

## Тема VII ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Епістемологія релігії вивчає пізнавальні можливості релігії, можливості функціонування релігії як знання, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії його істинності, когнітивність релігійної істини тощо. В дослідницькій літературі поряд з терміном “епістемологія релігії” набуло також вжитку поняття “гносеологія релігії”. Щоправда застосування останнього в контексті західно-європейської традиції спричинило акцент на *ratio* як на винятковому чиннику пізнання. Як наслідок, через історико-культурні метаморфози поняття “гносеологія релігії” виявилось надто “зараціоналізованим”. Крім того, тематика епістемології релігії традиційно обмежувалась звичним для російських та вітчизняних науковців розв’язанням питання гносеологічного аналізу релігії. Натомість, епістемологія релігії в світлі елліно-візантійської парадигми мислення з її домінуючим акцентом на теоретизмі дає можливість осягнення релігії через поєднання елементів розуму, почуття та інтуїції.

### 1. Проблема можливості пізнання релігії

Проблемне поле для вивчення епістемології релігії є досить значним за обсягом. Торкнемося лише питань найбільш вагомих. Розпочнемо з азів вчення про пізнання (власне епістемології). Відразу ж варто висловити застереження: у філософії релігії доцільно говорити про наявність вчення, про пізнання, а не про теорію пізнання, оскільки вживання терміну “теорія пізнання” створює деяку ілюзію зведення багатоманітного процесу пізнання в жорсткі рамки саме теорії і залишає поза увагою власне акт дії суб’єкту, що пізнає.

Ази ж вчення про пізнання зводяться до елементів, про які йтиметься далі. Будь-яка епістемологічна концепція з необхідністю включає три обов’язкові елементи. Йдеться насамперед про об’єкт пізнання, тобто те, що пізнається, чи, іншими словами те, що споглядається. Далі, обов’язковим елементом є суб’єкт пізнання, тобто той, що пізнає, або, відповідно той, що споглядає. І зрештою, третій елемент – власне пізнавальний акт або процес пізнання. В контексті релігійного світосприйняття об’єктом пізнання, в кінцевому підсумку, є Абсолют, Бог, в християнській світоглядній парадигмі чи ж в її неоплатонічному забарвленні – “Єв (Єдине), а в буддійській парадигмі мислення – “космічне тіло Будди” тощо. Зауважимо одразу ж стосовно інших об’єктів релігійної свідомості, тобто таких феноменів як душа, безсмертя, одкровення, священне і т.п. З позиції релігійного сприйняття, осягнути сутність будь-якого феномену означає показати причетність цього феномену до Абсолюту, розкрити внутрішню співвіднесеність

цього феномену з Богом. Тобто будь-який релігійно орієнтований об'єкт пізнається в його співвідношенні з Абсолютом. Пригадується теза відомого німецького містика Мейстера Екхарта про сутність т.зв. “ранішнього пізнання”, тобто такого пізнання, яке розкриває смисл речей в Бозі.

Суб'єктом пізнання є людина, на рівні її індивідуальної свідомості чи то навіть, використовуючи вислів російського філософа С.Трубецького, “соборна природа людської свідомості”. З точки зору християнської парадигми мислення переважно йдеться про т.зв. “Розум Церкви”. Але до цього необхідно внести певні пояснення. З точки зору християнства, сила розуму і сила пізнання людини хоча й виявляються в індивідуальній свідомості і лише через індивідуальну свідомість, змістовно належать все ж до Церкви як благодатного організму, в якому живе і діє Дух Святий. Тобто в Христі як Главі Церкви і власне через Христа людство стає дійсним суб'єктом пізнавальної діяльності.

Тепер щодо процесу пізнання. Філософська думка з часів її виникнення до сьогодення рухається в інтервалі між двома крайнощами, зі змінним домінуванням дискурсії або інтуїції. Відповідно, основними чинниками, пізнавальними силами людини, її пізнавальними можливостями є, з одного боку, пізнання раціональне, або ж логічне. Йдеться про пізнання чисто інтелектуалістичне, завдяки розсудливості (платонівське *Ἄλογία*, *χι*, навпаки, про пізнання розумом в смислі *λόγος*).

Як класичний приклад суто раціонального пізнання варто розглянути аристотелівську парадигму мислення. Як своєрідну крайність в рамках власне релігійної філософії слід сприймати надмірну схоластичність неоплатоніка Прокла. До речі, констатація раціональної можливості пізнання спонукає до визнання змістовно виокремлених елементів власне раціонального пізнання, таких як дискурсивний та логічний. (Неприпустимим є змішування цих чинників). Свого часу відомий російський філософ Євг.Трубецькой у своїй праці “Смисл життя” наголошував на необхідності розмежовування дискурсивного, того що обумовлюється рамками людського, суб'єктивного мислення й логічного, незалежного від будь-яких психологічних умов. З точки зору такого підходу до раціонального пізнання стає зрозумілою критика Євг.Трубецьким психологізму С.Булгакова. Вважаємо, що розмежовування дискурсивного та логічного має сенс, зокрема і в епістемології релігії.

Другим основним видом пізнання людини, її пізнавальною можливістю є пізнання ейдетичне, інтуїтивне, бачення або ж пізнання серцем. Тут слід згадати про *logique de coeur* Б.Паскаля, вчення про серце І.Кіреєвського, О.Хомякова, Ф.Достоевського, П.Юркевича тощо. Саме завдяки таким видам пізнання можна осягнути символи святості, простоти і т.п. Суть ейдетичного пізнання можна стисло окреслити таким чином: це безпосереднє входження суб'єкта в об'єкт. Яскравим прикладом такого способу пізнання слугує ейдетика платонізму. Згадаємо хоча б знаменитий діалог “Федр”. (Хоча й у Платона можна віднайти

зразки власне логічного підходу, який продемонстровано в діалогах “Парменід” та “Софіст”). В контексті релігійної філософії своєрідною крайністю слід вважати фантазмагоричні одкровення неоплатоніка Ямвліха.

При цьому варто наполягати не на конфлікті, а на нерозривності цих вищезазначених пізнавальних можливостей. Нерозривність логіки та ейдетики можна схопити доволі влучною формулою “розум фіксує – серце оцінює”. Розвиваючи цю тему принагідно торкнемось проблем співвідношення розуму і серця як двох пізнавальних можливостей людини. В християнській традиції доволі плідною є спроба порівняти співвідношення розуму і серця як співіснування світла та пільми. Світло тут уособлює в собі можливості поверхневого осягнення, а пільма, відповідно, являє собою глибинне розуміння. І далі, – світло охоплює те, завдяки чому щось може бути пізнаним, “пільма” ж постає як дещо приховане, нерозгадане, нерозчинне, неосяжне. Це – сокровенність. Згадаймо біблійне висловлювання на кшталт “закон, накреслений на скрижалях був даний Мойсею із темряви” (Вих. 34:5); “сходження Мойсея на Сінай в “морок де Бог” (Вих. 20:21).

Пригадується ідейна канва містичного за духом твору Григорія Нисського “Про життя Мойсея”. Визначний богослов і отець церкви сходження Мойсея на Сінай в пільму божественної непізнаності вважає істинним спогляданням; воно, на його думку, більше значить, аніж перша зустріч Мойсея з Богом, коли Господь з’явився Йому в “купині неопалимій”. Під час першої зустрічі Мойсей бачив Бога в світлі, тепер він поринає в Морок, полишаючи все видиме або те, що пізнається і перед ним розгортається лише невидиме і непізнане. Використовуючи біблійний вираз, Мойсей поринає в Морок, відмовляючись від усього видимого або того, що пізнається, й перед ним розгортається лише невидиме і непізнане. Використовуючи біблійний вираз, Мойсей поринає в Морок, “знявши з ніг чоботи”. Але парадокс, в тому, що приховане від нас, те, що в Мороці – саме і є Бог.

Аналіз християнського світоспоглядання приводить нас до висновку, що тепер набуває певного сенсу пізнавальна парадигма, про яку йтиметься далі. В змістовному відношенні, сутність нашого пізнання полягає в тому, що його результат перебуває в мороці, тобто є невідомим. В цьому, можливо, і полягає трагізм людського пізнавального процесу.

В контексті епістемології релігії доцільно осмислити ще одну пізнавальну можливість. Йдеться про “безпосереднє усвідомлення”, те усвідомлення, яке відомий російський мислитель О.Хомяков називав “живим знанням”. Стисло суть цього “безпосереднього усвідомлення” можна гносеологічно окреслити таким чином: це первинний акт, в якому ще немає, або вже немає роздвоєння, розрізнення суб’єкту і об’єкту. Цей акт можливим є або як першопочатковий, або ж як підсумковий. Перша позиція зустрічається частіше. Проте, такий поділ не є прерогативою виключно європейської традиції. До того ж, людина, і тварний світ

не стають Абсолютом (Гегель, Соловйов), а прагнуть до Абсолюту, до Бога. Зокрема, в християнстві єдність суб'єкту та об'єкту реалізується лише в тому, хто є водночас людиною (суб'єктом пізнання) і Богом-Творцем буття (Об'єктом). Бог як творець і людина на ймення Ісус в Христі поєднані, згідно з формулою Халкідонського оросу “незлитно, незмінно, неподільно і нерозлучно”. З поміж інших можливих варіантів, в яких проявляється перша позиція, слід назвати світоглядну систему акосмізму, з її основною тезою про потенційне злиття світу з Богом та світоглядну систему пантеїзму з відповідною їй тезою про розчинення світу в Бозі. Цілком можливим варіантом, що відповідає першій позиції є бердяєвський екс-тасіс, тобто своєрідний творчий акт, що полягає в звільненні від світу явищ і предметів, філософема “віруючого розуму” І.Кіреєвського (її смисл: пов'язати буття і його норми, ідеал).

На дескрептивному (описовому) рівні такий зміст безпосереднього усвідомлення можна уявити як нескінченне інтенсивне світло, при якому ніщо не відкидає тіні, світло на кшталт Фаворського, де “благодать божественна всім все подає і вся блискотить”. Саме в цьому стані, що, до речі, є наслідком обоження, людина стає цілісною, долає смерть тощо.

Друга позиція представлена більшістю шкіл давньокитайської і давньоіндійської філософії, буддійськими концепціями. Відтак ця позиція функціонує в рамках східної пізнавальної парадигми. Її сутність добре характеризують відомі філософеми, висловлені в “Упанішадах” (див.: Чхандогья-упанішада, 6, 12). Її суть: Tat twam asi (Ти є те), тобто Брахман (абсолютна реальність) тотожний Атману (чистій свідомості, cit); або ж у тлумаченнях представників школи адвайта-веданта, зокрема Шанкари: це чиста свідомість, звільнена від будь-яких оболонок, або ж вже досягнута сутність – буття і свідомість одночасно. Змістовно сюди ж можна віднести і розуміння нірвани, а саме тлумачення нірвани в хинаянській традиції, де нірвана розглядається як вичерпаність, як порожнеча (Sunyata). Поняття нірвани, що панувало в пізній школі буддизму, у махаяніків, в її трактуванні як невимовності, повноти виходить вже за рамки другої позиції. До речі, в буддійському контексті пізнати означає інтуїтивно проникнутись ідеєю, що ніякого “Я”, ніякого “мого”, ніякої душі не існує. Натомість, існує лише випадкова комбінація скандх, гра окремих елементів; і далі – усунення, зникнення будь-якого хвилювання як шлях до Будди. Зокрема у відомого буддійського логіка Дхармакірти знаходимо тезу про абсолютну реальність (raginisrapna) в якій співпадають суб'єкт і об'єкт.

Таким чином, в контексті епістемології релігії цілком можливими є такі пізнавальні вияви: 1) пізнання раціональне в його двох “іпостасях” – суто логічному та дискурсивному; 2) пізнання ейдетичне і, зрештою, 3) пізнання, яке умовно можна окреслити як “безпосередньо усвідомлене”.

## 2. Релігія як знання

Феномен релігії, можливо пізнавати та, в остаточному підсумку, – пізнати. Результатом пізнавального процесу є знання. Однак, чи можна релігію вважати знанням, точніше фактуальним знанням, тобто знанням про певну, окреслену належними межами дійсність?

В сучасному західному релігієзнавстві спроби відповіді на це питання породили т.зв. “проблему когнітивності релігійної істини”. Відповідно, для повноцінного аналізу особливостей постановки і з’ясування цієї проблеми доцільно виділити два підходи.

Перший підхід полягає в констатації когнітивізму, тобто він характеризується когнітивістським підходом, що акцентує увагу на позитивному вирішенні вищезазначеної проблеми. Звідси й суть цього підходу: релігія, релігійне осмислення буття проголошуються знанням в загальноприйнятому, традиційному значенні цього слова. Іншими словами, релігійні уявлення це знання про те якою постає об’єктивна реальність. Такої думки дотримуються авторитетні сучасні американські релігієзнавці Ян Барбур, Джон Кінг-Фарлоу, Уільям Крістенсен. Як своєрідну крайність когнітивістського підходу до релігії слід сприймати спроби тлумачення релігії як дискурсивного знання, тобто спроби прирівняти релігійне епістеме до наукового.

Другий підхід в з’ясуванні проблеми когнітивності релігійної істини веде до т. зв. *нонкогнітивізм*. Його суть: релігія не є знанням, вона являє собою особливу, специфічну сферу з притаманними їй мовою, “правилами гри”, критеріями істинності тощо. В цьому контексті релігія мислиться переважно як особистісно-суб’єктивні стани, порухи, переживання. Представники, що стоять на позиціях *нонкогнітивізму* (серед них такі відомі авторитети сучасного релігієзнавства як Олівін Платінга, Норман Малкольм, Уіль’ям Олстон, Уолтер Стейс) в кращому випадку визнають релігію знанням лише формальним, тобто в значенні знання богонатхненних істин або ж Богом відкритих, явлених істин. Так, сучасний американський філософ та релігієзнавець О.Платінга пропонує нам т.зв. “концепцію базисності (безосновності) релігійних вірувань”. Її зміст: релігійні вірування не потребують обґрунтування через когерентність (співвіднесеність) з якимись іншими нерелігійними віруваннями, уявленнями чи раціонально обумовленими положеннями. Як своєрідну крайність *нонкогнітивізму*, треба визнати позицію *контрадикторного протиставлення релігії* як невігластва, хибності і науки як істини, як знання адекватного дійсності (до речі, позиція доволі характерна для вітчизняного атеїстичного минулого).

В епістемологічному ракурсі релігію доцільно наділити статусом знання. Так вже сталось (на жаль, чи, можливо, навіть на щастя людству), що релігія, релігійне світосприйняття виявились першопочатковою формою освоєння світу феноменального, світу речовинного. Саме релігія була першою в історії людства спробою адекватно пояснити цей світ. Щоправда, релігійне осмислення буття

здійснювалось ірраціонально. Однак, що криється за цією ірраціональністю?

В контексті релігійного світоспоглядання лежить прагнення зрозуміти, до того ж зрозуміти якомога адекватніше. Через це предмети, явища і процеси дійсності розглядались не з позиції констатації і виявів, їх форм (таким був перший крок давньої науки), а з огляду їх норм та ідеалів. Іншими словами, з точки зору релігії об'єкти феноменального світу оголошувались недійсними, однак не ілюзорними. В релігійному світогляді робиться акцент на невідповідності предметів реальності їх справжній сутності, вони розглядаються як такі, що в своєму розвитку ще не досягли ідеалу. Однак прагнення схопити об'єкт в інтервалі від споглядання його форми до тлумачення його сутності (тобто ідеалу того, чим може бути цей об'єкт) призвело до появи тенденції, орієнтованої на знаходження ідеалу ідеалів, а потім – до фіксації в релігійно-філософських вченнях тези про сприйняття Абсолюту. Абсолют тут мислиться (в його епістемологічному ракурсі) як довершене, остаточне, цілісне знання, істинність якого не залежить від умовностей простору та часу і від можливостей теологуменів. У формальному відношенні такий Абсолют постає як абсолютне знання, що в різноманітних парадигмах релігійної традиції є Богом. До речі, запропонований аналіз принагідно вносить певні корективи в з'ясування такого “забитого” питання, що входить складовою до епістемології релігії, як гносеологічні корені релігії.

Тепер розглянемо форми в яких відбувається актуалізація релігії як знання. Історико-філософська традиція наполягає на наявності трьох форм, трьох трактувань релігії як знання. Перше з них умовно назвемо позитивістським тлумаченням, з позицій якого релігія постає як нижча ступінь знання, та ступінь, яка неминуче повинна зійти з історичної сцени з появою більш досконалого – наукового знання. Саме в такому тлумаченні релігія проголошується марновірством.

Інше тлумачення, або другу форму актуалізації релігії як знання, умовно назвемо еволюціоністською. Її суть: релігія являє собою специфічну форму знання, що розвивається в процесі, на фоні еволюції. Специфіка релігійного знання, виходячи з цього тлумачення, полягає в тому, що такого роду знання є знанням, яке має форму уявлень; воно на втрачає значення в порівнянні із абстрактним знанням, тобто знанням, оформленим понятійно і з суто науковим знанням.

Зрештою, третю форму актуалізації релігії як знання умовно назвемо абсолютистською. Її суть: релігія в гносеологічному відношенні – це повна протилежність науці. Звідси, як наслідок, можливі два варіанти. З одного боку, позиція, що утверджує релігію як наукове, але перекручене та ілюзорне знання. З іншого боку, не менш популярна у релігієзнавчих дослідженнях позиція, згідно з якою релігія являє собою специфічне “знання”, яке неможливо збагнути засобами науки. Тобто різного кшталту релігійне знання осмислити з погляду науки

неможливо.

### 3. Поняття релігійної істини

Метою людського пізнання є пошук істини, а в кінцевому підсумку, – досягнення істини. В контексті релігійного світосприйняття пошук істини – це спроба знайти безумовну свідомість в людській свідомості. Безумовна свідомість не може існувати без свого носія, свого, як висловились би кантіанці, гносеологічного об'єкту. За релігійними вченнями таким носієм є Абсолют, Бог. Звернемо увагу на те, що, за словами релігійного філософа С.Левицького, “Абсолютне є метафізичним псевдонімом Господа Бога”.<sup>1</sup> Звідси випливає що, релігійна істина – це збіг, ототожнення людської суб'єктивності, сповненої віри, і об'єкта втілення цієї віри, яким постає Абсолют.

Християнське світоспоглядання передбачає актуалізацію істини в іпостасі Христа. За К'єрк'єгором, істина тут стає “конкретно-суб'єктивною”. Іншими словами, істиною в християнстві проголошується Ісус Христос (Ів 14:6). Тобто, вічне пілатівське питання. “Що є істина?” християнством знімається й повертається в змістовно іншу площину: “Христос сказав: “Я дорога і істина”. Така постановка проблеми змушує нас визнати за необхідне вихід за рамки звичної для нас гносеології. Справа в тому, що в християнському контексті істина не є гносеологічною категорією, вона метафізична і в останньому звучанні – не має засновків, оскільки перебуває в руках Бога живого, для якого все є можливим. Перефразовуючи у зв'язку з цим слова Габрієля Марселя, що істина не є з'ясування за допомогою розуму, зауважимо, що її смисл передбачає буття і життя в істині. В змістовному відношенні релігійну істину можна трактувати як відкриття таємниці, непотаєнність, щось на кшталт античної *alethicia*, але не в значенні суто новояврейському, як *adaequatia*. В такому підході до релігійної істини особливого звучання набуває її предикат – присутність, явленість істини. Власне, явленість істини і є нормою, ідеалом здійснення релігійної істини. Такого кшталту істина відкриває, являє себе світу і стає своїм світом, набуває метафізичний смисл через слово. Звідси випливає не менш важлива друга предикативна характеристика релігійної істини, яку умовно можна трактувати як дух істини, як світло Логоса тощо. Тобто, з позиції християнина, істина повинна висвітити, духовно наповнити індивідуальне буття, повинна відповісти на питання: “Що людині робити з собою?”, чи навіть точніше: “Як їй врятуватись?” В такому випадку осягнення релігійної істини найбільш прикметно передає біблійний парафраз “Із глибини взиваю до Тебе, Господи” (Пс. 129). (До речі в релігійно-філософській літературі більш вживаним є латинський еквівалент цього

<sup>1</sup> Левицький С.А. Трагедия свободы. – М., 1995. – С.384.

парафразу “De profundis ad te, Domine, clamavi”).

В історико-філософському ракурсі аналогічний зміст релігійної істини перекривався її об’єктивним розумінням як *verum est ens* (істина є суще) або ж як *verum quia factum* (істина є те, що здійснене). Образно кажучи, релігійна істина словами великого Інквізитора у тлумаченні Достоєвського була виправлена. Це, в свою чергу, спричинило т. зв. гносеологічну плутанину у розумінні істини християнства. Зокрема, ця плутанина зумовлена була спробами включити релігійну істину в змістовне коло власне істини.

Тепер щодо можливостей релігійної істини, які більш ґрунтовно прояснюють її змістовне поле.

1) Релігійна істина не є просто ототожненням суб’єкта, що пізнає й об’єкта, що пізнається, а є входженням в Божественне, що знаходиться поза, по той бік суб’єкта і об’єкта.

2) Релігійна істина складає винятково предмет віри.

3) Основними метафізичними характеристиками релігійної істини є її проявленість й дух істини.

4) Релігійна істина виявляється, відкривається у формах переживання акту віри, містичного споглядання, інтуїтивного вбачання, навіть, згадаємо К’єрк’єгора, – у формі парадоксу.

5) В концептуальних формах філософського чи богословського гатунку релігійна істина визнається за данність, за аксіологічне положення, яке не піддається ніякому визначенню, а тим більше – обґрунтуванню. Звідси й акцентція на невовимості релігійної істини у переважній більшості теологічних творів.

#### 4. Проблема богопізнання

Проблема богопізнання не є винятково проблемою царини богослов’я. Розв’язання цієї проблеми видається цілком ймовірним також в контексті філософії релігії. Саме з позицій суто філософського розгляду проблема богопізнання постає як з’ясування можливостей і способів осягнення людиною Бога, й, відповідно, розкриття тих форм, в яких ці способи реалізуються.

Розпочнемо з можливостей богопізнання. Для цього доцільно показати спочатку своєрідність богопізнання як автономного чинника людського пізнання. У формальному відношенні богопізнання є одкровенням в значенні своєрідного надприродного одкровення, яке дане людям, наприклад в біблійних текстах, зокрема в Євангелії від Матвія (Мт 11:27). Проте богопізнання відрізняється від будь-якого іншого пізнання не стільки формою пізнавального акту, скільки змістом і, відповідно, інклюзивним (включаючим) значенням того, що пізнається. Тому богопізнання, як специфічний пізнавальний процес, примушує суб’єкта

чітко дотримуватися певної епістеми об'єкта, певної, узгодженої з реальними історичними цінностями системи знання об'єкта. Іншими словами, щоб пізнати Бога, необхідно спочатку щось знати про нього, мати певні теомонні уявлення, понятійно зрозуміти його тощо. (Тут змістовність уявлень, понять, витлумачень Бога обмежена певними рамками історичного процесу). Звідси й виникає нагальна потреба в богопізнанні. В цьому відношенні доволі плідною видається теза відомого російського філософа О.Козлова про наявність двох різновидів богознання. Йдеться про “знання Бога”, з одного боку, а з іншого – про “знання про Бога”.

В змістовному відношенні “знання Бога” являє собою безпосередню даність, що фіксує зв'язок душі з Абсолютом, звернення душі до Бога, своєрідний “живий” зв'язок з ним. На рівні парадигми “знання Бога” не має жодних ідей Бога, ніяких свідомих актів, вірувань, понять, почуттів його. Це, натомість, – “дещо первинно невимовне”. В контексті християнства це і є світло Христове, що просвічує кожну людину, що приходить в “світ”.

В зміст пізнавальної парадигми “знання про Бога” входять різноманітні уявлення про Бога, поняття про нього, ідеї, тлумачення тощо. Проте, в контексті релігійного світоспоглядання, людина не може осягнути Бога, навіть маючи якісь певні поняття чи то ідеї про нього. В кращому випадку, людина може увійти в проблематику стосунків між Богом і світом. Поза цією проблематикою ми можемо щось дізнатись про Бога лише з одкровення. Але вже констатація одкровення торує нам шлях в царину богослов'я. Тепер логічно виникає питання: як помислити відношення між Богом і світом? Іншими словами, як зрозуміти пізнавальне відношення “Бог – Людина” в ракурсі філософського розгляду?

В історико-філософській традиції відомими є два способи осягнення людиною Бога, що, на нашу думку, найбільш прикметно подані в “Ареопагітиках”. З одного боку, апофатичний шлях осягнення Бога в “пресвітлому мороці незнання”. Йдеться, в цьому випадку, про осягнення Бога через його безмежність, тобто через заперечення всього відносного в Абсолюті. Таке осягнення базувалось на розумінні Бога таким, який є цілковито відреченим від світу; таким, який позбавлений будь-яких атрибутів цього феноменального світу. Розкриваючи апофатику особливу увагу звернемо на трансцендентність Бога, на його абсолютну відокремленість від феноменального світу і, як наслідок, – постулюємо тезу про неможливість осягнути, пізнати Бога в поняттях, які окреслюють цей світ, або ж в поняттях, взятих з цього світу. Витримана в строгій логічній послідовності апофатика приводить до думки, що Бог є ніщо, щоправда, Божественне ніщо, не в значенні порожнечі (санскр. “sunyata”), а того, що Бог вище всього мислимого і буттєвого. І в своїй неосяжності, як влучно висловився С.Франк, Бог не існує, він – божествує. Згадаймо *ad hoc* й лаконічну формулу Карла Барта, висловлену ним в своїй праці “Послання до римлян апостола Павла” (1919 р.). А саме: “Бог є чисте заперечення, а тому він перебуває по той бік

будь-яких визначень...”.

В концептуальному відношенні апофатику розробляли Плотін, Прокл. Апофатичними є вчення про нірвану й вчення про дао в індуїзмі і даосизмі. В мусульманській традиції апофатичний шлях пізнання Бога стверджували мутекалліми. Яскравий приклад апофатики представляє “шейх ісмаїлістських філософів” Хамір ад-Дін аль-Кірмані в своїй праці “Заспокоєння розуму” (Рахат аль-акль).

Узагальнюючи, зазначимо, що апофатика тлумачить Бога шляхом заперечення всіх його можливих атрибутів, взятих із смислового простору феноменального світу.

Катафатичний шлях пізнання, навпаки, стверджує осягнення Бога в “осліплюючому сяянні істини”. Таке осягнення, в свою чергу, базується на розумінні Бога як абсолютної степені всього того, що може бути знайдене й помислене в цьому феноменальному світі. Іншими словами, пізнання Бога можливе завдяки приписуванню йому всіх позитивних атрибутів в абсолютній степені. Звідси виходить, що Бог є Особистість, Творець світу, Всеблаго тощо.

Розкриваючи катафатику особливу увагу звернемо на іманентність Бога світу феноменальному. Останній, до речі, в контексті катафатики, існує лише завдяки Богу. Відповідно, світ феноменальних речей без Бога втратив би свою опору і т.п. Своєрідним прикладом катафатики є пошуки Миколи Кузанського, що наостанок свого життя побачив Бога в світлі скрізь-сущого і всьому-присутнього “можу”. (До цього Кузанець спочатку стверджував апофатизм, що знайшов відображення в його вченні про “вчене незнання”). Інший приклад катафатизму – представник арабського аристотелізму аль-Фарабі, що в своїх дослідженнях цілковито зосередився на виявленні численних атрибутів Бога.

Таким чином, в ракурсі філософського розгляду проблема богопізнання актуалізується завдяки двом пізнавальним парадигмам. Йдеться про знання Бога і знання про Бога. Розкриття останньої пізнавальної парадигми уможлиблюється або шляхом апофатики, або через катафатику.

## 5. Відображальне відношення і власний зміст релігійного феномену

Відношення – філософська категорія, предметним полем якої є взаємодія, взаємозалежність елементів певної системи. Відношення, якщо воно не вигадане, має основу, що коріниться в самій даності, а тому в ньому й проявляється природа її властивостей. Сказане загалом стосується і релігії як системи, якісна визначеність якої характеризується рядом властивостей, що проявляються у її власних відношеннях та відношеннях зі світом людини. Такими є, передусім, відображальне, виповнювальне, вірувальне, культове, функціонально-сутнісне відношення.

В епістемологічному плані привертає увагу відображальне відношення, оскільки з ним безпосередньо пов'язане питання про витоки та спосіб релігійного бачення світу. При цьому відзначимо, що всупереч тим, хто вбачає сутність релігій в суб'єктивній вірі або вважає Бога тотожним з природною субстанцією, протилежності розглянутого відношення, тобто його суб'єкт і об'єкт, самі по собі, відприродно не містять якостей релігійності. Остання – лише можливість, пов'язана з деякими особливостями пізнавальної діяльності, а тому релігійне відображальне відношення є феноменом гносеологічним, в якому відтворюється у специфічній формі взаємодія суб'єкта з певними фрагментами об'єктивної реальності.

Суб'єктом релігійного відображення є людина невольної діяльності. В академічному релігієзнавстві це положення зазвичай розкривають через філософсько-соціологічну категорію відчуження, яка виражає опредметнення людської сутності нелюдським чином. Продуктивна сила праці та відчуження від виробника її продукту, суспільство як соціальна сутність людини й відчуженні від неї суспільні відносини, людина як суб'єкт діяльності і як об'єкт, що використовується суспільним процесом, – усе це свідчить про саморозірваність існування людини, про перетворення продуктів її діяльності в чужу, пануючу над нею силу, недоступну управлінню нею й цілепокладанню. Це, в свою чергу, детермінує виникнення, відтворення та генезис релігії, подвоєння нею світу, винесення сил людини поза її власну сутність і надання їм природного статусу.

Але соціумні характеристики невольної діяльності, виражені через категорію відчуження, хоча й дуже цінні, все-таки вважаємо, недостатні. Адже невольна діяльність людини пов'язана не лише з певними об'єктивними умовами її життя, особливо з недійсним способом суспільного устрою, а також з деякими психологічними та гносеологічними факторами. Так, невміння діяти зі знанням справи проти стихійних сил природи та суспільства через обмеженість буденної свідомості, а в зв'язку з цим почуття розгубленості, незахищеності, що також є проявом несвободи, яка владно уможливорює появу перевтілених форм духовності, зокрема релігійної. Отже, при визначенні суб'єкта відображального релігійного відношення мають бути враховані об'єктивні, соціумні й духовні чинники діяльності людини.

Щодо об'єкта релігійного відображення, то останнім часом в літературі висловлюється думка, що таким є не самі собою стихійні сили, а невольні буттєві стани людини. Така включеність суб'єкта у фрагменти об'єктивної реальності, що потрапили в коло його діяльності, але не підвладні йому, репрезентує релігійну свідомість не як пасивне споглядання людини “збоку”, а як вироблення суб'єктом уявлень і переживань “зсередини” невольного буття. А саме за такого підходу віруючий і виявляється тим, чим він є – не стражденною істотою, а суб'єктом, який намагається вийти за межі несвободи і спрямовує свої погляди, почуття й дії до вищого, довершеного, досконалішого.

У розглядуваному питанні особливий інтерес становить третій, поряд з суб'єктом і об'єктом елемент відображального відношення – сам процес відображення, в ході якого можуть бути релігійно реалізовані певні особливості пізнавальної діяльності людини. Серед цих особливостей чи не найбільшу роль відіграє абсолютизація суб'єктивного аспекту чуттєвих образів.

Справа в тому, що зміст пізнавальної діяльності людини завжди постає в суб'єктивній формі, що чуттєві образи мають і суб'єктивну сторону, тобто таку характеристику, яка зумовлена не самим предметом, а взаємодією суб'єкта з об'єктом. У процесі пізнання мислення, впливаючи на форми живого споглядання, надає змісту чуттєвих образів елементи узагальнення знання про інші об'єкти того ж класу речей, про місце даного об'єкта у певній сфері людської практики, у ставленні суб'єкта до відображального об'єкта. Ці додатки до чуттєвого образу зумовлені людською практикою, яка передбачає перетворення матеріального в ідеальне саме за зразком людських потреб, і є суб'єктивними елементами, або сторонами образу. Не становить винятку і відображальне відношення суб'єкта невольної діяльності з його буттєвими станами – як “чиста” цілком суверенна взаємодія їх. Це відношення існує лише в абстракції. А насправді, суб'єкт невольної діяльності вносить в образ об'єкта моменти, які йдуть не від нього, через нагальну потребу здолати свої невольні буттєві стани, виповнити їх і, тим самим, зробити надсущими. Така суб'єктивність чуттєвих образів починає відігравати роль передумови, вихідного моменту для виникнення релігійних вірувань тоді, коли образи предметів беруться безвідносно щодо тих об'єктивних умов, які визначають їхній зміст, коли ті моменти, що вносяться в ці образи суб'єктом, включаються в об'єктивні зв'язки світу, безпосередньо прикладаються до речей.

Звичайно, суб'єкт-об'єктне відображальне відношення, навіть за умов невольної діяльності людини, ще не є фатально зумовленим кроком до релігійного світовідчуття. Навіть за несприятливих соціумних обставин мисляча особистість може усвідомлювати суб'єктивність як форму прояву об'єктивності і елімінувати суб'єктивні моменти з процесу пізнання. Але вузькість житейської практики, обмеженість буденної свідомості, відсутність послідовно правильної орієнтації навіть у найближчому доквіллі – все це не тільки заважає розумному виключенню суб'єктивних сторін із змісту відчуттів, сприйняття, а також сприяє абсолютизації цих сторін, тобто мисленно-фантазійному відриву їх від суб'єкта та наділенню ними об'єкта як рисами його якісної визначеності. В результаті відображуваний об'єкт уособлюється, сприймається як такий, що відприродно наділений певними почуттєвими, розумовими, вольовими якостями. В літературі це явище іноді називають перенесенням людиною власних “сміслів” на інші “значення”, тобто власних бажань, волінь, переживань тощо на предмети, події, явища, яким вони

зовсім не властиві.<sup>2</sup>

Абсолютизація суб'єктивних моментів у чуттєвих даних, пов'язане з нею уособлення історично неминуче веде до уявлення про предмети і явища як чуттєво-надчуттєві об'єкти, як живі, надприродні істоти. Природно, що й поняття, виникаючи на основі такого змісту чуттєвих даних, у якому об'єктивне і суб'єктивне злиті в одне ціле, теж мають перевтілений зміст, бо, завдяки зазначеній обставині, об'єкт мисленно наділяється такими якостями, які ставлять його у відношення з людиною так, що ніби вони йдуть від самого об'єкта.

Слід зауважити, що абсолютизація суб'єктивних моментів чуттєвих образів далеко не завжди наявна не лише у сучасної, а й у первісної людини, де склалися релігійні уявлення. Вона не веде до всезагального одушевлення природних і суспільних явищ, а стосується лише невірних буттєвих станів людини, безпосередньо включеної своєю життєдіяльністю у повсякденну гру стихійних сил, непередбачуваних за наслідками свого впливу на неї.

Абсолютизація суб'єктивних моментів чуттєвих образів започатковує формування надприродного, що становить, образно кажучи, передмову до власного змісту релігії. Бо не всяке надприродне є релігійним. Перенесення власних "смислів" на інші "значення" може давати й художні образи, де надприродне має метафоричне значення, як-от "У полі могила з вітром говорила" (фольклор), або "Плачуть голі дерева, плачуть солом'яні стріхи, вмивається сльозами убога земля" (М.Коцюбинський).

Започаткування релігійного надприродного, взагалі власного змісту релігії, в ході абсолютизації суб'єктивної сторони чуттєвого відображення відбувається в контексті взаємодії ряду чинників. Це – загальногносеологічні передумови всякої релігійності (згадувані вище вузькість історичної практики, незнання сутнісних зв'язків та відношень дійсності); це також (і особливо!) увіруване сприйняття надприродного як субстанційно суцього та виповнювального щодо невірних станів людини. Серед згаданих чинників заслуговує на увагу вибірковість відображального відношення.

Як відомо, людина завжди сприймає об'єкт з певної точки зору. Тому для неї при побудові образів сприйняття та уявлення не все виявляється рівнозначним у даних відчуттів, і в основу чуттєвого образу більш високого рівня вона вкладає ті сторони об'єкта, які найбільш важливі для неї, визначають її ставлення до даного об'єкта в цілому. В результаті сприйняття і уявлення складаються як суб'єктивні образи зовнішнього світу не лише в тому значенні, що вони є ідеальною формою матеріального, а й у тому значенні, що вони синтезовані за зразком людських потреб, інтересів та установок. А як такі вони значною мірою залежать від різноманітних другорядних, зовнішніх і непередбачуваних обставин. Усе це знижує адекватність таких образів, сприяє мисленному збільшенню

---

<sup>2</sup> Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики.– М., 1965.– С. 286-287.

кількості певних рисочок дійсності та викривленню образів уяви, що й становить вирішальні моменти у гносеологічній можливості формування власного змісту релігійного феномена.

Окреслені вище явища чуттєвого відображення становлять важливу передумову релігійного світосприймання, що складається в ході абстрагуючої діяльності мислення та формування образів фантазії.

Як відомо, чуттєвий образ, обмежений зовнішньою стороною предмета, не може відтворити його внутрішньої сутності. Тому пізнання йде від конкретно-чуттєвого знання до знання дійсно глибокого шляхом заперечення чуттєво-конкретного й сходження від нього до внутрішньо проаналізованої сутності. У цьому запереченні, в роздвоєнності пізнання на чуттєвий і раціональний моменти провідна роль належить абстрагуванню, в ході якого пізнання розчленовує сумарний ефект чуттєвого сприйняття і здійснює просте узагальнення в такий спосіб розчленованого – елементарне абстрагування, притаманне буденній свідомості. Від розвиненої абстракції елементарна відрізняється дифузністю пізнавального образу, невиявленість внутрішньо необхідних зв'язків і властивостей предмета, емпіричною даністю їхнього співвідношення. Саме завдяки цьому в елементарній абстракції уявлюване може здаватися сутністю, випадкове – необхідним та інше; мислене огрубіння дійсності легко йде шляхом абсолютизації її уривків, відкриваючи простір для відриву відносно самостійних асоціацій від дійсності. Ці та інші моменти, з якими може бути пов'язане роздвоєння пізнання в елементарній абстракції, і становлять гносеологічну характеристику процесу формування релігійного світорозуміння.

Особливо велику роль відіграє абстрагування в проектуванні на об'єкт – невольний стан людини – її доцільної діяльності та в абсолютизації цього суб'єктивного моменту. Саме завдяки включеності людини в природні та суспільні стихії, вони, в результаті перенесення на них доцільної творчості, видаються суб'єктам створеними вищою, розумно істотою. Втрачаючи в ході абстрагування зв'язок чуттєвого сприйняття з конкретикою доцільної діяльності, людина увірує в субстанційність останньої та її виповнювальні можливості щодо самої людини. Так складається головне у власному змісті релігійного світосприймання – віра в надприродне, що "йде" не від об'єкта відображального відношення, а від самої людини, від її рефлексії на саморозірваність її буттєвих станів.

Як уже було зазначено, абстрагуюча діяльність мислення покликана піднести пізнання з чуттєво-конкретних станів до розуміння внутрішньо розпізнаної сутності. Але елементарне абстрагування, властиве масі людності, не може збагнути сутності в її внутрішньо проаналізованих зв'язках, розкрити об'єкт без привхідних обставин, суб'єктивних моментів. У результаті ці моменти включаються до змісту уявлень і понять, тобто виявляються абсолютизованими, відірваними від тієї дійсності, з якої вони виведені. Це вже не суб'єктивність як

творчий момент пізнання, а її перевтілена форма, в якій сутність природи й людини постає як позаприродна і позалюдська сутність, а доцільна діяльність виявляється позалюдською діяльністю. Все це призводить до уособлення сил, що панують над людиною, до перетворення суб'єктивованих образів у надістоту. Отже, “об'єктивна” сутність, як суб'єктивна, сутність природи, як відмінна від природи, як людська сутність, ось що таке божественна істота”, – писав Л.Фейєрбах.<sup>3</sup>

У зв'язку з проблемою відображального відношення та формування власного змісту релігії заслуговує на увагу й таке питання. Релігія не претендує на таку картину загального й істотного, з якої були б виключені елімінованість, людиномірні, суб'єктивні моменти. Дати таку картину – завдання науки, а не релігії, мистецтва і т. ін. Але з цього зовсім не випливає, нібито істотне жодним чином не має свого вираження в релігії. Релігійна свідомість як світоглядний феномен здатна переосмислювати відображене в ході пізнання об'єктивно істотне, яке в такому разі постає як суб'єктивно істотне. Таким, зокрема, виявляється переосмислення сучасними віруючими будови Сонячної системи – не лише як відома від однієї схеми й прийняття іншої, геліоцентричної, а передусім як увірування в божественну сутність світобудови.

Та зазначеним справа не обмежується. Релігія здатна не лише переосмислювати, а й відображати істотне притаманним їй способом. Відомо, наприклад, що ті учасники руху анабаптистів, які в період селянської війни в Німеччині становили революційну партію на чолі з Т.Мюнцером, зуміли висловити у своїх вимогах об'єктивно істотні потреби свого часу: зрівняння селянства з дворянством, патриціів та привілейованих міщан з плебеями, скасування привілеїв тощо. Але громадянську рівність анабаптисти виводили з ідей ранньохристиянської рівності, з “рівності синів божих” – інакше кажучи, у свідомості анабаптистів об'єктивно істотне в житті Німеччини XVI ст. було виражене не в своїй природно-історичній необхідності, а в перевтіленій релігійній формі.

Відомі й інші різновиди суб'єктивно істотного в релігійній свідомості. Серед них визначне місце належить абсолютизованій формі явлюваного, яке, внутрішньо не співвіднесене з сутністю, може бути визнане за саму сутність, до того ж релігійно осмислену. Так сталося, зокрема, з дрібними американськими власниками, які в першій половині XIX ст. в умовах масового розорення під тиском великого капіталу не змогли виявити об'єктивно істотного в соціально-економічному розвитку суспільства і власне розорення сприймали суб'єктивно – як крах усього світопорядку, зосередженого їхньою свідомістю в межах їхньої фірми чи майстерні. У релігійній свідомості не набуло перевтіленої

---

<sup>3</sup> Фейєрбах Л. Лекции сущности религии // Избр. филос. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С.850.

форми адвентистських есхатологічних ілюзій, віри в близьке друге пришествя, що, в свою чергу, стало суб'єктивно істотним моментом у формуванні вчення адвентизму.

Як можна бачити з наведеного, спільним для всіх різновидів суб'єктивно істотною в релігійній свідомості є те, що воно тут абсолютизоване, внутрішньо не співвіднесене з іншими сторонами об'єкта, тобто є результатом простого, до того ж перевтілювального й увірувального, абстрагування. Така суб'єктивізація об'єктивно істотного – важливий спосіб одержання релігією власного змісту, який специфічним чином символізує земні інтереси та потреби людини.

Необхідним компонентом відображального відношення є фантазія, або уява як творчий синтез формованих уявлень і понять, засіб вироблення з наявного в них матеріалу нових образів. У ході пізнання свідомість людини активно шукає істотних зв'язків, єднальних ланок у складному переплетінні її буттєвих станів. Іноді ці пошуки, неусвідомлювано самим суб'єктом, можуть йти по лінії фантазійного встановлення таких зв'язків між причиною і наслідком, які їм зовсім не властиві. Простий приклад: як повідомляє Ч.Дарвін, мешканці південноамериканського містечка Талькауано вважали, що землетрус викликали якісь індіанські баби, заткнувши джерело вулкана Антуко. Це повір'я, зазначає вчений, “цікаве тим, що воно показує, як люди на власному досвіді навчалися встановлювати зв'язок між затримкою діяльності вулканів і двигінням землі. Їм довелося пустити в хід чаклунство у тій ланці, де для них губився зв'язок між причиною і наслідком”.<sup>4</sup> Інакше кажучи, фантазійне виповнення прогалин у знанні, що йде від суб'єкта, його досвіду, бажань, потреб і т. ін., може чарівним чином ставити невідоме над речами і явищами, бути підставою увіруваного сприйняття його як надприродного.

Фантазійне набирає перевтіленої форми за обов'язкової загальногносеологічної умови – відсутності послідовно адекватної орієнтації в навколишньому світі. У такому випадку особа не може стати в “третю позицію” щодо суб'єкт-об'єктного відношення і дати йому належну оцінку. Вона не бачить того, що матеріал, з якого формуються фантазійні образи, добуто з дійсності і що саме комбінування цього матеріалу в образах уяви може набирати такого характеру, за якого образ постає як самостійний суб'єкт, наділений розумовими, вольовими рисами. Таким і є образи надприродного, створені релігійною уявою. Бог, писав Л.Фейербах, є не що інше, як стислий перелік або сукупність найбільш загальних властивостей, добутих з природи, – сукупність, до того ж відокремлена від чуттєвої істоти, від матерії природи, яку, проте, людина перетворює за

---

<sup>4</sup> Дарвін Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле “Бигль”. – М., 1955. – С.340.

допомогою сили уяви знову в самостійного суб'єкта або істоту.<sup>5</sup>

Виникнення в процесах уяви перевтілених форм надприродного не можна розглядати ізольовано від інших пізнавальних процесів і операцій, зокрема від висновків за аналогією, яким належить особливе місце в релігійній свідомості. Аналогія як форма індуктивного умовиводу здатна намітити шлях для здогадки про невідомі ознаки об'єктів, але сама не є доказом через імовірнісний характер її висновків. Аналогія, зазначав Гегель “зводить істину самої суті справи до ймовірності, щоб означити той недосконалий спосіб, яким істина очевидна для свідомості”.<sup>6</sup>

Оперуючи “очевидними істинами”, в яких випадкове і необхідне є сусідніми, а не внутрішньо проаналізованими, аналогія виявляється важливим логічним “механізмом” перенесення смислу, який виражає відношення мотиву до мети, на інші значення, тобто на те, що відкривається в предметі об'єктивно. Цим самим аналогія сприяє наділенню предметів невластивими їм ознаками чи “значеннями”. При цьому смисл, з якого не вилучені суб'єктивні моменти, як логічна основа для перенесення значень і об'єднання їх в уяві, надає тому, що відкривається уяві, уособлюваних рис. Це – наслідок елементарного абстрагування безпосередньо даних властивостей і рис особи та влиття їх у перевтілювані образи раннього фетишизму, згодом – домовиків, берегинь, рожаниць тощо, зрештою такими ж за аналогією уособленнями є й фантазійні образи вищих надприродних сил.

А це, в свою чергу, означає, що релігія є не відблиском, не простим відтворенням відношення “людина невольної діяльності – її відчужені буттєві стани”, а творення з матеріалу безпосередньої даності надприродного як належного. Саме воно й становить власний зміст релігії, який не “йде” безпосередньо від відображувального об'єкта, а є наслідком напруженої психічної діяльності людини. Сенсом цієї діяльності є виконання її невольних буттєвих станів за зразками вже набутого історичного досвіду, поєднаного з особистісними інтересами і потребами індивіда. У цьому виконувальному власному змісті релігій і криються її світоглядні та моральні потенції, що перебувають у досить складних відношеннях з іншими способами входження людини в світ.

Саме через увірувані уявлення про надприродні істоти, властивості і зв'язки людина й осмислює усі хвилюючі її проблеми – питання мети і сенсу життя, минушого і вічного, добра і зла, гріховності і спасіння, життя і смерті, більше того – питання моральних стосунків, суспільних відносин, власного походження людини, світобудови тощо. Тільки в цьому плані й слід говорити про відображальне релігійне відношення, а не в плані конкретно-чуттєвого

---

<sup>5</sup> Фейербах Л. Примечание к “Лекциям о сущности религии // Избр. филос. произведения. В 2-х т. – Т.2. – С.852.

<sup>6</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа // Сочинения. – Т.4. – М., 1959. – С.135.

відображення, яке, взяте поза релігійними впливами, може містити в собі лише певні гносеологічні та психологічні передумови релігійного світовідчуття. Отже, власний зміст релігії – набуток вищих форм людиномірної діяльності свідомості, коли відображення невірних буттєвих станів сприймається як їх увіруване мисленно-фантазійне виповнення.

### Контрольні завдання і запитання

1. Що таке епістемологія релігії?
2. У чому суть та специфіка ейдетичного пізнання?
3. Які існують можливості пізнання релігії?
4. Бога можна знати чи пізнати?
5. Які є форми актуалізації релігії як знання?
6. У чому особливість релігійної істини?
7. Розкрийте специфіку відображального відношення релігійного феномену.

### Тематика рефератів

1. Епістемологія релігії як форма філософії релігії.
2. Раціональний та емоційний аспекти богопізнання.
3. Особливості релігійного знання.
4. Природа релігійної істини.
5. Специфіка ейдетичного пізнання.

### Рекомендована література

1. Іван Павло II. Віра і розум. – К., 2000.
2. Кимелев Ю.А. Философия религии. – М., 1998.
3. Литтл Брюс А. Религиозная эпистемология. – Симферополь, 1996.
4. Лобовик Б.О. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986.
5. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. – М., 1995. – Гл. IV.
6. Олдак П.Г. Теогносеология: мировосприятия в рамках единения науки и веры. – Новосибирск, 1994.
7. Тиллих П. Систематическое богословие. – СПб, 1998.