намагається розглянути І.Кант. Розрізняючи між собою категорії віри і розуму, він не встановлює аж ніяких ієрархічних відносин.

Неотомістська позиція визначає віру як наукову, філософську та віру у надприродне, при чому наукова віра знаходиться на найнижчому щаблі. А найповніше долучення до божественної мудрості можливе тільки через віру релігійну. На таких позиціях ґрунтуються погляди К.Ранера, К.Войтила, Й.Ратцингера та ін.

Для вітчизняної філософської думки характерним є те, що віра і розум не протиставляються, а взаємодоповнюються. Як показову в цьому сенсі можемо відзначити традицію «кордоцентризму», що виявилась у працях Г.Сковороди і П.Юркевича. П.Юркевич, наприклад, порівнює сердечну віру і розум зі світильником і елеєм.

У сучасному світі спостерігається поступове поглиблення прірви між розумом і вірою. Саме цей аспект указує на потребу ґрунтовнішого дослідження питання співвідношення категорій віри і розуму, бо взаємозв'язок між ними був порушений, і обидві сторони більше втратили від цього, аніж набули [233, S. 50]. Тому в реаліях сьогодення відповіддю на відвагу віри повинна стати відвага розуму.

### **РОЗДІЛ 3. ВІРА ЯК ГНОСЕОЛОГІЧНА КАТЕГОРІЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ МАРТИНА БУБЕРА**

#### **3.1. Юдейська філософсько-релігійна традиція як підґрунтя філософської концепції Мартіна Бубера та його тлумачення віри**

Мислення цілої плеяди юдейських філософів можна охарактеризувати як спробу роз'яснення, тлумачення юдейської віри, її обрядів та ритуальних дій за допомогою загальнофілософських концепцій і категорій. Тому таку філософію можна розглядати як таку, що постала з біблійної та равіністичної традиції, на якій ґрунтується юдейська релігія, а також, крім цього, як специфічну частину загальної історії світової філософії у широкому сенсі цього поняття. Сучасні юдейські філософські концепції охоплюють величезне коло проблем: як суто юдейські, що потребують обов'язкового використання першоджерел на івриті, які формувалися у період пізнього середньовіччя, так і секулярні, що створювались юдейськими мислителями сучасності. Власне юдейська філософія формувалася й окріпла відповідно до того, як зростала участь юдеїв у довколишній культурі. Тому предметний зміст юдейської філософії умовно можна поділити на такі проблемні групи:

а) тлумачення особливих аспектів юдейської віри і культури, де сама юдейська філософія акцентує увагу на таких питаннях, як обраність Ізраїлю як народу, загальна значимість юдейської історії, тема Спасіння та вічності Святого Письма, особливий характер проповідей Мойсея та інших пророків, юдейські концепції Месії та потойбічного життя;

б) філософія релігії, що займається тими питаннями, які є спільними для юдаїзму, християнства, ісламу – такими, як існування та сутність Бога, Його атрибутика, проблема сотворіння світу, феномен пророцтва, душа людини та основні принципи її поведінки;

в) власне філософська проблематика, що є загальною для всієї світової філософії, – категорії логіки, структура логічних аргументів, існування та

характер облаштування всесвіту тощо [162, с. 64 – 65].

Біблійна та равіністична література містить певні концептуальні погляди на Бога, людину і світ. Однак з погляду сучасного мислення вони не можуть створювати цілісної системи, термінологічної бази та аргументації, яка б відповідала вимогам сучасної науки. Тому правильніше говорити про біблійну та равіністичну теологію, аніж називати таку систему поглядів філософською. І тим не менше юдейські філософи усіх часів твердо наполягали на тому, що джерелом їхніх роздумів є саме Біблія та равіністична література, і широко цитували їх у своїх працях.

Хоча сама юдейська філософія і постає у 2 ст. до н.е. в діаспорі елліністичного світу з протистояння юдейської релігії та грецької філософії, передовсім стоїко-платонівського напрямку, та вона мала за мету утвердити філософський авторитет юдаїзму. Крім того, прагнула довести, що юдаїзм представляє собою особливу форму філософії, в якій концепція Бога є духовною, а етики – раціональною.

Одним із перших і найвідоміших натепер середньовічних юдейських філософів був Мойсей Маймонід (Рабі Моше бен Маймон – у західній традиції Рамбам; 1135 – 1204 рр.). Саме він став автором і упорядником своєрідного символу віри юдаїзму, в якому не намагається розрізнити поняття віри і знання як таке, в ньому вони єдині. Дванадцятий пункт символу оповіщає: "Я усім серцем вірую у прихід Машиаху, і навіть коли він затримається, я все одно чекатиму на нього" [178, с. 142 – 143]. Стисло він трактується так: «...І необхідно, щоб ми сподівалися на Бога і вірили в Нього, і не сумнівалися у тому, що Його обітовання збудуться; як ми не сумніваємося в Його існуванні, так ми не повинні боятися, що Він відвернеться від нас, тоді як він обіцяв наблизити нас до Себе, не повинно лякати і велике процвітання інших народів або те, на що вони сподіваються, тому що передаємо себе Господу і віруємо у виконання Його обітниць. І незважаючи на їхні перемоги над нами і їхній гнів проти нас, і нашому підкоренню їм, і відновленню наших бід з поновленням дня і ночі... ми

повинні думати над тим, що Він обіцяв нам, і над тим, на що ми сподіваємося, і тоді наші змарнілі душі отримають спокій і їхні страхи розвіються, бо повинні прийти відпочинок і зцілення після цього нещастя, повинно прийти розширення після цієї тисняви» [151, с. LVII – LVIII].

Утім М.Маймонід відомий не лише цим, його перу належить відомий твір «Путівник для тих, хто заблукав». Він послідовний прихильник аристотелізму. «Ті, хто заблукав» – загалом це люди, які, володіючи певними філософськими знаннями, не мають ніякого уявлення про те, як сумістити їх із власними і суспільними етичними переконаннями та традиційною юдейською вірою. Моральні проблеми людини М.Маймонід переводить у соціальне русло, де та сама мораль перетворюється на основний принцип практичної поведінки людини. Будучи глибокорелігійною людиною, мислитель звертає увагу і на той великий вплив, який має на людське середовище Тора. Саме вона підтримує віру через найвищий авторитет – Бога, який визначає основні життєві орієнтири кожного.

Сам М.Маймонід визнавав недосконалість розуму як провідника на шляху до істини, але його «Путівник для тих, хто заблукав» вважається верхом середньовічного юдейського раціоналізму. Однак віра Маймоніда розцінюється не як процес сходження до предмета істини. Віра – це твердження того, що було явлено поза розумом, як воно було виявлено в розумінні. Його філософська позиція віддзеркалює переконання у тому, що «через мудрість, у необмеженому сенсі, доводиться раціональна ідея, яку ми отримуємо із закону через традицію» [151, с. XLIII].

Філософську концепцію М.Маймоніда вже у Новий час жорстко критикував один із найавторитетніших філософів того періоду Барух (Бенедикт) Спіноза (1632 – 1677 рр.), який обрав відречення від релігії і життя поза юдейським середовищем, але зберіг незалежність думки і відданість своїм переконанням. У такій принциповості Б.Спіноза не був поодиноким. І тут ми можемо згадати життя та справжню філософську трагедію неординарного мислителя Уріеля Акости (1585 – 1640 рр.), який у

своїх роздумах дійшов висновку, що Біблія, як і взагалі релігія, не може бути витвором Бога, оскільки вже у самій своїй сутності містить низку протиріч, які виступають проти законів природи. Тому Святе Письмо, на його думку, – творіння рук людських. За такі висловлювання У.Акосту піддали "херему" – вигнання з общини.

На відміну від У.Акості, Б.Спіноза у своїх роздумах пішов іншим шляхом. Він зробив спробу зіставити біблійні тексти з філософськими, завдяки чому увійшов в історію як один із зачинателів критичного методу у вивченні Біблії. Він пише: "Лише такий метод дасть змогу уникнути помилок, тобто коли в тлумаченні Біблії не прагнути того, щоб намагатися довести правоту раніше сформульованих постулатів, а мислити про її сенс, окрім того, що вочевидь виходить із самого тексту, то таким чином ми зможемо тлумачити в ній і те, що перебуває поза межами нашого розуміння, але є досяжне для природного світла розуму" [171, с. 108]. Природа Бога і Його існування, вважає Б.Спіноза, пізнається не з чудес, а з незмінних і незаперечуваних законів природи, чітких і зрозумілих, самоочевидних ідей. І якщо Маймонід виходив із того, що віра має ґрунтуватися на відповідній раціональній аргументації, але водночас зберігав у своєму світогляді певний елемент надприродного, щиро вважаючи такі моменти, як акт творіння, спасіння тощо трансцендентними відносно звичного порядку речей у природі, то в системі координат Спінози нічого не може відбуватися всупереч законам природи і поза її межами. Для нього існувало лише кілька видів пізнання, серед яких вирізняється думка, віра і ясне пізнання [172, с. 72]. Думка у Б.Спінози посідає чільне місце, але водночас він визнає, що вона має тенденцію до помилки і ніколи не перебуває там, де ми переконані, а має місце лише тоді, коли йдеться про здогад.

Віра визначається як другий вид пізнання, бо речі, що сприймаються лише Розумом, відомі тільки через розумне переконання. А ясне пізнання – це те, що походить не із розумного переконання, а із почуттів і через насолоду самими речами. Віра у Б.Спінози – це тверде переконання за



допомогою відповідних підстав, завдяки яким людина переконана у своєму розумі. Вплив віри полягає у тому, що вона веде нас до істинного розуміння, через яке ми любимо Бога, і дозволяє нам інтелектуально бачити речі, що знаходяться не в нас, а поза нами. Сама віра дає нам пізнання про добро і зло, вказуючи на всі пристрасті, які підлягають знищенню.

Сама філософія має за кінцеву мету одну лише істину – вияв і доказ її, в той час як віра прагне привчити народ лише до набожності і покори. В суто філософському контексті, не визнаючи не лише теологічну надбудову, Б.Спіноза не сприймає і саму ідею трансцендентності Бога і кінчної мети світобудови, творіння, вказуючи, що Бог не може існувати окремо від світу, а є лише одним із компонентів реальності. І, напевно, мав рацію один із найжорсткіших критиків спінозівських схем Л.Шестов, коли вказував на те, що Спіноза і подібні до нього насправді віри в Бога не знали. Або, точніше, те, що вони називали Богом, не є Бог [206, с. 21].

По-справжньому величезний вплив на сучасну юдейську філософію справляли дослідники періоду Просвітництва. Теза просвітників про релігію розуму, яка б складалася із раціональних вірувань та ритуалів і повинна бути повернена до усього людства, була схвально сприйнята цілим рядом юдейських філософів сучасності. Деякі з них, поділяючи юдаїзм, досліджували питання, до якого ступеня він може бути ідентичним до релігії розуму, а інші пішли ще далі, стверджуючи, що саме юдаїзм є ідеальним її втіленням.

Процес секуляризації думки, який розпочинається саме в епоху Просвітництва у країнах Західної Європи, вплинув і на юдейських мислителів. Незважаючи на те, що нова юдейська філософія залишилася переважно релігійною, з'являються мислителі, які намагаються сформулювати секулярну доктрину юдаїзму. Для них юдаїзм був швидше культурною і соціальною філософією, аніж релігійною традицією.

Основні принципи незалежності та автономії розуму, закладені у XVII столітті, у наступному, XVIII столітті використовувалися вже з метою

критичного розвінчування традиційних інститутів та укорінених форм мислення. Просвітництво XVIII ст. не пройшло повз юдейського середовища, і у ньому культурний розвиток трансформував мислення навіть ортодоксальних юдеїв. Найбільш відомим та яскравим юдейським мислителем періоду Просвітництва вважається Мойсей (Моше) Мендельсон (1729 – 1786 рр.) – "юдейський Сократ", який, по суті, дав зрозуміти довколишньому світу, що юдей може стати одним із авторитетніших філософів Європи, залишаючись при цьому юдеєм по духу і по вірі. На відміну від Б.Спінози, М.Мендельсон прихильно ставився до релігії одкровення і дотримувався релігійних концепцій існування Бога. Виступаючи проти поглядів деїстів XVIII ст., він стверджує, що Бог не є безликою першопричиною всього сущого. На його переконання, світ виникає внаслідок акту Творіння, за допомогою якого Божа воля прагне втілити найвище благо. Лише Бог може бути найдосконалішою Сутністю, а Божественна воля мала бути спрямована на досягнення внутрішньої досконалості. Виходячи з цього, віра в Божественну мудрість, а головне – віра як благосне начало усього сущого є найбільш фундаментальними переконаннями М.Мендельсона. Філософ ґрунтувався на тому, що єдиним критерієм, який здатен визначити віру, може бути лише переконання у її раціональній істині. Тому людина самостійно повинна вирішувати, яких принципів їй дотримуватися у питаннях релігії, і це не може залежати ні від яких зовнішніх факторів [114, с. 111 – 112].

У цей період, починаючи з першої половини XVIII ст., в юдейському середовищі Волині, Галичини та Поділля формується як опозиційний рух офіційному юдаїзму специфічний релігійний напрямок – хасидизм. Він впливає із вчення рабі Ісраеля бен Елієзера з Меджибожа (Баал Шем Това) (1700 – 1760 рр.) та його послідовників. Уже у Баал Шема ми зустрічаємо: "Сказано: "Бог Авраама, Бог Ісаака і Бог Якова", а не "Бог Авраама, Ісаака та Якова", бо Ісаак та Яков не користувалися тим, що зробив Авраам до них, а вони самі шукали зв'язку з Творцем і кожен із них служив Йому по-

своєму"[39, с. 70] ( що згодом проаналізують Л.Шестов і М.Бубер незалежно один від одного). Сила віри Баал Шема завжди перевищує силу розуму, адже для нього той момент, коли людина досягає найвищого ступеня пізнання, символізує лише розуміння того, що вона не засвоїла ще жодної священної букви і не зробила жодного кроку у служінні Господу. А вже його послідовник, Магід із Злочева Йехіель Міхл (1726 – 1781 рр.) віру намагався розрізняти за двома типами:

- проста віра, що здатна приймати слово і чекає його виконання;
- діяльна віра, що завжди бере участь у виконанні того, що має бути.

Проголошуючи таким чином двома цими категоріями принцип віри через сумнів, наводить приклад Ноя, який під час потопу боявся повірити в майбутнє, щоб його віра не пришвидшила його; і так він вірив та водночас і не вірив, допоки з Неба не линула вода [39, с. 173].

Узагалі хасидизм у цьому відношенні є вченням особливим. І скільки б кабалістична теорія еманатії не змінювала своїх поглядів на відносини між Богом і світом, загальний погляд на відносини між Богом і душею людини залишиться незмінним. І це попри те, що досить часто від хасидських учителів ми можемо почути: Бог є головною субстанцією наших молитов, але не чуємо того, що Він є субстанцією нас самих. Тобто в такому випадку концептуальний діалог не перетворюється на монолог, діалог Бога з людиною не стає розмовою людини з власною душею. Бо таким він бути не може вже по своїй суті, остільки тут усе існування віри з давніх-давен залежить від сутнісної схожості божественного поведиря та його пастви, схожість, яка ніколи не перетвориться на тотожність.

Наприкінці XIX – початку XX століть тематика юдейської філософії значно розширюється. Проте водночас окреслюється загально негативна тенденція до розпаду традиційних юдейських общинних інституцій, а інтеграція юдеїв у довколишнє суспільство призвела до значно більшої асиміляції. Поряд із цими процесами з'являються нові можливості для оновлення та відродження життя юдеїв, зокрема можливість зберегти чітку

юдейську самосвідомість і самоідентифікацію. Саме в такий, досить непростий період для юдейства вирізняється постать Авраама Іцхака хакохена Кука (1865 – 1935 рр.), емігранта з Росії і з 1921 р. першого головного ашкеназійського рабина. Центральною темою філософії І.Кука є поняття Спасіння і похідної з нього – віри. Підхід до проблеми віри у І.Кука особливий і цілісний по своїй суті. Він об'єднує різні напрямки шляхом синтезу, який у такому випадку не можна характеризувати лише як компроміс вимушений, а являє собою передовсім момент проникнення до самого джерела, з якого починають свій шлях усі інші русла. Тому для нього релігія, позбавлена віри, схожа на тіло без душі; а віра без дотримання заповідей – душа без тіла [78, с. 51]. Однак не слід розглядати віру лише як заповідь, вона – дух, душа всіх 613 заповідей, які мають місце у Старому Заповіті. Філософія віри рава Кука являє собою синтез чітких напрямків: віри, що виходить із глибини душі шляхом накопичення духовного досвіду в межах тієї традиції, що передається шляхом душевних переживань, а не розумовим усвідомленням. Водночас лише після того, як досягається саме ця, емоційна форма віри, необхідно розпочинати процес осягнення для самого себе суті речей "розумом та почуттями", використовуючи при цьому логічні методи. І.Кук вважає, що людина не має змоги починати з того, щоб осягати віру шляхом розуму, навпаки, віра спочатку повинна вийти з його душі, де відбувається внутрішнє усвідомлення віри, і тільки після цього можна розпочинати шлях до більш вищого ступеня пізнання, який і є шляхом осягнення віри розумом, як це робили відомі юдейські мудреці у своїх дослідженнях віри. Той, хто має щирі віру, і саме через силу такої своєї віри в цілісність і досконалість, має здатність виявити той самий правильний шлях того, хто проникнувся вищим знанням, що знаходиться вище будь-якого іншого знання. Його неможливо описати, але можна набути через вдосконалення усіх духовних рис, узагальненням усіх понять, без яких це знання буде неповним. Така віра прихована в найбільш потаємних закутках людської душі. Її сенс полягає у пізнанні того, що не пізнається, бо

Божественне завжди знаходиться вище будь-якого знання, будь-якого визначення, будь-якого уявлення, і разом з тим немає нічого такого, що було б більш очевидним і абсолютно переконливим, ніж знання Божественного [86, с. 83]. І весь парадокс віруючої людини, на думку І.Кука, полягає у тому, що з одного боку вона прагне близькості з Богом, а з іншого – людина відчуває, що не має змоги наблизитися до Нього, бо не здатна пізнати Його розумом. Отож лише тоді віра стає по-справжньому збагаченою, коли вона набуває і свого практичного застосування.

Кардинально протилежною була позиція філософа і теолога Германа (Іехезкеля) Когена (1842 – 1918 рр.), для якого людина, у всій своїй сутності, є носієм раціонального начала. Належачи до філософів неокантіанського крила, він намагався всіляко наголосити на духовній близькості юдаїзму й етичного вчення І.Канта. У багатьох моментах Г.Коген модифікував це вчення, розглядаючи думки і чуттєві прагнення як акт розумової діяльності, що, в свою чергу, робить людину співучасником Бога в акті Творіння. Він стверджував, що без людини сам факт існування Бога взагалі не мав би ніякого сенсу. Філософська функція ідеї Бога, за Г.Когеном, полягала у тому, щоб гарантувати прогресивну реалізацію етичних завдань людини у світі природи [164, с. 83]. Лише ідея Бога здатна забезпечити підґрунтя для переконання у тому, що внутрішній обов'язок людини може бути дійсно втілено в життя. При тому, що юдаїзм як релігія у Г.Когена завжди був релігією віри.

Розглядаючи вказаний період, доречно згадати одного із найвідоміших юдеїв світу Франца Розенцвейга (1886 – 1929 рр.), видатного філософа, теолога, натури надзвичайно поетичної, прагнення якого сягали потреби звільнити віру від філософського раціоналізму. Постать Ф.Розенцвейга досить неординарна на тлі філософського середовища першої чверті ХХ століття. Відмовившись від академічної кар'єри, в 1921 р. він осідає у Франкфурті-на-Майні, де організовує Незалежну громаду юдейських знань для налагодження національної освіти в середовищі асимільованих юдеїв.

Незважаючи на тяжкі недуги, загрозу паралічу, Ф.Розенцвейг не відмовляється від своїх переконань. Називаючи як основні три фази існування людини: Творіння – Одкровення – Спасіння, найголовнішою і найважливішою серед них вважає останню. І якщо, наприклад, для Г.Когена Спасіння знаходиться у сфері розуму, то Ф.Розенцвейг шукав його у сфері любові, близькій за своєю глибиною до концепції Каббали.

Ф.Розенцвейг достатньо різко виступає проти теорії суб'єктивізму. Він зазначає, що злом усієї філософії – від Парменіда до Гегеля – можна вважати вже те, що вона намагається зрозуміти Все, і, що найгірше, чинить це шляхом зведення Всього до одного єдиного начала, чи-то Бог, людина або ж Космос. Саме прагнення філософії осягнути, зрозуміти "цілісність", "всезагальне" призводить до того, що це саме "все" перетворюється на зміст думок; розум приховує в собі світ, і як наслідок – розум розпочинається сам по собі, розпочинається своєю історією. Таким чином, Ф.Розенцвейг пророкує врешті кожній тоталізуючій філософії шлях до абсурду. А єдиний шлях, який здатний урятувати гідність розуму, полягає у розгромі тоталітаризму класичної філософії. Щоб це можна було здійснити, необхідно заново розкрити себе істинному досвіду і побачити людину, світ і Бога в їх оригінальності, у величному сяйві – сяйві віри. Там, де філософія разом зі своїм мисленням досягає межі, може з'явитися "філософія досвіду".

Суттєво, що Ф.Розенцвейг, будучи філософом віруючим, особливим предметом гордощів своїх вважав те, що в його "Зірці визволення" жодного разу не вживається термін "релігія". Для нього великим бажанням було бути з Богом, але без релігії, тому що Бог релігії не створював. Релігія – творіння рук людських. А Бог створив світ, і тому сенс і призначення Божественного одкровення полягає у тому, щоб перетворити світ знову на нерелігійний [236, р. 53]. Термін "релігія" для Ф.Розенцвейга містить у собі досить вузькі семантичні рамки, які не можуть передати всю повноту культурного багатства юдаїзму.

У середині ХХ століття в науковому світі вкорінюється нове явище, що

характеризує юдаїзм як особливу і своєрідну цивілізацію. Ця теза з'являється і розвивається завдяки вченню одного з найвідоміших юдейських філософів сучасності Мордехая Менахема Каплана (1881 – 1984 рр.), який ще з юних років присвятив себе вивченню доктрин юдаїзму та історії юдейської філософії. В результаті своїх пошуків він приходять до принципово нового розуміння ідеї Бога, позбавленого метафізичного та надприродного начала. Релігію він трактує, на відміну від позиції Ф.Розенцвейга, як виявлення творчого, культурного генію юдейського народу, який постійно, протягом усієї своєї історії прагнув до морального вдосконалення. При цьому піддає нищівній критиці такі догмати, як про "богообраність юдеїв", про Синайське Одкровення та про незмінність Галахи, що було покладено в основу нового ідеологічного руху американських юдеїв – реконструктивізм.

Із неупинним розвитком науки і все більш широким використанням в інтересах людини сил природи, як наслідок цих процесів, постала необхідність у перегляді нашого світогляду, де значно зменшилася різниця між природним та надприродним. І тому Божественність не може мати для людини ніякого іншого значення, окрім ідей істини, добра та краси, які втілюються в образі святості. А вірити в Бога означає бути у взаємодії з природними і людськими тенденціями та потенціалом, які формують органічну єдність. Аналізуючи концепцію сенсу життя, М.Каплан дійшов висновку, що віра в Бога – це віра в те, що реальність – світ внутрішнього і зовнішнього буття, світ суспільства і природи – облаштована так, щоб дозволити людині досягти Спасіння [65, с. 94]. Але людський розум не може зупинитися допоки не віднайде порядку у всесвіті, що зазвичай призводить до панування наукового світогляду. Без віри у те, що в світі панує людський розум, а зовсім не хаос, що у ньому існують осяжні закони, а людський розум є тим інструментом, за допомогою якого їх можна пізнати, будь-яке наукове пізнання було б нездійсненне. Віра в Бога може існувати в сьогоденні лише як віра у вічнодіючого Бога; вона може функціонувати лише як підтвердження того, що життя має свою цінність. Якщо ми віримо у те, що це

припущення не потребує доказів чи освячення розумом, ми отримуємо віру в Бога.

На думку М.Каплана, людина не зможе прийти до розуміння реальності Бога, якщо не буде Його шукати. Замість того, щоб пасивно долучитися до традиційних тверджень, що Бог є, а після цього робити встановлені висновки, які безпосередньо випливають із такої віри, ми мусимо самі відшукати Його у перипетіях свого власного досвіду. Традиційний підхід до розуміння віри як емуни М.Каплана не влаштовував і розглядався ним як недостатньо коректний. Адже суть емуни в тому, що це поняття може означати стан переповнення вірою або ж переповненість довірою.

На рубежі тисячоліть питання співвідношення віри і знання в юдейській філософії витримало певні видозміни, і деякі аспекти цієї проблеми вже сприймаються через призму впливів поглядів М.Бубера. Юдейські філософи можуть розглядати цю проблему через зв'язок між вірою і природою [217, с. 63 – 64], або ж релігії і науки [218, с. 101 – 104]. А для проф. Цві Курцвайля взагалі такої проблеми, як конфронтація між вірою і знанням, що, безперечно, мало місце раніше, існувати не може [91, с. 150 – 151]. Той радикальний скептицизм, характерний для сучасної свідомості, здатен підпорядкувати віру будь-якій розумовій категорії, незалежно від її змісту. Але якщо навіть така конфронтація може бути прослідкована, то вона належатиме до проблеми зіткнення між релігійною вірою та відсутністю віри як такої – нігілізмом. Аналізуючи позицію М.Бубера з цього питання, Е.Курцвайль погоджується з тим, що людина, яка нездатна до метафізичної віри, відірваність якої від довколишнього середовища досягає такого рівня, що всі зв'язки з оточенням втрачають свою глибину, постає перед реальною проблемою втрати відчуття самоідентифікації. На нашу думку, така людина, зациклюючись на власному бутті, концентрується на виключно матеріальній проблематиці, що, у свою чергу, значно звужує поле її діяльності.

Однією з найвідоміших і знаних у сучасній юдейській філософії є позиція головного рабина м. Бостона (США) – Йозефа Соловейчика (1903 –



1993 рр.), який досить часто критикував буберівські погляди. На противагу Буберу він стверджує, що знання і самосвідомість набуваються не лише шляхом знаходження логічних відповідей і через формулювання логічних запитань, навіть тоді, коли відповідей на них не існує [168, с. 97]. Самої ж гармонії між вірою і розумом, для Й.Соловейчика, ніколи не буде, бо віруючий не є прихильником компромісів, а ті обов'язки, що пов'язують його із Заповітом, не піддаються раціональному аналізу, їх ніяк не можна повністю перекласти на мову культурних аспектів. Й.Соловейчик не бачить таких категорій свідомості, в яких можливо було б висловити усю повноту зобов'язань віруючої людини. Вони не можуть існувати лише у сфері раціонального, вони є в особистості віруючої людини. Все в людині: і раціональне, і ірраціональне – приймає на себе зобов'язання перед Богом. Тому до таких зобов'язань неприйнятний критерій розуму і етики.

Віра, для рабі Й.Соловейчика, споконвічне, могутнє, всеохоплююче переживання, нове щастя і муки, в якому втілюються, іноді навіть неочікувано для нас, усі наші найпотаємніші прагнення, страхи і пристрасні бажання. Зобов'язання віруючого, коли вони потрапляють на благодатне підґрунтя, приймаються глибинною особистістю раніше, аніж розум встигне перевірити чи справедливе воно. Розум не визначає шляхи віруючого, тому що його роль тут другорядна. Він намагається проаналізувати дії та вчинки віруючого, але такі спроби не будуть вдалим. Допоки шлях віруючого пролягає у площині раціонального, розум може слідкувати за ним, аналізувати його вчинки, але коли віруючий входить у сферу ірраціонального, розум залишається осторонь і обмежує свої прагнення зрозуміти. Віра окриляє того, хто вірить, і віруючий здатен сягнути таких висот, де логіка розуму і навіть логіка серця і волі, все, включаючи усвідомлення власного «Я», підпорядковується «абсурдному» зобов'язанню. Віруюча людина зобов'язується перед Богом «безсвідомо», вона «божевільна» в любові до Споконвічного [167, с. 138 – 139].

Враховуючи вищенаведені позиції, ми можемо дійти висновку, що в

юдейській філософській традиції категорія віри укорінилася настільки міцно, що її вже не можна розглядати відокремлено від інших аспектів життя. І ми не можемо не наголосити на тій принциповій відмінності, яка проглядається при порівняльному аналізі концепцій віри і знання в юдейській та християнській традиціях. Межі цього дослідження не дають можливості заглибитися в особливості догматичного характеру, які впливають із зазначеної проблеми. Однак уже у цих межах ми можемо вказати на те, що різниця між явищем, яке сприймається на віру, і розумінням цього самого явища в юдаїзмі належить швидше не до сфери раціонального, а до загальноприйнятих у суспільстві норм. По суті, те, про що всі знають, не потребує перевірки і приймається на віру [217, с. 75]. Такий самий принцип ми спостерігаємо і при аналізі концепції "віри в Бога", адже для юдея сам факт "існування" Бога не потребує ніякого розумового підтвердження – Його наявність зрозуміла сама по собі. Тому віра може розглядатися лише як засіб, за допомогою якого людина має змогу долучитися до Бога, змінити весь свій світогляд, свою поведінку, усталити моральні та етичні цінності. Але це той вид знання, від якого ми можемо відмовитися будь-коли. Тому прийняти принципи віри – це одне, набагато складніше потім змиритися з наслідками такого рішення. Проблема віри суто індивідуальна. Кожен має знайти своє, властиве лише йому рішення, яке пройде через серце і розум і віднайде своє розуміння. Коли ми розуміємо суть проблеми і всю невідворотність у пошуку відповідей на неї, тоді наближаємося до тієї межі, за якою – істинна віра.

### **3.2. Категорії віри і розуму у філософії Мартіна Бубера**

Мартін (Мордехай) Бубер (1878 – 1965 рр.) – постать надзвичайно цікава і загадкова у філософському світовому просторі. Він вважається одним із засновників оригінальної версії релігійного екзистенціалізму – діалогічної онтології, хоча ключовою темою його наукової діяльності завжди було дослідження теорії та внутрішньої суті хасидизму. Саме стилістика хасидських джерел дуже вплинула на стиль філософських творів М.Бубера.

Його філософські погляди почали формуватися ще в ранньому дитинстві, і для цього було відповідне підґрунтя.

Народився Мордехай Бубер у Відні. В 1882 році його батьки розлучаються і хлопчика забирає до себе дід – Соломон Бубер. Усе своє дитинство і юність він проводить у Галичині, у маєтку діда. Це особливий період у житті Мартіна Бубера. Хоча він сам ставить до цього неоднозначно, називаючи цей період "дегенеративним". Соломон Бубер був рабином, досить відомою й авторитетною особистістю в юдейському середовищі Львова. Його поважали як знавця середньовічної теологічної літератури, колекціонера і видавця древніх юдейських рукописів. Спілкування з дідом, атмосфера його дому у Львові позначилися на формуванні внутрішнього світу юного Бубера. Тут він починає цікавитися філософією. Ознайомлення з класичними філософськими творами Арістотеля, І.Канта, Л.Фейєрбаха, Ф.Ніцше відбувалося одночасно з формуванням власних принципових позицій.

Шкільні роки проходять у "Гімназії Франца Йосифа", в атмосфері ввічливої відчуженості учнів-поляків і учнів-юдеїв. Католики і юдеї співіснували у гімназії досить мирно, але, як відмічав сам Бубер, "ми (юдеї) були невірними гостями, які змушені кожного ранку, протягом восьми років, безголосо бути присутніми при священнодійстві, в якому жодна часточка моєї особистості не могла і не хотіла брати участі, – все це наклало свій відбиток на всьому моєму естві" [238, р.8]. Як позитив такої ситуації Бубер зазначає відсутність будь-яких спроб навернення юдеїв у християнську віру, але саме з цього часу у нього виробляється стійка антипатія до усілякої місіонерської діяльності серед людей, віра яких має стійкі власні корені.

Юність майбутній філософ переживає як процес складної, а іноді тяжкої внутрішньої боротьби. У свої 14 років він відчуває, що над ним навис незрозумілий тягар: час від часу М.Бубер намагається уявити то окраїни простору, то його безмежність, а час – як явище, яке має початок і кінець, а іноді – без кінця і краю. Кожна із цих спроб, рано чи пізно, здавалася

однаково неможливою, і, розуміючи це, йому іноді спадає на думку покінчити життя самогубством. Під впливом Ф.Ніцше він думає про те, щоб це було своєчасне самогубство. Як своєрідний порятунок із полону такої проблематики Бубер вважає знайомство із працею І.Канта "Пролегомени до будь-якої майбутньої метафізики". Цей досвід наклав глибокий відбиток на все його майбутнє життя. Певний час юний Бубер перебуває під впливом праць Ф.Ніцше (1844 – 1900 рр.). Можемо зробити припущення, що свою наукову, філософську діяльність Бубер розпочав саме перекладом на польську мову першої частини знаменитої роботи "Так казав Заратустра".

У 1896 році вісімнадцятирічний Мартін Бубер вступає до Віденського університету, а згодом продовжує навчання в університетах Лейпцига, Цюріха, Берліна. Його наставниками, а згодом і друзями, були Георг Зіммель (1858 – 1918 рр.) та Вільгельм Дільтей (1833 – 1911рр.), представники широко відомої на Заході школи – "філософії життя". Фактично в цей час Бубер активно цікавиться хасидизмом і містикою хасидів, від чого не відступається протягом усього життя. З 1900 року він перебуває під впливом спочатку німецьких містиків Майстра Екхарта та Ангелуса Сілезіуса, а потім починає заглиблюватись у пізню Каббалу, згідно з якою людина може досягти сили, що здатна поєднати переважаючого світ Бога з його Шехіною (божественною еманациєю в світ). Саме тепер у Бубера виникає думка про реалізацію Бога в людині. Він бачить людину як істоту, в бутті якої знаходить реальність абсолют, що перебуває у своїй істині [36, с. 277].

Водночас М.Бубер веде активне суспільне життя. В 1901 році його призначають редактором щотижневика Всесвітньої сіоністської організації "Die Welt", а згодом він стає одним із засновників "Judischer Verlag" (Юдейського видавництва) в Берліні. Фактично з цього періоду і до своїх останніх днів Бубер перебуватиме на вістрі світового юдаїзму.

У 1904 році М.Бубер захищає докторську дисертацію з історії християнської містики епохи Відродження та Реформації. Але на чільному місці у нього знаходиться вивчення хасидизму. Він починає активно

записувати перекази про засновників та фундаторів цієї релігійної течії, перекладати їх на німецьку мову. В 1906 році виходить у світ збірка "Казки рабі Нахмана ", а в 1908 році – збірка переказів про життя юдейського мудреця Баал Шем Това (Ісраель бен Еліезер із Межибожа) – засновника хасидизму. Проте широковідомим Бубер стає після виходу однієї з найвизначніших своїх праць – філософської поеми "Я і Ти"(1923 р.). У цьому дослідженні він закладає підґрунтя філософії діалогу. Цей твір, за задумом М.Бубера, повинен був стати першою частиною великої праці, в якій він хотів викласти весь спектр взаємодії людини і Бога. Та здійснити цей задум Буберові не вдалося, хоча більшість із запланованих тем розкривалися у інших роботах. Враховуючи те, що Бубер у цей час активно заглибився у вир юдейського містицизму, досить своєрідним є лінгвістичний аспект його праці. Він свідомо відходить від загальноприйнятих лексико-синтаксичних норм і користується застарілими мовними конструкціями, що надає праці своєрідного колориту.

Великий вплив на формування світогляду Бубера мав юдейський релігійний філософ Франц Розенцвейг. У 1921 році він друкує свою головну працю "Der Stern der Erlösung", де також йдеться про відносини між Я і Ти. І в цьому ми можемо назвати Ф.Розенцвейга попередником М.Бубера. Після виходу буберівської "Я і Ти" Ф.Розенцвейг критикує автора за досить різке протиставлення категорій "Ти" і "Воно", адже, на його думку, невизнання "світу Воно" фактично призводить до відкидання цінностей культури. Проте філософські погляди Ф.Розенцвейга і М.Бубера багато у чому перегукуються.

У 1925 році вони починають працювати над власним перекладом давньоюдейських текстів Старого Заповіту на німецьку мову. М.Бубер, і Ф.Розенцвейг його в цьому підтримував, вважає, що сучасне християнське вчення ґрунтується на неточних перекладах старих давньоюдейських текстів. Воно втратило своє безпосереднє значення. Ще в дитинстві, в Галичині, Бубер часто грав сам із собою у так звані "розмови глухих": намагався одну і ту саму думку висловити староюдейською, німецькою і латинською мовами.

Він бачив, наскільки це тяжко, а іноді – просто неможливо. І насамперед через культурні, а не лінгвістичні особливості. Для німців Біблія – культура слуху, а Еллада – культура зору [145, с. 18]. І М.Бубер, і Ф.Розенцвейг виходили з того, що Біблію необхідно не читати, а вслуховуватись у неї. Тому підбираючи слова, структуру речень, вони намагались зберігати початковий характер Старого Заповіту. Після смерті Ф.Розенцвейга М.Бубер не полишає роботи і у визначених межах закінчує переклад лише у 1961 році.

У період з 1920 – 1928 рр. Мартін Бубер входить до складу філософського гуртка Франца Розенцвейга "Freis Judischer Lehrhaus". В цей час він намагається знайти синтез між індивідуальністю і соціальністю. Розмірковуючи над етикою індивідуалізму, М.Бубер поєднує її з етикою соціальної відповідальності. Тобто окрім того, що кожна особистість повинна виховувати свою індивідуальність, вона водночас несе відповідальність за те, як реалізують свою індивідуальність його близькі.

Досить тривалий час Бубер співпрацює з німецькими християнськими теологами Альбертом Швейцером (1875 – 1965 рр.) та Рудольфом Бультманом (1884 – 1976 рр.). За визнанням М.Бубера, саме А.Швейцер надав сильний поштовх його дослідженням Нового Заповіту, зокрема дослідження ролі особистості апостола Павла у формуванні сучасного християнства, а Бультман виступав у ролі наставника у сфері новозаповітної екзегези [29, с. 307].

Неможливими, на нашу думку є розмежування та виділення хронологічних періодів у творчості Бубера. Ті дослідники, які все-таки намагались скласти певну періодизацію діяльності Бубера, у багатьох моментах суперечать самі собі. Передовсім це стосується представників західної філософії: А.Cohen, M.Fridman, L.Silberstein. На Заході творчість М.Бубера досліджується давно і з різних позицій – як з точки зору тотальної критики і несприйняття, так і з точки зору наукового поклоніння. Та питання періодизації творчості М.Бубера залишається невирішеним. На наш погляд, для цього є вагомні причини. Перш за все, чимало питань проходили як

наскрізні протягом усього його життя: це дослідження біблійних текстів, якими він займався близько шістдесяти років; проблема віри і пов'язані з нею питання добра і зла; його власна інтерпретація вчення хасидів. До деяких тем Бубер повертається після тривалого забуття. Важливо те, що більшість питань, яким він приділяв увагу, викладені ним у філософській поемі "Я і Ти". Інші його роботи можуть розглядатися як її своєрідне продовження.

Філософія Мартіна Бубера не може бути вільною від різного роду протиріч уже хоча б з тієї причини, що філософія для нього "не цікаве проведення часу, і навіть не служіння культурі і суспільству. Він живе у своїх думках, а в роботах втілює своє життя" [211, с. 67]. М.Бубер не вважав себе ні академічним філософом, ні професійним теологом і менше за все прагнув створити якусь власну філософську систему. Відповідаючи на критику сіоніста Шмуеля Йосефа Горовіца, який назвав М.Бубера "цаддиком неохасидизму", він пише: "Я не цаддик – я не певен в Бозі; скоріше – людина, яка відчуває себе в небезпеці перед Богом, людина, яка знову і знову бореться за Господнє світло; яка знову і знову падає у Господнє провалля" [238, р. 22].

Категорії віри, розуму, співвідношення та критичний аналіз цих понять постійно присутні у творчості Мартіна Бубера. Вони мають місце майже у всіх його наукових працях. І корінь цього бачиться в текстах Біблії, дослідженням яких М.Бубер займався впродовж усього свого життя, включаючи титанічну, багаторічну працю над перекладом Старого Заповіту з староюдейської на німецьку мову. Але ці філософеми ми можемо прирівняти до ще однієї важливої теми буберівських досліджень – йдеться саме про поняття добра і зла, які можуть характеризуватися як образні стосовно віри і розуму. Саме такий паралелеїзм – віра, як добро і знання, як успадковане зло – становить особливу фазу гносеологічної позиції Бубера.

Проблема зла цікавила Бубера ще з юності, але в той період він займався нею виключно по мірі того, як вона відображалась у тих філософських і теологічних працях, з якими йому доводилося знайомитись. Самостійно і на

рівні серйозного дослідження М.Бубер заглибився у проблему зла в 1919 році. Відтоді, за визнанням самого дослідника, він звертається до неї в різних творах і статтях, а в 1923 році, коли М.Бубер очолив кафедру історії юдейської релігії та етики у Франкфуртському університеті, вона стає темою першої його лекції з курсу загального релігієзнавства.

Улітку 1935 року, на щорічних філософських диспутах у м. Понтіній (Швейцарія), під час обговорення теми аскези проблема зла постала в ході дискусії М.Бубера з російським філософом М.Бердяєвим (1874 – 1948 рр.) та істориком релігії Ернесто Буанайуті (1881 – 1946 рр.). Але на цьому етапі Бубер не виділяє чітких паралелей між категоріями добра і зла, з одного боку, та віри і знання – з іншого. Певна незавершеність дискусії підштовхнула Бубера в наступному, 1936 році присвятити цій темі спеціальну доповідь, у якій він виклав власне бачення проблеми. Однак у той момент М.Бубер зупинився на історичному порівнянні двох релігійних систем – Ірану та Ізраїлю. Він акцентував увагу на тому, що добро і зло, в їх антропологічній дійсності, тобто у фактичному житті людини, є не двома структурно однорідними, хоча і полярно протилежними категоріями, а фактично двома структурно абсолютно різними властивостями. Микола Бердяєв акцентував увагу на тому, що проблему зла не тільки неможливо вирішити, а й неможливо навіть раціонально поставити, бо у такому разі вона просто зникне сама по собі [21, с. 213]. Для М.Бердяєва головним було вирішення питання про відправний пункт у боротьбі із злом, на що Бубер апелював: розпочинати боротьбу необхідно у власній душі – все інше походитиме лише звідти.

На переконання Бубера, в основі біблійних гіпотез про добро і зло, з одного боку, і авестійських та поставестійських – з іншого, знаходяться два абсолютно відмінних різновиди зла. В цьому випадку М.Бубер звертається до тих істин, які можуть бути викладені лише у вигляді міфів. І весь понятійний апарат, який є при цьому, слугує лише допоміжним засобом, що виступає в ролі моста між міфом і дійсністю. Він виходить із того, що добро і зло, як два



нероздільних поняття, присутні вже у ранніх текстах Старого Заповіту, але у вигляді дивного, іронічного образу. На думку М.Бубера, категорії добра і зла у цьому випадку можуть відображати як протилежність моральних якостей людини, так і протилежність користі і шкоди [38, с. 166]. Він категорично не погоджується з тими найпоширенішими інтерпретаціями суті категорій добра і зла, які висували його попередники, і передовсім Бердяєвим, дискусію з яким він вів, і для кого добро і зло було цілком окремими явищами. Наприклад: "Зло і страждання викриває недостатність і незакінченість цього світу і спрямовує увагу на існування іншого світу і іншого Бога" [21, с. 573]. Тому подає власне бачення проблеми і критикує усталені позиції, такі як:

1. вказівка на виникнення статевого потягу, як наслідок пізнання добра і зла;
2. пізнання добра і зла містить у собі лише моральний аспект, як це визначав, наприклад, Ф.Ніцше [130, с. 323].
3. пізнання добра і зла – це пізнання взагалі, пізнання світу, позитивного і негативного. Саме через свою узагальненість остання теза у Бубера підлягає тотальній критиці.

Важливе місце у цій проблематиці у Бубера займає власна спроба інтерпретації біблійної оповіді про куштування плодів із дерева пізнання добра і зла та наслідки цього діяння для первісних людей. Надзвичайна зацікавленість і сконцентрованість Бубера на цій темі зближає його з іншим російським дослідником – Л.Шестовим, якого, на відміну від М.Бубера, вирізняє сильний радикалізм у цьому питанні.

З боку біблійної легенди про дерево пізнання добра і зла людина у Л.Шестова не може зрозуміти світу, якщо не припустить: усе, що має початок, повинно мати свій кінець. Для нього біблійна розповідь про гріхопадіння має зовсім інший зміст, аніж те наповнення, яке йому надають виховані на еллінських традиціях богослови. Адже в Біблії чітко вказано, що людині заборонено було їсти від дерева пізнання добра і зла, тоді як інші дерева не були під заборною. Л.Шестов не визначає процес пізнання добра і

зла як дещо позитивне, для нього це сповнене негативу явище. І не вічне, а тимчасове; не божественне, а людське, можливо, навіть занадто людське [204, с. 129]. Заборона зривати плоди саме з цього єдиного дерева для Бога не означає страху чи ревнощів до людини. Це передосторога. Адже дерево пізнання не додає, а навпаки, відбирає сили у людей: тепер ми повинні обирати між деревом пізнання добра і зла та деревом життя.

Для Бубера "знання добра і зла" означає не що інше, як знання протилежностей, які в ранніх письмових текстах людства характеризуються цими двома поняттями. Вони ще примітивні і всеохоплюючі, людина їх або відчуває, або створює сама. Термінологією сучасної науки ми можемо описати це як достатнє усвідомлення протилежності всього мирського буття, а слідуючи біблійній вірі у створення світу – як достатнє усвідомлення присутньої у творінні прихованої протилежності [38, с. 167]. Та при цьому вважає, що повне розуміння цієї проблеми можливе лише у тому випадку, коли ми, незважаючи на основну концепцію всієї старозаповітної теології та антропології [Пс. 72 : 28], для пізнання добра і зла пам'ятатимемо про різницю між людиною і Богом та непереборну дистанцію між ними. Адже те знання, яке споконвіків притаманне Богові, і те знання, яким володіють люди, несумісні. Термін "пізнання" Бубер перекладає як перебування у безпосередньому контакті. Та людина набуває іншого, коли намагається встановити сутнісний зв'язок між категоріями добра і зла. Адже, на переконання М.Бубера, можливість оперування протилежностями не дається тим, хто бере участь лише у тому, що вже створено, а не безпосередньо у процесі творіння. Добро і зло, негативний і позитивний стан існування входять у живе знання людини, але вона не може сприймати їх одночасно й однаково. Більше того, пізнання протилежностей можливе тоді, коли людина перебуває у стані зла, лише так вона може прагнути стану добра, а не навпаки [38, с. 168]. І тут М.Бубер намагається піти далі Ф.Ніцше, для якого "зле" є основним поняттям і виходячи з якого постає "добре" [29, с. 312]. Але не людину Бог бачить злою. Старий Заповіт під "злим" має на увазі не живу

душу, а те, що "всяка плоть збочила шлях свій на землі" [Бут. 6 : 11 – 12]. Цьому сприяє не зла душа, а злий "образ". Людське серце творить штрихи у вигляді образів можливого, яке може стати дійсним. Образність – це своєрідна гра з можливістю, завдяки якій іноді може творитися зло. Така придумана можливість, у всій її сутності, і є злом, бо вона відводить від тої дійсності, яка була дана людині Богом [38, с. 176]. Іншими словами, зло діяння виводиться із зла образу. Те, що людина кинута в прірву пізнання добра і зла, при цьому не маючи ніякої можливості впливати на їх протиставлення, вносить у створений Богом світ елемент приборканої хаотичності можливого. Та М.Бубер наголошує на тому, що для Бога будь-який шлях, який обирає людина, йдучи до Нього, є правильним, головне розуміти, що він веде саме до Бога. І віра, яка ґрунтуватиметься на цьому розумінні, буде не останньою сходинкою, на яку людина стане протягом свого шляху. Якою стежкою людина втрапить до Бога, про це може сказати їй лише пізнання своєї власної суті, пізнання своїх сутнісних властивостей.

М.Бубер у цьому контексті деякою мірою виокремлює принципи віри традиційного юдаїзму, акцентуючи увагу на тому, що віруючому юдею (а справжній юдей не може бути невіруючим) немає ніякого діла ні до неба, ні до землі, якщо у нього є Він; тому що юдей створює Його не із дійсності, а із свого власного прагнення, бачить Його не на землі і ніяк не на небі, а у самому собі як цілісну єдність над своєю роздвоєністю, як спасіння, що споруджене над своїми власними стражданнями. Віруючий юдей знаходить свою цілісність у своєму Бозі... [32, с. 86].

Досліджуючи проблему співвідношення категорій добра і зла, Мартін Бубер постійно звертається до постатей Каїна та Авеля, які у традиційній світовій культурі завжди асоціювалися з образом зради Бога, братовбивства та невинної жертви. Однак М.Бубер звертається до Каїна не з традиційної точки зору. Він намагається поглянути на характеристику біблійного сюжету під іншим кутом, вказуючи на те, що діяння Каїна знаходиться дещо в іншій площині. Адже Каїн – один із перших людей, він ще не знає, що вдаривши

людину, її можна вбити. Він не знає, що існує смерть і існує вбивство. Тому, вдаривши Авеля, Каїн не вбиває – він вбив [Бут. 4 : 8]. Зіставляючи діяння Каїна, ми говоримо, що це зло. Але це зло не по своїй суті. Злом воно стало тому, що таким його зробила людина. Таке діяння стає і назавжди залишиться таким, бо людина відділяє його від супутнього доброго потягу і перетворює на зло, надаючи право самостійності. Для Каїна і Авеля не існує такої проблеми, як віра чи безвір'я, адже з Богом вони спілкуються вільно. Вони **знають** про Бога, остільки Він є обов'язковим і надособливим елементом їхнього життя.

Отож, основне завдання людини, напевно, полягає не у викоріненні злих тенденцій зі своєї душі, а у їх поєднанні з добрими. І старозаповітна заповідь: любити Господа, Бога свого, всім серцем своїм, і всією душею своєю, і усіма силами своїми [Др. 6 : 5] – вона і у Новому заповіті [Мф. 22 : 37] означає любити обома потягами – добрим і злим, які мають бути об'єднані в одне ціле. Тому і злу свою частку людина повинна спрямовувати на любов до Бога, і поняття "віри усім серцем" набуває тоді зовсім іншого сенсу. Лише поєднавши у собі дві абсолютно протилежні частинки – добру і злу – для віри і служіння Богові, людина може стати цілісною. І поняття "віри" для Бубера є надзвичайно важливим при дослідженні біблійних текстів, особливо у контексті розуміння добра і зла, як впливаючих із них – принципів віри і розуму. Варто зауважити, що у М.Бубера віра і знання фактично пізнаються через призму добра і зла.

Для нього віра існує в двох, і лише в двох формах, які у повсякденному житті людини мають такий прояв:

- довіра будь-кому, можливо, навіть тоді, коли для цього немає достатніх підстав;
- визнання істинності чого-небудь, можливо, також без наявності достатнього підґрунтя.

Коли людина вірить, першим чи другим способом, у цей процес вступає все її буття, а сама віра стає можливою лише тому, що в ці відносини, які

називаються "вірою", втягується вся її суть. Дійсна віра, якщо так можна назвати здатність уявити себе і почути сказане, починається там, де закінчується підпорядкування правилам, де саме бажання цього зникає. Те, що може відбуватися з людиною, може свідчити про щось, але про що йдеться у такому випадку, не відкриється жодним таємним чи містичним знанням, бо це ніхто не чув, а складається воно не із звуків, а певних знаків. І в такому процесі віра перебуває у незвичайному потоці одноманітності, яку намагається подолати знання [30, с. 133].

Бубер пробує розрізнити поняття "віри" і "почуття". "Почуття" для нього – це лише ознака того, що буття людини готується стати єдиною цілісністю. Релігійну віру він також визначає у вигляді двох образів, лише в одному випадку людина знаходиться "у відношенні" віри, а у іншому – людина звертається до відношення віри. Той, хто знаходиться "у відношенні" віри – це насамперед член певної громади, яка, єднаючись із Богом, визначає місце цієї людини. А той, хто звертається до відношення віри, однак, а громада тут виникає як об'єднання навернених однаків.

Як приклад *першого образу* Бубер визначає ранній період історії Ізраїлю, общини віри, яка постає як народ; і народу, який постає як община віри. Приклад *другого образу* – період раннього християнства, яке виникає через смерть Ісуса Христа і з віри у його воскресіння, без чого християнство було б неможливим. Перший образ віри Бубер називає юдейським, а другий – християнським [29, с. 303]. І ймовірно зараз важливіше за все не привчати людину вважати себе щасливим членом певної спільноти, а дати йому можливість побути на самоті, щоб згодом, уже усвідомлюючи свій вибір, вона могла прагнути Іншого.

Характеризуючи тексти Нового Заповіту, М.Бубер виділяє два ключових поняття, які часто повторюються і мають велике значення: "вірити" і "могти". Те, що їх відрізняє один від одного, полягає в протилежності між вірою і невір'ям. Це настанови про можливість і обмеження душевного світу людини. Адже справжня віра – це зовсім не особистий привілей, який має

лише Ісус, це категорія, доступна усім людям, і скільки б ми не мали цієї віри, її буде достатньо, головне – вірити всією душею.

Таким чином, М.Бубер дещо розрізняє новозаповітне і старозаповітне поняття віри, яке означає слідування Божій волі у всьому. Особливо зрозумілою ця теза буде тоді, коли ми сконцентруємося на тому, що людина смертна, а Бог – вічний. Ключовою в такому випадку для нього є постать пророка Авраама. Бубер сприймав його як образ, який втілював у собі всі необхідні і важливі концепти віри. Саме у постаті Авраама Бубер вбачає поєднання доброго і злого начала в людині, він "вірний усім серцем перед Богом і саме тому Бог укладає з ним союз" [38, с. 178]. Проте Бубер підходить до цього з інших позицій. Авраам у нього вірить не "в" Бога – в сенсі постійної вірності Йому, він *вірить* Богові. Бога, якому вірить Авраам, неможливо втиснути ні в які пізнавальні рамки саме тому, що він Бог.

Бубер підтримує вислів Паскаля: "Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова – не Бог філософів і вчених". Ця позиція йому близька саме тому, що для нього – Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова, а не Бог Авраама, Ісаака та Якова. Адже попри те, що Ісаак та Яків продовжили справу Авраама, кожен із них шукав зв'язку з Творцем і служив Йому лише їм властивим способом [39, с. 70].

Для М.Бубера Авраам – перший носій обітовання юдейського народу з Господом [35, с. 269]. Писання не повідомляє, коли Авраамові стало відоме ім'я Бога, яке він проголошував над своїм жертвовником у Ханаані [Бут. 12 : 8], і чи був Він Богом Авраама до того, як повелів йому йти у Ханаан. Саме у цей період зароджується особлива віра в Бога, яка постає в мандрах народу. І народ вважав Бога своїм провідником у таких походах. І якщо, наприклад, образ Авраама у Л.Шестова дещо ідеалізований, бо формувався переважно під впливом С.К'єркегора, то Авраам у М.Бубера має більш приземлений вигляд, який випливає із особливостей національної юдейської традиції. Тому характеризуючи відносини Авраама і Бога, М.Бубер має на увазі не особливий акт, а лише закріплення вже раніше існуючого сутнісного

ставлення, в якому має місце водночас довіра і вірність [29, с. 332]. Перед лицем обітовання, якому Авраам здатен повірити лише виходячи зі свого власного сутнісного відношення до Бога, він ще більше поглиблює це ставлення завдяки своїй надзвичайній відданості. Та ґрунтуючись лише на таких даних, позицію Авраама зрозуміти досить складно. Адже він не приводить себе в якісь відносини, він уже перебуває у них [229, р. 31].

Загалом у Старому Заповіті ми можемо віднайти лише одне єдине жертвопринесення, яке відтворене до найменших дрібниць, – заклання Ісаака [Бут. 22:1 – 19]. За велінням Бога Авраам готується принести свого сина в жертву, і лише в останній момент Бог заміняє Ісаака на тварину. Цей епізод послугував відправним пунктом для багатьох суперечливих тлумачень, але вже по самій своїй суті з неабиякою силою відображає глибокий сенс саме "авраамічної" віри. Адже Авраам готується принести свого сина в жертву, не переслідуючи ніяких корисливих мотивів, без будь-якої мети, як це зробив, наприклад, моавітянський цар Меса, який пожертвував сином заради власної перемоги [4 Цар. 3:27]. В такому випадку ми не ведемо мову також і про обряд жертвопринесення новонародженого – обряду, що з'являється значно пізніше і не має великого поширення серед нащадків Авраама. Суть справи у тому, що Авраам відчуває себе пов'язаним зі своїм Богом силою віри. Він не "розуміє" сенсу свого діяння, якого вимагав від нього Бог, тобто якщо таке діяння і здавалося за формою дітовбивством, то лише через слабкість людського розуму. Лише Бог "знав" сенс і цінність вчинку, який для решти нічим не відрізнявся від жорстокого злочину. Тому Авраам не справляє обряду, він не прагне ні до якої практичної мети і навіть не намагається зрозуміти сенсу свого вчинку, а віра слугує йому гарантією того, що він не коїть злочину. Ми можемо сказати, що Авраам не сумнівається у святенності своєї дії, вона є абсурдною, а значить непізнаваною.

Цікавим є у М.Бубера такий момент. У книгах Старого і Нового Заповіту термін "віруючий" вживається безвідносно, тобто автори текстів не визначають, у кого саме вірить віруючий. Для Бубера це явище нормальне.

Він виходить з того, що вживання словосполучення "вірити в Бога" відняло б у поняття "віри" його оригінальне значення, або взагалі ослабило б його. Тому у Вісті Ісуса Мартін Бубер виділяє три основних принципи:

- створення Царства Віри;
- повернення до Бога;
- ставлення до Бога, яке засновується на вірі в Нього.

Принцип створення Царства Віри має тут абсолютний, космічний вимір. Царство Віри не має меж і просторових кордонів.

Другий принцип стосується лише членів общини Ізраїлю. Повернення, в юдаїзмі, має чітке позначення - *тшува*, що характеризує відносини між людиною і Богом. Гріх породжує відчуження між ними, а через тшуву їх зв'язок оновлюється, тобто людина повертається до Бога. "Той, хто повертається, стоїть вище за того, хто ніколи не коїв гріха" [ВТ, Брахот, 34б – зворотня].

Третій принцип стосується лише внутрішнього світу особистості.

Працюючи з текстами Нового Заповіту, М.Бубер виходив із того, що не всі вони мають історично підтвержене авторство, приміром, Послання до Євреїв, Послання до Колоссян, Друге Послання до Фессалонікійців. Він вважав, що їх склали у 80 – 90-х роках I ст.н.е. послідовники апостола Павла, а не сам Павло. А в самих посланнях М.Бубер чітко виділяє грецькі впливи. Взагалі постаті апостола Павла М.Бубер приділяє значну увагу, на відміну від Шестова, який звертається до нього здебільшого у порівняннях. Павло у Бубера – фігура незвичайна, адже саме завдяки йому ми нині маємо таке явище, як християнство. І саме завдяки Павлові ми маємо пророка Авраама у теперішньому його вигляді. Адже у Павла Авраам вірить не "в" Бога (у сенсі постійної відданості Йому), а він вірить Богові, що може означати певний принцип довіри, а це зовсім не обов'язково вказує на те, що слово Боже він сприймав з послухом.

Тому Бубер виводить не одночленне, а двочленне визначення віри:

- впевненість у очікуваному, що може трактуватися як знання;



•ствердність у речах невидимих.

У цих визначеннях найкращим чином поєдналися юдейське та християнське уявлення про віру. Впевненість у очікуваному виявляється у довірі до того Бога, якого юдеї добре знають, і ця довіра визначає відносини, які існують між людьми і Богом. Можна вірити у те, що Бог існує, і жити, ховаючись від Нього; але тільки той, хто довіряє Йому, живе перед Його лицем. Перш за все, віра віддає перевагу визначеності. Виходячи з цього, традиція предків не "можливо істинна", а вона просто істинна. Більшість традицій віри пов'язані з Богом, який усе бачить і все знає. Божественному знанню притаманна переконаність. А ось людському розуму відводиться більш скромна роль, оскільки факти не такі всеохоплюючі, як Бог. Вони накопичуються поступово. І те, що сьогодні визначається як "істинне", завтра може бути спростовано іншими фактами. Загальновизнаним є те, що віра заохочує почитання. Адже якщо немає причин сумніватися у Слові Бога, то немає і потреби кидати йому виклик. Вічні Істини не потребують постійних перевірок. Але розум людини ґрунтується на тому, що постійно перевіряє і перепроверяє, ніколи цим не задовольняючись. Для розуму Істина постійно повинна підтверджувати свою істинність.

Водночас М.Бубер критично ставиться до тих, хто займається пошуком Бога. Він вважає, що Бога знайти неможливо, залишаючись у своєму суспільстві, але не можна його знайти і відходячи від нього. Для М.Бубера немає ніяких пошуків Бога, тому що не існує нічого, в чому б Його не можна було б знайти. Єдине, що необхідно для тих, хто цього прагне - слідувати своїм шляхом. Головне, щоб це був *той* шлях, і людина мала внутрішню потребу слідувати ним. У силі цього бажання виражається прагнення людини [40, с. 80].

М.Бубер вважає, що саме діяльність апостола Павла призвела до певної зміни в понятті "віри": віра як дія Бога в людині тягне за собою стан праведності, до якого можуть привести лише людські справи, лише одне виконання "закону". Виходячи з цього, у Павла вирізняється два види життя

стосовно Бога: життя у вірі та життя в Законі. Але "життя в Законі" має бути подолане завдяки тому, що у світ прийшов Ісус. Саме ця подія мусить поставити життя на основі віри на місце такого життя, яке базується на одних лише "земних справах". Та віра, яку має на увазі Павло, коли відділяє її від юдейського Закону, не могла б існувати в дохристиянську епоху. "Справедливість Бога" Павла, Боже виправдання людини – це "виправдання" через віру в Ісуса Христа, тобто виправдання через віру в того, хто Прийшов, Помер на хресті і Воскрес.

Сенс юдейської позиції віри М.Бубер узагальнює таким чином: виконання божественної заповіді дійсне тоді, коли виконується у повноті сил і схильностей особистості і у повноті інтенції віри. У цьому він іноді займає чітку опозицію до традиційної юдейської філософії, що стосується не лише філософії як такої, а і хасидської проблематики.

Судячи з усього, Бубер вважав, що сучасний йому хасидизм перебуває у стані поступової деградації і живе лише минулим. У цьому часто проводять паралелі між М.Бубером і Іцхаком Лейбушем Перецем, який ототожнював хасидський світ із сучасним невеликим містечком, яке поступово, але безповоротно відходить у небуття [39, с. 490]. Проте Бубер вважається європейським інтелігентом юдейського походження, який жив поза юдейством. І пише він не для юдеїв, а для європейської культурної еліти.

Бубер, як і багато інших дослідників, звертається до свого етнічного коріння і виявляє, що його доводиться відкривати заново. І тут він стає, по суті, першовідкривачем для наступних поколінь.

Надзвичайно велике значення для М.Бубера мала священна Тора. Саме Тора, а не грецький її переклад, який він вважав помилковим. Бубер бачить у Торі не закон, а "настанови", "повчання". Те, що з часом було перекладено як "законодавець", для Бубера означає – учитель. Досліджуючи Тору, він сприймає її як настанови Бога у розумінні Його шляху. Хоча Тора і містить у собі закони, але сама вона законом не є, вона завжди несе відлуння слів Бога.

Аналізуючи тексти Нового Заповіту, Мартін Бубер намагається

розглядати їх ширше, відступивши від традиційного розуміння, яке спричинене неправильними перекладами арамейських текстів на грецьку мову. І як приклад наводить переклад слів Ісуса з Нагорної проповіді про ворогів і ближніх [Мт. 5:43], що ґрунтується на схожих словах у книзі Левіт 19:18, зокрема, на неправильному перекладі терміну "ближній", який Бубер перекладає як "всі ті, хто трапляються людині на її життєвому шляху", і це зовсім не обов'язково той, хто знаходиться поряд. У тому випадку, коли Бубер намагається вивести суть християнської віри, він виходить із віри у воскресіння Ісуса і ґрунтує свою позицію на словах апостола Павла: "А коли Христос не воскрес, то даремною буде і наша звістка, і ваша віра"[1 Кор. 15:14]. Ролі Павла в історії Ісуса М.Бубер приділяє значну увагу. Адже саме у Павла, а згодом і у Іоанна Ісус починає сприйматися як Бог. І у цьому відношенні знаковою постаттю для Бубера є апостол Фома, якого він називає першим християнином стосовно майбутньої християнської догматики. Фому Бубер визначає як заключну постать в історії Ісуса, але водночас і початковою на шляху Христа [29, с. 405]. З цього моменту ми бачимо принцип віри, який намагаються зрозуміти, Бога, якого намагаються проаналізувати за допомогою методів елементарного розуму та вкласти у поняття буденного знання.

Процес співіснування раннього християнства і фарисейського юдаїзму Бубер намагається сприймати з точки зору стороннього, незалежного дослідника, виділяючи при цьому становлення християнства як могутньої суспільної течії, яке закріпилось у юдейському суспільстві завдяки двом чинникам:

- уявленню про долю, яка не є тотожна волі Бога;
- уявленню про посередництво при взаємодії двох ієрархій – земної і небесної.

Проведіння для Бубера – це присутність Бога і Його участь у всьому, що відбувається в житті людини і у світі в цілому.

Сучасність, і конкретно ХХ століття, Бубер розглядає як тяжкий період

неспасенності, де немає місця для милості. Криза нашого часу містить у собі і кризу двох образів віри: юдейського – *емуни* та грецького – *пістіс*.

Емуна – це віра народу, образно кажучи, це сам народ; пістіс – це віра людей, які прийняли вчення Ісуса, викладене його учнями та послідовниками. Саме так виникає поняття "народу Божого", яке включало в себе спочатку весь християнський світ, хоча кожен представник цього світу жив за своїми суспільними законами і відповідно до своєї природи. Але Бубер вказує на те, що розуміння терміну "віра" як "емуна" недостатньо повно виражає її екзистенційний характер. Він виходить із того, що поняття "емуна" включає в себе дві сторони: активну – "вірність" та рецептивну – "довіра". Але філософ не відносить "довіру", так само як і "вірність", до внутрішнього, психологічного сенсу. Душа людини цілком втягнута у стан "вірності", так само як і в стан "довіри", але в обох випадках вирішальною стає необхідність перетворення душевного стану у стан життя. Бубер вважає, що і вірність, і довіра в реальному житті виявляються у відносинах двох людей. І лише у повній реальності подібних відносин можна бути як вірним, так і тим, хто довіряє. Та особиста емуна кожного юдея заглиблена в емуну юдейського народу і черпає силу в живій пам'яті поколінь. Емуна – це, простіше кажучи, довіра до Бога без будь-якої спроби Його визначити, взагалі без питання про Його існування. Інакше кажучи, емуна – це віра, яка не знає, що таке філософія. Але вже після філософії (пістіс) віра не може обійтися без "символу віри", тобто того, у що треба вірити [143, с. 16].

Християнська пістіс зароджується за межами історичного досвіду народів, де в душі окремих людей проникає поклик вірити в те, що той, кого розпі'яли в Єрусалимі, і є їх Спаситель [33, с. 438]. Однак ця віра ґрунтується на прийнятті за істинне твердження того, що сповіщає про предмет віри і про саму людину.

Ми не намагаємося звести усі проблеми філософії до єдиного буття людини. Вона повинна прагнути лише до пізнання людини як такої. Тут М.Бубер виходить із того, що філософське пізнання людини є по своїй суті

самопізнанням. Адже для того, щоб стало можливим пізнання цілісності людини, ми повинні дійсно і повністю увійти в акт самопізнання. М.Бубер вважає, що лише той, хто відчув себе по-справжньому самотнім, тобто той, хто під впливом долі чи за властивостями характеру залишився наодинці зі своїми думками і з самим собою, найбільше схильний до того, що ми називаємо “самопізнанням”. Саме в крижаній атмосфері самотності людина починає перетворюватися на запитання для самої себе, а це, в свою чергу, надає головне – досвід самопізнання. І у цьому М.Бубер тісно пов’язаний із Ф. Ніцше:

Самітнику, ти йдеш шляхом до самого себе ...

Самітнику, ти йдеш шляхом того, хто творить...

Самітнику, ти йдеш шляхом того, хто любить... [130, с. 64].

Аналізуючи античні та середньовічні концепції дослідження людини, М.Бубер доходить висновку, що в більшості своїй вони не пізнають її природу, а обходять. По-справжньому антропологічна проблема почала розглядатися лише на початку ХХ століття. І у цьому відношенні справжнім проривом стали праці С. К’еркегора, М. Шелера, М. Хайдеггера. М.Бубер критично ставився до поглядів М.Хайдеггера і М.Шелера. Більше того, вчення М.Хайдеггера він взагалі вважав непридатним для самого життя, а корисність їх зводив лише до опису взаємозв’язку різноманітних, абстрагованих від реального життя людини сутностей [36, с. 254].

Імпонувала М.Буберу система поглядів С. К’еркегора, особливо те, що він знайшов у собі мужність звести сам на сам життя і релігійну віру сучасного йому суспільства. Так само, як і С.К’еркегор, М.Бубер не визнає такої віри, яка ні до чого не зобов’язує людину. Він відкидає так зване “християнське життя” і його фальшиві постулати, бо вони абсолютно не реалізуються. М.Бубер міг визнати і прийняти лише таку віру, яка являє собою життєве відношення до предмета віри, яка охоплює все навколо. Інакше, на його думку, віра є “неістинною”.

“Якщо віра в Бога означає лише здатність говорити про Нього від

третьої особи, то я не вірю в Бога. Але коли віра в Нього означає здатність говорити з Ним, тоді я вірю в Бога” [238, р. 24]. Віра для М.Бубера – невід’ємна частина людського життя. Без віри немає людини.

Однак не окремий індивід і не цілий колектив має бути предметом вивчення науки про людину. Ми повинні виходити із розгляду та вивчення відносин людини з людиною. Адже особлива сутність людини може бути пізнана лише у живих відносинах. Саме в цьому ми бачимо основну суть буберівського діалогу: “Я – Ти”, “людина – людина”.

Розглядаючи людину стосовно іншої, ми можемо помітити певну динамічну подвійність, яка разом з тим і є справжньою сутністю людини: і дослідник, і опонент в одній особі.

На думку самого М.Бубера, лише тоді ми зможемо наблизитися до відповіді на основне запитання – “що є людина?”, коли навчимося бачити у ній істоту, в динамічній природі якої все вершиться і пізнається, де ми є учасниками зустрічі Одного і Другого. Незважаючи на те, що філософія як наука завжди спрямована на людину, Бубер ніколи не розглядав філософію як те, що має здатність розкривати прикінцеві основи буття і встановлювати останній критерій істини. Для Бубера основна мета філософа – звільнити людей від закостенілих стереотипів мислення та ілюзій, допомогти їм розгледіти тільки чітку істину власного досвіду. Через бесіду та діалог, міф та легенду він повинен прагнути допомогти людям зрозуміти і з’ясувати їх стосунки один до одного, до світу, до Бога, до самих себе.

Отже, розглядаючи філософську концепцію віри у Мартіна Бубера, ми в жодному разі не повинні виділяти її із загального контексту розвитку юдейської філософії. Мартін Бубер – це постать незвичайна, але і він свого часу перебував під досить сильним впливом поглядів Ф.Розенцвейга, Г.Когена, містиків Майстра Екхарта та Якоба Беме, що, звісно, мало певні наслідки при формуванні буберівського світогляду. Проте сам Бубер, розглядаючи концепцію віри, вказував на її особливе значення у процесі відродження внутрішнього світу людини, визначаючи його як своєрідний акт

повернення до Бога.

У нинішній час внутрішня криза в людині назріває по мірі того, як сфера особистості пронизується і визначається диктатом суспільства, що передовсім несе загрозу головному постулату християнства – самостійності спасенної душі, і виводить нас на центральне поняття у розумінні істинного шляху людини – каяття. Воно здатне оновити внутрішній світ людини і змінити її місце в світі. Той, хто кається, може піднятися над тими, хто не знає, що таке гріх, і паралелі з *тишвою* тут очевидні. Однак для Бубера каяття означає дещо більше, ніж пропонує людині традиційна християнська догматика. Це не просто переворот у душі або покаяння справами. Каяття означає, що людина, яка заблукала у власному егоцентризмі і яка завжди була ціллю сама для себе, знаходить шлях до Бога, змінює власне ество. Така людина здатна знайти свій власний шлях для виконання того особливого завдання, задля якого Бог привів у цей світ саме її. А каяття – це лише імпульс, що спонукає людину до дій. Той, хто постійно кається, заглиблюючись у себе, хто картається за недостатній рівень каяття, той витрачає свої найкращі сили, які необхідні для здійснення такої зміни [37, с. 368].

Безперечно, що за своїм образом і сутністю віра юдеїв і віра християн різняться. І це видається природним, якщо ми згадаємо про їх внутрішні корені. Але основна різниця полягає саме в тому, що християнство акцентує увагу на спасінні власної душі. Для юдаїзму кожна душа людини – безперервний ланцюг у справах творіння Бога, що саме через працю рук своїх повинно перетворитися на Царство Бога. Тим самим жодна душа у своєму особистому спасінні не є самоціллю для самої себе. Тому Бубер закликає: "Забудь самого себе і подумай про світ, у якому живеш" [37, с. 369]. І сутнісно різними юдеї і християни залишаються до того часу, доки рід людський не збереться із релігійного розсіяння у Царство Бога.

По суті, юдейська філософська традиція є важливою ланкою у спробі розуміння проблеми співвідношення категорій віри і знання у

загальносвітовому філософському контексті.

Юдейська філософська думка не намагається розрізняти категорії віри і розуму і не розглядає їх як протилежні. Починаючи з епохи середньовіччя (М.Маймонід та інші) і навіть у період раціоналістичного Нового часу (Б.Спіноза, У.Акоста та інші), віра і розум розглядаються як самостійні, але взаємодоповнювані категорії. І при цьому, дещо на особливому місці, знаходився хасидський рух, де сила віри завжди перевищувала силу розуму.

Новітня юдейська філософія позначилася певним розмаїттям у процесі визначення ролі віри і розуму. І тут ми згадаємо погляди А.Кука з його тезою щодо глибинної душевної віри, яка може передаватися через душевні переживання і аж ніяк не через розумове усвідомлення; Г.Когена, для якого людина завжди була носієм раціонального начала.

Утім саме в ХХ столітті ми помічаємо поступ до того, що віра – це один із необхідних інструментів пізнання, яке ніяк не може бути ворожим стосовно розуму (М.Каплан, Ц.Курцвайль та інші). І погляди Мартіна Бубера посідають особливе місце вже хоча б тому, що він не бачить різниці між поняттями «юдей» і «віруючий». Адже будь-яка віра ґрунтується на розумі, на розумінні того, яким шляхом людина йтиме до Бога. Головне у цьому – шлях пізнання самої себе, своєї власної суті. Та одночасно Бубер визнає, що віра – невід’ємна частка людського життя, і без віри самого життя не існує.

Бубер не ворог розуму, хоча і визнає, що віра перебуває у постійному потоці однократності, який, по суті, і намагається подолати знання, і саме у такому потоці випробовується і виконується пережите нами життя.



## РОЗДІЛ 4. ВІРА І РОЗУМ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА

### 4.1.Л.Шестов і російська філософія кінця XIX – початку XX століть

Лев Шестов (Іегуда Лейб Шварцман, 1866 – 1938 рр.) – один із найцікавіших і неординарних представників так званого Срібного віку російської культури. Його система поглядів не вкладається у жодну із тих філософських концепцій, що існували на початку XX століття. Нині ми можемо констатувати, що Л.Шестов створив свій власний філософський стиль мислення, в якому йому вдалося поєднати літературознавчі дослідження праць того чи іншого мислителя й авторські роздуми, що впливали із заданої тематики.

Оригінальний, своєрідний, досить далекий від традиційних академічних канонів спосіб мислення чітко вирізняє Шестова із інтелектуального середовища свого часу і ставить поряд із такими мислителями, як Д.Мережковський, М. Бердяєв, В. Розанов, С.Булгаков, В.Іванов. Однак за своїм характером спільність цих людей відрізняється від інших аналогічних зібрань кінця XIX – початку XX століть тим, що поєднувала осіб досить норавливих, з тонкою особистою психологією та художньо розвиненим смаком, при їх загальнорелігійному розумовому налаштуванні [10, с. 3]. Та навіть у такому середовищі Шестов перебуває дещо осторонь. Він переважно мовчазний і самозосереджений, рідко бере участь у суперечках. І здається, що з його світоглядністю йому не знаходиться місця ні серед символістів, ні серед містиків. Навіть серед релігійних філософів він рідко віднаходить однозначних однодумців. Більше того, визнаний російською інтелектуальною елітою, він фактично відразу різко вирізняє свою позицію серед інших: спочатку – від течії гуртка Мережковського, а згодом – від філософської позиції М.Бердяєва і В.Іванова [206, с. 306]. Вірогідно, що з релігійними філософами Шестова єднали лише загальні передчуття та захопленість останніми гострими суспільними питаннями, а ось уже підходи

до їх філософської суті були різними, що призводило навіть до звинувачень його у нігілізмі.

Аналізуючи філософську спадщину Л.Шестова, ми, як джерело творчої філософської наснаги його, визначимо російську літературу XIX століття і, зокрема, Л.Толстого і Ф.Достоевського. Можливо навіть, що творчість Шестова є спробою переглянути класичну західноєвропейську філософію у світлі тих одкровень, якими нагородила його російська література, але об'єднав він їх з могутнім імпульсом, отриманим від Ф.Ніцше. Тому філософськи продуктивним виявився для Шестова символічний трикутник, який складався з постатей Достоевського, Толстого і Ніцше, які, власне кажучи, і були об'єктом перших його досліджень.

Власне початок життєвого шляху Лева Шестова не передбачав ніякого зв'язку з філософією. Будучи сином купця першої гільдії м. Києва Ісаака Шварцмана, він внутрішньо не відчував ніякого потягу ні до світу комерції, ні до світу юдейської традиції і тим паче не переймався специфічними проблемами юдейської громади. На відміну від свого батька, який хоч і вважався відомим вільнодумцем, але був знавцем древньої юдейської писемності, дуже цікавився молодим сіоністським рухом, якому допомагав фінансово.

Молодому Л.Шестову була притаманна деяка невизначеність. Він вступає до Московського університету спочатку на фізико-математичний факультет, та через короткий проміжок часу переводиться на юридичний. Навчання Шестова проходить під впливом відомих економістів і громадських діячів того часу – А.Чупрова та І.Янжула. Основну увагу він звертає на дослідження робітничої проблеми. Занурившись у економіко-юридичну тематику, Шестов готує до захисту дисертацію, зорієнтовану на врегулювання спірних питань між робітниками та роботодавцями. Друкує кілька економічних статей, але його робота була припинена цензурою.

У цей час Шестов активно займається адвокатською діяльністю, як вільно призначений проходить військову службу, працює у справі батька. До

90-х років XIX століття відносяться його перші спроби в галузі літератури і критики. Перші статті на філософсько-літературну тематику з'являються в 1895 році. Шестов хоче видрукувати їх в альманаху "Киевское Слово", але редакція йому відмовила, посилаючись на те, що в тексті автор ставить велику кількість запитань, на які сам не дає відповіді [125, с. 22]. Стаття "Вопросы совести", однак, публікується в газеті "Жизнь и искусство", але дуже виправлена редактором і з підписом "Читатель". Майже одночасно побачила світ і стаття "Георг Брандес о Гамлете" в "Киевском Слове". В цей час Шестов формується як філософ. Першим його вчителем філософії був Шекспір. Намагаючись розібратися у тій лавині питань, які ставить перед ним творчість знаменитого англійця, Шестов звертається до Канта, але і у нього відповідей не знаходить. І лише після цього його погляд падає на Біблію. Він розуміє, що зв'язок усіх часів неможливо віднайти в жодних всесвітньо-історичних законах, як би люди їх не називали – Прогресом, Логікою чи будь-як по-іншому. Звичаї, традиції – все, чим людство намагається зв'язати плин подій, умовне і тимчасове. Саме Біблія, для Шестова, розуміє все точніше, коли вважає людину початком її історії, яку вона має розпочати на свій страх, дослухаючись лише до слів та мовчання Бога.

Однак те надзвичайне напруження, яке переживає Шестова через не зовсім вдалі перші літературні кроки, деякі проблеми в бізнесових справах та достеменно невизначений "проклятий випадок" вересня 1895 р., що, скоріш за все, був спричинений тяжкою особистою драмою, призводять до нервового зриву. Він виїздить за кордон для лікування. Більшу частину часу проводить у Римі, де в 1896 році одружується з росіянкою Ганною Єлизарівною Березовською. Свій шлюб Шестов тримав у таємниці через ортодоксальність батька. Тому, можливо, саме несприйняття релігійної нетерпимості батька якоюсь мірою слугувало відправним пунктом у філософському адогматизмі Шестова [143, с. 2].

У цей час Шестов завершує свою першу велику працю "Шекспир и его

критик Брандес", однак усюди, де молодий філософ намагався її видати, отримує відмови. Справа проста і тривіальна: ніхто з видавців не хоче мати справу з невідомим автором. Тому ця робота побачила світ лише в 1898 році. Вже в ній Шестов намічає ті проблеми, які згодом стали наскрізними у його творчості: обмеженість і недостатність наукового пізнання як засобу орієнтації людини в світі; недовіра до загальної ідейності, до систем, світобачень, які прикривають реальну дійсність у всій її красі і розмаїтті; несприйняття формальної, примусової моралі, універсальних "вічних" норм.

Услід за цією працею виходить серія книг та статей, присвячених аналізу філософського змісту творів Д.Мережковського, Ф.Достоевського, Ф.Сологуба, Л.Толстого, А.Чехова. Шестов знайомиться з відомим російським видавцем, меценатом Дягілевім і в його журналі "Мир искусства" друкує книгу "Достоевский и Ницше (Философия трагедии)". В 1901 році вона перевидається у друкарні М.Стасюлевича і має надзвичайний успіх. Серед усіх творів Шестова ця книга витримала найбільшу кількість перевидань, була перекладена на вісім мов, навіть на китайську та японську.

По суті, ми можемо констатувати, що саме з цих творів і починається самотійне філософування Шестова. Втім Шестов не поспішає відступати і від літературного спрямування своїх творінь. У 1905 році він друкує працю, яка викликає найбільші суперечки в інтелектуальних колах Москви, Петербурга та Києва – "Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)". Спочатку Шестов розпочинав цю роботу як цільну працю під початковою назвою "Тургенев и Чехов", та згодом побачив, що матеріал не вкладається у звичну форму. Тому вилучив розділ, присвячений Тургенєву, і оформив її як "книгу афоризмів, цинічну для такого розуму, якого кашею не годуй, а покажи "систему"..." [155, с.125].

За жанром ця книга суттєво відрізнялася від попередніх робіт. Вона складалася з 168 фрагментів у вигляді афоризмів, які поєднувалися між собою лише загальним настроєм автора. "Апофеоз..." майже не містить шестовської форми філософсько-психологічного аналізу творчості того чи

іншого письменника, яка поступово вимальовувала авторську позицію. Тут думка Шестова, навпаки, вільно переходить із одного предмета на інший, з однієї проблеми до іншої. По суті, в "Апофеозі..." Шестов використовує новий для тогочасної російської літератури жанр афористичної філософської прози, в якому постановка серйозних проблем поєднується з навмисною парадоксальністю й афористичністю стилістики [143, с. 3]. Для Шестова найбільша цінність літературної творчості – свобода думки [202, с. 452]. Та для того, щоб висловити її у творах, необхідно подолати кілька проблем.

По-перше, наша мова часто виявляється нездатною адекватно передати те, що було продумане і відчуте: при будь-якій вербальній передачі думка людини виявиться неначе роздавленою.

По-друге, ми самі змушені спотворювати свої, вистраждані і втілені у слова відчуття, намагаючись заради послідовності, єдності та цільності твору узгоджувати їх одне з одним, підпорядковувати їх єдиній спільній ідеї.

Увесь "Апофеоз..." повністю сконцентрований навколо однієї основної думки: довколишня дійсність на диво різноманітна; життя багатше наших уявлень про нього; наші спроби зрозуміти його – тобто розмістити у створені нами ж схеми і системи – безпідставні, вони лише обмежують наш особистісний досвід, наш інтелектуальний світ. Тільки відповідальне особисте мислення, не загіпнотизоване міфом "наукового пізнання світу" і готове сприймати життя таким, яким воно є, з усією його красою і всім трагізмом, здатне допомогти самотній особистості не втратити себе серед загальних проблем існування людини.

Лев Шестов постає як витвір російського духовного ренесансу, який загалом ми можемо розглядати як другу спробу, після слов'янофілів, релігійного подолання соціальної та культурної кризи, яку переживала Російська імперія на початку 90-х років XIX століття. Саме цей період вважається початком російського ренесансу, коли частина російської інтелігенції відчула марноту свого надзвичайного звернення до "поцейбічного" і почала поринати у "потойбічне". Якщо у цілях та засобах

соціальна справа вбачає абсолютну цінність людини, то вона має бути визначена і прийнята як справа християнська. У всесвітньо-історичному процесі цього періоду діє Божественний Логос, який через справи людські перетворює душу історії в Премудрість Творіння Господнього. Основна увага акцентується на самостійності людини, яка все-таки керується зразковою поведінкою Ісуса Спасителя, а християнство інтерпретується як релігія соціального прогресу, релігія всезагального спасіння.

Середовище російської культурної еліти кінця XIX – початку XX століття не було однорідним, і це природно. Частина авторів (С.Франк, П.Струве), цілком визнаючи реальність релігійних цінностей, але при цьому активно беручи участь у політичних дискурсах, схилилися до того, що релігія та релігійність – справа власне особистих переконань, і пропонували з політикою її не сплутувати. Вони виходили з того, що позитивний вплив релігії на суспільство виявиться через загальний культурний і моральний підйом кожної конкретної особистості [184, с. 110 – 111]. Між тим С.Булгаков, П.Флоренський, В.Ерн зайняли іншу послідовну позицію, вважаючи церкву, що склалася історично, справжнім інститутом оживотворення людини і суспільства. Приміром, Д.Мережковський, М.Бердяєв накоротко пов'язували абсолютність Божої волі та діяльність людини, підпорядковуючи християнство соціальному і культурному інтересу. Мережковський проповідує нову релігію Третього Заповіту та релігійну революцію [118, с. 58 – 61], а Бердяєв – сакралізує культурну творчість [117, с. 25].

Самовідмежування Шестова від основних течій саме релігійно-філософської думки настільки відчутне, що загалом ми маємо всі підстави не ототожнювати його творчість із цим рухом. В цілому можна стверджувати, що творчість Шестова не лише не належить до традиційної філософії соловйовського гатунку, але навіть свідомо протистоїть їй [10, с. 4]. По суті, Шестов є одним із найбільш рішучих критиків філософії В.Соловйова, що попри все не заважало йому ставитися до нього з глибокою повагою та

називати найобдарованішим серед руських людей.

Одним зі спірних питань, що поставало між Шестовим і Соловйовим, було трактування проблеми свободи. В.Соловйов акцентував увагу на тому, що свобода зводиться до можливості підпорядковувати свою власну низьку природу вищій, або ж свою чуттєвість підпорядковувати розуму. Таке розуміння проблеми надавало йому право стверджувати про розумну свободу, яка є беззаперечним фактом, а розумна свобода є синонімом моральної необхідності [169, с. 501– 502]. Але "розумна свобода", про яку говорить Соловйов, – це свобода Розуму, який в свою чергу підлягає етичній критиці. Вбираючи в себе моральне начало, розум несе і моральну відповідальність. Водночас Соловйов пов'язував свободу з метафізикою добра і зла. Однак саме така концепція філософії свободи викликала неабиякий протест з боку Л.Шестова, який стверджував, що зло коріниться не в глибинах метафізики, а в самій людській свободі. У тій самій, яка невід'ємна від людяності, і саме тому не може бути зведена до розумної свободи. Шестов спростовував розумну свободу Соловйова не тому, що це може здаватися логічно некоректним, а тому, що воно неприйнятне екзистенційно. Для нього свобода, яка забажала стати розумною, відрікається від самої себе, впадає в гріх, тому що Розум ставить вище за Бога, а отже і вище за віру. А це неможливо саме по собі, бо для Л.Шестова, щоб знайти віру, необхідно відректися від розуму; через втрату розуму людина здатна віднайти Бога [210, с. 674].

У своїй критиці В.Соловйова Л.Шестов не був поодиноким. Подібних поглядів дотримувався і М.Бердяєв, якого С.Франк називав учнем В.Соловйова, що відрікається від "малого" розуму заради "великого", відрікається від розуму заради віри [184, с. 218]. І, мабуть, немає нічого дивного у тому, що Лева Шестова і Миколу Бердяєва вважають представниками російського передекзистенціалізму.

У релігії для М.Бердяєва Одкровення обопільне. Воно передбачає Бога, від якого виходить одкровення, і людину, яка його отримує. Людина вже по

суті своїй невільна у своєму відстороненні від чуттєвого світу, який її оточує, але вільна у відстороненні від Бога. Саме з цим і пов'язана таємниця віри. Проте коли почуття справедливості і достоїнства вступає у протиріччя з розумом, це свідчить про те, що свобода – найвища цінність для людини - не тотожна свободі розумній, містить у собі "іраціональне начало": свобода – це страждання душі, що дає надію на очищення від зла, а не милостива, але рабська покірність добру. В цій ідеї Бердяєв вбачав виявлення справжньої християнської віри.

Знайомство Шестова і Бердяєва відбулося в 1900 р., і попри певну неприязнь, що овіяла перші хвилини їхнього спілкування, у подальшому їх пов'язувала тісна дружба. Сам Бердяєв указує на те, що вони завжди сперечалися, адже знаходилися в різних світоглядних площинах. Та незважаючи на це, певні моменти шестовської філософії були для Бердяєва близькими і зрозумілими. Це було не лише цікаве розумове спілкування, але ще й спілкування на екзистенційному рівні, пошук сенсу життя [21, с. 382]. Для М.Бердяєва Л.Шестов – моноідеїст, людина, акцентована на одну всепоглинальну проблему, яку він вкладав у всі свої твори. Не враховуючи конфесійності, Л.Шестов – юдей внутрішньо. Він класичний представник Єрусалима, а не Афін. Шестовська тематика тісно пов'язана з долею особистості, одиничною та неповторною. В ім'я цієї неповторності він бореться із всезагальністю, універсальністю. Користуючись термінологією Ніцше, Л.Шестов прагне стати по той бік добра і зла, де саме їх вирізнення в окремі категорії є гріхом, а знання з його загальнообов'язковістю та необхідністю – рабство людського духу. Тому головна тема Шестова – релігійна. Тема необмежених можливостей для Бога, який не підпорядкований ні добру, ні розуму і тим більше необхідності. Головне протиріччя у Шестова, на думку Бердяєва, полягає в тому, що він був філософом, тобто людиною думки і пізнання, а пізнавав трагедію існування людини, що спростовує пізнання як таке. Шестов боровся проти тиранії розуму, проти влади пізнання, яке вигнало людину із Раю на території самого



пізнання, користуючись при цьому засобами розуму. Бердяєв не погоджувався з Шестовим в оцінці пізнання, остільки не в ньому вбачав джерело необхідності, яка тяжіє над життям людини. Гріхопадіння у шестовській інтерпретації містить не онтологічний, а гносеологічний аспект, бо має прив'язку до виникнення пізнання добра і зла. Втім релігійність, до якої прямував Шестов, була швидше біблійна (старозаповітна), аніж євангельська. Головним для нього була віра, яка протиставлялася знанню [21, с. 238]. Хоча для Л.Шестова М.Бердяєв є класичним декадентом, таким самим як В.Іванов, С.Булгаков та інші [206, с. 285]. З посиланням на К'єркегора Шестов вказує на гнозис, що випливає з падіння людства, і невпинно повторює: "Все, що не від віри – гріх", маючи на увазі, що все протилежне поняттю гріха є свобода. Але це не бердяєвська невитворена свобода, що цілісно гармонізує з необхідністю, свобода обирати між добром і злом. Для Шестова свобода – навпаки, можливість. І віра – це шалена боротьба за те, що так звично називається неможливим, те, що знав і в що вірив Іов, але замовчував Бердяєв. Віра бере свій початок там, де вочевидь будь-які можливості вщент вичерпані; коли досвід і розуміння свідчать, що для людини немає і не може бути ніяких надій та сподівань [21, с. 423]. На думку Л.Шестова, саме прихильність М.Бердяєва до традиційних філософських канонів вселила йому впевненість у тому, що для Бога також існує велика кількість неможливих речей. Саме тому М.Бердяєв намагається не протиставляти гнозис та екзистенційну філософію, але навіть коли таке протиставлення відбувається всупереч волі, першість віддає гнозису, чого не сприймає Л.Шестов. У пошуках нової релігійної свідомості М.Бердяєв перебував усе своє життя, і цим дійсно відрізнявся від Л.Шестова, який у питаннях віри схилився до руху назад, а не вперед. Для М.Бердяєва основне завдання філософії – сприяти створенню "неохристиянства", яке б відповідало вимогам його епохи; а для Л.Шестова призначення філософії – відродження віри, яка була втрачена в гонитві за досягненнями розуму і прогресу [111, с. 157]. Свобода, сотворена Богом, має зовсім інше джерело і

з людськими знаннями не збігається. Така свобода гербує знаннями, бо прагне віднайти не лише те, що підвладне нашим силам, а і те, що для нас недосяжне. У Л.Шестова початок премудрості – це страх Божий, а не страх перед Ніщо, коли свобода приходиться до людини не від знань, а від віри, здатної покласти край усім страхам і направити на шлях істинний.

С.Франк (1877 – 1950 рр.) відносить Л.Шестова до категорії тих людей, які мислять не розумом, а якимось іншим, більш стихійним і первинним органом, якимось особливим "нутром" своєї душі. Такі мислителі внутрішньо іноді слабнуть, стають майже цілком безпорадними, і вся їхня сила і значимість полягає у напрузі почуттів та в оригінальності безпосередньої інтуїції, їхньому ставленні до життя, яке вони дуже часто не можуть висловити в точних поняттях. Мислителями їх назвати складно, бо вони скоріше духовні борці, проповідники, можливо, навіть "пророки" [184, с. 14]. Говорячи про філософію Л.Шестова, С.Франк відзначає її відмінність від будь-якої дійсно релігійної свідомості взагалі. На його думку, визнання трагізму життя людини, яке має місце у Шестова, виключає справжню релігійність. Для С.Франка Л.Шестов, певною мірою, сильний, але вузький мислитель, навіть більше того, може вважатися людиною однієї ідеї. І ця його основна ідея полягає у тому, що справді потрібне і справді цінне для людини абсолютно ірраціональне, воно не може бути висловлене у поняттях розуму та моралі, а тому віра в загальнообов'язкові наукові знання і в добро, як і в норму життя, є шкідливим та безпідставним забобоном. Цю ірраціональну сутність він називає Богом, хоча ідея Бога принципово залишається невизначеною [184, с. 157]. Сам С.Франк, звертаючись до релігійної проблематики, акцентує увагу саме на розбіжностях, породжених протиставленням категорій "невір'я" та "віри". Для нього це певні метафізичні твердження, або, можна сказати, дві різні релігійні установки [188, с. 592 – 593]. Невір'я може бути визначене як твердження абсолютного метафізичного дуалізму, глибинної протилежності між сферою нашого внутрішнього життя та предметним світом. Віра – це, навпаки, твердження

метафізичного монізму буття, твердження того, що ці два світи постали на якомусь єдиному ґрунті, виникли з якогось одного першоджерела, і що шлях до останнього єднання, коли наше внутрішнє буття знаходить свою батьківщину, для нас не втрачений і може бути знайдений. На переконання С.Франка, до невір'я приходять, керуючись як останньою, вищою інстанцією чистим "розумом", тобто свідомістю, орієнтуючись на "факти" і узагальнюючи їх у раціональні "поняття". Але все-таки буття з Богом є, попри всю свою відстороненість, або навіть завдяки їй, сила творча і формуюча. Сутність його складається саме з чистої "віри", а не із "справ" чи "закону". Не розмежовуючи конкретно поняття "релігії" та "віри", характеризуючи їх як цілісне життя людини з Богом, С.Франк називає це найбільш могутнім, впливовим і визначальним фактором усього людського життя [186, с. 719]. Те, чого шукає людство, і у чому воно має нагальну потребу, і є цілісне знання – знання, що відкриває горизонти для нових досягнень, і віра, закріплена та перевірена знанням [185, с. 220]. Той, хто не плутає відповідний стан знання і віри із самою їх сутністю, той не відчуває відчаю, сподіваючись на їх гармонійне поєднання. Конкретизуючи наведені поняття, С.Франк зазначає, що віра – це передовсім воля відкривати свою душу назустріч істині, дослухатись до тихого і не завжди чітко почутого голосу Бога, як ми іноді, серед великого галасу, прислухаємося до тихої мелодії. Це воля уважно вдивлятися в ту небачену і в цьому сенсі тиху глибину душі. Віра, для С.Франка, по своїй сутності, це не сліпа довіра, а безпосередня достовірність, пряме споглядання істини віри. Справжня віра базується на одкровенні – на самовіднайденні самого Бога, Його явленні нашій душі, Його власному голосі, що з нами говорить. Таким чином, для С.Франка жити у вірі означає жити у постійній напрузі всіх своїх сил, цілковито жити сьогоденням, жити повною свідомістю, у цьому сенсі – серцем, а для такого будь-який предмет, будь-яка зовнішня данність відкривається в її невимовності, таємничій глибині.

Віра – це не що інше, як повнота й актуальність життєвих сил духу –

самосвідомість, спроможна до сприйняття останньої глибини й абсолютної основи нашого внутрішнього життя, – горіння серця силою, яка за своєю значимістю та цінністю сприймається як дещо вище і грандіозніше, ніж я сам.

Розробляючи власну систему релігійної філософії, С.Франк дійшов висновку про неможливість філософського богослов'я або догматичної філософії. Тому це усвідомлення у нього тісно переплітається з відчуттям необхідності нерациональної, а можливо, навіть наївної віри. Розуміння такого розмежування між філософською думкою та релігійною вірою особливо відчувається у С.Франка наприкінці життя, коли він постає, з одного боку, як вільний релігійний філософ, а з другого, – і як глибоковіруюча людина [5, с. 69].

Відносини Л.Шестова і Д.Мережковського (1865 – 1940 рр.) носили своєрідний характер. Загальне ставлення Шестова до світоглядних позицій Мережковського може бути визначене як критичне. Лише одна рецензія Л.Шестова на перший том праці Д.Мережковського "Л.Толстой и Достоевский" носить не критичний, а загальний характер. Далі Л.Шестов, розглядаючи праці Д.Мережковського, часто іронізує і робить висновок, що жодна з існуючих та тих форм релігій, які існували раніше, не задовольняє його, і він прагне віднайти якусь іншу, нову форму. Досить різко Л.Шестов висловлюється і щодо так званої непослідовності Д.Мережковського та довільного цитування І.Канта. Адже для І.Канта розум не стверджує і не відкидає буття Бога, а це передовсім означає, що нам до Бога немає і не може бути ніякого діла. Ми можемо доводити непорушність різних наукових постулатів, можемо обґрунтовувати вічну мораль, а з Богом – як буде, так і буде; це справа чистого випадку, або ж, за І.Кантом, віри. З цим Шестов погодитися ніяк не може. Бо для нього є неможливим змішування кантівської віри та релігії, ці поняття кардинально відрізняються [203, с. 129].

Шестов не міг сприйняти ідею "Трьох Заповітів" Д.Мережковського, де Перший Заповіт – релігія Бога у світі, Другий Заповіт – релігія Бога в людині,

а Третій Заповіт – релігія Бога в людстві, де Отець знаходить втілення в Космосі; Син – у Логосі; Дух – у поєднанні Космосу з Логосом в єдиній соборній вселенській Істоті – Боголюдині. Сам Л.Шестов тривалий час вважав, що Д.Мережковський запозичив ідею Бога у нього і спотворив її у своєму другому томі "Религия Л.Толстого и Достоевского". На це вказував і М.Бердяєв. Відгук Л.Шестова на цю працю Д.Мережковського за назвою "Власть идей" призвів до тривалої суперечки між ними, що мала певні наслідки навіть у часи їхньої еміграції. Однак саме Д.Мережковський знайомить Л.Шестова з іншим непересічним мислителем – В.Розановим (1856 – 1919 рр.).

Ми не можемо говорити про те, що це знайомство в 1902 р. мало якесь плідне продовження, надто різними були світоглядні системи координат у цих мислителів, але серйозність та взаємна повага не можуть викликати ніяких сумнівів. Та навіть більше того, в "адогматичній" філософії Л.Шестова досить часто намагалися знайти чимало спільних рис із парадоксальною філософією Розанова, а також у манері викладу матеріалу та формулюванні власних думок. На цей факт указує, наприклад, князь Д.П.Святополк-Мирський [161, с. 348], а А.Синявський відверто пише про те, що "для пояснення характеру розанівської задумливості можна відверто посилатися на близького йому по духу і по типу Лева Шестова" [162, с. 445]. Письменник М.М.Прішвін у своєму щоденнику 3 лютого 1909 р. робить помітку: "Читал статью Шестова (Русская мысль. ч.1) о Толстом: приложение розановских идей..." [150, с.103].

Шестов розглядав особистість В.Розанова передовсім як борця, визначаючи його орієнтири як: хто не з ним, той проти нього, але хто не проти нього, той із ним. Головний розанівський ворог, на думку Л.Шестова, – християнство, на яке він напосідає безапеляційно і безкомпромісно. Він вважає, що християнство живе зовсім не за тими тезами, які вголос виголошує, а насправді живе тими тезами, яких не промовляє ніколи [156, с. 51]. Проте розанівські антихристиянські випадки ґрунтувалися на вірі в те, що

Бог його любить і він (Розанов) Його любить, можливо, навіть більше за все на світі. І ця віра випливає з жалю до Бога, якого вбиває християнство. Тому, для Розанова, бути християнином означає відмовитися від Бога [204, с. 197 – 198]. Саме тому, коли В.Розанов відчув, що християнський Бог слабкий перед лицем Необхідності, він зрозумів, що християнином як усі бути не може. Про це свідчать його слова: "Бог у домовині – яка це жахлива таємниця. Бог споглядає людину зі своєї домовини. Очі віруючих християн виблискують нескінченною радістю, і в цих поглядах є щось небесне, останнє, світле, щось таке, що вам майже заважає дихати. Але насправді це всього лише домовина" [156, с. 247]. І тому, якщо в світі дійсно не існує Того, про кого сказано: "Я Бог Авраама, Бог Ісаака і Бог Якова. Бог не є Богом мертвих, але живих", то Біблія є лише однією величезною вигадкою, а християнство – не абсолютна релігія, а гидке навіювання, від якого чим швидше прокинешся, тим краще.

В.Розанов любив Бога. Він шукав Бога, але того гірчичного зернятка віри, за яке людям було обіцяно божественне, у собі не знаходив і чесно це визнавав. Л.Шестову імпонувала така розанівська відвертість. І він вбачає у цьому велику практичну користь. Адже правдива розповідь про померлого Бога людям може дати значно більше, аніж нещир сповідання тих істин, які душам сказати нічого не здатні.

По суті, Лев Шестов є релігійним мислителем. Його філософія зовсім не антропоцентрична, вона має теоцентричний характер. Найвизначніша риса в творчості Шестова – незвичайна гострота його боротьби з системою секуляризму та безрелігійністю, а то й навіть з антирелігійністю новітньої філософії одночасно. Саме творчість Л.Шестова може нам переконливо засвідчити, що проблема секуляризму була однією з провідніших у розвитку російської філософської думки. Саме тому Л.Шестова неможливо сприймати і розуміти без порівнянь із представниками російської філософії та поза російським колоритом узагалі. Отож творчість Шестова може сприйматися як завершальна фаза напруженої боротьби російської думки з секуляризмом

[67, с. 754]. У цьому полягає загальне значення шестовської філософії та характер його творчого потенціалу.

#### **4.2. Категорії віри і розуму як базис філософської концепції Л. Шестова**

На долю Лева Шестова випадало чимало випробувань. Він пізнав і трагедію відсторонення від рідних і від Батьківщини, і щастя приналежності до глибин творчого духу людства. Але попри поширене сприйняття його як "самотнього мислителя", попри його оригінальність та невписуваність у жодну філософську систему ХХ століття, ми не можемо назвати Л.Шестова самотнім. Л.Шестов створив свій власний філософський стиль мислення, в якому йому вдавалося поєднувати літературознавчі дослідження праць того чи іншого мислителя й авторські роздуми, які впливали із заданої тематики. Його роздуми ґрунтуються на традиційних для європейської культури позиціях. Біля витоків цієї традиції знаходяться Платон і Арістотель, Тертуліан і Плотин, Августин Аврелій і Тома Аквінат, М.Лютер і Б.Паскаль, С.К'єркегор і Ф.Ніцше, Ф.Достоевський і Л.Толстой. Лев Шестов за всіма визначеннями належить до мислителів перехідного типу. У своїх пошуках він використовує настанови класичного і некласичного філософування. І порівнюючи його з іншими представниками світової філософської думки, можемо зазначити, що в той час як Дільтей переживав "історію", Деріда – "трагедію", Гуссерль – "науку", Шестов глибоко переживав "людину" [132, с. 87].

Шестов різко протестував проти будь-якої системності у філософському мисленні. Він виходив із того, що послідовність і логічна завершеність здатні лише вбити думку, і тому принципово не прагнув формування якоїсь власної системи філософських ідей. Творчість Л.Шестова розглядається як пристрасний протест проти будь-якої форми тоталітаризму, проти будь-якої ідеології, яка розглядає людину лише як маленький гвинтик грандіозної державної машини [143, с. 3]. Він вперто бореться із системою секуляризму,

безрелігійністю й антирелігійністю нового часу. Саме тому філософські погляди Л.Шестова не втрачають своєї актуальності дотепер, а зацікавлення його творчістю лише набирає обертів.

Лев Шестов як філософ може сприйматися не в традиційному розумінні цього поняття, а так само, як філософами можна вважати, наприклад, Ф.Достоевського чи І.Гете. Більшість його творів – це блискучі літературні екскурси у філософську проблематику. Л.Шестов – оригінальний майстер філософських есе, з яких здебільшого і формувалися його книги. І це явище тим цікаве, що натепер воно вважається майже втраченим, а з відходом його зникає тісний зв'язок між філософією і літературою [127, с. 133]. Іноді здається, що Л.Шестов готовий полемізувати з усією традиційною філософією, яка наскрізь пронизана штампами та одновекторністю. Тому одним із основних моментів у його творчості є боротьба з раціоналістичними тенденціями у всіх їх формах, які глибоко укорінились як у філософському середовищі, так і в людській природі. Така шестовська позиція часто сприймається як ворожість розуму, науці, філософії. Хоча сам Л.Шестов ніколи не прагнув до цього, він був проти перетворення розуму на всепоглинаючого ідола, який обмежує людську свободу [227, с. 26]. Тобто старі метафізичні істини, сформовані аксіомами ще І.Кантом, абсолютно не влаштовували філософа Л.Шестова. Своїм шляхом він обирає метафізику людини (антропологію) як найбільш необхідний і життєвий шлях.

Метафізика Л.Шестова розпочиналася як досить специфічний нігілізм, в основі якого знаходився нігілізм ніцшеанський. Звісно, визначається він непросто, адже у ньому спостерігається основа Ф.Ніцше, деякою мірою, вірогідно, вплив Каббали, але ще більше вирізняється прагнення до творчої свободи, заради якої він здатен приносити будь-які жертви. Тому шестовський нігілізм, з достатньою мірою умовності, ми можемо визначити як нігілізм, який спрямований проти Необхідності, як нігілізм, який прагне зруйнувати тенета, створені Необхідністю, який формує нову систему цінностей, духовну занепокоєність та великі сподівання. І виходячи з цього,



Лев Шестов шукав Бога. У своїх пошуках він намагається віднайти можливість звільнення людини від влади Необхідності. І навіть більше того, необхідне лише обмежує свободу людини. Тому Л.Шестов як найголовніше питання філософії визначає джерело походження такого явища, як "потрібно"[201, с. 28 – 29]. Необхідність – це істини, які примушують. Вони не знають переконань, завжди нав'язуючи свої позиції. На думку філософа, саме наука перетворює все дійсне на необхідне, іншими словами, спотворює дійсність, замінюючи її своїми надбудовами. І якщо вилучити зі світу Необхідність, то знання саме по собі стане такою ж нездійсненною, як і непотрібною мрією. Це – справа філософії, але такої філософії, яка не є ні наукою, і навіть не знанням, а є, використовуючи термінологію Платона, – "тренуванням у смерті"; такої філософії, яка здатна розкрити очі людині, дати їй замість очей звичайних очі надзвичайні. Для нього трагедія людини, ті страждання, що випадають на її долю, переживання безнадійності були основним джерелом філософії. Він прагне скинути з себе владу бездушних істин. І, підтримуючи Б.Паскаля, зазначає: Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова – не Бог філософів. Бог філософів, для нього, яким би він не був – началом матеріальним чи ідеальним, несе у собі торжество примусу, грубої сили. Шестовський Бог – це Творець, але особливий, який творить усе з нічого, Творець, для якого не існує нічого неможливого і який певною мірою символізує віру людини у свій власний творчий потенціал, у свої безмежні творчі можливості [113, с. 75].

Бог, в якого вірують, – це зовсім інше порівняно з тим Богом, якого пізнають. До Бога людина звертається лише в тому випадку, коли вона постає перед неможливим. І в цьому часто вбачають розуміння Л.Шестовим абсурдності будь-якого існування, він прагне виявити абсурд і вивільнити безмірну надію, яка з нього випливає. Хоча відомо і зрозуміло, що Бог абсолютно прихований і невідомий, як залишаються невідомими і величезна кількість Його Імен, із чого виходить визнання безмежної Невідомості світу і безмежжя Бога. Те, чого ми досягли нині завдяки науці, моралі, релігії тощо,

страждає на зарозумілість і обмеженість, а іноді схоже на відверту неправду. Тому, у розумінні Л.Шестова, суб'єктивна думка може здаватися набагато істиннішою і метафізичнішою, аніж всевітньо визнана та випестувана об'єктивна істина.

Л.Шестов робить акцент на тому, що у "чистому розумі" сучасних йому філософів Бога знайти не можна. Лише через віру, що є джерелом життя і свободи, можливе реальне богопізнання. Таким чином, Л.Шестов від людини вимагає подвигу-віри, а не суто раціонального осягнення суцього у сухих поняттях і термінах. Саме подвигу і потребує віра, адже вона – це завжди ризик. Вірити у щось, навіть у таке явище, як Бог – це вчинок, на який здатен далеко не кожен. Тому цілісна, безсумнівна віра – явище досить рідкісне [156, с. 25]. Він відзначає, що неправильно говорити про ставлення людини до Бога як про відношення залежності. Л.Шестов стверджує, що ставленням людини до Бога є свобода. Бог не пов'язаний ніякими правилами, адже сам є джерелом усіх правил і законів. Віра в Нього здатна повернути людину до первинної свободи, яка не є свободою вибору між добром і злом, а свободою творити добро за прикладом Бога, Того, хто створив людину за своїм образом і подобою. Тому на прикладі Бога неможливо не лише розумно доводити Його існування, не лише пов'язувати Його зі Світовим Розумом, не лише визначати Його властивості та імена, як це має місце в катафатичному богослов'ї, не лише бути хоча б у чомусь переконаним в існуванні божественного, але навіть згадувати Його Таємниче Ім'я, що, безперечно, має корені в містичному юдаїзмі [90, с. 138].

Хто по-справжньому з Богом – знає не сама людина і не інші, а тільки та Істина, яку ми називаємо Богом. Жива духовність Л.Шестова має безсумнівно, має апофатичний характер, який однак є досить своєрідним, а отже ми можемо стверджувати, що вона має тісний внутрішній зв'язок з апофатичністю Каббали і давньоюдейською емуною. Сам Л.Шестов був твердо переконаний у тому, що задля пошуку божественного можна пожертвувати абсолютно всім. Можливо, таке його ставлення було пов'язане

з певною особистою трагедією, але духовний шлях Л.Шестова завжди був переповнений внутрішніми стражданнями. Ще В.Зеньковський одним із перших вказував на те, що вся творчість Л.Шестова містить чіткий елемент такого внутрішнього саморозп'яття, яке знаходиться на межі відчаю [67, с. 755]. Відчай сам по собі здатен не лише відігравати позитивну роль: підживлювати, стимулювати процес творчості. Він може зруйнувати екзистенційний момент у філософії. Сам Л.Шестов намагається боротися з відчаєм вірою, але подолати його у нього не виходить. Переходячи до сфери релігії, філософія Л.Шестова не лише не звільняє від відчаю, а навпаки, підсилює його. І якщо відчай раніше знаходився перед "звичайними істинами" і "законами природи", то тепер віра ставить відчай перед Богом [227, с. 27]. У цьому контексті досить цікавою постає проблема теодицеї у Л.Шестова, проте він пов'язує її не з проблемою свободи, як це робить, наприклад, М.Бердяєв, а з проблемою знання. Для Л.Шестова беззаперечним є той факт, що віра засновується на певних істинах, а тому її можна захищати тими самими способами, якими на неї і нападають [163, с. 134].

Нині ми можемо стверджувати, що однією з перспективних тем роздумів Шестова був конфлікт. Однак це не просто категорія, що характеризує зіткнення інтересів чи поглядів. Це конфлікт біблійного Одкровення і грецької філософії. По суті, все те, чим він займався, що говорив, про що писав, було підпорядковано цьому надзвичайно важливому питанню. Для позначення цієї теми він використовує слова Тертулліана: "Quid ergo Athenis et Hierosolimis? (Чим є Афіни та Єрусалим?)" Тертулліан, однак, відповідаючи на це запитання, зазначає, що всі негативні елементи тогочасного християнства походять із філософії. Для Л.Шестова це майже рівнозначно, але водночас і загадково, що викликає роздратування своїм внутрішнім протиріччям [202, с. 7]. Шестов не бачив більшого зла, ніж "Афіни", тобто грецька мудрість, яка свідомо шукає полону Необхідності. "Єрусалим" – далекий і майже недосяжний журавель, до якого він прагне, але здебільшого перебуває під впливом "Афін", метафізичної Необхідності, яку

греки змогли піднести навіть над богами [89, с. 184]. У своєму баченні Необхідності Л.Шестов відштовхується від Платона й Арістотеля, визначаючи, що все силоміць нав'язане і є необхідністю. Природа необхідності, для Л.Шестова, і є питання першочергової значимості в філософії, так би мовити "альфа" та "омега". По суті, лише людина має здатність і можливість боротися і протистояти необхідності. Проте лише тоді вона може протистояти їй, коли в ній прокидається готовність до безмежного і невинного дерзання. Тому вся історія західної філософської думки постає перед Л.Шестовим у вигляді поступової констатації того, як неспокійний дух сумніву схиляє свою голову перед всевладдям Необхідності [202, с. 35]. І в цьому можна почути заклик Л.Шестова: виженіть зі світу Необхідність – і знання стане такою ж нездійсненою, як і непотрібною мрією. Щоб людина змогла вирватися з-під влади Необхідності, потрібно на це відважитися, треба вступити у вирішальний і останній бій, треба йти вперед, не заглядаючи наперед і не запитуючи про те, що її там чекає. Лише народжена постійною тривогою готовність здружитися зі смертю може надихнути людину на нерівну і безумну боротьбу з Необхідністю.

Л.Шестов сприймає віру як джерело всього чудесного, що відбувається в світі людини. До того ж, це не та віра, яка шукає виправдання чи будь-якого підтвердження у розуму. Навпаки, вона скликає все, що існує в світі, на свій суд. Така віра – завжди над знанням, вона над-знання. Виходячи з цього, віра не може бути просто довір'ям до того, що людині говорять, до того, що людина чує, чому її навчали. Віра – це невідомий і абсолютно новий вимір мислення, який відкриває шлях до Творця всього суцього. Вона дається людині не для того, щоб підтримувати претензії розуму на панування у світі, а для того, щоб людина стала сама господарем у власному середовищі.

Саме знання Л.Шестов не сприймає як основну мету в розвитку людства. Для нього знання не виправдовує буття, воно саме повинно отримати від буття своє виправдання. Першим кроком до знання Л.Шестов вважає страх як наслідок трагічного відвернення людини від Бога, що постійно супроводить

пізнання. Водночас страх може стати і першим кроком до віри. Тим кроком, який має здатність позбавити від страху. Досить цікава паралель у цьому відношенні пролягає у Л.Шестова із вченням хасидських цадиків, зокрема із повчаннями рабі Аарона із Карліна, в якого любов до Бога витікала зі страху перед Ним. Він говорив, що лише через великий страх людина може досягти великої любові. Той, хто по-справжньому не відчуває цього страху, не любить великого Бога, а лише творить для себе нищого ідола. Світ, у якому ми живемо, це місце, де через страх можна досягти любові і де страх і любов злиті воєдино [39, с. 47]. У Л.Шестова страх до людини приходить саме після падіння в Едемському саду. Він нашіптується людині самим розумом, який вселяє в її душу недовіру до божественної свободи і прагне посісти місце Бога. Це страх перед Ніщо, страх, який присипляє людський дух і паралізує людську волю.

Розум підштовхує людину у визначенні добра і зла віддати перевагу надійній необхідності та привілею правоти перед необґрунтованою і парадоксальною свободою віри. Знання і чесноти паралізують волю людини і призводять до заціпеніння духу, яке в безсиллі і покірності вбачає свою досконалість. Знання перетворює дійсне на необхідне і привчає людину безкомпромісно "приймати" все, що посилає їй доля. Л.Шестов називає це запамороченням, безсиллям, паралічем свободи [201, с. 211]. З цього моменту бере свій початок релігійна філософія, під якою Л.Шестов розумів не пошук чогось одвічно існуючого, незмінного порядку буття, не озирання назад і не констатацію відмінностей між категоріями Добра і Зла. Для нього релігійна філософія – це подолання оманливого страху перед безмежною волею Творця, що має народжуватися саме через віру, у безмежних стражданнях, через відвернення від знання, бо людське знання постійно принижує віру та її значення. Релігійна філософія виступає як велика і остання боротьба за первинну свободу (Бога) і те "Добро", що у ній приховане. У цьому Л.Шестов різко протиставляє свої погляди на проблему співвідношення віри і знання популярній свого часу тезі Г.В.Ф.Гегеля про те, що віра являє собою по суті

те саме знання, лише у своєрідній його формі [50, с. 205]. Сама постать Г.Гегеля для Л.Шестова є певною мірою знаковою. Він постає у вигляді злого духу всього людського розуму, а німецька філософія визначається як зібрання мертвих речей мертвих сутностей. Проте, за визначенням Н.Мотрошилової, Л.Шестов перебував у досить поширеному науковому полоні, який є наслідком вкладання складних категоріальних суджень у короткі, але звучні узагальнюючі формули – коли з часом процес роздумів відкидається, а формули кожен трактує так, як йому заманеться [127, с. 137]. Аналізуючи Плотина, Л.Шестов дійшов висновку, що знання не звільняє, а навпаки, сковує в кайдани. Тому наполягає на тому, що сенс будь-якої філософії, найцінніше, що в ній має бути, – це свобода від знання, в чому і полягав плотинівський вихід.

Для Л.Шестова, однак, віра не бажає і не може перетворюватися у форму знання. А там, де віру починають трактувати з позицій самоочевидних істин, треба бачити знак того, що люди починають втрачати віру. Таке знання неодмінно призводить людину до загибелі. Тоді примат віри як такий потребує побудови відповідної філософської схеми, яка не може сприймати ніякої автономії розуму, бо така автономія негайно перетворюється на тиранію розуму [67, с. 758].

Віра – це джерело життя, джерело свободи, в той час як основні принципи розуму, з їх необхідністю та загальнообов'язковістю, вимагають абсолютної покори. Саме у цьому Л.Шестов вбачає їх тиранію. Він виходить з того, що зовсім не віра, а саме філософія потребує такої покори. Адже в межах чистого розуму можна побудувати науку, високу мораль, можливе навіть створення нової релігійної системи, але віднайти Бога сам розум як такий не в змозі. Людське знання у цьому безсиле. Філософія, що не намагається піднятися над автономним розумом і автономною етикою, що покійно схиляється перед матеріальними й ідеалістичними принципами, які пропонуються розумом, не може привести людину до істини; вона, навпаки, постійно від неї відсторонюється [80, с. 25]. В тому випадку, коли людина

перед тим, як звернутися до Бога, намагається дослідити, який це Бог і чи може він відповідати створеним нею образам про верховну істоту, вкотре стає на шлях Адама, хоча, можливо, і вважає, що реалізовує свою свободу. У такому разі людина намагається перевірити Бога "своїм" знанням, земним, імовірно, навіть приземленим, що неможливо по суті. Тому Л.Шестов звертає увагу на те, що ставлення до Бога у справді вільної особи може бути виявлено не категоріями знання, а вірою. Під вірою він вбачає ту свободу, яку Творець вдихнув у людину в перші моменти її життя [21, с. 430].

Шестов розуміє віру не як довіру до якось засвоєних істин, не як безумовне визнання певних авторитетів. Навпаки, віра виникає тоді, коли людина сумнівається у наявності єдиної істини, коли вона відкидає різні "метафізичні штампи", вигадані іншими, відкидає це як чуже. Але водночас впевнюється у слабкості і недосконалості власного розуму перед лицем життя, бачить те, що людина самотня у довколишньому світі, позбавленому справедливості і надії на майбутнє. Саме те, що виводить нас із нашого звичного стану рівноваги, що розриває на дрібні шматочки наш досвід, що віднімає у нас радість, сон, правила, переконання і твердість, усе це і є віра. Людина приходять до усвідомлення своєї віри самостійно, незалежно від сторонніх порад і настанов. Ця віра – продукт її індивідуальної внутрішньої творчості, її особиста віра, яку неможливо зробити загальнообов'язковою, загальноприйнятною, яку неможливо висловити.

У своїх роздумах Л.Шестов припускав, що безпосередньо в релігії віра може мати свій чудесний початок, але він виходив з того, що сам Ісус Христос ставав проти чудесного, викривав тих, хто вимагав від Нього чудес. Для Л.Шестова віра, що починається із таких зовнішніх проявів, є суто *формальною*, і її місце має зайняти віра *істинна*. В його творчості релігійна віра виступає як вищий ступінь звільнення людини від влади "самоочевидних істин", як прорив у сферу абсолютної свободи. Таким чином, Шестов формулює образ віри, який у нього асоціюється з біблійним Авраамом.

Старий і Новий Заповіт, для Л.Шестова, – два одиничних, неповторних

"випадки" одкровення. Він вважав, що філософи мали завжди зважати на одкровення. А вони, однак, постійно, наперекір основному сенсу біблійних оповідей прагнули перетворити його в дещо незмінно і постійно існуюче, в те, що було лише історичним фактом, тобто сталося одного разу і, як будь-який історичний факт, назавжди поглинене часом. Навіть так звані отці церкви, які цілковито сприйняли основні принципи елліністичної філософії, тлумачили Святе Письмо у такому сенсі, щоб його можна було поєднати з відкритим розумом [206, с. 12]. Народження Сина, Втілення, смерть на хресті Ісуса зображувалися отцями церкви не як те, що одного разу відбулося, а як те, що відбувається постійно. Втім у Старому Заповіті Л.Шестова цікавило кілька моментів, на яких він і акцентує увагу. Одним із ключових моментів у історії людства в цілому для Л.Шестова залишаються події, описані у книзі Буття і пов'язані із вживанням плодів з дерева пізнання першими людьми. Л.Шестов виходить із того, що саме плоди з дерева пізнання стали джерелом філософії, джерелом мислення для всіх наступних поколінь.

Філософи, і не лише ті, хто не визнавав Святого Письма, а і юдейські та християнські, хто вважав Біблію за богонатхненну книгу, – всі хотіли бути знаючими і не бажали відрікатися від заборонених плодів. Фактично перший гріх відбувається в людині тоді, коли воля її паралізована. А це означає, що у вільному стані людина ніколи не проміняє плодів з дерева життя на плоди з дерева пізнання. Та і біблійний змії-спокусник, по суті, являє собою лише певний образ, у якому його роль зводиться виключно до того, щоб зачарувати людину, зв'язати її свободу [202, с. 768]. Те саме ми можемо сказати і про, здавалося б, неосяжну нашому розумові ідею, яка встановила міцний зв'язок між гріхом і деревом пізнання. І якщо ми підходимо до цього зі звичними для нас мірками розуму та критеріями знання, то нам доведеться забути не лише про змія, а і про саме дерево пізнання добра і зла. Адже те, що ми вважаємо за розумне й осмислене, не може сприйняти думки про те, як змії, який би хитрий він не був, зміг обійти людину і зіграти таку фатальну роль у її долі. А ще більше ображає нашу духовну сутність той



факт, що плоди з дерева пізнання змогли отруїти душі перших людей і призвести їх до падіння. Повинно ж бути навпаки: плоди з дерева пізнання мали очистити їх, оздоровити, підняти на небачену до того вишину. А ті, хто підходив до вивчення біблійних переказів, готові були знайти у ньому все що завгодно, окрім справжньої суті. Гріхопадіння розуміється як елементарне порушення Божественних настанов, як занурення у плотські спокуси, але ніхто не хотів бачити, що корінь зла, тобто первородний гріх, має місце саме у пізнанні, а уміння розрізняти добро і зло і є справжнє падіння, при цьому найстрашніше і найшкідливіше, яке лише може уявити собі людина. Тому найперша велика заповідь мислення, здатна відмінити заборону з плодів дерева пізнання, для Л.Шестова звучить спінозівським: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не сміятися, не плакати, не ненавидіти, а розуміти) [203, с. 14].

Події, що розгортаються навколо дерева пізнання добра і зла, у Шестова містять кілька значень та похідних. Зокрема однією з них, і ймовірно, найважливішою, є виникнення сорому. Бо сором по суті – це результат гріхопадіння. Адже коли Адам з'їв яблуко з дерева пізнання, він засоромився своєї наготи, яка до того моменту соромітною йому не здавалася [Бут. 3:7]. В такому конкретному випадку сором стає у тісну залежність від знання, але не знання як задоволення від чуттєвого сприйняття, а знання всезагальних і необхідних істин. Саме знання змушує людину прийняти те, що є дійсним, тобто ті речі, які не знаходяться у нашому підпорядкуванні і на які ми впливати ніяк не можемо. Лише віра, яка може сприйматися як шалена боротьба із самоочевидностями і як можливість позбавити людство непомірної ваги первородного гріха, може допомогти нам піднятися і набути своїх первинних рис. Тому віру ми можемо розглядати як невідомий для традиційної філософії вимір мислення, що відкриває шлях до Творця всього сущого, джерела всіх можливостей, до Того, для кого не існує ніяких меж між можливим і неможливим.

Однією з центральних постатей Старого Заповіту у Л.Шестова постає

пророк Авраам, який у нього остаточно формується під впливом праць С.К'єркегора і сприймається як батько, лицар віри [203, с. 180]. На відміну від С.К'єркегора, який не боїться відкрито говорити про те, що "сам він не вірить, бо для цього йому бракує мужності", Л.Шестов про свої релігійні переконання замовчує, хоча згоден із тим, що відречення від усього ще не означає віру. Цей рух здійснюється власними зусиллями: самостійно, у вічній свідомості і у блаженній єдності з любов'ю до Вічного. А віра – вона не потребує ніякого відречення. Навпаки, через віру людина має змогу вигадати все: той, хто має віру розміром як зерно гірчичне, має здатність гори рухати, для того немає нічого неможливого. Інакше кажучи, розум, з його всеохоплюючими та необхідними істинами, які покладають межу всьому можливому, той розум, який є власне самодержцем, що ні з ким не рахується і у всьому є необмеженим, назавжди повинен втратити свою владу. У цьому Л.Шестов, так само як С.К'єркегор і Ф.Достоевський, намагається протиставити істині споглядальній істину одкровення, остільки гріх не в бутті, не в тому, що вийшло із рук Творця, а гріх, пороки у нашому знанні. Адже перша людина лякається саме необмеженої волі Творця, вбачає у цьому найстрашніше для нас свавілля і починає шукати захисту від Бога у пізнанні, яке, як їй нав'язав змії, рівняло її з Богом, тобто ставить людину і Бога у рівну залежність від вічних істин, розкриваючи єдність людської і божественної природи.

Хто ж такий Авраам? Він без роздумів заносить ніж над власним сином. Він готовий таким чином стати вбивцею своєї власної і такої бажаної протягом довгого життя дитини! Авраам – дітовбивця?! Але ж у Старому Заповіті Авраам – праведник, він – батько віри! Чи можливо таке у сфері ratio? У цій системі координат така людина завжди і постійно, безповоротно осуджується. І допоки розум володіє світом, неможливо її навіть виправдати. Та Авраам саме тому постать знакова, що не може сприйматися лише історично. Дії, вчинки його мають справжній сенс лише у площині віри. Саме там Авраам – справжній лицар віри. Однак у цьому ми можемо побачити і

справжню трагедію, адже лицар віри у всьому абсолютно полишений сам на себе. Тому Авраам приречений на віру. Він належить до тих героїв, хто трагедію здатен перенести у свою душу і там переварювати її пристрасно і стражденно. А пафосні роздуми про красу і велич трагедії для нього втрачають будь-який сенс. Бо у такому разі трагедія – це безвихідь, а у безвиході немає ні величі, ні краси, є лише потворність та ницість. При чому всезагальні та необхідні істини не лише не допомагають тому, хто потрапив у безвихідь, а навпаки, здатні знищити його остаточно. Безвихідь надходить саме тоді, коли істини, які визначаються за Необхідність і які навіюють враження наявності опори та втіхи, зненацька виявляють свою справжню, істинну сутність і вимагають від людини відречення від свого внутрішнього єства і від Творця, що може означати загибель. Саме з філософії трагедії у Л.Шестова походить філософія біблійна. Людина живе у цьому світі, між небом і землею, де страждання, трагедія в її житті являють собою постійний екзистенційний досвід [175, с. 82]. Трагедія для людини може відігравати далеко не останню роль. Вона свідчить, що людина, по суті, не природна, а надприродна. Адже коли б вона цілковито належала природі, то повністю б їй відповідала. Та коли взяти за основу той факт, що людина – істота природна, то проблема її трагедії людини не може бути вирішена остаточно, бо саме із трагедії має постати філософське мислення, метою якого є знайти спосіб виходу із трагедії, використовуючи і досліджуючи сенс життя людини. Біблійна філософія перебуває за межами людського розуму і знання, тому має здатність задовольнити потреби людини вірою в Одкровення та Всемогутність Бога.

Однак не лише навколо Авраама вибудовує свою концепцію старозаповітної віри Л.Шестов. Ще одна особистість привертає його увагу – Йов. Сам Л.Шестов у своїх останніх за часом працях звертає увагу на неоднозначність в оцінці цієї постаті. З одного боку, він "просто стара, жалюгідна, ні собі, ні іншим не потрібна людина, яких немало на білому світі. В нинішній час воєн та суспільних переворотів таких Йовів – хоч

греблю гати. Вчора був царем, сьогодні раб та жебрак, який копирсається на купі гною, скребучи виразки на тілі" [203, с. 193]. А з іншого, констатує: "...піти до Йова за істиною – це означає поставити під сумнів основи та принципи самого філософського мислення... це все одно, що примусити час рухатися назад, повернутися до того, що було багато тисяч років тому, коли люди навіть не підозрювали про те, що ж принесли нам наше пізнання та наші науки" [202, с. 637]. Водночас той – ідеальний, можливо, навіть той блаженний Золотий Вік, коли людина могла напряду спілкуватися із Богом. Справжня велич Йова виявляється зовсім не у його словах: "Я вийшов нагий із утроби матері своєї, і нагий повернувся туди, в землю! Господь дав, – і Господь узяв... Нехай буде благословенне Господнє Ім'я!" [Йов.1 : 21], а значення його у тому, що боротьбу свою він довів до тих меж, де починається справжня віра. Саме від Йова, за шестовською схемою, шлях веде до батька віри – Авраама, з його страшною жертвою, адже Ісаака дав Аврааму також Господь. Він дав і він же попросив його як жертву. Тепер ми можемо побачити Йова як зворотний бік Авраама. Він отримує свої страждання не з власної волі, а іззовні. Його жертва – втрата. Проте сила кожного з них полягає у незвичайному прояві віри, яке є поняттям протилежним гріхові. Віра – це не що інше як віра в Бога, для якого все можливо, для якого немає нічого неможливого.

Єдина постать Нового Заповіту, до якої Л.Шестов звертається у різні періоди своєї творчості постійно, – святий апостол Павло. Його загадкове і таке особливе: "Все, що не від віри, те гріх" [Рим. 14 : 23] належить до найрішучіших визначень християнства. Воно говорить про те, що прямою протилежністю гріхові є не добродійність, а віра. Від знання беруть свій початок усі негаразди сучасного людства. Саме знання, яке по суті своїй заперечує віру, і є той гріх, який часто називають первородним. Тому нічого дивного ми не бачимо, коли саме апостола Павла Л.Шестов виводить як фундаментального при визначенні Авраама – батька віри. Адже саме апостол Павло вказує на те, що лише вірою Авраам, покликаний на місце, що мав

прийняти у спадщину, послухався слова Господнього і пішов, не відаючи куди йде [Євр. 11 : 8]. Це може означати і те, що до землі обітованої має можливість дійти лише той, хто здатний не рахуватися із знанням, хто від знання і його істин вільний: куди прийдеш, там і буде обітована земля.

У цьому образі Авраам постає як Апостол Віри. Аврааму в його пошуку "землі обітованої" не потрібне знання, бо він живе обітованням: куди його приведе Бог, куди Бог вкаже, там і буде земля його народу, місце, обране Богом. Віра Авраама – почуття беззавітне, лише у такій формі вона здатна звільнити людину від гріха, дати мужність і силу, щоб дивитися в очі смерті та довоколишньому безумству, не схиляючись перед ними. Проте постать Авраама не завжди покійна перед Богом: він сперечається з ним, наприклад, з приводу долі міст Содому і Гоморри; і Бог поступається. Очевидно, що біблійна віра, віра Авраама, не має нічого спільного із звичайною покійністю, і будь-яке "повинен" знаходиться поза вірою. Л.Шестов, услід за С.Кіркегором, констатує, що праведність, так само, як і віра, полягає у тому, щоб жити в тих самих категоріях, в яких ми мислимо. Він говорить саме про Авраама, праведність якого виявилася саме у його вірі в Живого Бога. І лише віра робить Авраама праведником, без неї він би з легкістю перетворився у звичайного кочівника і не був би прикладом для всіх наступних поколінь. Тут істотно важливим є те, що віра Святого Письма не має нічого спільного з вірою, як її розуміли греки і як услід за ними віру розуміємо ми. Така віра не є довірою до наставника, чи до батьків, керівництва, що насправді являє собою лише сурогат знання, своєрідне знання в кредит, знання, яке не забезпечене доказовістю. Тому віру Л.Шестов визначає як неосяжну творчу силу, великий, незрівнянний дар. Коли Бог говорив Аврааму, щоб той покинув свою землю, вітчизну, і наказував йти туди, куди Він вказує - Авраам слухав і прямував сам не знаючи куди. Тому книга Буття говорить про це, як про діяння, благословенне Господом і зараховане Аврааму в праведність [1М. 12 : 3]. Однак усе це викладено в святих письменах, а здоровий глузд ґрунтується на інших позиціях. Тому людина, яка прямує не

знаючи куди, в крайньому разі легковажна, і віра (до речі, ніяк не обґрунтована) не може розглядатись як праведність. У науці, що ґрунтується на здоровому глузді, панує таке саме твердження, яке підіймається на рівень методу. І Шестов тут указує на те, що віра відрізняється від знання насамперед своєю методикою. Адже віруючий прямує не озираючись, ні про що не запитуючи, а вчений вже на початку своїх досліджень хоче знати про скінченність свого шляху. І якщо філософія бажає знайти свою "землю обітовану", вона передовсім повинна засвоїти методи Авраама, навчаючи людей нічого не передбачати. Бо якраз у часи Авраамові люди були найближче до Бога. Саме тому віра у Шестова – це перш за все віра Старого Заповіту, хоча посиленнями на книги Євангельські він також користується. І в цьому відношенні віра виступає як джерело життя у пророків і апостолів, віра – джерело розуміючого знання у філософів середньовіччя. Отож щоб остаточно розставити всі потрібні акценти стосовно місць, які займають віра і знання в системі цінностей, і наводяться слова пророка Ісайї, викладені апостолом: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого. Вірою Авраам, покликаний на місце, яке мав прийняти у спадщину, послухався та й пішов, *не відаючи куди йде*" [Євр.11: 8 і далі]. Звісно, прихильники грецької мудрості не могли прийняти істин Авраама, біблійних пророків, євангельських одкровень. Адже для цієї категорії мислителів єдиний шлях до спасіння пролягав саме через пізнання. Але у Л.Шестова віра не лише не може бути нижчим виміром знання, вона взагалі знання відкидає.

Така позиція Л.Шестова знаходила підтримку в працях юдейського філософа Мартіна (Мордехая) Бубера, який досить часто використовував образ Авраама для характеристики ідеального типу віри [29, с. 333]. Однак Бубер, на відміну від Шестова, менш вороже ставиться до раціонального мислення. Він зазначає навіть, що його раціональність, тобто притаманна йому властивість раціонально мислити, є лише часткова функція його буття. "Коли я вірю, то у цю віру вступає все моє буття, вся моя цілісність" [36, с. 234].

Аналіз взаємовідносин віри і знання Л.Шестов здійснював не завжди з достатньою зрозумілістю, але сенс його полягав у тому, що найбільша неправда розуму полягає у відреченні людини від свободи, обмеженні самої себе у тісному догматичному просторі, через що істинне буття випадає з ніші людського пізнання. Однак віра не потребує ніякого відречення. Навпаки, Л.Шестов вважає, що через віру людина здатна на будь-які вчинки: хто має віру хоч на гірчичне зерно, той здатен пересувати гори. А розум з його загальними і необхідними істинами, які кладуть край можливому, назавжди втрачає свою владу. Водночас Л.Шестов категорично відкидає поняття "розумної свободи", яке доводив В.Соловйов. Для Л.Шестова саме формулювання проблеми видавалося некоректним, оскільки свобода, що зажадала стати розумною, відрікається від самої себе, бо ставить Розум вище за Бога, а це означає – вище віри [146, с. 154]. Жити з розумом неможливо само по собі. Людина жива лише через віру, а все, що не від віри, – гріх і смерть. Те, що віра надає людині, вона надає, з розумом не узгоджуючи, і до розуму це не має ніякого відношення. Віра спростовує розум. Віра надана людині зовсім не для того, щоб через неї обґрунтовувалися закиди розуму на панування у всесвіті, а для того, щоб людина сама стала господарем у світі, який було створено задля неї. Віра веде людство через те, що Розум відкидає як Абсурд, і до того, що Розумом визначається як неіснуюче. Бо розум привчає людину до покори, а віра надає владу [202, с. 823]. Тому для Л.Шестова сприйняття абсурду і сам абсурд одночасні. Констатувати абсурд означає сприйняти його [72, с. 41– 42]. І людина абсурду не користується такого роду порівняннями. Вона визнає боротьбу, не відчуває ніякої відрази до розуму і допускає ірраціональне. Її погляд охоплює все, що надає для огляду досвід, і вона не схиляється до випадкових кроків, якщо не знає їх напрямку. За Л.Шестовим, перший крок до знання має на меті певним чином переродження людини: вона відрікається від того, що любить і до чого відчуває прихильність; так людина віддає себе в руки чогось нового, зовсім не схожого на все те, чим вона жила раніше. Знання бере свій початок у

досвіді, а закінчує тим, що саме цей досвід і знищує. Л.Шестов завжди стояв проти розуму у питаннях віри, остільки він, у певному сенсі, обмежує людство і відтісняє осяння вірою. Але і сам він жив у чеканні "своєї філософії", в якій вбачав не просто науку в сучасному її розумінні, а те, що вона, не відкидаючи умовної цінності норм розуму, має вести нас за межі сфери розумного, вона повинна, слідуючи за вірою, навчити нас жити у невідомому [201, с. 9]. Сам розум для Л.Шестова не ворог, він виступає лише проти догматичної віри у його всемогутність. Шестовська віра – віра в Бога, де Бог постає як всемогутній, а не всеблагий та всезнаючий. Бог уособлює величні необмежені можливості виведення людини за межі категоріальних "добра" і "зла", загального і обмеженого.

#### **4.3. Критичний аналіз категорій віри і розуму у філософських концепціях М. Бубера і Л. Шестова**

Мартін Бубер і Лев Шестов належать до тих дослідників, які своїми творами заклали підґрунтя для майбутніх досліджень у царині Віри і Духу. За визнанням самого М.Бубера, погляди Л.Шестова йому були найбільш близькими [145, с. 22]. Вірогідно, що знайомство М.Бубера і Л.Шестова відбулося 30 квітня 1928 р. у Франкфурті-на-Майні, де М.Бубер очолював кафедру філософії та етики в місцевому університеті. Л.Шестов у цей час перебуває в Німеччині, де його разом із Томасом Манном, Гуго фон Гофмансталем, Генріхом Вольфхагеном, обирають до почесної президії спілки "Nizsche Gesellschaft", а в 1926 р. спілка "Kant Gesellschaft" запросила його на низку читань у Берліні, Галле та Фрейбурзі. Цьому знайомству передувала зацікавленість Бубера книгою «На весах Иова», прочитавши яку Бубер відмітив існуючу спорідненість думок між ним і автором [13, т.2, с. 32].

Із 1922 р. Л.Шестов працює над статтею про філософію Б.Спінози, що з'являється у французькому «Mercure de France» 15 червня 1923 р. під назвою «Декарт і Спіноза». Перший переклад її на російську мову було надруковано



в емігрантському виданні «Современные записки» – 1925. – № 25. Готуючи до друку цей матеріал для журналу "Kreatur", на прохання М.Бубера Л.Шестов наводить відому цитату із пророка Ісаї [6:8 – 10]: "І почув я голос Господа, що говорив: "Кого Я пошлю, і хто піде для Нас?" А я відказав: "Ось я – пошли Ти мене!" А він проказав: "Іди, і скажеш народові цьому: Ви будете чути постійно, та не зрозумієте, і будете бачити завжди, але не пізнаєте. Учини затужавілим серце народу цього, і тяжкими зроби його вуха, а очі йому позаклеюй, щоб не бачив очима своїми, і вухами не чув, і щоб не зрозумів своїм серцем, і не навернувся, і не був уздоровлений він!". У шестовській інтерпретації вона звучить так: «Бог послав свого пророка, щоб він осліпив та опутав людей і щоб опутані і сліпі вони вважали себе вільними та зрячими. Навіщо так було потрібно? Ісайя пояснює: щоб вони навернулися і зцілилися. Чи знав це Спіноза, чи знаємо це ми, ті хто читає Ісайю та Спінозу?» Однак справа полягає в тому, що тут йдеться не про навернення залишку ізраїльтян, а про зцілення і повернення до Всевишнього лише прозрілих людей. Л.Шестов користувався лютерівським перекладом і тому коментар свій не надавав, але цитуючи сам став жертвою неточного перекладу, де у Лютера : "... und sich bekehren, und genesen", а в латинському перекладі: "... et convertatur et sanem eum". Саме М.Бубер наполіг на тому, щоб Л.Шестов у німецькому виданні викинув цю цитату, бо не без підстав непокоївся, що думка Л.Шестова може бути неоднозначно та небажано трактована. У своєму листі від 2 травня 1928 р. М.Бубер пише: «Дозвольте мені звернути увагу на Ваше неправильне тлумачення тексту Біблії, що Ви взяли як епіграф до своєї статті. В кінці Ви говорите: «Навіщо так потрібно було? Ісайя пояснює: щоб вони навернулися та зцілилися». Але не це пояснює Ісайя; сенс його слів більш болючіший і ще більш жорстокіший. Він говорить: *ne forte videat...et audiat...et convenatur* (та не побачать...і не почують...і не навернуться). Це означає, що пророк повинен зробити черствим (*Vulgata*) серце народу, або «непроникним» (у М.Лютера), або ж «зажирівшим» (що є сенсом юдейського слова), щоб він не навернувся і Бог

не був змушений його зцілювати. Такий страшний сенс цієї звістки – не повинен повернутися народ, але повинен йти в далечінь, повинен стати «випаленим». Малесенька надія залишається лише у одного племені, ця фраза про «священне сім'я», яку випускають у більшості версій Септуагінти». На що Л.Шестов відповів у листі від 5 травня 1928 р.: «Що стосується перекладу з Ісайї, то я вважаю, що Ви цілком праві. Я сам не знав, як треба перекладати це місце, але мені здавалося, що, якщо прийняти моє тлумачення, воно буде більш тяжким і загадковим для людського розуму, і я вирішив цим задовольнитися. Більш м'яке тлумачення не змінило б мого розуміння долі Спінози – так що можна все залишити, як було» [13, т.2, с. 14 – 16]. Але в коректурі статті Л.Шестов все-таки дослухається до думки М.Бубера і викреслює слова "... et convertatur et sanem eum" (і повернуться, і зцілені будуть). А зав'язане таким чином знайомство переросло в особисту дружбу, яка тривала більше десяти років, аж до смерті Л. Шестова у 1938 році.

Розпочинаючи роботу над одним із головних своїх творів "Власть ключей", Л.Шестов ставить одне з фундаментальних запитань тогочасної та і сучасної релігійної філософії: "Чи визнавав хоч один філософ Бога?" Неоднозначним це питання було і для М.Бубера, так само як обидва вони повторювали услід за Б. Паскалем: "Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова – не Бог філософів!" Релігія та філософія, Афіни та Єрусалим, пізнання та одкровення, життя, смерть та безсмертя віри – у цьому безмежному і суєтному просторі співіснують М.Бубер і Л.Шестов. Кожен з них по-своєму, але так зрозуміло говорять про те, що поєднує і, звичайно, що роз'єднує всіх і кожного: з Богом, зі світом, із самим собою.

Як М.Бубер, так і Л.Шестов звертаються для аналізу до одних і тих самих філософів, які намагалися встановити чіткі межі людського щастя, і, скоріше за все, вони підходять до цього з елементарною жалістю. Бубер звертає увагу на те, що споконвіків людина знає про себе як про предмет, вартий найбільшої уваги, але парадокс у тому, що саме до вивчення цього

предмета людина підходить з найбільшим острахом. Хоча іноді такі спроби виникають, та вони все-таки є скоріше винятком, аніж правилом, бо під тиском дуже тяжких для відповідей запитань і проблем людина відступає і вдається до різного роду роздумів, або ж розчленовує саму себе на складові, якими зручно маніпулювати нарізно без особливих проблем і з мінімальною відповідальністю [36, с. 158].

Саме про таку жалість пише і Л.Шестов, коли має на увазі тих, кому залишався майже один крок до того, щоб відчувати дотик Істини, але вони боялися відмовитися від комфортного існування, забезпеченого законами Необхідності, якій підпорядкований навіть Бог. А боялися вони перш за все тому, що заради цієї Істини їм довелося б відмовитися від своєї власної. Л.Шестов стверджує, що саме інтелектуальна добросовісність призвела таких філософів, як Б.Спіноза, Г.Лейбніц, І.Кант, до переконань у тому, що Біблія не містить у собі ніякої істини, а викладане у ній може бути визначене як мораль; що одкровення знаходиться на межі фантазії, і єдиним цінним і корисним можуть бути лише постулати практичного розуму. Та для Л.Шестова така постановка питання зовсім неприйнятна. Він здатен відкинути усі кантівські постулати і намагається навчитися розмовляти з Богом так, як розмовляли з Ним наші пращури. Ми не говоримо, що Л.Шестов проти філософії взагалі. Але для нього вона повинна кинути будь-які спроби знайти *veritates aeternae*. І завдання філософії він вбачає не у тихому заспокоєнні людини, а у розбурханні усіх елементів її свідомості [202, с. 468]. Те, що дратує Л.Шестова у раціональній філософії, зводиться до принципів і техніки її мислення. Він виступає проти претензій розуму на беззаперечне володіння істиною. Філософ визнає, що в межах розуму людина здатна створити науку, обґрунтувати основні позиції високої моралі, навіть створити нову релігію, але щоб знайти Бога, їй треба вирватися з полону практичного розуму з його фізичними та моральними зобов'язаннями і відштовхнутися від іншого джерела. Л.Шестов прагне такої філософії, яка матиме кардинально інший вимір мислення – віру. Проблемі віри Л.Шестов

приділяє багато уваги як у своїй творчості, так і звертаючись до роздумів інших мислителів. Але при цьому помічає, що у філософському середовищі він залишається таким, кого елементарно не розуміють. У листі до Бубера від 15 червня 1929 р. Л.Шестов пише: «...Адже навіть філософи та теологи майже завжди вороже налаштовані не лише відносно того, що я пишу, але і відносно самої можливості і допустимості постановки питань, які я намагаюся порушити у своїх книгах» [13, т.1, с. 330].

На відміну від Л.Шестова, М.Бубер не надто вороже ставиться до *ratio*. Він стверджує, що його раціональність, його здатність до раціонального мислення – це лише частина, часткова функція його буття. Але коли він вірить, то у процес віри вступає все його буття, вся цілісність його буття [36, с. 234]. Для Бубера релігія базується перш за все на подвоєнні Я і Ти; філософія, у свою чергу, навіть коли ми маємо на увазі акт філософування, який завершується спогляданням єдності, – на здвоєності суб'єкта і об'єкта [29, с. 358]. Більше того, навіть усередині віри М.Бубер розрізняє два різних принципи існування в ній людини. Перший, коли людина перебуває у відношенні віри (юдейський), а другий – коли людина звертається до відношення віри (християнський). І в цьому він бачить можливість юдео-християнського діалогу, бо одні мають досвід довіри, а інші – досвід самотності. Тому, можливо, наразі важливіше не привчати людину вважатися щасливим членом суспільства, а надати їй можливість побути наодинці і лише після цього свідомо прагнути до Іншого.

Самотня людина, яка відчуває себе на краю екзистенціальної безодні, надзвичайно близька як М.Буберу, так і Л.Шестову. М.Бубер пише: "В холодній атмосфері самотності людина неодмінно перетворюється в питання для самої себе, а постільки питання це втягує в гру найбільш сокровенне, то людина набуває і досвіду самопізнання" [38, с. 164]. Саме у цій спустошливій самотності приховується можливість зустрічі із самим собою, у власному "Я" побачити людину, а за власними проблемами – загальнолюдську проблематику. Л.Шестов додає, що лише наодинці із собою, під

непроникним покровом таємниці індивідуального буття ми іноді рішуче відмовляємося від тих справжніх та вдаваних прав і переваг, котрі нам надаються на підставі приналежності до спільного для всіх світу. Тоді виникають перед нами останні та передостанні істини – але насправді вони нам самим видаються примарними, більш схожими на сновидіння, ніж на істини. Звичайно, ми не зможемо конкретно сказати, яким шляхом приходять до М.Бубера чи до Л.Шестова, чи до будь-кого з нас розуміння того, що є головним – через "інтелектуальну добросовісність" чи завдяки тому, що Бог поступово відкриває свої таємниці тим, хто відкрив для цього своє серце.

Будучи юдеями за походженням, ні М.Бубер, ні Л.Шестов не були юдеями конфесійними. Більше того, Л.Шестов зізнавався, що "з юдеями йому ніколи не таланило". Багато разів він намагався віднайти себе в юдейському середовищі, але з гіркотою констатував, що лідери сіоністського та і юдейського руху загалом не дуже розуміються в культурній роботі, а особливо далека їм філософія. Втім головне, що вони, і М.Бубер, і Л.Шестов, з вдячністю сприйняли те найкраще, що було в юдеїв – здатність довіряти. Адже людина лише тоді здатна повірити у цінність чи в сенс, тоді може їх сприйняти і встановити для себе як орієнтир, коли вони нею набуті, а не винайдені. Лише те може бути справжньою цінністю, що людина відкрила у собі, можливо, навіть через страждання, а не вибрала щось серед існуючих можливостей. І якщо Л.Шестов не ототожнював себе із конкретним релігійним юдейським середовищем, то для М.Бубера поняття «віра» і національна приналежність «юдей» були явищами неподільними, тому що віруючий юдей завжди знаходить свою цілісність з Богом.

Обидва філософи були свідками не лише філософської безвиході, але і того, як сліпа віра у всемогутність людського розуму призвела до справді великих людських катастроф: М.Бубер – у Німеччині 1932 – 1933 рр., а Л.Шестов – у революційній Росії 1918 – 1919 рр. І тому вони відштовхуються від позитивістських цінностей, спрямовують свою увагу в ті далекі часи, коли "не люди творили істину, а істина відкривалася людям" [211, с. 67].

Трагедію людства М.Бубер і Л.Шестов розкривають уже на перших сторінках Біблії: вживання плодів з Дерева пізнання добра і зла. Для них це перший випадок, коли людина обирала між знанням і вірою. М.Бубер указує на те, що людство повинно завжди пам'ятати про різницю і дистанцію між Богом і людьми. Те знання, що властиве Богові, і знання, що отримує людина протягом життя, настільки далекі одне від одного, як небо і земля, чи краї прірви. Лише Бог відає про протилежності буття, що виникають в акті Його творіння, Він знає їх, але вони Його не стосуються. Людина, яка куштує заповітні плоди, набуває зовсім іншого по своїй суті пізнання. Тому Добро і Зло входять у людську дійсність, але вони не можуть сприйматися одночасно. Людина здатна сприймати протилежності лише тоді, коли перебуває в них, і завжди сприймає це як зло, а втрачений стан – як добро. Та для М.Бубера вигнання людини з Раю – не жорстокість Бога і не просто покарання. В цьому акті приховано благословіння. Адже Бог направляє людину на її шлях, людський шлях; це шлях, який знаменує початок історії людства [38, с. 171].

Шестов подію в Райському саду розглядає як прокляття для всього людства. Цю гостроту, біль і гріх він сприймає як загальнолюдську катастрофу. Для нього плоди з Дерева пізнання присипляють дух людини [203, с. 210]. І якщо М.Бубер говорить про те, що Бог володіє знанням протилежностей, а людині це не дано, бо вона бере участь лише у тому, що було створено, а не в процесі творіння, то у Л.Шестова протилежна думка: Бог не знає добра і зла, Бог усе творить. І Адам до гріхопадіння був причетний до всемогутності Бога – скуштувавши плоди, він підпадає під владу знання і втрачає свободу. Але це свобода вибору між добром і злом, а свобода покликана не допускати в світ зло. Л.Шестов проводить паралелі між категорією "розуміти" і зриванням плодів із дерева пізнання добра і зла та їх поїдання. Після цього люди втрачають доступ до усіх інших дерев, що знаходяться в Едемському саду. Для Л.Шестова пізнання добра і зла не є якимось позитивним явищем, як вважає широкий загал, а більше негативним.

Л.Шестов вважає, що дерево пізнання не додає нам сил, а віднімає їх [206, с. 129]. Людина повинна вибрати між деревом пізнання добра і зла та деревом життя. І цей вибір перед нами постає повсякчас. А ті умовності, які ми визначили як аксіоми – добро як світло, а зло як темрява, не більш ніж величезне непорозуміння.

Бубер сприймає Адама таким, який він є, таким, який повністю усвідомлює свою втрату добра і своє існування в злі [38, с. 165]. А для Шестова важливо не те, що людина помирає фізично, а те, що надбання розуму і життя у його категоріях і є сама по собі смерть, смерть душі людини. Обидва мислителі вимагали від філософії повернутися до істинного, а не до вигаданого буття і воскресити Бога та людину. Бо ситуація складається таким чином, що неначе не Адама виганяють із Раю, а Бог покидає створений ним світ; що тепер Бог знаходиться на краю прірви, а людина на її дні. Та людині врешті-решт доведеться зробити вирішальний крок до краю бездни, бо лише з її дна можливий істинний політ духу, і шлях до цього – віра. Така віра, яка вела Авраама.

І Л.Шестов, і М.Бубер бачили в образі біблійного Авраама справжнього лицаря віри, який не запитуючи, не розбираючи шляху, йде туди, куди вкаже йому Бог. Він вірить у те, що куди б не привів його Господь, там і буде земля обітована. В постаті Авраама вони вбачають батька віри. У Авраама його віра була новим, до того часу невідомим світу виміром мислення, яке не вміщається в площині буденної свідомості [203, с. 314]. Лише авраамова "філософія"-віра – здатна привести людей до істини, і аж ніяк не філософія озирання, яка хоче знати наперед місце, куди прийде.

Для М.Бубера Авраам втілює той образ віри, який виражається терміном "довіра". Саме те, чого набуває Авраам, але воно не має нічого спільного з віросповіданням; те, що мав Ісус Галілеянин, але воно було перетворено у інший образ унаслідок діяльності апостола Павла. Те, що відбувається з Авраамом у грецькій Біблії, для М.Бубера занурене в іншу атмосферу. І тут, за визнанням самого Л.Шестова, постає питання, якого він у Бубера знайти

не зміг; питання, що стосується ролі пізнання взагалі в тих сферах людського духу, до яких нас підводить буберівський ланцюжок роздумів [211, с. 68]. Безперечно, що сама проблема для М.Бубера існує. І Л.Шестов чітко визначає, що саме вона породжує собою напрямок буберівських пошуків. Але в такому випадку М.Бубер намагається зобразити теофанію, та це теофанія не того народу, в середовищі якого народилася Біблія, а теофанія людини сучасного типу, яка успадкувала багатства тисячолітньої європейської і навіть світової культури, яка мислить і робить висновки сучасними категоріями, проектуючи їх на минуле. Тому теофанія, яка викладається на сучасний кшталт, повинна кардинально відрізнятись не лише від теофанії біблійної, але і від теофанії тих самих хасидів, які, по суті, не так віддалені від нас в історичному вимірі. А між тим, будь-яка спроба викласти сучасною мовою біблійне або ж хасидське вчення обов'язково має на увазі втручання пізнання, і саме такого пізнання, яке сучасна людина вважатиме єдиноістинним.

Характерним моментом у проблемі віри для М.Бубера і Л.Шестова є постать та стиль мислення данського філософа С. К'єркегора. Для М.Бубера постать Сірена К'єркегора є ключовою у сприйнятті індивідуалістичного характеру феноменологічної антропології. Саме через таку призму він сприймає ціннісний апарат данського мислителя. Хоча М.Бубер, безперечно, розуміє той факт, що думки С.К'єркегора сприймалися самими феноменологами (насамперед, він акцентує увагу на М.Гайдеггеріві) дещо однобічно, а це призводило до того, що відкидався не лише теологічний характер к'єркегорівської думки, але й антропологічний її бік [36, с. 251]. Як наслідок, висновки щодо позиції С.К'єркегора перетворювалися на свою протилежність.

Досить важливим фактором для М.Бубера було розуміння того, що своєю філософією С.К'єркегор, по суті, зіткнув життя і віру тогочасного суспільства. При цьому він ніколи не вважав себе реформатором і постійно вказував на те, що не має абсолютно ніяких «повноважень згори».



С.К'еркегор – християнський мислитель, однак його значимість передовсім у тому, що саме він зміг довести факт засвідчення думки не як самої себе, а лише як екзистенцію мислячої людини. Хоча і сама думка для нього не мала у цьому розумінні надто великого значення; те, як він розглядав думку, означало у ній переведення віри на мову понять, наскільки це взагалі можливо зробити. Більшою мірою це стосувалося віри, яка є істинною лише настільки, наскільки вкорінена в житті віруючої людини, і як цим життям вона виправдовується. З цієї позиції впливає і критика С.К'еркегором сучасного йому християнства, яке сам же називає надуманим, відкидаючи так зване «християнське життя» з його фальшивою вірою та брехливою проповіддю. Такої віри, яка ні до чого не зобов'язує, С.К'еркегор прийняти не може. Тому і віра істинна для нього є життєве ставлення до предмета віри, яке охоплює все, інакше вона може бути визнана «неістинною» [36, с. 252].

Дійсно доленосним у С.К'еркегора М.Бубер вважає питання: як глибоко віра здатна проникнути у субстанцію людини та її спосіб життя? І вже сама суть питання є значущою, адже маються на увазі не ті відносини, які встановлюються самою людиною, а ті, в яких опиняється вона сама. Таке прагнення до реалізації і втілення віри С.К'еркегор називав екзистенційним прагненням. На думку М.Бубера, до С.К'еркегора ніколи в історії думки метафізика не володіла реальністю живої людини з такою логічністю і послідовністю. А відбулося це саме тому, що С.К'еркегор перетворив конкретну людину на цілісний предмет розгляду і вивчення не як ізольованої істоти, а взяв її у всій проблематиці зв'язків із абсолютном. Основну увагу М.Бубер концентрує на тому, що це зовсім не те абсолютне «Я» німецького ідеалізму, що творить світ для себе самого шляхом акту роздумів про нього. Це справжня особистість, яка через об'єктивне буття поєднується з абсолютном [36, с. 253]. Для С.К'еркегора таке ставлення було реальним двостороннім зв'язком особистості з особистістю, де на правах такої ж особистості присутній і сам абсолют.

Лев Шестов, у свою чергу, констатує той неприємний факт, що творчість С. К'еркегора пройшла повз Росію та її культурну еліту. Він не знав його праць сам і не зустрічав навіть посилань на них у інших філософів, попри те, що це ім'я у той час уже було достатньо відоме у Німеччині та країнах Північної Європи. Ставлення самого Л.Шестова до С.К'еркегора досить своєрідне, він, з одного боку, вказує на його значущість, а з іншого, критично пише: «До класиків філософії він (**К'еркегор** – авт.) навряд чи потрапить і загального визнання, можливо, не отримає. Але думка його незримо буде присутня у людському мисленні» [210, с. 635].

Уже в середині 20-х років ХХ століття, перебуваючи у вимушеній еміграції, Шестов знайомиться з багатьма ученими, які формують коло його спілкування на наступне десятиліття. Серед них Томас Манн, Гуго фон Гофмансталь, Генріх Вольфхаген, Леві-Брюль і Мартін Бубер, який і радив Шестову звернути увагу на праці К'еркегора, згодом Едмунд Гуссерль, який також акцентував увагу на особі данського мислителя. Л.Шестов у своїх листах вказував на неймовірну близькість к'еркегорівського способу мислення до його думок: «Мені інколи здається, що він (**К'еркегор** – авт.) читав мій «Апофеоз безгрунтовності», або ж я читав його книги», при цьому не поділяючи загальноєвропейського захвату працями К'еркегора: «Як на мене, то в Німеччині К'еркегора занадто цінують. Він далеко не такий глибокий, як німці вважають. І, не погоджуючись з Бубером, я думаю, що Ніцше був набагато значніший за К'еркегора. Щоправда, я ще не всі його книги прочитав, але мені здається, що я навряд чи знайду у нього так багато, як обіцяв Бубер» [13, т.1, с. 26].

Аналізуючи життя С.К'еркегора, Л.Шестов проводить явні паралелі між ним і одним із к'еркегорівських героїв – старозаповітним праведником Йовом. Для Л.Шестова, як С.К'еркегор, так і Йов прагнули, кожен по-своєму, повторення, і передовсім, повторення долі, в чому людський розум, який уже давно і твердо вирішив, що можливо, а що ні, найрішучішим чином їм відмовив. У цьому прагненні С.К'еркегор рвався до Абсурду [210, с. 654 –

658], наперекір злій волі, хоча між С.К'єркегором і вірою зла воля ніколи не виступала як серйозна перешкода. Навпаки, Л.Шестов розумів, що будь-яка воля, яка тільки буває в людині – і зла, і добра, – з безкінечною пристрасною напругою шукала віри, однак віра не приходила і далі елементарної покірності не просунулася.

Відкидаючи етичне, С.К'єркегор розуміє, що етика у своїх прагненнях і намаганнях непоодинокі, за нею завжди постає Необхідність. Вона невидима, мовчазна, не насміхається і ніколи нікого не докоряє. Неможливо навіть чітко вказати, де вона знаходиться і в якій площині, неначе її ніколи і не було. Вона лише мовчки і підступно вражає беззахисну людину. Що може протиставити Необхідності звичайна людина? Розум не лише не ризикує, він не бажає боротися з нею; розум повністю на її боці. Тому С. К'єркегор ризикує протиставити розуму і Необхідності свій біблійний Абсурд. Це, на думку Шестова, найскладніший компонент у всій екзистенційній філософії С.К'єркегора. І вибір тут може бути доленосним: або умоглядна філософія, яка має своїм початком здивування і яка прагне знайти «розуміння», або ж екзистенційна філософія, яка виходить із відчаю і приводить до Одкровення Святих Письмен. Саме у цій дилемі Л.Шестов вбачає основний сенс к'єркегорівських протиставлень: Йов – Гегель (для С.К'єркегора не мислитель, а професор), Авраам – Сократ, розум – Абсурд. І тому великою помилкою буде вважати, що Абсурд знаменує собою кінець мислення [210, с. 670 – 671]. Певною мірою – це лише його початок. Віра, і лише віра здатна звільнити людину від гріха. Лише віра спроможна вирвати людину із полону «необхідних істин», які заволодівають її свідомістю після того, як вона скуштувала плоди з дерева пізнання. І лише віра дає людині мужність і сили, щоб дивитися в очі безумству та смерті і не схилитися покірною перед ними. Тому ставить перед самим собою важливе запитання: що ж являє собою віра Святого Письма? Для нього віра стоїть проти розуму, вона живе потойбіч смерті. І Л.Шестов повністю поділяє тезу, обґрунтовану С.К'єркегором: для Бога можливо все, розуміючи, що сам С.К'єркегор на собі відчув явище

відсутності віри як безсилля і безсилля як відсутність віри. Цей досвід відкрив йому очі на те, про що не здогадується переважна більшість людей: відсутність віри – це абсолютний прояв людського безсилля, і саме безсилля людини віддзеркалює відсутність віри. Це пояснює твердження С.К'єркегора про те, що протилежне поняттю гріх зовсім не зветься «чеснотою», воно зветься вірою. У цьому вислові для нього відкривається сенс біблійного гріхопадіння і відчуття того, що ніякі чесноти не зможуть врятувати людину від гріха. Людські чесноти можуть характеризувати людину покірну, своєрідного лицаря покори, але зовсім не лицаря віри. Тому С.К'єркегор прагне втечі від розуму, втечі від етики, навіть не загадуючи наперед, куди втрапиш. Для Л.Шестова це і є парадокс, у цьому він вбачає Абсурд, який відкривається у Святому Письмі [210, с. 676 – 678]. Та абсурд – це ще і антирозум, а це означає, що віра-абсурд у к'єркегорівській і шестовській інтерпретації зливатиметься із антирозумом [137, с. 329].

І Л.Шестов, і С.К'єркегор віру сприймають як віру в Бога, для якого все можливо і для якого не існує нічого неможливого. Хоча розум і не погоджується визнавати наявність того факту, що «все можливо» може бути, адже у його сприйнятті це може призвести до приходу у світ безмежного хаосу і свавілля.

За визначенням давнього товариша Л.Шестова М.Бердяєва, С.К'єркегор – це чудовий привід для самого Л.Шестова висловити й описати ту тематику, яка його давно непокоїть і якій він присвятив усю свою творчість. На думку М.Бердяєва, С.К'єркегор губиться у шестовському потоці думок і втрачає основне, що в ньому є – самотність [20, с. 101]. Але попри все сам по собі С.К'єркегор надзвичайно близький Л.Шестову, який захоплюється його долею і відкриття для себе творчості данського мислителя визначає як важливу подію власного життя.

На думку Л.Шестова, основна проблема полягає в тому, що ні "Діалог", ні "Я і Ти" М.Бубера не зможуть бути правильно оцінені і зрозумілі без його перекладу Біблії, а тому, з огляду на все, що написав М.Бубер, його спроба

висловити біблійну істину сучасною мовою може заслуговувати лише співчуття [29, с. 552]. Боротьба біблійної та післябіблійної людини із смертвінням живої віри триває протягом усієї історії, до тих пір, доки не набуває сучасного вигляду в хасидському русі, для якого будь-який вчинок може мати сили закону лише завдяки особливому молитовному настрою людини, яка звертається безпосередньо до Бога. Очевидно, що не лише раціональна філософія має схильність до придушення реального життя, але і всередині віри є своя небезпека підміни "творіння серцем" на "творіння заради тіла".

Двох філософів єднали, однак, не лише схожі риси. Л.Шестов сам вказує на деякі розбіжності, що існували у нього і М.Бубера. На його думку, М.Бубер прагнув би обійти первородний гріх, цю споконвічну людську спадковість. У бесіді із своїм учнем Фонданом Л.Шестов говорить: «Я також знаю, як і він (Бубер – С.А.), наскільки безглузда ідея про спадковий гріх. Я говорив йому (Буберу – С.А.) про це. А він відповів мені, що для нього цей гріх починається не з дерева пізнання, а із злочину Каїна» [13, т.2, с. 127]. Для Л.Шестова це не мало ніякого сенсу, адже для нього гріх – це насамперед знання. У той момент, коли людина скуштувала плоди пізнання, вона набула знання і втратила свободу. Шестовська людина не мала потреби у пізнанні. Адже бажання запитувати, вимагати доказів, якихось відповідей – це якраз і означає, що людина не має свободи. Пізнавати – це пізнати Необхідність. А Знання і Свобода – це поняття, які у Л.Шестова несумісні.

Таким чином, у російській філософській думці місце Лева Шестова є особливим. Він один із найжорсткіших критиків будь-яких філософських концепцій, критично ставиться до позицій визнаних авторитетів свого часу – В.Соловйова, Л.Толстого та інших. І при цьому сам Л.Шестов чітко проголошує примат віри перед будь-якими елементами розумової Необхідності. Лише через віру, для Л.Шестова, можливе справжнє богопізнання і людина таким чином зможе віднайти справжню свободу.

Шестов чітко розрізняє категорію віри і довіру, акцентуючи увагу на

тому, що саме віра зможе відкрити людині істинний шлях до свого Творця. Таке позиціонування категорій віри і розуму у Л.Шестова знаходить відгук у філософії Мартіна Бубера – близького друга й однодумця. І хоча сам М.Бубер не настільки радикально, як Л.Шестов розрізняє філософемі віри і розуму, він вбачає у шестовській філософії багато спільного зі своїми поглядами. І при цьому, попри очевидну світоглядну близькість, світова філософська спільнота не звертала на це належної уваги.

І Л.Шестов, і М.Бубер були дітьми свого часу, але водночас вони вбачали найбільший гріх людини у її **зарозумілості** перед своїм Творцем. Вони не відчували ворожнечі до розуму як такого, а тільки тоді, коли його потенціал спрямовувався у явно згубне для всього людства русло. Тут ми можемо згадати і куштування плодів з дерева пізнання, і спрямовування розумового потенціалу сучасної цивілізації на перетворення мирного атому в перспективу всесвітньої катастрофи. І у цьому обидва мислителі, перебуваючи у площині віри, ніколи не відрікалися від розуму, лише протестуючи проти його абсолютності.

## ВИСНОВКИ

Сучасна наукова спільнота досить серйозно ставиться до розуміння та визначення місця віри як у самій науці, так і в житті суспільства. Це зумовлено передовсім тим, що наука, при усій своїй гіпертехнічній розвиненості й оснащеності, не може обійтися без віри, адже сама віра відіграє важливу роль у науковому пізнанні. Таке її значення обумовлюється не тільки процесом висування наукових теорій чи гіпотез, але і в ході їх прийняття науковим співтовариством. І у цьому контексті ми можемо стверджувати, що наукове знання передбачає певний елемент віри.

У будь-якому разі пізнання завжди орієнтувалося і буде орієнтуватися на отримання істинного знання. І ця проблема в філософії завжди буде однією з центральних. Однак у релігії справа виглядає дещо інакше. Однією із особливостей віри релігійної є те, що вона має на увазі прийняття істинності того, у що вірять, у той час як наука може припускати, що те чи інше вірування може насправді виявитися неправильним. Та при усій багатоплановості поглядів на віру досить тривалий час це поняття вживалося і розглядалося виключно у релігійній площині, що певною мірою обмежувало його розуміння. Тому у даному дослідженні ми намагалися показати, що у будь-якій навіть великій релігійності можна помітити те, що означає дійсність віри: це є життя у своїй зверненості до безумовного буття того, у що повірили. Іншими словами, існування якого безумовно має бути.

І філософія виявляє те, що означає істинність мислення, – це означає зробити своїм предметом безумовне, з якого треба виводити усі інші предмети.

Нехай те, що матиме на увазі віруючий, не матиме ні імен, ні меж і сприйматиметься ні в якій особистісній формі: в будь-якому разі, якщо він сприймає це як те, що наділене життям, віра його існує.

Релігія повинна знати як про людську потребу у пізнанні, так і про обов'язок пізнання. Тому і для М.Бубера, і для Л.Шестова це має означати, що куштування плодів із дерева пізнання спричинило вигнання людини геть назавжди із Райського саду, але вивело її у світ. При чому для цих мислителів сам світ як об'єктивний і замкнений у самому собі зв'язок усього суцього (і природного, і духовного) не існував би для людини, якби наше мислення не коригувало конкретні моменти цього світу, не укріплювало їх між собою і між усім тим, що людиною колись було пізнане і сприйняте як пізнаване. Лише на такому підґрунті може існувати «об'єктивне» розуміння, тобто таке розуміння, що виникає тоді, коли дві особи здійснюють мисленнєву функцію, яка при цьому не потребує ніякої участі в їхньому житті і перекриває розриви в двосторонньому наповненні категорій і між стадіями проблематики через плідну діалектику [33, с. 471].

При цьому зв'язок буттєвого змісту в М.Бубера і Л.Шестова, однак, здійснюється у формі парадоксу, інакше кажучи, як вказівка на сокровенність буття того, хто слухає, і на те, що тільки так може здійснюватися осягнення. Та саме цей момент характеризує категорію віри у поглядах обох мислителів як один із важливих елементів пізнання, що здатне поєднати в одне ціле розірвану навпіл особистість, бо лише вона здатна жити по-справжньому повноцінним життям.

Та ми не повинні забувати, що для цих філософів любов до Бога повинна знаходитися над будь-яким пізнанням. Адже у свідомості людини вже нічого не залишається, коли вона любить Бога. Тому що пізнання, яке поглинає будь-яку змістовність, є вже не пізнанням, а любов'ю. По суті, саме розуміння того, що людина має особливу здатність своїм духовним сутнісним оком споглядати Бога так само, як тілесно ми спостерігаємо Сонце; і погляд цей не дає нам ніякого образу, хоча сам здатен надати можливість появи усіх образів, позначає віру не просто як елемент пізнання, а як форму особливого *містичного* пізнання. І це не потребує доказовості, бо цей момент ми можемо лише відчутти – і людина його відчуває і переживає



[33, с. 535]. У Л.Шестова така містичність виявляється у тому, що він намагається розглядати у самій філософії не просто науку і навіть не знання, а тренування в смерті; філософії, яка здатна дати людині замість природного ока око надприродне, тобто не таке, що бачить те, що є, а таке, в якому те, що воно бачить, стає тим, що є [203, с. 54].

Загалом, підсумовуючи вищенаведене, ми можемо визначити ті особливі риси, які притаманні категорії віри як у релігійному, так і у гносеологічному її значенні. Перш за все:

- важливу роль у вірі відіграють почуття людини; віра неможлива поза емоційним відношенням, бо в емоційній сфері вона реалізується, викликаючи відповідні почуття і переживання;
- віра неможлива поза особистісною оцінкою предмета віри, адже людина схильна вірити у щось, якщо воно відповідає її ідеалам. І сама віра при цьому може відігравати велику роль у формуванні цих ідеалів та ціннісних орієнтирів;
- віра здатна реалізовуватися через волю і виявляється у поведінці, адже особистісне емоційне ставлення людини до предмета віри завжди впливає на її поведінку. І така її роль визначається передовсім її значенням як особливого виду пізнання, як важливого елемента, який впливає на формування світогляду та свідомості особистості.

Вчення М.Бубера і Л.Шестова не можуть розглядатися поза загальним контекстом розвитку західної філософії та філософії юдаїзму, які по-своєму і в різний час вплинули на становлення світоглядних позицій цих мислителів. Особливо це стосується концепції віри у М.Бубера, яка проявляється як оригінальний синтез європейської та юдейської філософських систем. Проте однією із характерних особливостей поглядів М.Бубера і Л.Шестова є саме те, що у своїх роздумах вони намагалися вийти за межі вузької догматичності, закостенілої ритуальності та «всюдисущої Необхідності» з однією єдиною метою – щоб спілкуванню Бога і Людини нічого не заважало.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. Об истинной религии// Августин Блаженный. Творения: в 4-х томах. – С-Пб: Алетейя; К.: УЦИММ – Пресс, 1998, – т.1. – С. 402 – 512.
2. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Ансельм Кентерберийский. – М.: Канон, 1995. – 400 с.
3. Аляев Г.Є. Онтологія та феноменологія незбагненого: С.Л.Франк у філософському дискурсі ХХ сторіччя : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г.Є.Аляев. – К., 2003. – 36 с.
4. Аляев Г.Є. Религиозность русской философии: особенность, ограниченность или откровение? / Геннадий Аляев. // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7.– Полтава: АСМІ, 2007. – С. 63 – 71
5. Аляев Г.Є. Філософський універсум С.Л.Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія / Геннадій Євгенович Аляев – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
6. Аляев Г.Е. От Я и ТЫ и обратно: С.Франк и философия отношения в ХХ веке / Г.Е.Аляев // Собор. Альманах религиоведения. – Выпуск 7. – Елец: ЕГУ им. И.А.Бунина, 2008. – С. 162 – 186
7. Антология мировой философии. В 4-х томах. – М., 1969.
8. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Евгений Игоревич Аринин. – Архангельск: изд-во ПГУ им. М.В.Ломоносова, 1998. – 297с.
9. Асмус В.Ф. Лев Шестов и Кьеркегор / В.Ф.Асмус // Философские

- науки. – 1972. – № 4. – С. 70 – 80.
10. Ахутин А.В. Одинокий мыслитель / А.В.Ахутин // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – С. 3 – 14.
  11. Баканурський Г. Бог хасидів і Бог філософів / Г.Л.Баканурський // Людина і світ. – 2003. – №1. – С. 39 – 42.
  12. Баканурский Г.Л. Религиозно-философская концепция Мартина Бубера / Г.Л.Баканурский // Вестник МГУ. Серия VIII. – 1968. – №3. – С. 51 - 60
  13. Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников / Наталья Львовна Баранова-Шестова. – Paris: La Presse Libre, 1983. – Т. 1 – 2.
  14. Бахныкин Ю.А. Критика религиозной философии Льва Шестова: автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филос. наук: спец. / Ю.А.Бахныкин – М., 1980. – 24 с.
  15. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа / М.М.Бахтин // Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. – М.: Художественная литература, 1986. – С. 473 – 500
  16. Белый А. Каменная исповедь / Андрей Белый // Бердяев Н.А.: pro et contra. Кн.1. СПб.: РХГИ, 1994. – С. 188 – 196
  17. Бергсон А. Философская интуиция / Анри Бергсон // Новые идеи в философии. Сб. №1 Философия и её проблемы. – СПб., 1912. – С. 1 – 28.
  18. Бердяев Н. Мартин Бубер. Хасидские книги и другое / Николай Бердяев // Путь. – 1933. – № 38. – С. 87 – 96.
  19. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова / Николай Бердяев // Путь. – 1939. - № 58. – С. 44 – 48.
  20. Бердяев Н. Русская идея / Николай Бердяев // Бердяев Н. Самопознание. Сочинения. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2005. – С. 13 – 256

21. Бердяев Н. Самопознание. Сочинения / Николай Александрович Бердяев. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2005. – 640 с.
22. Бердяев Н. Мое философское мирозерцание / Н.А.Бердяев // Бердяев Н.А.: pro et contra. Кн.1. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 23 – 28
23. Бёме Я. Истинная психология или сорок вопросов о душе / Якоб Бёме. – СПб.: Алетейя, 1999. – 320 с.
24. Більченко Є. Образ філософії як любомудрія в контексті діалогу культури Київської Русі з античністю / Євгенія Більченко // Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти. – К.: ВД "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 25 – 33.
25. Блюменкранц М.А. Романтик духа / М.А.Блюменкранц // Бердяев Н. Самопознание. Сочинения. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2005. – С. 3 – 10
26. Бродецький О. Два образи віри: Кант і К'єркегор / Олександр Бродецький // Людина і світ. – 2003. – № 11. – С. 17 – 22.
27. Богомолов А. С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма / А. С.Богомолов. – М: Мысль, 1964. – 689 с.
28. Боргош Ю. Фома Аквинский / Юзеф Боргош. – М.: Мысль, 1966. – 216 с.
29. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
30. Бубер М. Диалог / М.Бубер // Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М.: АСТ, 1999. – С. 122 – 161
31. Бубер М. Дополнительные замечания к изображению хасидизма / М.Бубер // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / М.Бубер. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 385 – 391
32. Бубер М. Еврейство и человечество / М.Бубер // Евреи и еврейство. Сборник историко-философских эссе. [Составитель Р. Нудельман]. – Иерусалим: Гешер Алия, 1991. – С. 79 – 91
33. Бубер М. Затмение Бога / М.Бубер // Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М.: АСТ, 1999. – С. 440 – 541

34. Бубер М. Место хасидизма в истории религии / М.Бубер // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / М.Бубер. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 373 – 384
35. Бубер М. Народ и его земля / М.Бубер // Бубер М. Избранные произведения / М.Бубер. – Иерусалим: Алия, 1979. – С. 268 – 271.
36. Бубер М. Проблема человека / М.Бубер // Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М.: АСТ, 1999. – С. 202 – 300
37. Бубер М. Путь человека по хасидскому учению / М.Бубер // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / М.Бубер. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 357– 372
38. Бубер М. Образы добра и зла / М.Бубер // Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М.: АСТ, 1999. – С. 162 – 201
39. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Мартин Бубер. – М.: Мосты культуры, 2006. – 683 с.
40. Бубер М. Я и Ты / М.Бубер // Бубер М. Два образа веры / М.Бубер. – М.: АСТ, 1999. – С. 24 – 121
41. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозаключения / Сергей Николаевич Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
42. Бэрд Ч. Реформация XVI века и её отношение к новому мышлению и знанию / Чарльз Бэрд. – СПб., 1897. – 287 с.
43. Васильев В.Н. Наша вера / В.Н.Васильев, С.М.Смирнов, И.Г. Федоров. – М.: Ковчег, 2004. – 276 с.
44. Венгеро́в Э. Шестов Л. / Эдуард Венгеро́в // Энциклопедический словарь Ф.Брокгауза и И.Эфрона. – СПб: изд – во Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрон. – 1907. – т. 2 д. – С. 883
45. Владиченко Л.Д. Філософські та релігійні аспекти проблеми діалогу: компаративний аналіз творчості Мартіна Бубера та Михайла Бахтіна : дис... канд. філос. Наук : 09.00.11 / Владиченко Лариса Дмитрівна. – К., 2007. – 189 с.
46. Вогман Э. Разговоры о Бубере // Бубер М. Хасидские истории.

- Первые учителя / Эрих Вогман. – М.: Мосты культуры, 2006. – С. 489 – 497
47. Волошинов В.Н. Новейшие течения лингвистической мысли на Западе / В.Н. Волошинов // Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. – СПб.: АСТА- пресс, 1995. – С. 190 – 215
  48. Вольтер Ф. Философские сочинения / Франсуа Вольтер. – М., 1988. – 352 с.
  49. Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века / Рената Александровна Гальцева. – М.: Наука, 1992. – 208 с.
  50. Гегель. Философия религии в 2-х томах / Георг Гегель. – М.: Мысль, 1977
  51. Гнатенко П.И. Этнопсихоанализ : монография / Петр Иванович Гнатенко. – К.: Вища освіта, 2009. – 159 с.
  52. Голубкин Ю.А. Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло / Юрий Алексеевич Голубкин. – Харьков: Око, 1994. – С. 225 – 332.
  53. Горький М. Воспоминания / Максим Горький . – М.: Художественная литература, 1985. – 512 с. (С.439 – 440)
  54. Гофштеттер И. В плену философско-теологической путаницы / И.А. Гофштеттер // Путь. – 1931. – № 28. – С. 87 – 100.
  55. Грифцов Б.И. Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов / Борис Иванович Грифцов. – М.: изд – во В. Саблина, 1911. – 191 с.
  56. Громов М. Учение о Святой Троице в культуре и искусстве древней Руси / Михаил Громов // Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти. – К.: ВД "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 86 – 95.
  57. Гуревич П.С. Гуманизм и вера / Павел Семенович Гуревич. – М.: Знание, 1990. – 63 с.
  58. Гуревич П.С. Философская антропология Мартина Бубера / П.С.

- Гуревич // Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 160 – 174
59. Гуревич П.С. Экзистенциализм М. Бубера [Электронный ресурс] // [www.HPSY.ru/](http://www.HPSY.ru/) публикации
60. Гуревич П.С. Мудрость и благочестие / П.С. Гуревич, М.Л. Хорьков // Бубер М. Хасидские истории. Первые наставники [ред. П.С. Гуревича и С.Я. Левит]. – М.: Республика, 1997. – С. 5 – 16
61. Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти / [упорядкув., О.Вдовина, Ю.Завгородній]. – К.: ВД "Києво-Могилянська академія", 2006. – 398 с.
62. Далмайр Ф. Николай Кузанский о вере, знании и ученом незнании / Ф. Далмайр // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 35 – 41
63. Дворкин И. Ты и Оно. По следам М. Бубера и З. Фрейда / И. Дворкин // Вопросы философии, – 2002. – №4 – С.141 – 158
64. Еліаде М. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і Андрогін. – К.: Основи, 2001. – С. 470 – 569
65. Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана. – М.: Знание; Иерусалим: ДААТ, 2001. – 218 с.
66. Захарьев Г. Эволюция религиозно-теологической концепции хасидизма / Г. Захарьев // Религия и право – №3 – 2004. – С. 14 – 22.
67. Зеньковский В. История русской философии / Василий Васильевич Зеньковский. – Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2005. – 896 с.
68. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа / Василий Васильевич Зеньковский. – М.: Республика, 1997. – 368 с.
69. Иванов Н. По ту сторону истины и лжи: путь Льва Шестова // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления / Николай Иванов. – Л.: изд-во ЛГУ, 1991. – С.5 – 30
70. Иванов – Разумник Р.В. О смысле жизни. Федор Сологуб. Леонид

- Андреев. Лев Шестов / Р.В.Иванов – Разумник. – СПб: типография Стасюлевича М.М., 1908. – 310 с.
71. Іларіон Митрополит. Поділ Єдиної Церкви Христової і перші спроби поєднання її / Іларіон Митрополит. – Нью-Йорк: Українське Православне Братство ім. Митр. В. Липківського, 1986. – 384 с.
72. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. – М.: издательство политической литературы, 1990. – С. 24 – 92
73. Камю А. Надежда и абсурд в творчестве Франца Кафки / А.Камю // Камю А. Бунтующий человек / А.Камю. – М.: издательство политической литературы, 1990. – С. 93 – 101
74. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. – М: Мысль, 1994. – 591 с.
75. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях) / Лев Платонович Карсавин. – М.: изд-во МГУ, 1994. – 384 с.
76. Катехизис католической церкви. Компендиум / [сост. Й.Ратцингер и др.]. – М.: КЦ "Духовная библиотека", 2007. – 109 с.
77. Кафка Ф. Дневники / Франц Кафка. – М.: АСТ, 2007. – 274 с.
78. Коген Шеар-Яшув. Дороги веры в учении рава Кука / Коген Шеар-Яшув // Материалы ежегодной конференции по еврейской философии "Пути к вере в иудаизме": тезисы докл. – Иерусалим, 1995. – С. 48 – 62.
79. Колесников О. Один в поле / О.Колесников // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2000. – С. 6 – 9
80. Колотілова Н.А. Діалог: логіко-філософський аналіз : дис... кандидата філос. наук : 09.00.06 / Колотілова Наталія Андріївна. – К., 1999. – 176 с.
81. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии / Фредерик Чарльз Коплстон. – М.: Энигма, 1997. – 512 с.
82. Коротіч Г.В. Лев Шестов про сутність філософії та її соціальну



- роль / Г.В. Коротіч // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2004. – №42. – С.
83. Коршунов Ю.А. Хасидизм / Ю.А.Коршунов // Эзотеризм: Энциклопедия – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 1040 (Мир энциклопедий)
84. Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог / П.П. Кудрявцев // Труды КДА. – 1906. – Кн. 6. – С. 687 – 691
85. Кузанский Н. Сочинения. В 2-х томах / Николай Кузанский. – М., 1980.
86. Кук А. Философия иудаизма / Авраам Кук. – Иерусалим: Амана, 1985. – 529 с.
87. Куликов В.Б. Философская антропология Мартина Бубера / В.Б. Куликов // Философские науки. Научные доклады высшей школы. – М.: Высшая школа, 1978. – № 6. – С. 142 – 145
88. Куликов В.В. Философская антропология Н.Бердяева и Л.Шестова как основа их иррационалистической этики: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук / В.В.Куликов – Ленинград, 1978. – 20 с.
89. Курабцев В.Л. Мудрейшие из людей (Лев Шестов и античная философия) / В.Л. Курабцев // Вопросы философии. – 2002. – №11. – С. 184 – 195.
90. Курабцев В.Л. Философская биография Льва Шестова и особенности его философии / В.Л. Курабцев // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С.128 – 143.
91. Курцвайль Эрих Цви. Мартин Бубер и современная педагогическая мысль (перевод Арье Ротмана) [Электронный ресурс] // [www.ort.spb.ru/nesh/hjshame.htm](http://www.ort.spb.ru/nesh/hjshame.htm)
92. Курцвайль Эрих Цви. Пути к вере в наши дни / Курцвайль Эрих Цви // Материалы ежегодной конференции по еврейской философии "Пути к вере в иудаизме": тезисы докл. – Иерусалим, 1995. – С. 149 –

155.

93. Кьеркегор С. Страх и трепет / Сёрен Обю Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 112 с.
94. Лайтман М. ЗОАР (издание 3-е) / Михаэль Лайтман. – М.: АСТ; Астрель, 2008. – 703 с.
95. Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 14 – 19
96. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера / Татьяна Петровна Лифинцева. – М.: изд-во ИФРАН, 1999. – 132 с.
97. Лобач В.В. Каббала / В.В.Лобач // Эзотеризм: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – С. 437 – 438
98. Лобковиц Н. Доказательства бытия Бога e rebus creatis. Наброски исторических наблюдений и логических размышлений / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 42 – 55
99. Ловцкий Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям / Г.Л.Ловцкий // Грани. – 1960. – № 45.
100. Лозинский С.Г. История папства / Самуил Горациевич Лозинский. – М.: Изд-во политической литературы, 1986. – 382 с.
101. Лозко Г. Етнорелігія як наукове поняття: дефініції "знання" і "віри", "природного" і "надприродного" / Галина Лозко // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. –К., 2001. – №18. – С. 3 – 12
102. Лопушанський В. Мартін Бубер: життєвий та творчий шлях / Василь Лопушанський, Олена Ляховин, Наталя Дашко. – Дрогобич: Відродження, 2007. – 108 с.
103. Лосский Н. История русской философии / Николай Онуфриевич Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
104. Лосский Н. Условия абсолютного добра. Основы этики / Н.О.Лосский // Лосский Н. Ценность и бытие. – Харьков: Фолио; М.:

АСТ, 2000

105. Лосский Н. Ценность и бытие / Николай Онуфриевич Лосский. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 864 с.
106. Лундберг Е. Записки писателя / Евгений Лундберг. – Л.: Госиздат, 1930. – т. 2. – 314 с.
107. Лютер М. Время молчания прошло / Мартин Лютер. – Харьков: Око, 1994. – 351 с.
108. Маилов А.И. Русская религиозная философия в «Пути» / А.И. Маилов. – СПб.: изд-во ВГК, 1993. – вып.1, – ч. 2. – 81 с.
109. Маилов А.И. Лев Шестов как проблема (Категория действительности и грехопадение) / Анатолий Маилов. – СПб.: РХГИ, 1995. – 104 с.
110. Малеев С.Н. Понятие веры / Сергей Николаевич Малеев. – К.: СтилоС, 2008. – 143 с.
111. Мареева Е.В. Творчество Ф.М.Достоевского в зеркале философии Льва Шестова / Е.В. Мареева // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 152 – 158.
112. Марсель Г. Номо viator / Габриель Марсель. – К.: Видавничий дім "KM Academia", "Пульсари", 1999. – 320 с.
113. Марченко О.В. "Усунення етичного" в світлі релігійно-екзистенціальної філософії Л.Шестова / О.В. Марченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2004. – С. 73 – 80
114. Мендельсон М. Церковь против государства / М. Мендельсон // Сейдель-Май Е. Иудаизм как цивилизация. Кн.1. – Иерусалим: Тхила, 1996. – С. 111 – 112.
115. Мень А. Истоки религии / А.В.Мень // Мень А. Магизм и единобожие. – М.: Эксмо, 2005. – С.9 – 175
116. Мень А. Магизм и единобожие / Александр Владимирович Мень. – М.: Эксмо, 2005. – 704 с.

117. Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам / Дмитрий Сергеевич Мережковский. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 496 с.
118. Мережковский Д.С. О новом религиозном действии / Д.С. Мережковский // Бердяев Н.А. : pro et contra. Кн.1. – СПб. : РХГИ, 1994. – С. 146 – 159
119. Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль / Дмитрий Сергеевич Мережковский. – Брюссель, 1990. – 312 с.
120. Милош Чеслав. Шестов или о чистоте отчаяния// Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне) / Милош Чеслав. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – С. II – XVI.
121. Мильков В. Религиозно-философские воззрения Владимира Мономаха / В.В.Мильков // Давньоруське любомудріє. Тексти і контексти. – К.: ВД "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 305 – 329.
122. Мінаков М.А. Вчення Канта про віру Розуму / Михайло Анатолійович Мінаков. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
123. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія. Філософський спадок / Наталія Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
124. Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси XII в. – М., 1980.
125. Морева Л.М. Лев Шестов. – Л.: изд-во Ленинградского университета, 1991. – 88 с.
126. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. - М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477с.
127. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова / Н.В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 1989. – №1. – С. 129 – 143.
128. Моше Идель. Мартин Бубер и Гершом Шолем: критическое осмысление// Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. – М.:

- Мосты культуры, 2006. – С. 469 – 485
129. Николаев Ю. В поисках Божества. Очерки из истории гностицизма / Юрий Николаев. – К.: София, 1995. – 400 с.
130. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1040 с.
131. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Фрідріх Ніцше. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
132. Огороков В.Б. Философия Льва Шестова в горизонте западноевропейского мышления : дис...канд. филос. наук : 09.00.05 / Огороков Виктор Брониславович. – Днепропетровск, 1997. – 176 с.
133. Ориген. О началах / Ориген. – СПб: Амфора, 2000. – 282 с.
134. Палама Г. Беседы. В 3-х томах / Григорий Палама. – М., 1994
135. Паламарь Е. Вера и разум в структуре познавательных способностей души: святоотеческое решение / Е.Паламарь // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії(до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 263 - 269.
136. Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма / Блез Паскаль. — К.: Port Royal, 1997. – 574 с.
137. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції / Володимир Миколайович Петрушов. – Харків: Укр. ДАЗТ, 2007. – 376 с.
138. Петрушов В.М. Трансверсальний розум - некласична онтологія адогматизму / В.М. Петрушов // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис Інституту філософії ім. Г.С. Сковроди НАН України та Полтавського державного педагогічного університету ім. В.Г.Короленка. – вип. 19. – Київ - Полтава, 2008. – С. 3 – 14.
139. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / Платон. – М., 1994.

140. Плотин. Сочинения / Плотин. – СПб, Алетейя, 1995. – 672 с.
141. Прокл. Комментарии к "Пармениду" Платона / Прокл. – СПб., 2006
142. Пронякин В.И. Культурно-онтологические аспекты истории западно-европейской метафизики : дис...доктора философских наук : 09.00.05 / Днепрпетровский гос. университет. – Д., 1998. – 421 л.
143. Поляков С.С. Лев Шестов: философия для небоящихся головокружения // [www.vehi.net](http://www.vehi.net)
144. Поспехов Д. Последнее сочинение протоиерея И.М.Скворцова. Два слова по поводу этого сочинения / Дмитрий Поспехов // Труды КДА. – 1863. – Кн. 8. – С. 731 – 738
145. Померанц Г.С. Встречи с Бубером / Г.С.Померанц // Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 5 – 23
146. Порус В.Н. В.Соловьев и Л.Шестов: единство в трагедии / В.Н. Порус // Вопросы философии. – 2002. – №2. – С.148 – 159.
147. Поучение Владимира Мономаха [перевод Д.С.Лихачева] // Повести Древней Руси. – М.: изд-во БАЛУЕВ, 2002. – С. 236 – 284. (Искусство древности)
148. Православна віра. Послання Східних Патріархів / [редакція митрополита Іларіона]. – Нью-Йорк: Українське Православне Братство, 1986. – 200 с.
149. Предко О.І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 278 с.
150. Пришвин М.М. О В.В. Розанове (Из "Дневника") М.М.Пришвин // В.В.Розанов: pro et contra. Кн. 2.(Сост. В.А.Фатеева). – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 102 – 131.
151. Рамбам (Маймонид). Избранное. – Иерусалим: Алия, 1990. – 242 с.
152. Рассел Дж. Б. Сатана / Бартон Джеффри Рассел. – СПб.: Евразия, 2001. – 587 с.
153. Ратцингер Й. Христос и Церковь. Современные проблемы богословия / Йозеф Ратцингер. – М., 2003. – 14 с.

154. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Йозеф Ратцингер. – М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 163 с.
155. Ремизов А. По поводу книги Л.Шестова «Апофеоз беспочвенности» / А.Ремизов // Крашенные рыла. – Берлин: изд-во "Грани", 1922. – С. 124 – 126
156. Розанов В. Метафизика христианства / Василий Васильевич Розанов. – М.: АСТ, 2000. – 864 с.
157. Рябоконт О.Д. Протиріччя між розумом та вірою людини у філософії Лева Шестова / О.Д. Рябоконт // Філософська думка. – 1999. – №1 – 2. – С. 188 – 199
158. Савельева М.Ю. Віра як феномен духовної культури / М.Ю. Савельева // Вісник Київського університету: суспільно-політичні нариси. – К.: Наукова думка. – 1997. – №5. – С. 23 – 30
159. Савранский И. Мартин Бубер и наше время / Исаак Савранский // Народ мой. – №13 – (306). 15.07.2003. – С. 7 – 10
160. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории / Ирина Сергеевна Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1987. – 336 с.
161. Святополк-Мирский Д.П. Розанов / Д.П. Святополк-Мирский // В.В.Розанов: pro et contra. Кн. 2. [Сост. В.А.Фатеева]. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 380 – 387.
162. Синявский А. С носовым платком в Царствие Небесное / А.Синявский // В.В.Розанов: pro et contra. Кн. 2. [Сост. В.А.Фатеева]. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 443 – 462.
163. Сичевська-Возняк О.М. Проблема теодицеї у релігійній філософії Миколи Бердяєва та Лева Шестова : дис... канд. філос. наук : 09.00.05 / Сичевська-Возняк Олена Максимівна. – Луцьк, 2004. – 180 с.
164. Сейдель-Май Е. Иудаизм как цивилизация. Кн.1 / Елена Сейдель-Май. – Иерусалим: Тхила, 1996. – 136 с.

165. Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Григорій Савич Сковорода. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.
166. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона [перевод В.Я.Дерягина] // Повести Древней Руси. – М.: изд-во БАЛУЕВ, 2002. – С. 11 – 44. (Искусство древности)
167. Соловейчик Й. Катарсис. Сборник статей [под ред. М. Тувина] / Йозеф Соловейчик. – Иерусалим: Амана – Маханаим, 1991. – 262 с.
168. Соловейчик Й. Одинокий верующий человек / Й. Соловейчик // Соловейчик Й. Катарсис. Сборник статей [под ред. М. Тувина]. – Иерусалим: Амана – Маханаим, 1991. – С. 96 – 155
169. Соловьев В. Философское начало цельного знания / Владимир Сергеевич Соловьев. – Минск: Харвест, 1999. – 912 с.
170. Соловьев В. Кризис западной философии (против позитивистов) / В.С.Соловьев // Соловьев В. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – С. 5 – 177.
171. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Бенедикт Спіноза. – К.: вид-во Соломії Павличко "Основи", 2005. – 238 с.
172. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Б. Спіноза // Спиноза Б. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С. 23 – 131.
173. Стародубцева Л.В. Философия "от фонаря" / Л.В. Стародубцева // Вопросы философии. – 2003. – №2. – С.171 – 180.
174. Сюй Фэньлинь. Смысл "библейской философии" у Льва Шестова / Сюй Фэньлинь // Вопросы философии. – 2007. – № 5. – С. 80 – 84
175. Таранов С.В. Історико-філософська спадщина у світогляді Льва Шестова : дис... канд. філос. наук : 09.00.05 / Таранов Сергій Володимирович. – К., 2002. – 183 с.
176. Тертуллиан Квинт С.Ф. Избранные сочинения / Тертуллиан Квинт. – М.: "Прогресс Культура", 1994. – 448 с.
177. Толстой Л. Полное собрание сочинений в 90 томах / Л.Н. Толстой. –



- М. – Л., 1934. – т. 58. – 563 с.
178. Трактат Авот / [под ред. проф. Г.Брановера]. – Иерусалим: "Шамир", 1999. – 176 с.
179. Туровский К. Притча о человеческой душе и теле // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Кирилл Туровский. – М., 1980. – С.
180. Фейербах Л. Пьер Бейль. К истории философии и человечества / Л.Фейербах // Фейербах Л. Собрание произведений в трех томах. – М., "Мысль", 1974. – т.3. – С.5 – 318.
181. Філософська думка України: Бібліографічний словник / [під ред. М.Л.Ткачука]. – К.: Пульсари, 2002. – 244 с.
182. Флавий И. Иудейские древности / Иосиф Флавий. – М.: АСТ, 2005. – 763 с.
183. Флоренский П. Столп и утверждение истины / Павел Александрович Флоренский. – М.: Правда, 1990. –
184. Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Антология / Семен Людвигович Франк. – Вашингтон, Нью-Йорк, 1965. –
185. Франк С.Л. Знание и вера / С.Л. Франк // Бердяев Н.А.: pro et contra. Кн.1. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 217 – 225
186. Франк С.Л. Непостижимое// Франк С. Сочинения / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 247 – 796
187. Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С. Сочинения / С.Л. Франк. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 97 – 144
188. Франк С. Сочинения / Семен Людвигович Франк. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 800 с.
189. Франк С.Л. Философия и религия / С.Л. Франк // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. – Берлин, 1923. – т.1. – С. 5 – 23.
190. Хома О.И. Мифы о Паскале: к проблеме многообразия направлений

- в философии XVII ст. / О.И. Хома // Паскаль Б. Трактаты. Полемиические сочинения. Письма. – К.: Port Royal, 1997. – С. 391 – 438.
191. Цветочки Святого Франциска Ассизского / [перевод А.П.Печковского]. – Спб.: Издательский Дом «Азбука-Классика», 2007. – 224 с.
192. Черненко Т.В. Співвідношення понять розуму та віри в історіософії П.І. Лінницького : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Т.В.Черненко – К., 2004. – 18 с.
193. Черных А.И. Экзистенциальная философия Льва Шестова : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук : спец. / А.И.Черных – М., 1976. – 25 с.
194. Черных С.С. Поиск Живого Бога в философии Льва Шестова / С.С. Черных // София: рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. – 2003. – вып.6. – С.
195. Чикобава К.К. Критика религиозно-экзистенциальной философии Льва Шестова : автореф. на соискание уч. степени канд. филос. наук : спец. / К.К.Чикобава – Тбилиси, 1975. – 37 с.
196. Чупрій Л. Співвідношення розуму та віри. Києво-руський варіант та сучасна католицька традиція / Чупрій // Віра і духовність - двоє крил людського духу. Збірник матеріалів наукового колоквиуму / [ред. кол.: А.М.Колодний та ін.]. – К.: Світ знань, 2001. – С. 159 – 166.
197. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига, 1991. – 304 с.
198. Шахалова О.И. Казанова Н.В. М.Бубер и С.Л.Франк: великое таинство непотижимого "Ты" / Оксана Шахалова, Наталья Казанова // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): український часопис російської філософії. Вісник Товариства

- російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7.  
– Полтава: АСМІ, 2007. – С. 223 – 230.
199. Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме / Ф.Шеллинг // Ф.В.Й Шеллинг. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1987. – т.1. – С. 39 – 88
200. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии / Ф.Шеллинг // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989. – т.2. – С. 387 – 560
201. Шестов Л. Автобиография / Л.Шестов // Первые литературные шаги. – М., 1911. – 243 с.
202. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – 830 с.
203. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – 483 с.
204. Шестов Л. В.В.Розанов / Л. Шестов // Путь. – 1930. – № 22. – С. 197 – 203.
205. Шестов Л. Власть идей / Л. Шестов // Д.С.Мережковский: pro et contra: антологія / Л. Шестов. – СПб: РХГИ, 2001. – С. 109 – 134.
206. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) / Лев Шестов. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – 349 с.
207. Шестов Л. Вячеслав Великолепный // Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) / Лев Шестов. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – С. 268 – 308
208. Шестов Л. Достоевский и Ницше // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – С. 308 – 451
209. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – С. 207 – 307
210. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – С. 621 –

807

211. Шестов Л. Мартин Бубер / Л. Шестов // Путь. – 1933. – № 39. – С. 67 – 77
212. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах / Лев Шестов. – М.: Наука, 1993 – т.2. – С. 5 – 402.
213. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) / Л. Шестов // Вопросы философии. – 1989. – №1. – С. 144 – 160.
214. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах / Лев Шестов. – М.: Наука, 1993
215. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Лев Шестов. – М.: АСТ, 2000. – С. 7 – 206
216. Шитов С.И. Трагическое в эстетико-философской концепции Л.Шестова : автореф. на соискание уч. степени канд. филос. наук : спец. / С.И.Шитов – М., 1991. – 22 с.
217. Шнеур-Залман из города Ляды. Ликутей Амарим (Тания) / Шнеур-Залман. – Иерусалим: Шамир, 1998. – 867 с.
218. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем. – М.: Мосты культуры; Гешарим, 2004. – 519 с.
219. Штейнзальц А. Простые слова / Альберт Штейнзальц. – М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2001. – 240 с.
220. Штерн Арье-Курт. Открыты ли ворота веры для ученого / Штерн Арье-Курт // "Пути к вере в иудаизме" : Материалы ежегодной конференции по еврейской философии. – Иерусалим, 1995. – С. 101 – 111.
221. Эзотеризм : энциклопедия / [составитель Грицанов А.А.]. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1040 с.
222. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий / Мирча Элиаде. – М.: Академический Проект, 2008. – 622 с.
223. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации / Мирча Элиаде. – М.: Академический Проект, 2008. –

463 с.

224. Эрн В. Борьба за логос. Г.Сковорода. Жизнь и учение / Владимир Францевич Эрн. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.
225. Юркевич П.Д. Философские произведения / Памфил Дмитриевич Юркевич. – М.: Правда, 1990. – 379 с.
226. Яворський С. Філософські твори в трьох томах / Стефан Яворський. – К.: Наукова думка, 1992. – т.1. – 629 с.
227. Янок С. Відчай і віра. Теологічний екзистенціалізм Л.Шестова / Світлана Янок // Людина і світ. – 2003. – №3. – С. 25 – 29.
228. Ященко В. Диалогизация либертатного бунта (П.А.Кропоткин, М.Бубер, М.Бахтин) / В.Ященко // [www.avtonom.org](http://www.avtonom.org). либертатная библиотека
229. Buber M. Abraham the Seer // Biblical Humanism / Martin Buber. – London, 1968. – P. 22 – 43.
230. Buber M. Job // The Prophetic faith / Martin Buber. – New York, 1949. – P. 187 – 197.
231. Buhr G. Celans Poetik / Georg Buhr. – Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976. – 207 s.
232. Broad M. Franz Kafkas Glaube und Lehre. – Frankf/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989. – 406 s.
233. Fides et ratio. Ioanes Paulus PP. II., 1998 09 14.
234. Jaspers K. Der Philosophischen Glaube / Karl Jaspers. – Berlin, 1948. –
235. Luther M. Vorrende auf die Epistel S.Pauli an die Romer / M.Luther // Martin Luthers. Ausgewahlte Schriften. – Berlin, 1916. – 517 s.
236. Rozenzweig F. On Jewish Learning / Franz Rozenzweig. – New York, 1955.
237. Scholem G. Kabbalah / Gershom Scholem. – N.Y.: New American Library, Meridian Books, 1978
238. The philosophy of Martin Buber: [Ed. by P.A. Schlipp and M.Fridman]. – La Salle - London, 1967

239. Wehr G. Grundergestalten der Psychoanalyse. Profile – Ideen – Schicksale / Gerhardt Wehr. – Zurich; Dusseldorf: Artemis und Winkler, 1996. – 256 s.