

## ДО ПРОБЛЕМИ ЄДНОСТІ РЕЛІГІЇ І ФІЛОСОФІЇ

*Ставиться питання взаємозв'язку релігії і філософії в аспекті порівняння уявлень про Абсолют. Аналізується розуміння Абсолюту з точки зору герметизму, гностицизму, теології і філософії. Критерієм для виявлення аспектів розгортання Абсолюту і його різновидів є місце ритуальної дії у цьому процесі.*

Релігія і філософія, крім принципових відмінностей, що ґрунтуються на протиставленні віри і знання як засобів пізнання відповідно Бога і дійсності, виходять із спільного їм положення. Воно полягає у протилежності тілесного і духовного (релігія), чи матеріального й ідеального (філософія). Вперше в історії людства це протиставлення виникає в анімізмі і, звісно, воно мало велике значення у розвитку науки, мистецтва, релігії, філософії.

На сучасному етапі зрушення у філософії і релігії дозволяють поставити питання про пізнання засад їхньої єдності. Філософія більшою мірою відійшла од класичної постановки основного питання про первинність матеріальної чи ідеальної першосубстанції. А філософський постмодерн взагалі відмовляється від пошуків єдиного першоджерела.

З іншого боку, сучасна ситуація в релігії, зокрема, у християнстві, пов'язана з тим, що мають місце спроби відмови від церковних догматів і апеляція до першовитоку вчення СВ. Письма. На думку неохристиянських вірувань, лише Біблія може бути джерелом духовних знань. Цей процес пов'язаний із спробами перетлумачення СВ. Письма у категоріях, які досить суттєво відрізняються від догматико-церковних.

Важливими новими тенденціями сучасності і переосмислення теології є ідеї *антропологізації теології*, на засадах яких може "скластися нове співвідношення між сферами богослов'я і філософії, на відміну од відомих стереотипів "релігійної філософії" [1]. Ці погляди ґрунтуються на усвідомленні значення "тілесних практик і орієнтовані на практику трансформації у розвинених цілісних реалізаціях..." [1], ця практика "охоплює всі рівні людської організації" [1]. Підкрес-

люється відмінність західнохристиянського релігійно-філософського підходу, орієнтованого на "есенціональний дискурс (сутність, ідея, начало, телоси) і східного, православного, якому притаманні релігійний дискурс (енергії-прагнення, імпульси, воління)" [1].

Зв'язок сучасної теології, релігійної філософії з філософською герменевтикою, феноменологією, бажання "дати метод і структури богословської системи, написаної з апологетичної точки зору, яка перебуває у постійній кореляції з філософією" [2], розуміння знання "як *гнозису*, який в Новому Заповіті означає когнітивний, сексуальний і містичний союз водночас" [2], що "трансформує і зцілює внаслідок повторення актуальних переживань пацієнта з усіма муками та жахами такого прокручування кадрів" [2],— дають можливість по-новому висвітлити проблему співвідношення знання і віри, релігійного і філософського дискурсів, уникнувши абсолютизації у їх протиставленні, обумовленої зовнішньо-логічним аспектом бачення проблеми.

Традиційна ж християнська догматика, формуючись у період патристики і Вселенських соборів [3], у частині міркувань, досягнень сутності Бога через думку (богослов'я), розуміння Бога як абстрактної сутності (хоча й особистості), спирається на досягнення античної філософії (Платон, Арістотель, Плотін та ін.) і тому "говорить з позиції такої ситуації, яка уже в минулому [2].

Одним із аспектів аналізу проблеми єдності релігійного і філософського дискурсів є питання про їх взаємодію на рівні Абсолюту. Абсолют— це вище начало, з яким людина пов'язує свої уявлення про першопричини буття, їхню природу і зв'язок з феноменальним світом. Існу-

вання Абсолюту завжди трансцендувалося у вищі сфери, які перебувають за межами повсякденності. Межі повсякденного і поцейбічного постійно змінюються, розширюються. Вони визначаються мірою раціонально-практичного, дискурсивно-обмеженого охоплення світу людиною у власному життєвому досвіді. Релігія і філософія є найбільш визначеними формами, у яких усвідомлюється нескінченний Абсолют і його співвідношення з обмеженістю повсякденно-людського на даному етапі розвитку (Говорячи про релігію, ми матимемо на увазі передусім західноєвропейську традицію, тобто християнство і парадигму античної філософії, яка розгорнулася на тлі європейської культури).

Форми уявлень про сутність Абсолюту можуть відрізнятися як у самій релігії, так і в філософії, і тим більше, якщо порівнювати між собою релігію і філософію. Але прагнення звести багатоманіття світу до першооснови спільне для цих типів світогляду. І релігія, і філософія прагнуть вивести розмаїття світу з Абсолюту, існування якого спочатку постулюється.

При постулюванні Абсолюту форма його споглядання, як такого, спирається на інтуїтивно-безпосередню даність та ірраціональна за своїм змістом: її зміст неможливо висловити будь-якими засобами — ні вербальними, ні невербальними — тобто він не може бути репрезентованим дискретними одиницями виразу.

Відрізняються форми уявлень про Абсолют тим, результатом якого попереднього досвіду є його споглядання — особистісного: у контексті стилю життя людини та особливостей психічного складу, або соціально-практичного, загально-культурного її буття: політичного, наукового, художньо-естетичного, морального тощо. Саме особливості цього досвіду зумовлюють різні точки зору на те, що таке цей Абсолют, і яким чином уявляється виведення з Абсолюту багатоманіття буття, у яких аксіологічних і гносеологічних категоріях здійснюється зв'язок Абсолюту і породженого ним Всесвіту. Розмаїття уявлень про Абсолют, які репрезентовані різними релігійними та філософськими його розуміннями, саме у їх сукупній єдності (а не протилежності релігії і філософії) можуть окреслити виміри буття людини, суперечливість і єдність її існування.

Для визначення особливості цих уявлень доцільно акцентувати увагу на двох аспектах "існування" Абсолюту: зведення до Абсолюту і виведення з Абсолюту. У процесі релігійно-філософського осмислення єдності та багатомірності Всесвіту, щодо Абсолюту водночас відбувається і зведення та виведення. Зведення здійснюється інтуїтивно-ірраціональним шляхом, виведення — логічно-дискурсивним. Без цих

різноспрямованих процесів не існує ні релігійне, ні філософське осягнення Абсолюту.

Зведення до Абсолюту не може бути логічно-дискурсивним процесом. Останній здійснюється *індуктивним* шляхом. А, звісно, до нескінченності неможливо застосувати індуктивний метод узагальнення. Більше того, виникає питання про те, чи можливо нескінченність зробити об'єктом досвіду і, таким чином, дійти до неї логічно-дискурсивним шляхом. На це питання відома відповідь І. Канта, який говорить про різницю понять розуму і понять розсудку. Нескінченність Всесвіту може бути Абсолютом (Бог, Субстанція) тоді, коли вона *постулюється*, тому що стаючи об'єктом досвіду людини, логічного його осягнення, вона повинна або вичерпатися, — і тоді стати дискурсивне визначеною (шлях філософії), або ж, залишаючись на рівні безпосередності "зараз" і "тепер", переживатися як *стан* свідомості людини, розгорнутися у горизонті чуттєво-емоційного одкровення (шлях релігії).

По суті тут ідеться про два типи досвіду людини (логічно-дискурсивний і безпосередньо неперервний) і можливість їх поєднання. Як відомо з теорії діалектики, існування парних протилежностей обумовлено їхньою взаємовизначеністю, взаємообумовленістю. *Логічний аспект* цього діалектичного положення активно розроблявся як у філософії, так і в богослов'ї. Богослов'я знаходиться у вигіднішій позиції, ніж філософія, тому що у теології дискурсивний потяг щодо *дослідження, визначення* атрибутів Бога (теологія) у свідомості богослова постійно підтримується онтологічним статусом Бога як об'єкта *віри*. Бог як об'єкт віри завжди протистоїть чуттєво-раціональному, ніколи не може бути вичерпанним розумово-практичною діяльністю людини, якщо засадою для визначення її функцій і меж буде точка зору, що існує лише те, що може бути сконструйованим, теоретично оформлено-обмеженим.

Але тоді виникає питання, по-перше, якою інтенцією перейняте богослов'я у своєму прагненні до інтерпретації сутності Бога вербально-логічними засобами? По-друге, що в такому разі виступає запорукою того, що Бог як об'єкт віри і Бог як його розгортання у процесі логічно-дискурсивного часового визначення не зіллються у якусь мить? У цьому випадку Бог уже не буде об'єктом віри, а — *результатом безпосереднього досвіду*, породженого *спогляданням* дискурсивно-логічного процесу визначення Бога як *об'єкта віри*. Цей безпосередній досвід — новий досвід, який може виникнути лише внаслідок попередньої *віри в* Бога в аспекті його *онтологічного* буття. Віра в Бога задає вектор розгортання його визначень у логічно-дискурсивному

часовому вимірі. Але "статус" Бога може суттєво змінитися, коли дискурсивно-логічний процес вичерпує свої можливості. Вичерпання його можливостей обумовлено, по-перше, ним самим, по-друге, — в міру проходження дискурсивно-логічного аспекту, — формуванням безпосередності як процесу, який породжує "спостерігача", субстанцію, яка *обумовлена* логічно-дискурсивним процесом, але в результаті стає *над ним* як певна *вища* сутність — Бог.

Найпоказовішим прикладом цього процесу є перипетії розвитку німецької класичної філософії від І. Канта через І. Г. Фіхте до Г. В. Ф. Гегеля.

Можна було б запропонувати схему, яка відображала б певні грані (аспекти) Абсолюту з точки зору його розгортання на тлі релігійно-філософського дискурсу.

У релігії онтологічний статус Бога конституюється *вірою*. Тут Бог протиставлений дійсності як щось протилежне, незалежне і необмежене. Основою для зв'язку цих протилежностей є їх взаємодія у процесі *релігійного ритуалу*. У цьому випадку рефлексується, усвідомлюється лише факт віри в Абсолют, а от зв'язок з Абсолютом здійснюється нерелексивним шляхом, на засадах підсвідомого, яке розгортає себе у проживанні символічного змісту ритуальної дії. Відносно релігійного ритуалу можна поки що зауважити, що, як дія, він містить у собі необмежені можливості для вияву розмаїття змістів на підсвідомому рівні, які проявляються як інтуїції і самоодкровення.

Саме ставлення до ритуалу як засобу зв'язку (або ж способу розгортання абсолюту в теології і філософії) з Богом є критерієм для виявлення аспектів розгортання Абсолюту в релігії, теології і філософії. Релігійний ритуал є *дія*, у якій тісно поєднані (скоординовані між собою) усі виміри людського існування: рухи її тіла, фізіологічні і психічні процеси, ціннісні і раціональні аспекти її свідомості.

З цієї точки зору важливо було б визначити функціональне місце ритуалу як засобу виведення з Абсолюту (його розгортання) у всіх типах релігії (первісного ладу, етнічних і світових) — з одного боку, з іншого — у релігійному містицизмі (ісихазм, суфізм, психотехніка йоги) і гностицизмі (як на його різних етапах розвитку, пов'язаних з містеріальним комплексом посвячення, так і пізніше — у християнському гностицизмі).

Дещо іншу картину співвідношення Бога як об'єкта віри і наближення до Нього людини, ніж у теології і релігії, можна бачити у *гностицизмі*, який перебував на позиції того, що Абсолют можна досягнути знанням, а не вірою. При цьому розвиток гностицизму демонструє певну гра-

дацію рівнів самих знань. На ранніх етапах гностицизму, у герметизмі (теургія, астрологія, заклиральні формули) [4], знання розгалужені / *формі магічних дій*.

Так, наприклад, спілкування з Богом-Тотом здійснюється за допомогою певних ритуальних дій, де адепт уявляє себе новим втіленням Тота, або викликає Тота за допомогою змальовування його образу, або, завдяки приєднанню до могутності Тота, підкорює собі викликане божество [5]. Основою для відображення сутності Абсолюту тут виступає ототожнення себе з Богом через наслідування у ритуальній дії. Наслідування Абсолюту як *дія*, а не споглядання Його, відповідає фундаментальній тезі раннього гнозису: "Якщо ти не зробиш тіло безтілесним і не зробиш безтілесне тілом, то очікуваного результату не буде" [6].

Абсолют досягається через *безпосередню* єдність із ним. Абсолют ще не протиставляється людині як певний зовнішній об'єкт. Тому тезу: "те, що знаходиться внизу, відповідає тому, що перебуває угорі, те, що перебуває угорі, відповідає тому, що знаходиться внизу, щоб здійснити чудеса єдиної речі" [7], слід розуміти, передусім, як констатацію взаємовісвітлення протилежного у єдиній субстанції — Абсолюті, який не є певною сутністю, яка досягається, а є певним станом свідомості, що породжується в акті магійного ритуалу.

Пізніше, у вченні Валентина та його послідовників про невидимого Бога, з якого еманують сизигії та непарні образи [8], Абсолют розгортається у формі духо-спекуляції над світом Божественного.

На наш погляд, саме гностицизм є середньою ланкою у ланцюгу різних уявлень про Абсолют. З одного боку, він ще спирається на ритуальну дію як засіб виведення Абсолюту, а з іншого — все більше починає використовувати вербально-поняттєві засоби виведення Абсолюту, створюючи ієрархічні рівні його еманации, дедалі більше спираючись на *споглядання божественної ієрархії*, а не *дію* в ній [9].

У *теології*, Абсолют (Бог) стає об'єктом суто думкових операцій, де розгортається (виводиться) *поняття про* Нього, навіть якщо мати на увазі апофатичне богослов'я. Логоцентрична інтенція визначення Абсолюту в теології завжди стояла перед дилемою досягнути за допомогою слова сутність Першопочатку, який "неможливо висловити й досягнути" [10], Бога, який "незрівнянно краще того, що ми пізнали про Нього" [11], сутність, пізнати яку можна лише занурившись "у глибину містичного Мороку незнання, де припиняється будь-яка пізнавальна діяльність" [12].

І нині ця дилема ставиться, практично, у такому ж ключі, в аспекті протиставлення раціонально-повсякденного і сакрального. "Глибина розуму — це вираз чогось такого, що не є розумом, що переує розуму і через нього проявляється" [2]. Життєдіяльність цієї інтенції була обумовлена величезним впливом на християнство античної філософської традиції, яка, в свою чергу, визрівала в умовах політеїстичних вірувань, що у найбільшій мірі було проявлено в елліністичний період.

Власне, християнство як догматична релігія Одкровення, на відміну од релігії чистого досвіду [13], органічно асимілювала в собі герменевтику античного Логосу і невід'ємне від неї. У диспозиції "містичне-раціональне" теологія християнської віри, ґрунтуючись на позарозумовому осягненні Бога, постійно вимушена виходити на дискурс раціональності. Цей шлях — непевний шлях, оскільки він виводить теолога на рівень універсально-логічного, що не може бути аргументом у питаннях віри, а з іншого боку — різні віросповідання можуть використовувати одні й ті самі аргументи одне проти одного.

Так, наприклад, у критиці язичницьких вірувань Тертулліан висуває, насамперед, логічні аргументи, які спираються на здоровий глузд. Тут не припускається навіть і думки про алегоричне або символічне їх тлумачення [14]. Але, формулюючи положення християнського віровчення, Тертулліан не може не спиратися на символізм у розумінні значення води при хрещенні [15], чи Святого Духа, або ж алегорично тлумачити Святе Письмо [16]. Цілісність віросповідного знання порушується в теології логічно-доказовим дискурсом, у якому переважає вербально-інтерпретаторська складова порівняно з дієво-інтуїтивною релігійного ритуалу. Ритуально-дієва сторона Абсолюту є частиною особистого життя богослова, вона лише передбачається, мається на увазі, але не включається у систему теології як знання про Бога.

У неоплатонізмі, в свою чергу, можна вбачати певну середню ланку між гностичним і філософським уявленням про Абсолют. Так, Плотін, з одного боку, намагаючись уникнути зайвої множинності атрибутів Абсолюту античної філософії, використовує для зведення до Абсолюту думку, а з іншого, з його погляду, лише ритуальна дія молитви може бути єдиним засобом Його осягнення [17].

Якщо неоплатонізм, а разом з ним і гностичні вчення, чітко формулюють і утримують протиставлення раціонального та ірраціонально-інтуїтивного у структурі виведення Абсолюту, то, наприклад, концепція Демокріта про атоми як першосубстанції буття, спирається на чутте-

во-інтуїтивні засади визначення Абсолюту. З формальної точки зору ідея атома як першооснови буття у Демокріта й інших атомістів нічим не відрізняється від Єдиного Плотіна. Як неподільна частина буття, атом не має подальших визначень. Форма, рух тощо, як властивості атома,— це його зовнішні характеристики, що співвідносять його з іншими атомами і, далі,— з видимими тілами світу людини. Але атом як сутність не може бути визначеним, він є Ніщо. У Демокріта немає посилення на ірраціонально-містичні дії як засіб досягнення розуміння сутності атома, або думки щодо інтуїтивного осягнення його природи.

Точніше, Демокріт не ставить питання про його сутність і природу тому, що уявлення про атом є такий самий постулат, заснований на безпосередності конституювання Абсолюту, як і релігійне розуміння первинності Бога. Проблема ж протиставлення Абсолюту і дійсності, виведення з Абсолюту, порівняно з релігійною її трактовкою, у Демокріта стоїть не так загострено тому, що протиріччя між інтуїтивно-безперервним і раціонально-дискурсивним вирішується не на стадії виведення Абсолюту, коли існує протиставлення Абсолюту і дійсності як процес переходу від Абсолюту до його реалізації, а переміщується у природу самого атома. Але атом як такий Демокріт не розглядає, він аналізує відношення шж атомами у контексті побудови космосу.

Власне, такий самий підхід, певною мірою, здійснюється і натурфілософією 17—18 ст., коли Бога-творця залишають осторонь, обмежуючи його функцію лише одноразовою креацією. Так, Лейбніц, хоча і стверджує надприродність Бога і відрізняє його як об'єкт віри від філософської категорії субстанції ("Над світом або ж зібраним кінечних речей є деяка Єдина Істота, яка править ним"[18]), водночас визначає його як природну причину. "Внаслідок того, що не може бути нічого, що не відповідало б деякому порядку, то можна сказати, що і чудеса так само входять у порядок речей, як і природні дії" [19].

Спіноза ж, починаючи свою "Етику" з розділу "Про Бога" у розумінні його сутності, виходить з попереднього визначення Субстанції як філософської категорії [20] і лише з теореми 11 вводить поняття Бога. Тобто Бог отожднюється із Субстанцією, а далі доводиться притаманність Субстанції-Богові атрибуту протяжності, нескінченності [20], незважаючи на те, що в нескінченності Атрибутів Бога (теорема 11 [20]) не може бути первинним його визначенням, оскільки Атрибут, за визначенням самого ж Спінози, є те, "що розум представляє у Субстанції як визначення, що складає його сутність" [20] як не-

скінченної множини атрибутів Субстанції-Бога. "Бог, або Субстанція, що складається з нескінченно багатьох атрибутів, кожний з яких виражає вічну нескінченну сутність, необхідно існує" [20].

Щодо цього неоплатонік Прокл послідовніший у визначенні Бога як "єдиного-у-собі". Згідно Проклові, будь-яка множина *причетна* до єдиного [21], але *причетне* не є "єдине-у-собі" [21]. Таким чином, якщо Бог "є досконала-у-собі одиничність, суще ж, життя і розум — не одиничність, а об'єднаність, то ясно, що всякий Бог вище усіх названих [начал] — сутності, життя і розуму" [21]. У покладанні *філософського Абсолюту* філософи Нового часу намагаються трактувати його як *релігійного* Бога, тобто як надприродну силу, але її надприродність визначається у термінах логіко-дискурсивного розуму.

На наш погляд, системи філософії Нового часу були принципово дуалістичними. Незважаючи на спроби, прагнення до монізму, вони обмежувались лише дискурсивно-логічними засобами його реалізації, не ставилась проблема виведення Абсолюту, *переходу* постулату, який конституювався як безпосередня першоедність, тому що не усвідомлювався як такий. Ця позиція філософів Нового часу поєднує їх з точкою зору Демокріта.

Класична німецька філософія розв'язання проблеми співвідношення релігійного і філософського Абсолюту підняла на новий рівень завдяки переосмисленню його сутності як рефлексивного само-споглядання спекулятивного розуму у Дусі. Гегель, розглядаючи ступені розвитку релігії від природної релігії через штучну і художню до релігії одкровення, далі стверджує, що, хоча у релігії одкровення "дух досягає свого істинного формовиразу, але все ж таки формовираз і *уява* є сторона ще не подолана, від якої він повинен перейти у *поняття*, щоб повністю розчинити у ньому форму предметності" [22].

Це особливий поворот свідомості, пов'язаний із спекулятивним розумом, певним рівнем самосвідомості, яка об'єктом усвідомлення встановлює думку, внаслідок чого взірцем споглядання є чиста думка, або ж "чиста свідомість", що можна було б визначити як *спекулятивний розум*.

І Фіхте (основоположення абсолютного Я), і Гегель (Абсолютна Ідея), незважаючи на різницю поглядів у *філософському* вимірі їх розгляду, розв'язували спільну проблему: прагнути створити несуперечливу наукову систему філософії, вони піддали розумово-синтетичному розглядові постулати, з яких, як з безпосередніх данностей, виходили філософи-моністи 17—18 ст. Але, на наш погляд, мали рацію засновники цих двох етапів розвитку філософії — Р. Декарт і І. Кант, визнавши неспроможність філософії розв'язати проблеми дуалізму душі і тіла, "речі в собі" і "речі у явищі".

Таким чином, у філософії виведення Абсолюту здійснюється логіко-дискурсивними засобами, хоча їхня функція може бути різною (філософія 17—18 ст. і німецька класична філософія). Філософії не притаманна інтуїтивна складова виведення з Абсолюту, яка б відповідала функції релігійного ритуалу, де має місце синтез ширшого спектру вимірів існування людини, де думка є лише одним із цих вимірів.

Ми обмежилися постановкою проблеми і намагалися лише в загальних рисах окреслити аспекти її розв'язання на певних прикладах з релігії і філософії. Порівняльний аналіз релігії і філософії з точки зору їхнього взаємозв'язку на *рівні розуміння сутності Абсолюту* має певні перспективи щодо визначення, можливо, більш глибокої форми діяльності людини, у "тиглі" якої виникає протиставлення й утримується цілісність людського існування.

1. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы.— М., 1998.—352с.

2. Тиллих 77. Систематическое богословие.— СПб, 1998.—493с.

3. Преосв. Иоанн. История Вселенских соборов.— М., 1995.—414с.

4. Поснов М. Э. До-христианский гнозис // У кн.: Гностики.— К., 1996.— 396 с.

5. Герменевтическая магия на греческом языке // У кн.: Гермес Тризмегист и герменевтическая традиция Востока и Запада.— Киев—Москва, 1998.— 620 с.

6. Алхимия Гермеса Тризмегиста // У вказ. кн.

7. Гермеса Тризмегиста. Изумрудная скрижаль // У вказ. кн.

8. Поснов М. Э. До-христианский гностицизм. // У кн.: Гностики.— К., 1996.— 369с.

9. Плотин. Против гностиков // У кн. Гностики.— К., 1996.—396с.

10. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.— М., 1998.— 464 с.

11. Ориген. О началах.— ИЧЛ, "Лазарев В. В. и О."— 1993.—384с.

12. Послание к Тимофею святого Дионисия Арепагита // У кн.: Мистическое богословие.— К., 1991.— 392 с.

13. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника.— СПб, 1998.—382с.

14. Тертуллиан. К язычникам // У кн.: Тертуллиан. Избранные сочинения.— М., 1994.— 444 с.

15. Там само.

16. Тертуллиан. О прескрипции // У кн.: Тертуллиан. Избранные сочинения.— М., 1994.

17. *Плотин*. Эннеады // У кн.: Плотин. Космогония.  
18. *Лейбниц Г. В.* О глубинном происхождении вещей // У кн.: *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4-х т., Т. I.— М., 1982.— 636с.  
19. *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике // У кн.: *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4-х т., Т. I.— М., 1982.
20. *Спиноза*. Этика. М.—Л.— 1932.— 222 с.  
21. *Прокл*. Первоосновы теологии.— М., 1993.— 316с.  
22. *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа.— СПб, 1992.— 443 с.

*Osipov A. O.*

**THE IDEA OF THE ABSOLUTE  
IN RELIGION AND PHILOSOPHY  
(The Phenomenology of the Absolute)**

The question of interrelation between religion and philosophy in the aspect of comparing concepts about the Absolute is stated. The comprehension of the Absolute from the point of view of hermitism, Christianity, gnosticism, theology and philosophy is analyzed. The place of the ritual act in this process is the main revelation criterion for the forms of propagation of the Absolute.