

УДК 2:14

**І. С. Захара,**  
кандидат філософських наук, професор Львівського національного університету ім. Івана Франка

## ПРОБЛЕМА РОЗУМУ І ВІРИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*У статті робиться спроба розглянути проблеми віри і розуму в історії світової та української філософії. Висловлюється думка про те, що ці філософські категорії за деякими винятками завжди співіснували мирно і гармонійно. Особливо це яскраво проявилось в українській філософії.*

**Ключові слова:** розум, віра, істина, українська філософія.

### **Проблема разума и веры в истории философии**

*В статье делается попытка рассмотреть проблемы веры и разума в истории мировой и украинской философии. Проводится мысль о том, что эти философские категории за некоторыми исключениями всегда существовали мирно и гармонически. Особенно ярко это проявилось в украинской философии.*

**Ключевые слова:** разум, вера, истина, украинская философия.

### **The problem of faith and wisdom in the history of the philosophy**

*The essay reveals the results of studying the problem of faith and wisdom in the history of the world and Ukraine's philosophy. It is pointed out that these philosophic categories with some rare exceptions have always coexisted peacefully and in harmony.*

**Keywords:** wisdom, faith, truth, Ukrainian philosophy.

Проблема співвідношення віри і розуму в історії філософії була не дуже популярною в середовищі вітчизняних вчених. Більша увага зверталась на раціоцентризм в різних історико-філософських епохах, поняття віри було прерогативою теологів та релігієзнавців. Інколи в переносному розумінні велась мова про “наукову віру”, “філософську віру” тощо. У пропонованій розвідці ми ставили собі за мету показати співвідношення цих концептів у світовій і вітчизняній філософії.

Розум це філософське поняття, яке виражає здатність мислити, аналізувати, робити висновки, творити. Власне в тому полягає і антроподіцея. Людина виправдає своє існування тоді, коли буде розумною. А віра пов’язана з розумом. Філософи часто називають її позитивною реакцією на інформацію, яку не можна перевірити. В Новому завіті зна-

ходимо таке її визначення: “Віра є впевненість у здійсненні того, чого чекаємо, впевненість в існуванні того, чого не бачимо” [Євр. 11, 1]. Якщо глянути на історію людської культури, то можна побачити, що стосунки між розумом і вірою були неоднозначні. Це швидше всього було пов’язано з тим, що ці поняття постійно наповнювались різним змістом. Все залежало від цінностей, притаманних кожній епосі. Навіть сьогодні, коли мовимо про людину, можемо говорити про її математичний, наприклад, технічний, гуманітарний склад її розуму. Зрештою все залежить від багатства її світогляду. Так само ми можемо говорити про віру. Віра може бути і науковою, і релігійною. Можна вірити в людину, в її розум. Можна вірити в ідеали, які проповідують видатні особистості. Між вірою і істиною може пролягати і велика прірва. І все це може бути викликано фальшивістю ідей і ідеалів. Тому і не дивно, що проблеми співвідношення і віри є однією із проблем, які обговорюються не тільки філософами, але і теологами, представниками точних і гуманітарних наук.

Віра і розум як категорії філософської антропології виразно в релігійно осмислюються мислителями різних історико-культурних епох. В античності віра і розум ніколи не протиставлялися, вони сприймалися як даність, існування якої сумніву не підлягає. Разом з тим, можна помітити, що у творах ранніх поетів і письменників дається взнаки інколи зневажливе ставлення до богів олімпійського пантеону. Так, герой троянської війни Ахіллес міг руйнувати храм Аполлона, якому поклонялися троянці. Але мабуть через те його чекала зла участь. Він загинув від стріли, яка вразила його у п’яту – єдине вразливе місце його тіла. Гомер хотів, власне цим підкреслити, що жартувати з вірою у богів не треба. Власне, розум виводив людину на віру. Представники елейської філософської школи переконливо прийшли до висновку, що логіка дозволяє говорити про існування єдиного Бога, який є чистим розумом і сила його в мудрості. Може видатися, що софісти проявляли відносний скептицизм щодо існування олімпійських богів. Так, Протагор у своїй книзі “Про богів” писав: “Про богів я не можу знати ні того, що вони існують, ні того, що їх не має, ні того, який вигляд вони мають. Адже є багато речей, які стоять на перешкоді цьому знанню: це і неясність питання, і короткість людського життя”. Вдумливий читач цих рядків не побачить тут явного заперечення грецького божества. Йдеться про те, що людський розум не зможе розв’язати цієї дилеми, зрештою як і це пізніше зробить німецький філософ Еммануїл Кант, який твердив, що ні довести, ні заперечити буття Бога людина не здатна. Тому цей німецький мислитель звує сферу пізнання людини, даючи простір вірі. Етичний антропологізм Сократа і Платона не зайвий раз підтвердили розмисли елейців. Так, Сократ, отримавши на суді смертний вирок, заявив: “Але вже пора нам іти звідси, мені – на смерть, вам – до життя, а що з цього

краще, того не знає ніхто, крім Бога”. Вчення ж Платона – це система об’єктивного ідеалізму, котрий виходить з того, що дух, мислення ідеї існують об’єктивно, незалежно від людської свідомості і первинні стосовно природи. Перед Платоном стояла можливість філософського ідеалізму. Вона була закладена у Логосі Геракліта, числа Піфагора, бутті-мисленні Парменіда, любові Емпедокла, розумі Анаксагора. Він був тим філософом, котрий ще тоді передбачав майбутню боротьбу між матеріалістами і ідеалістами. У своїх творах він прямо пов’язує ідеалізм з теїзмом, а матеріалізм – з атеїзмом. Доба еллінізму, що впритул підійшла до християнства, ще більше загострила необхідність обговорення проблем віри і ролі розуму в її утвердженні. Особливо яскраво це проявилось у філософії стоїків. Бог стоїків – вища розумна сила, котра все визначає наперед, всім управляє, все передбачає. Все, що відбувається в світі, він підпорядковує головній цілі – своїй перемозі над світом у самому світі, але оскільки бог стоїків – космічний розум, то в перемозі розуму над нерозумним, вищого над нижчим, одна над множиною, з призначенням пов’язане і те, що називають Божим Провидінням. У світі людини виступає розумне призначення. В цілому Бог, будучи розумним, а тим самим і добрим, призначає світ до добра. Стоїки будують свою теодицею на доказі відносності і ілюзорності світового зла, в крайньому разі на тому, що якщо воно і є, то служить добру. У зв’язку з тим стоїки пропонують етичний, фізичний, космологічний і логічний варіанти теодицеї. Логічний варіант проявляється в тому, що ніщо не може існувати без протилежного собі. Якщо це так, то не може бути ізольованого добра, що добро і зло нерозривно пов’язані. Якщо не буде зла, то не буде добра. Космологічний варіант виходить з діалектики частини і цілого. Те, що для частини – зло, те, що для цілого, може бути добре. Космологічний варіант виходить з діалектики частини і цілого. Те, що для частини – зло, те, що для цілого, може бути добре. Етичний варіант. Зло дійсно існує, але воно існує марно. Зло потрібно для того, щоби терплячи його, долаючи його своїм терпінням і своєю покірністю, стоїчний мудрець міг вправлятися в добротності і зміцнюватись у ній. Фізичний варіант. Бог постійно наштовхується на протилежну йому сліпу необхідність, а людина – частина природи, тобто сліпої необхідності.

Безперечно, мав рацію український літературознавець і філософ Дмитро Чижевський, котрий писав, що філософія завжди цікавилась питаннями про основу всякого буття, про “найвище буття”, про “абсолют буття”. І цим абсолютним буттям є Бог. Інтерес до цієї проблеми, як до однієї з основних проблем філософії, мусів привести філософію в її історичному розвитку до постійного контакту з богословським мисленням – дійсно, філософські течії дуже часто черпали свої питання та відповіді на них зі сфери релігії. Зокрема, початки філософських ме-

дитацій вирости з релігійних уявлень: грецька філософія вийшла, виростила з коріння грецької релігійності. І пізніше вона живилась з того самого джерела. В той час, коли греки не утворили ще богослов'я як науки (цьому сприяв і “адогматичний”, позбавлений певних релігійних догм характер грецької релігії), грецька філософія була тим ґрунтом, на якому виростили та розквітли найвищі досягнення грецької поборності та грецької релігійної думки: ми мусимо просто дивуватися, як в часи поганського політеїзму саме філософи дійшли до найвищих релігійних ідей, до ідеї монотеїзму, до ідеї створення світу, до ідеї божественного проводу. Крім того, грецькі філософи, щоправда, використовуючи почасти релігійні вчення грецьких містичних культів, поставили перед людиною античного світу ті питання, на які саме християнство дало відповідь, зокрема питання про Відкуплення людства [7, с. 8].

Ми приділили значно більше уваги проблемі співвідношення розуму і віри в античному світі через те, що ця філософія заклала міцний ґрунт для подальших роздумів над цією темою. А тому вирішення цієї теми у наступних історико-культурних періодах можна без перебільшення вважати примітками до гармонізації розуму і віри.

В Середні віки філософія стає теоцентричною. Розум в значній мірі відсувається на задній план і пріоритет у духовності віддається вірі. Особливо виразно це проглядається у творчості Аврелія Августина. Схоластична філософія вирівнює відносини віри і розуму. Вона пропонує дві максими: “Вірю, щоб розуміти, і розумію, щоб вірити”. Схоласти добре розуміли, що розум не може існувати без віри так само як і віра потребує розуму.

Протиставлення віри і розуму почалося з доби Відродження і поглиблювалося в Новий час, коли головними філософськими проблемами стають проблеми науки. І хоча раціоналісти і емпірики більше приділяють увагу філософії науки про оточуючий їх світ, все ж проблеми віри, релігійності не проходять повз їхню увагу. До релігії ставляться з пієтетом, вважаючи, що атеїзм шкодить суспільному прогресу. Так, англійський філософ Френсіс Бекон у своєму трактаті “Про безбожність”, висловлює думку, що атеїста, який після ознайомлення з науками відкинув віру, глибока філософія змушує знову повернутися в лоно релігії [1, с. 386]. А у творі “Нова Атлантида” Бекон переносить християнську релігію у майбутнє суспільство. У суспільстві, на його думку має панувати християнство, за яким визнається духовна гегемонія. Він навіть радить розуму у випадку зіткнення його з теологією йти їй на поступки. Бекон пише, що будова людської психіки не сприяє поширенню повного та послідовного атеїзму, адже люди намагаються над своєю слабкістю і їх погляди звертаються до ідеалу, відібрати який в самих себе вони не наважуються. Наскрізною лінією у творах раціоналіста Рене Декарта проводиться ідея Бога. І хоча ця ідея подана в раціоналістичному дусі

ХУП ст., вона все ж заслуговує на увагу. Декарт переконаний, що Бог виступає гарантом існування світу, можливості його пізнання. Посилання на неприпустимість брехні виступають у нього в ролі першого використovanого ним доказу буття Бога. Декарт посилається і на другий аргумент, а саме: тільки Бог в стані вселити в душі людей як істот недосконалих думку про існування найбільш досконалої істоти.

Звертається філософ і до онтологічного доказу існування Бога, який вперше зустрічаємо в Ансельма Кентерберійського. Структура цього доказу виглядає так: логічний зв'язок є тотожним онтологічному і означає – із “я мислю” випливає “я є, але відповідно, із “Бог мислиться мною” випливає “Бог є”. Декарт має на увазі, що найбільша досконалість Бога уже в собі як поняття містить ознаку реального існування. Декарт вважає, що Бог надав природі першопочаткові закони руху. Після цього реалізація цих законів та їхня різноманітна модифікація відбувається вже природним чином. Далі, Бог є гарантом законів збереження природи, істинності пізнання і незмінності отриманих істин. Незмінний Бог забезпечує стабільність законів руху природи, її загальну стабільність та непорушність. За допомогою ідеї Бога Декарт пояснює походження живих істот, а тим більше мислячих, адже логічно мислення не виводиться з матеріальності.

Своєрідною є так звана теодицея Декарта. На питання, звідки беруться помилки у пізнанні, а відтак зло. Вчений відповідає таким чином. Бог зробив людей такими, що помиляються і відповідно недосконалими в інтересах глибшої гармонії Вселенної, але недосконалість людей не зачіпає властивого їм “природного світла розуму”: помилки з'являються не від самого розуму, але від свободної волі, тобто довільних рішень людей, від їх легковажності.

Мовлячи про співвідношення віри і розуму Рене Декарта, не можна не згадати про його сучасника Блеза Паскаля. Останнього часто називають містиком XVII ст., особливо тоді, коли говоримо про другу половину його життя. Але раціоналістичні тенденції яскраво проявляються у його роздумах про релігію. Слід згадати тут ще одну деталь, яка зображає Паскаля як раціоналіста в плані схиляння безбожників до віри. Філософ пропонує їм умови своєрідної гри, бажає зіграти на людському розрахунку. Він пропонує зважити виграш і програш. Якщо скептик у своїй життєвій грі поставить на те, що Бог є, то у випадку виграшу він отримає загробне блаженство, а у випадку програшу він не втрачає нічого. “Зважмо програш і виграш, ставлячи на те, що Бог є. Візьмемо два випадки: якщо ви виграєте, то виграєте ви; якщо програєте, то не втратите нічого. Тому, не вагаючись, ставте на те, що Він є” [4, с. 53].

Доба Просвітництва надала більшої ваги розуму не на користь віри, тобто вона задекларувала їх протилежність. Але в той час у творах філософів-антиклерикалів можна побачити переконливі розміркову-

вання на користь релігії. Так, видатний просвітник Вольтер у своєму “Філософському словнику” писав: “Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тотожних упевненості, в той час як в атеїста залишаються самі лише сумніви. Можна розвинути цілий ряд доказів, що руйнують атеїзм у філософії. Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні Його існування. В інтересах всього людства, щоб існував Бог, який карав би те, чого не має в змозі придушити людське правосуддя, але зрозуміло також, що краще було б не визнавати Бога, ніж поклонятися в його особі варвару, котрому слід приносити людські жертви, як це відбувалось в багатьох народів”. В цих словах Вольтера як у дзеркалі відображається все Просвітництво. Філософ, як і його сучасники, схилився до реформаційного шляху перетворень суспільних порядків. За допомогою релігії він хотів втримати народ від бунтів і повстань. Однак вільнодумство, деїзм, що проповідував Вольтер, стало однією із причин французької буржуазної революції. Блаженної пам’яті папа Іван Павло II писав: “Просвітництво – дефінітивне ствердження чистого раціоналізму. Французька революція підчас терору знищила вівтарі, присвячені Христові, повалила придорожні хрести, нагомість запровадила культ розуму. На ґрунті цього культу декларовано волю, рівність і братерство. А відтак духовна і, зокрема, моральна християнська спадщина була вирвана з його євангелізаційного ґрунту, до якого її треба було знову запровадити, щоб вона здобула свою повну життєдайність” [5, с. 56].

Однак процес відходу наших отців від Бога – Бога Ісуса Христа, Євангелії і Євхаристії – не означає розрив з богом, існуючим поза світом. Авжеж, Бог дійств був постійно присутній, був хіба теж присутній у французьких енциклопедистів, у творах Вольтера і Жана Жака Руссо, ще більше в *Philosophiae naturalis principia mathematica* Ісаака Ньютона, які знаменують початок розвитку сучасної фізики. Просвітницький раціоналізм усунув на другий план справжнього Бога, зокрема Бога Відкупителя. Що це означало? А те, що людина повинна жити, керуючись тільки власним розумом, так, ніби Бога немає. Це стало однією із причин того, що на зміну Просвітництву, яке не виправдало задекларованих ним свободи, рівності і братерства, прийшов романтизм як наступна історико-культурна епоха повертає вірі і розуму їх первозданну гармонію, але не надовго. Різноманітні течії позитивізму звели нанівець мирне співіснування і взаємність цих важливих антропологічних категорій. На захист нерозривності віри і розуму стали різні філософсько-релігійні течії, зокрема неотомізм, тейярдизм, персоналізм. Це співвідношення віри і розуму не зникає і в наш час, коли на арену філософського змагання виходить постмодернізм.

Коли вести мову про специфіку і генезу української філософії, то вирішення цієї проблеми має важливе значення. Воно дозволяє твердити,

що становлення філософської думки відбувалось в рамках релігійної свідомості і релігійно-філософські розмисли українських “любомудрів” були кордоцентричними. Основою вітчизняного кордоцентризму була віра як запорака розуму. Згодом відбувається поступовий процес переходу української філософії від кордоцентризму до раціоцентризму, однак філософія “серця” не зникає, а наповнює собою вітчизняну раціональність.

Вся історія української філософії виразно засвідчує, що жодних проблем у розумінні співвідношення віри і розуму не існувало. Тим і різниться українська філософія від ряду інших національних філософій. Адже своє формування вона розпочинає після прийняття християнства. В той час філософія розвивається в рамках релігійної свідомості. Українські любомудри були твердо переконані, що розумна людина не може не бути не віруючою. Любов до мудрості є нічим іншим як любов’ю до Бога. Про розум як основу віри писали ранні українські філософи митрополит Іларіон, Клим Смолятич, Данило Заточник, Кирило Турівський, Володимир Мономах. Так. У творі митрополита Іларіона “Слово про закон і благодать” чільне місце відводиться розуму. Рух історії, запровадження християнства подається у вигляді переможної боротьби світла розуму над темрявою невігластва. Хрещення Русі-України тлумачиться Іларіоном значною мірою як акт інтелектуальний, в результаті якого народ було приведено у “розуміння” істини, і в ньому засяяло “світло розуму”. Велич князя Володимира, на думку митрополита, полягає в тому, що розум його “вищий розуму земних мудреців”. Іларіон вважає, що князь Володимир як історичний діяч не лише обдарований розумом. Він здатний передати знання істини, яка відкрилась йому, тим, хто її не знає. Володимир, що почувши голос Бога “не на поговорі залишив сказане, а ділом справдив”. Продовження князем Ярославом справи, яку започаткував Володимир вбачається в тому, що ним було споруджено в Києві “дім Божий великий Святій Його Премудрості” – храм Софії, що мислиться як образ обжитого й впорядкованого світу, в якому панує розумне начало.

Український філософ Вілен Горський небезпідставно називай твір київського любомудра Данила Заточника – гідністю розуму. Він, зокрема, пише, що визнання розуму однією з позитивних якостей, – досить традиційна тема давньоукраїнської філософської культури з її шанобливим ставленням до книги, слова, книжної мудрості, гострого розуму, яке згідно з “Словом про закон і благодать” прислужилось князеві Володимирові під час вирішального вибору істинної релігії. Але розум, як правило, посідав місце на рівних серед інших чеснот. Новаторство “Моління” Данила Заточника полягає не в ствердженні позитивного значення розуму як характеристики людської особистості, а в підкресленій абсолютизації його ролі, піднесенні розуму чи не до найвищих,



найпріоритетніших якостей людини. “Моління” Данила Заточника – це твір, що яскраво стверджує високу моральну гідність людини. До того ж чи не вперше в давньоруській традиції головною ознакою цієї гідності оголошується розум, мудрість. Ця пам’ятка утверджує інтелект як самодостатню цінність, професійний засіб людської діяльності. Тим самим “Моління” входить до підвалин, на яких в українській культурі згодом формуватимуться погляди паро моральне покликання й соціальну роль інтелігенції [2, с. 95–107].

Українські письменники-гуманісти відіграли важливу роль у поширенні ренесансних ідей в Україні. Десекуляризація філософської думки не була особливо відчутною. Юрій Дрогобич, присвячуючи свій “Прогностик” Папі римському, славить людський розум, який здатний сягати небес. І хоча Станіслав Оріховський, надаючи перевагу розуму, відійшов на якийсь час від римо-католицького віровчення і поділяв переконання протестантів, він залишався віруючою людиною. У XVI–XVII ст. філософська думка України інституїзується. Навчальні заклади гармонізують віру і розум, наука і релігія знаходяться у мирній згоді. Про це переконливо говорять дослідження філософської науки у Києво-Могилянській академії – одному з найвідоміших навчальних закладів не тільки України, але усїєї східної Європи. З Києво-Могилянською академією пов’язана і творчість видатного українського філософа Григорія Сковороди. Правда, на відміну від Академії, яка визнається своєю екстравертністю і епістемністю, творчість Сковороди більш інтравертна, спрямована не скільки на філософське осмислення довколишнього світу, скільки на самопізнання людини, її внутрішнього світу. Саме розум за твердженням Сковороди разом з вірою відрізняє людину від тварини. Сковорода підкреслює, що коли ми хочемо пізнати довколишній світ, то повинні осягнути свій внутрішній світ, пізнати самих себе, і, лише, знайшовши опору та систему вимірів у собі, можемо правильно осмислити довкілля. Необхідність пізнання людиною своєї глибини пов’язана з тим, що вона скута нижчим у собі і не піднімається до сутнісного і через це не може не ганятися за видимістю у всьому небесному й земному просторі. Для Сковороди зовнішність оточуючих речей та їхній глибинний зміст є різними і навіть протилежними. Великого значення Сковорода надає пізнанню невидимої природи – стрижню й двигуну існуючого. На думку Сковороди, пізнання себе сприяє пізнанню людиною глибин навколишнього світу, а справжнє, глибоке пізнання навколишнього світу сприяє заглибленню людини в себе. Тому людина не може вважати себе мудрою, якщо не пізнає й не осмислить сама себе. Така людини, переконаний Сковорода, не розуміє Біблії, світу символічного, не осягне і не зрозуміє довколишнього світу. Він підкреслює, що не розуміючи себе, людина себе втрачає як особистість. Проблема віри і розуму постає у творах філософа як стрижнева, з



розв'язанням якої пов'язане осмислення ним проблем духовності і самопізнання людини.

Схоластика XVII ст. в Україні співпадає з філософією наступних історико-культурних періодів ХУІІІ ст. – Просвітництва і Романтизму. І у цей час яскраво вираженого антагонізму між вірою і розумом практично не існує, швидше спостерігається їх гармонія.

XIX – початок ХХ ст. в українській філософії відзначається вже своєю поліментальністю. Наявність такої потужної західноєвропейської течії як позитивізм вносить певний дисонанс у розумінні співвідношення віри і розуму. Але навіть і тоді більшість українських філософів, які в певній мірі поділяли ідеї позитивізму, особливо не загострювали цієї проблеми. Це стосується і письменників, нині класиків, творчість яких мала значний філософський потенціал, мається на увазі Іван Франко, Леся Українка, Михайло Коцюбинський. У їхніх творах можна знайти певні антиклерикальні мотиви, однак вони ніколи не були войовничими атеїстами і в принципі у своїх творах не торкалися антагонізму віри і розуму. В переважній більшості герої їхніх творів зображені як глибоко віруючі люди, які навіть не ставлять цієї проблеми. Хотілося б сказати кілька слів про розуміння співвідношення віри і розуму у творчості Івана Франка, яка є своєрідним дзеркалом світогляду українських письменників кінця XIX – початку ХХ ст. Дійсно, у його творчості очевидним є релігійне вільнодумство і відвертий антиклерикалізм. Але проблемами релігії Франко займався ґрунтовно, в значній мірі він поділяв переконання протестантів, про що свідчить його особиста бібліотека, де ним було зібрано багато літератури протестантських теологів. Дякуючи самовідданій праці Каменяра українська громадськість дізналася про ряд цінних апокрифів, як джерела народної творчості. Про це багато написано видатним франкознавцем Ярославом Мельником [3, с. 11–29]. Звичайно, клерикальна інтелігенція мала підстави закидати Франкові та членам радикальної партії, чільником якої він був, релігійне вільнодумство. Рационалізм, яким Франко керувався у своїй роботі прирівнювався до атеїзму. Відповідь на такі обвинувачення Іван Франко дає у праці “Радикали і релігія”. Він, зокрема, пише: “Ми, радикали, заявляємо явно і відверто: так ми раціоналісти, ми хочемо у всіх справах, отже і в справах релігії, поступати розумно, як личить розумним і просвіченим людям. Ми видали війну на смерть темноті і отуманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечать релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. Темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним” [6, с. 271]. Мабуть і це дало підставу митрополитові Андреві Шептицькому заявити, що такий атеїзм Франка не є небезпечний для тодішнього стану релігійності українського народу.

Зате українська релігійна філософія, особливо неотомізм, приділяє

проблемі віри і розуму чільне місце. Панування, власне кажучи монополія, марксистсько-ленінської філософії в Радянській Україні не давала можливості вирішувати позитивно питання про гармонію віри і розуму. Ці дві антропологічні категорії розглядалися як антиподи, як явища несумісні. Протилежні думки могла собі дозволити діаспорна українська філософія та і то в країнах так званого “вільного світу”. З набуттям Україною незалежності вітчизняні філософи позбавились ідеологічної опіки, чи краще сказати, контролю з боку єдиної правлячої колись партії, вони сьогодні можуть собі дозволити глибше осмислювати цю проблему. Питання духовності чітко і рельєфно пов’язують з вірою і розумом. Надзвичайно цікаві розмисли на дану тему можна побачити в працях вітчизняних мислителів Сергія Аверінцева, Сергія Кримського, Віталія Табачковського, Мирослава Поповича та інших. Мовлячи про сучасну українську філософію, не можна не згадати і видавничу діяльність теперішніх навчальних закладів різних конфесій, викладачі яких пишуть і видають книги, статті, розвідки, у яких прямо чи опосередковано вирішується позитивно проблема гармонійного співвідношення віри і розуму. Мабуть ми не помилимося, коли скажемо, що ця проблема вирішується позитивно, незалежно від конфесійних переконань філософів.

Не викликає сумніву і те, що дана проблема буде і надалі стояти в центрі розмірковувань українських філософів. Вирішення цієї проблеми має важливе практичне значення для духовного оздоровлення українського суспільства, для успішної побудови вільної демократичної правової держави.

### **Список використаних джерел та літератури:**

1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах / Бэкон Ф. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978.
2. Горський В. Філософія в українській культурі / Горський В. – К. : Центр практичної філософії, 2001.
3. Мельник Ярослава. Иван Франко й *Biblia arosyrypha* / Мельник Я. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2006.
4. Паскаль Б. Думки про релігію / Паскаль Б. – Львів : Свічадо, 1995.
5. Переступити поріг надії. Иван Павло П відповідає на питання Вікторіо Мессорі. – Київ ; Львів : Кайрос – Свічадо, 1995.
6. Франко Иван. Зібрання творів у 50 томах / Франко І. – Т. 45. – К. : Наукова думка, 1978.
7. Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді / Чижевський Д. – Кіровоград : б/в, 1994.