

УДК 111.1:130.121:165.241

Світлана Киселиця

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ ВІРИ

У статті автор прагне обґрунтувати фундаментальну роль віри у процесі пізнання світоглядної істини, розмежувати поняття релігійної та філософської віри у структурі знання, зголошується визнати наявність епістемологічних засад будь-якого різновиду віри, оскільки остання є сенсубуттєвим виміром особистісного існування у формі переконання.

Ключові слова: віра, пізнання, світогляд, істина, знання, переконання.

S. Kyselytsy/ Epistemological foundation of belief. In this article the author aspires to clarify the nature of truth world outlook, to separate the notion of religious and philosophical belief in the structure of knowledge, declare to recognize the epistemological foundation of any type of belief, because the last is existential dimension of personal world outlook.

Key words: belief, cognition, personal world outlook, truth, knowledge, conviction.

С. Киселиця Эпистемологическое основание веры. В данной статье автор пытается обосновать основополагающую роль веры в процессе познания мировоззренческой истины, разграничить понятия религиозной и философской веры в структуре знания, берет на себя ответственность признать наличие эпистемологического основания любой разновидности веры, поскольку последняя является смыслодержущим измерением личностного существования в форме убеждения.

Ключевые слова: вера, познание, мировоззрение, истина, знание, убеждение.

В історії філософії поняттю віри іноді надається розширене гносеологічне значення: інтуїція, догма, трансуб'єктивне буття, досвід, Абсолют, свідомість, аксіома, істина, Бог, постулат, афект тощо. Її семантичне розмаїття особливо гостро виявилось у добу Модерну. Аналіз успіхів природознавства та критика догматичної

метафізики того часу німецькому філософу І. Канту дозволяють стверджувати: емпіризм та раціоналізм не можуть слугувати міцними методологічними засадами для досвідної науки. Гостро постало питання про знання позадосвідне – метафізичне – як бути із критерієм істини у царині тотальної неочевидності? Адже йдеться про значущість людського існування – про сенс життя, душу, благо, натхнення. Кант вирішує ці фундаментальні проблеми не у рамках старої методології – не догматично і скептично, а з принципово нових позицій.

Креативна значущість віри у структурі пізнання була визначена полемікою Якобі з Кантом, у якій останній небезпідставно і пафосно вважаючи цариною віри не тільки буття божественного світу, а й емпіричного, таким чином профанував або секуляризував поняття віри. У вченні поціновувача критичного раціоналізму немає місця вірі без знання, що заповнює його недостатність у системі людської орієнтації. Він критикує усі різновиди віри (прагматичну, доктринальну, негативну), що виникають із потреби зменшити непевність навколишнього світу і зняти відчуття негарантованості людського життя [1]. Тим самим вступає в конфлікт із теологією, а також із нерелігійними формами сліпої віри, звертаючи увагу на віру як ірраціональний варіант розважливості. Віра фанатиків, юродивих, авторитаристів безумовною уявою виключається тому, що є ставкою на “надрозумність” обраних представників людського роду і забезпечує індивіду можливість утечі від безумовного морального рішення.

Кант надає вірі фундаментальної ролі у власній трансцендентальній філософії, намагається встановити її творчий інтелектуально-вольовий потенціал, відмінний від теологічного та психологічного. Він стверджував, що в основі людського існування є три корінних питання: “Що я можу знати?”, “Що я повинен робити?” і “На що я можу сподіватися?”. Така логіка пізнання остаточно окреслює глибинне підґрунтя віри у структурі Кантівського пізнання і змушує ввести поняття моральної віри як єдиного надійного джерела та критерію істини і свободи волі. Автор ідеї збігу діалектики, логіки і гносеології вчинив би послідовно, якби узагалі виключив поняття віри із свого вчення, ввівши поняття надії.

Надія відрізняється від віри тим, що виступає не просто внутрішнім розумінням, а у вигляді інтуїтивної настанови передудією і визначає вибір. Там, де гіпотеза стає джерелом практичних рішень, вона є сподіванням або впевненістю, аналогом вірогідного

знання. Надію можна виправдати, коли йдеться про розраду, віра бореться з розпачем, але як спонукальна сила вчинку потребує критичного ставлення до себе. Тож, оприлюднене нагальне завдання епістемології: створити істинне знання людини про світ у цілокупності теоретичного та емпіричного рівнів пізнання. Нам видається, що такий поворот в епістемології можна назвати емоційним відчуттям раціональності, що спирається на інтуїцію. Хоча – “Люби, Боже, правду!” – відтоді у науці таке положення справ тлумачилося як віра або містичний емпіризм.

У контексті нашого дослідження виявляється продуктивною думка англійського філософа Д. Г'юма про невизначеність матерії і духу, а відтак – амбівалентність у сприйманні людиною світу. Сумнівність, за Г'юмом, має творчий характер. Його світогляд ближчий до природи, ніж до надчуттєвої царини; це світ емпірика, а не раціоналіста. Скажімо, існування бога (Бога), як і будь-яких інших усталених метафізичних норм, не є доведеними. Релігійна гіпотеза (супранатуралізм) повинна бути дослідженою емпірично, з позиції людини чи закономірностей світобудови. Диво, або порушення правил взаємодії елементів природи, теоретично ймовірно, ніколи не доводилося настільки переконливо, щоб стати підґрунтям релігійної системи.

Цікаво, що дивовижні (непояснювані) явища завжди були результатом свідчень людей більш довірливих, ніж скептичних чи непристрасних споглядачів. Природні та моральні атрибути Бога, пізнані суб'єктом за методом аналогії, недостатньо очевидні задля використання їх у релігійній практиці. Г'юмівське вчення про афекти, що відіграють неабияку роль у структурі пізнання, багато в чому обумовлені розумінням статусу релігії та філософії у людському житті. Його автор вважає, що з релігійної гіпотези неможливо вивести жодного нового факту, передбачення, прогнозу, очікуваної винагороди чи кари, що викликають страх, які дотепер не були б відомі. Внаслідок фундаментальної нерозумності людської природи релігія виникає не із філософії, а з надії та страху. Адже політеїзм передує монотеїзму і все ще живе у людській свідомості. “Відібравши” у релігії її метафізичне й теоретичне підґрунтя, Д. Г'юм став прабатьком сучасної філософії релігії, рівнозначно критично ставлячись як до релігійних, так і філософських ілюзій чи хиб, вважаючи перші небезпечними, останні – смішними.

Нам видається, що саме на екзистенціальній цінності віри ґрунтується вищевикладена концепція. Інтимно-особистісний по-

тенціал вірувань є більш очікуваним, жаданим для людини, не-заперечно цінним станом психологічного прихистку у світі, а зовсім не абстрактні божественні настанови. Позаяк людина є більш чуттєва, ніж раціональна істота, то її ціннісні ствердження мають інтуїтивний характер. Г'юмові не вдалося уникнути загальних питань відповідності даних чуттєвого досвіду їх теоретичному виразу. Уява постає чи не єдиним містком для поєднання протилежних трансцендентного та екзистенційного людських світів. "... у пізнанні ніколи не спостерігається реального зв'язку об'єктів і навіть зв'язок причини та наслідку при уважному розгляді зводиться до звичайної асоціації ідей... Єдиними якостями, які можуть надати ідеям зв'язку в уяві є три вищезазначені відношення: подібності, суміжності та причинності; а так як сутність цих стосунків полягає у породженні легкого переходу від однієї ідеї до іншої, то звідси витікає, що наші уявлення про особисту тотожність повноцінно виникають завдяки неперервному просуванню думки щодо поєднаних ідей, що відповідають вищезазначеним принципам" [2, с. 374-375].

Сутнісна спільність мислення та світу, що відтворюється у божественній креативній перспективі, як єдність тварності та творця є онто-теологічною точкою зору. Якщо божественний логос мислить-творює світ у його суттєвих вимірах, відповідно метафізиці правовірно налаштованого мислення, то за логікою трансцендентальної філософії відбувається перехід сенсопокладання у царину сутнісного самоспоглядання трансцендентальної свідомості. Тоді будь-який акт пізнання поціновується як інтенційне сприйняття або предметне сенсбуття. Адже благодать віри стягається зусиллям і спрямуванням волі. Не вірять ті, які не хочуть вірити в глибині свого споглядального характеру, тому що занадто прагнуть за власним розсудом та сваволею облаштувати світ, жадають від віри гарантій, скасовують сутність віри, прагнуть раціонального знання. Тож, агностицизм, нігілізм, скептицизм тощо, на наше глибоке переконання, є не стільки чітко прописаною в історії філософії теоретичною позицією, як дефектом волі, отже світоглядною настановою, вибором.

Надбанням зовсім недавнього часу став розгляд феномену віри в інтелектуальному контексті, дослідження його як необхідної властивості людської свідомості, світоглядно-теоретичного орієнту буття. Нам видається продуктивним поворот до поцінування віри як форми сприйняття очікуваного, де підґрунтям слугує

інтенційна спрямованість свідомості у формі оберненості до минулого і зверненості до прийдешнього. Суттєвими ознаками цього процесу постають переживання, власний досвід, творча (продуктивна) уява, мрія, предметом віри – можливість, умовою – свобода.

Віра завжди є результатом попередньої роботи свідомості, що створює уявлення мислячої особи про світ, власне місце в ньому, витлумачує об'єктно-суб'єктні стосунки у цілісну систему “Людина-Світ”, тим самим формує світовідношення у вигляді ціннісної орієнтації доцільно діючої особистості. Віра, так би мовити, освячує зміст чуттєвих даних і надає підстави для узагальнень, де панує раціональне мислення. Це дає нам право висунути припущення, що вона має витoki поза теоретичним пізнанням і чітко прогнозованою свідомістю. Якщо предметом віри виступають явища навколишньої дійсності і людина надає докази істинності результатів своїх досліджень, які підтверджуються досвідом, то виникає переконаність або віра у свою правоту, вірність буття чи буттю.

Віра глибинніше вкорінена у людську психіку, а відтак більше у свідомість, ніж знання. Вона виступає артефактом самосвідомості і тому є межевою засадою подієвості. Стосовно підґрунтя віра – це пряме або непряме, просте або ускладнене уявлення досвідомого зв'язку суб'єкта з об'єктом, який чим простіший, тим реактивніший, більш рішучий (у значенні рефлекс-рефлексія) її прояв. Найжиттєздатнішою є віра у реальність зовнішнього світу, бо лише вона відтворює у свідомості неспростовний факт, що кожна людина – частина всесвітнього цілого, частина загального буття. Їй завжди випадає обирати із безлічі потенційно прийнятних варіантів, а вже зроблений вибір, своєю чергою, буде позначатися і на природі реальності, і на самому суб'єктові. Крім інтелектуальної строгості та соціокультурного контексту, інші чинники – такі, як воля, уява, віра, надія і пристрасть відіграють суттєву роль у пізнавальному процесі. Чим більш складною віротворчістю [3, с. 29-33] вирізняється людина, чим менше вона ідеологічно скута, тим вільніша у виборі світів, тим відчутніша її причетність до створення реальності.

Видається надзвичайно важливим у світоглядно-пізнавальному контексті установити граничні підмурівки віри та розпачу та обґрунтувати критерії їх розмежування. Віра – абсолютно персоніфікована реалія, єдине, на що можна сподіватися у такій ситуації – це зафіксувати “натяки” її існування через екзистенцію, тобто “справи земні”. Вона є необхідною властивістю духовного життя

спільноти, але, звичайно, тлумачення витоків і засад людського існування формуються виключно особистісно. Тож, йдеться про інтенцію та ступінь втілення віри у буттєвому просторі, що виявляється не одномоментно, коли людина приймає доленосне рішення, а позиціонується як епістемологія всезагального родового життя у формі усвідомленого наслідку будь-якого вчинку. У відповідності з цим людина здійснює справи духовні у тій мірі, в якій її віра стає переконанням, в актуальній цілокупності всіх форм реально-го ставлення до тієї частини світу, діяльність в якій становить царину життєвих інтересів, а також відносно самої себе. Тому віра є “містком” між тимчасовим та вічним, що дійсно екзистенційно супроводжує людину із минувшини (досвід, культура, виховання, цінності, звички, моральні обов’язки, пристрасті тощо) до майбуття (ідеали, цілі, наміри, бажання, ідеї, мрії тощо).

Особистість сама повинна чинити зусилля, реалізувати прагнення, тому віра постає життєвим завданням, подвигом. Є найбільшою помилкою вважати, що тільки зміст наявного релігійного досвіду або особистого одкровення складає предмет віри. Ми солідарні із поцінуванням віри в означеному контексті зі знаним російським слов’янофілом позаминогого сторіччя О. Хомяковим: “Насамкінець, будь-яке вірування, будь-яка усвідомлююча віра є актом свободи та безумовно походить від попереднього вільного дослідження, якому людина піддає явища зовнішнього світу чи власної душі, події минулого чи свідчення своїх сучасників” [4, с. 70]. Тож, віра виконує фундаментальну функцію у пізнанні: встановлення цілокупної єдності того, хто пізнає, та того, що є предметом пізнання, виступає первинним актом дослідження людиною світу, “живо-знанням”, що має справу з реальністю, а не тільки з явищем.

Усе, що може стати предметом пізнання, повинно пізнаватися. Віра тому й не ворогує зі знанням, навпаки, зливається з ним, переходить у нього, виступає антиципацією: вірю, щоб розуміти (Ансельм Кентерберійський), вірую, тому що безглуздо (Тертуліан). Віра інтуїтивно застосовує закон достатньої підстави, формального засновку: підстави її недостатні, тому що зовсім відсутні або заміщаються висновками. Це не означає, що віра цілком індиферентна до власної необґрунтованості: вона надихається надією стати знанням, знайти для себе достатні підстави у людському бутті. У такому контексті цікаву гносеологічну позицію з огляду на релігійно-світоглядні уподобання її носія демонструє російський богослов, екуменіст та економіст минулого сторіччя С. Бул-

гаков: “Розум приймає за істину тільки те, що може бути виявлено як необхідна ланка у причинному зв’язку... Віра є шляхом знання без доказів, поза логічним досягненням, поза законом причинності і його переконливості... Це знесиловало свідомість, якби віра і розум мали однакові завдання і предмет. Але в дійсності цього немає: те, у що можна вірити, не потрібно знати, а те, що можна знати, не потребує віри” [5, с. 28].

Справді, за відсутності пізнавальних “претензій” віри цілком усуваються зусилля розуму, спрямовані на “присвоєння” соціокультурного простору, що унеможливило подвиг духу як найвищого прояву свободи волі. Відтак заперечуються так звані неогнітивні стимулятори самореалізації особистості, позаяк віра разом із надією та любов’ю витісняється відвертою пихою, зарозумілістю, цинізмом, що за влучним висловом українського народу, відображає стан самосвідомості, коли “бога за бороду вхопив”. Віра є атрибутом людської свідомості у нерозривній цілокупності всіх сил духу. У цьому значенні віра є цивілізаційно обумовленою світоглядною настановою на сприйняття ймовірно істинного як вірогідного, достовірного; особистість лише на власний розсуд чинить вибір істинного (автентичного) шляху.

Красномовне свідчення епістемологічного підґрунтя віри знаходимо і в сакральних джерелах: Біблейська 11 глава тлумачить її як у теолого-догматичному, так і онтолого-аксіологічному контексті: “Вірою пізнаємо, що віка улаштовані словом Божим, так що з невидимого відбулося видиме” [6]. Подальший її зміст розглядає віру як феномен свідомості, невмотивований розумом і виправдовуваний тільки моральністю вчинків.

Таким чином, філософія зближується з релігією в тій частині, яка сприймає абсолютність буття у конкретному розмаїтті суцього. Принципова різниця філософської та релігійної віри полягає лише у тому, що перша, цікавлячись необхідним, принагідно досягає доцільний зміст людського буття, знаходячи сутність будь-якого духовного феномену (тобто того, що наукою в ідеалі розглядається як тотожність поняття і факту), остання прагне до абсолютності буття в особистісно-персональній формі (тобто такої, що теологією в ідеалі розглядається як тотожність Істини та Буття). Все вірогідне та емпіричне у предметі на підставі спостереження та експериментально підтвердженого життям висновку установлення істинної сутності явища, пошуком чого переймається філософія, релігія демонструє у категоріях “образу” та “подоби”, так би мовити за аналогією.

Людина вірить, що буття істини у культурно-антропологічному просторі – не стільки надчуттєве, як цілком сприйнятне для інтенції. Процес її осягнення виявляється не стільки містичним, як екзистенціальним. Тож, теорією Абсолюту може бути тільки антропологія, а не гносеологія. Позаяк, справедливість, добро, віра, надія, любов з одного боку, розпач, зневіра, тривожність, невпевненість, підозрілість з іншого – це не особливі концепти, а світоглядно-вивірені (вистраждані) реалії, що торують життєвий шлях особистості і спільноти. У пізнанні відбувається об’єктивація суцього, що примушує діяти волю у царині доцільне – реальне. Саме так стверджується істина, що ґрунтується на сукупності віротворчих поривів душі.

Духовність віруючого інтелекту забезпечує цілокупність сутностей пізнаваного та того, хто пізнає до-предметну та до-свідому буттєвість. Особистість, що прагне відобразити навколишній світ лише за допомогою розуму виявляється обмеженою, перетворюючись на песимістично налаштованого, невпевненого в істинності думки та у вічних пошуках критеріїв надійності дії нестабільного суб’єкта. Насправді пізнання повинне не втрачати, а зберігати початковий взаємозв’язок людини з буттям.

Яким повинен бути суб’єкт, що пізнає об’єкт за допомогою віри? Насамперед, розуміти, що пізнання не є домінуючою функцією взаємодії світів, а лише проміжна ланка у досягненні світоглядної істини, що призводить до адекватної змісту віри самореалізації особистості. Пізнання істини уможлиблюється не спекулятивно-логічними операціями, а мисленням, інтелектом, сприймаючим пізнання як справу всього життя. Цілісність особистості сприймається як етичне завдання. Пізнання, хоча і спирається на віру, не є результатом благодаті, а виступає моральним зусиллям особистості.

Віра, точніше висловлюючись, – те, що на ній ґрунтується, за сутністю своєю та завданням не обмежується тільки повідомленням певної структури досліджуваного предмета, але стверджує дії, що знаходяться поза межами повсякденного досвіду. Якщо вона надає свідомості конкретні дані, то завдання розуму по відношенню до віри полягає лише у звільненні їх від випадковостей та сваволі, здобутті гармонії. Таким чином, завдання розуму відносно віри є подібним досвідному. Але якщо він не може замінити віру, позаяк остання репрезентує позитивні життєствердні твердження, а не абстрактні критичні, то чи не може віра бути заміщена досвідом, релігійний світогляд – науковим, що ґрунтується на безпосередньому спогляданні?

Власне, досвід свідчить про те, що наразі відбувається. За допомогою розуму ми пізнаємо те, що буває як всезагальне та необхідне, тобто завжди і з необхідністю. Віра вказує на безумовну істинність, цінність, що поки не існує у наявному бутті. "...філософія релігії однаково необхідна для всіх мислячих людей – як віруючих, так і невіруючих, позаяк перші повинні знати у що вони вірять, другі, звичайно, повинні знати що вони заперечують..." – небезпідставно зазначає самобутній мисленник російської філософії Срібної доби В. Соловйов [7, с. 37]. Вже у першій власній епістемологічній розвідці, що згодом переросла у "Критику відсторонених начал", він надає вірі статусу підмурівка буття предмета, що складає цілокупну основу емпіричних і логічних вимірів досліджуваного явища (на кшталт Кантівському поціновуванню віри, яка, насамкінець, витісняє раціональне знання). Тож, акт віри є атрибутом кожної пізнавальної та цілеспрямованої дії.

Проте у царині досвіду і рефлексії треба розрізнити неістинне і хибне: у першому випадку неістинним буде те, чого ніколи не буває, не існує, в іншому – те, що неможливе, немислиме. Адже наше життя, як особисте, так і громадське, тримається на різниці між нормальним та ненормальним, морально нормативним та неприпустимим, істиною та хибністю, злом та добром.

Якби світогляд, що ґрунтується на досвіді та розумі, був єдино можливим для нас світоглядом, то практичним наслідком був би фаталізм та квіетизм: ми не мали б підґрунтя для створення будь-яких цілей та боротися за їх досягнення, будь чого прагнути, бо поняття мети збігається з поняттям необхідного. Дійсно, як моральні істоти переймаємося тим, що на наш розсуд є справжнім і повинно відбутися, прагнемо того, щоб воно в дійсності відбулося або стало фактом. На кшталт: істинне тільки те, що буває, і все, що є – істинне, тоді будь-яке явище у царині знань буде виправданим. Отже, не буде хибних та істинних поглядів – будь-що матиме право на існування, а завдання епістемології полягатиме не в поціновуванні постулату, а тільки у генетичному поясненні кожного елементу дії. Відтак, геніальна ідея великого мисленника та марєво божевільного, як явища однаково необхідні, будуть мати право на існування та викликати рівноправний теоретичний інтерес.

Якщо озброїтися терпінням та принципом *step by step* на тернистому пізнавальному шляху, то можна не тільки дійти логічного висновку, а й переконатися безпосередньо, що мета віри та знання ідентичні: надавати сенсу всьому, що підлягає розумінню, тобто

прагнення мати будь-який предмет знання та віри як єдність. Іншими словами, осягати, долучатися до особливого змісту не через його можливі чи дійсні прояви, а через цілокупність раціо-логічних інтелектуальних операцій та психо-емоційних порухів душі. Форма такого осягнення – інтелектуальне споглядання або інтуїція. Перспективним нам видається подальше дослідження феномену віри у контексті її пізнавальних потенцій через актуалізацію інтимного переживання реальності дослідником чи містичну взаємодію цілокупної віруючої свідомості та раціональної емоційності, що означає вийти за межі простору, де воно виникло – теорії пізнання – та вирішити його не властивими для класичної гносеології засобами.

Перед сучасною епістемологією наразі залишається актуальним завдання: бути дійсною “працюючою” методологією пізнання, адекватним знанням світу, а не знанням “від свого імені”. Адже немає нічого практичнішого за вивірену життям теорію. В екзистенції і трансценденції людського існування дозріла потреба схилити гносеологію ближче до межових засад буття: висунути ціннісні пріоритети по відношенню до раціональних у системі дослідження світу людиною через категорії віри, впевненості, переконання, сподівання, тим самим, вирішити основне питання пізнання – розкрити істину людського буття, а не умови та способи її тлумачення. Когнітивні засоби пізнання не можуть обмежитися лише апіорними елементами, що складають його трансцендентальний зміст. Нам видається, що зміст статті доводить безумовну засадничу здатність віри у такому надскладному екзистенціальному процесі освоєння людиною світу виступати логічним аналогом онтологічної вкоріненості суб’єкта у жаданні свідомості збагнути об’єктивні закономірності вимірів людського буття, що, по суті, становлять підґрунтя будь-якого пізнання: наукового, філософського чи релігійного.

Література:

1. Див.: Кант И. Критика чистого розуму. – Симферополь: “Реноме”, 1998. – 392 с.
2. Г’юм Д. Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об’єкти моралі. – К: Видавничий дім “Всесвіт”, 2003. – 550 с.
3. Див.: Киселиця С. Віротворчість у слов’янській духовній культурі // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії грома-

дянського самовизначення: Збірник наукових статей. – Чернігів: ЦНТІ, 2006. – 180 с.

4. Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб.: “Звезда”, 1995. – 598 с.

5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Издательство “Республика”, 1994. – 415 с.

6. Послание к евреям. III. Единственный путь веры – 11:1 // Новый Завет. Восстан. пер. с англ. – Living Stream Ministry, Anaheim, CA 92801 U. S. A., 1998. – 796 с.

7. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Издательство “Правда”, 1989. – 735 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін ЧДТУ, провідний науковий співробітник інституту філософії імені Г. С. Сковороди*
Н. В. Хамітов