

голою можливістю всіх наступних більш конкретних визначень права і свободи. На цій стадії позитивний закон ще не виявив себе, а його еквівалентом є формальна правова схема: "будь особою і поважай інших у якості осіб". Для Гегеля важливим є врахування багатоманіття проявів життя, суспільних процесів, враховує значення інтерсуб'єктивного простору, повагу до інших осіб.

У Канта право виражає принцип універсальності, співіснування свобод, регламентування стосунків між людьми. Домінуючим є принцип *ratio*, він не враховує іншу особливість людської природи, а саме психологічні нахили, чуттєві схильності. Людина є полем боротьби цих двох начал, і раціонального і чуттєвого, тому таке звуження, обмеження не може повноцінно пояснити про тонкі грані їх взаємовідношень. К. Неволін критикує принцип примусу у площині права Канта, і зважає на те, що такий принцип нівелює право як таке, його ціннісний вимір. У правовій системі Гегеля, право постає як буття свободи. Він критикує позицію Канта, вважає принцип універсальності права – негативним, право як заборона не є повноцінним; йдеться насамперед про обмеження, як можливість існування формального права. У Канта розрив між дійсністю і раціональністю (*Sein und Sollen*). Мета Гегеля – подолати цю прірву між дійсністю і раціональністю. З метою цього він вводить поняття *Sittlichkeit*, яке варто трактувати як втілення об'єктивного духу, сукупності інститутів, як "габітуалізація" наших добрих намірів, як сфера здійснення їх в дійсності, шляхом соціальних інститутів. В основі моралі – універсальна раціональність, ідея реалізації поняття в дійсності, ідея права є свобода, внутрішній зміст, який розгортається. Завдання права – втілитися на рівні свободи, втілення свободи є позитивним наслідком. Свобода може бути втілена, коли існує сукупність інститутів, що є принципом реалізації в дійсності. Завдання права – здійснити свободу, не декларативну (це не розумне суспільство), а реальну, яка втілилася і функціонує.

У Канта, право – тільки розмежування свобод [18]. Для Гегеля справжнє розуміння свободи – у віддачі себе іншому, в тому аби бачити в іншому себе. Отож, в філософії права Гегеля ми вбачаємо тотожність розумного і дійсного, право є наявним буттям свободної волі при цьому свобода складає основне визначення волі. Закон це конкретна форма вираження права. Привноситься три головних рівня свободної волі і розвитку права: абстрактне право, мораль, моральність. Для Гегеля важливим є врахування багатоманіття проявів

життя, суспільних процесів, враховує значення інтерсуб'єктивного простору, повагу до інших осіб.

Філософія права необхідна як ланка практичної філософії, яка запитує про значущість і виправдання правил і норм. Наше суспільне буття є врегульованим та передбачає необхідність дотримання правил, відповідно філософія права необхідна для пояснення суперечливості взаємостосунків між людьми, значенню їх свободи та практичному зрізу соціальних зносин. Люди за своєю природою є вільними, тому мета права полягає у встановленні таких правил взаємовідносин в інтерсуб'єктивній спільноті, які б при цьому зберігали право кожного на свободу [19].

Погляди К. Неволіна [20] в контексті його наукового доробку мають цінність та значення для сучасників, оскільки відкривають перспективність та актуальність історико-філософського підходу у дослідженні питань філософії права. Не декларативний припис, а втілення в дійсності – основна умова функціонування розумного суспільства. На цьому рівні ми вбачаємо вплив Гегеля для якого декларативні приписи без їх реалізації та утвердження в суспільних інституціях є ознакою не розумних суспільств. Тільки усвідомивши внутрішню значущість і необхідність закону його дотримання і виконання є можливим. Чітко встановлені приписи законів без усвідомлення їх необхідності залишаються лише приписами, саме тому, К. Неволін вважає правду (сув'язь понять істини, справедливості) серцевиною закону, і апелює до людей як моральних істот.

1. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Сочинения : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Озейрмана]. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4(2). 2. Баумейстер А. О. Философия права : навч. посіб. – Вінниця : О. Власюк, 2007. – С. 60, 62. 3. Кант И. О поговорке "Может быть, это верно в теории, но не годится для практики" // Сочинения : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Озейрмана]. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4(2). – С. 79. 4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 7. 5. Циплеліус Р. Философия права : підручник / пер. з нім. Причепій Є. М. – К. : Тандем, 2000. – С. 103. 6. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 59. 7. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen). 8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – С. 67, 68. 9. Там же. – С. 89, 90. 10. Там же. – С. 15. 11. Там же. – С. 98. 12. Там же. – С. 99. 13. Там же. – С. 101. 14. Там же. – С. 131. 15. Там же. – С. 140, 141. 16. Там же. – С. 148. 17. Рено Філіп. Громадянське суспільство / пер. А. Репи ; за ред. С. Йосипенка і В. Артюха // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К. : Дух і літера. – С. 321. 18. Kant Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2003. 19. Theo Mayer-Maly. Rechtsphilosophie. Springer Rechtswissenschaft. – Wien, 2001. 20. Неволін К. А. Энциклопедия законоведения. Т. I. – К., 1839.

Надійшла до редколегії 20.03.12

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ПІДҐРУНТЯ ОСОБИСТОСТІ

В статті розглядається проблема релігійної віри як екзистенційного конструкту формування цілісної особистості, її світоглядних настанов та діяльності. Підкреслюється, що екзистенційний потенціал релігійної віри уможливує віднаходження людиною тієї "точки опори", завдяки якій відбувається її самоактуалізація.

Ключові слова: довіра, стійкість релігійної віри, знання, впевненість, екзистенційний потенціал.

В статье рассматривается проблема религиозной веры как экзистенциального конструкта формирование целостной личности, ее мировоззренческих установок и деятельности. Подчеркивается, что экзистенциальный потенциал религиозной веры способствует нахождение человеком той "точки опоры", благодаря которой происходит ее самоактуализация.

Ключевые слова: доверие, устойчивость религиозной веры, знание, уверенность, экзистенциальный потенциал.

The article considers the problem of religious faith as existential construct form of whole person, her worldview and activities. It is emphasized that the existential potential of religious faith allows finding a person of the "fulcrum" through which it has self-actualization.

Keywords: trust, stability of religious belief, knowledge, confidence, existential potential.

В умовах сучасних глобалізаційних процесів, коли предметний зміст ціннісного світу людини, яка знаходиться в постійному пошуку, все більше урізноманітнюється, стає нестійким, неузгодженим, мінливим, коли

актуалізується можливість отримання абсолютних істин розуміння буття, все частіше людина вдається до пошуку ірраціональних систем світовідчуття, які б залучали її до абсолютного сенсу, граничних основ рефлекс

суючого змісту буття. В цьому контексті людина, включаючи релігійну віру в якості конструкту та унікального імперативу своєї ідентичності, прилучається до царини трансцендентного, можливості духовно збагатитися та убезпечити себе від стану невпевненості та депресії.

Загострення інтересу до феномену релігійної віри в сучасній теоретичній думці викликано появою міжрелігійних суперечностей, намаганням зберегти саме свою релігійну ідентичність. При цьому часто ці процеси сприяють появі нових соціальних ризиків, релігійних конфліктів. Мова йде про проблему Іншого, де релігійна віра передбачає радикальну асиметрію між Я та Іншим, або про філософію діалогу і пов'язаних з ним питань відповідальності, довіри, що конституують, в свою чергу, принцип толерантності як конструкт взаєморозуміння, поваги, сприйняття іншого з іншою вірою.

На сьогоднішній день проблема віри розглядається в різноманітних аспектах. В переважній більшості робіт з'ясовується специфіка віри як особливого знання зі своїми критеріями істинності, виокремлюються різні аспекти розгляду віри (М. Андрюшенко, О. Євстіфєєва, І. Воронянський, К. Костікова, Є. Піменова, Ф. Хуснутдінова, В. Шинкарук та ін.): аксіологічний (віра надає знанню ціннісного забарвлення, праксеологічний (віра задає певну спрямованість діяльності), діяльнісний (віра, транслюючи знання в особисте переконання, стимулює діяльність).

Сьогодні в сучасному релігієзнавстві реалізуються різні стратегії дослідження феномену віри: філософська (Ю. Кімелєв, В. Міронов, О. Саралін та ін.), психологічна (В. Москалець, О. Предко, А. Сафронов, Д. Угрінович та ін.), богословська (А. Кураєв, Ю. Макселон, Х. Яннарас, С. Ярмусь та ін.) тощо. Проте серед дослідників немає згоди у поглядах на природу феномену релігійної віри, її осмислення як екзистенційного конструкту людини. Тому й метою статті є з'ясування сутності релігійної віри як екзистенційного підґрунтя формування людини, завдяки якому вона стверджує себе в життєвій "тканині" буття.

Продуктивною для розуміння ролі віри як екзистенційного конструкту є думка М. Мамардашвілі про пошук людиною певної "точки опори" в житті. Цей пошук припускає можливість "виходити за рамки і межі будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити підстави свого буття, які не залежать від того, що трапляється в часі з суспільством, культурою, ідеологією чи соціальним рухом. Це і є так звані особистісні підстави" [1]. За допомогою віри людина якраз і знаходить "точку опори", яка є, на переконання М. Мамардашвілі, запорукою і умовою "не-розпаду особистості" [2]. Перспективним у методологічному плані є також підхід, за яким в основі формування віри лежить стан невизначеності. За Р. Грановською, віра може розглядатися "в двох іпостасях – як довіра до показань органів почуттів і як ставлення до не цілком підтверджених на сьогодні знанням" [3].

Впродовж довгого часу зміст релігійної віри "калькувався" з біблійним її визначенням. Проте в даному аспекті фіксується лише один аспект релігійної віри. Безперечно, зміст релігійної віри значно універсальніший. У Священному Писанні є визначення віри: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Посл. до євр. 11:1). Як бачимо, віра для апостола Павла постає не просто як передзнання того, що поки не існує, але буде існувати, вона не лише підґрунтя для сподівань, але і впевненість в здійсненні. Онтологічно віра виступає як спосіб наділення існуванням того, що очікується. Також це впевненість в існуванні того, що поки невидимо, скрито від чуттєвого сприйняття. Також далі зазнача-

ється, що віра є і засобом пізнання та розуміння: "Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталося видиме" (Посл. до євр 11:3). Наводячи приклади біблійних історичних осіб – Авеля, Ноя, Авраама, Йосипа, Мойсея та інших, які здійснювали вчинки на основі віри всупереч життєвим обставинам, які склалися, апостол Павло зазначає, що віра є підґрунтям для життєвого вибору. У текстах Старого і Нового Завітів вірі протиставляються невір'я, сумнів, страх. Віру можна надбати, зміцнити, а можна втратити, послабити. Пройшовши через спокусу (випробування), віра зміцнюється, стає твердою, непохитною або убожіє, згасає, руйнується. Пройшовши через горнило віри, людина стає терплячішою. В Біблії зазначається, що дієвість віри підкріплюється справами. "Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покорму, а хто-небудь із вас до них скаже: "Ідіть з миром, грійтесь та їжте", та не дасть їм потрібного тілу, - що ж то pomoже? Так само й віра, коли діл не має, – мертва в собі" (Посл. Якова 2:14–17). Відтак віра і справи взаємозумовлені, пов'язані один з одним, невіддільні. Точніше можна сказати, що віра сприяє справам, але не в тому сенсі, що супроводжує їх, а спонукає до дії, й тим самим сприяє вдосконаленню людини. В християнстві віра розглядається в своєму екзистенційному значенні: як підстава для життєвих вчинків, як спосіб наділення існуванням очікуваного. При цьому віра в невидиме протиставляється видимим обставинам, відзначається її динамічний характер, конститується її діяльна природа. Феномен віри легітимізує існування трансцендентного рівня буття, засвідчує факт існування надприродного Абсолюту.

Феномен віри включає в себе складову – довіру, яка постає як інтимно-індивідуальний процес встановлення живого контакту з персоніфікованим Абсолютом суб'єктом. До речі, вчені вже давно звернули увагу на феномен молитви з точки зору нейробіології. Виявилось, що задіюються чотири ділянки мозку, які зазвичай "працюють" при спілкуванні людей. З точки зору науки це означає, що християни сприймають Бога як конкретну особистість, з якою складаються довірливі відносини. Довіра – це певний вихід за межі суб'єктивності, яка вимагає від суб'єкта релігійного пізнання – відчуження постійної присутності Всевишнього – бути відкритим до діалогу з Богом. Довіра як початок віри проявляється в розкритті глибинних якостей людини, її вільної активності, здатності породжувати нові смисли, долаючи стереотипність репродуктивної поведінки. Довіра стосується виключно питань, що знаходяться в компетенції людського пізнання. Окрім того, довіра виникає як звернення до Іншого в рамках певного соціального простору, впевненість – як звернення до Іншого в собі самому. Основа концепту "віра" – та ж, що і в концепті "довіра", а саме – комунікативний процес. Віра виростає із зерна довіри. Феномен релігійної віри інтенційно вміщує надію. Причому мова йде не про надію, а про сам процес здійснення цієї надії. Віра-надія дає суб'єкту релігійного пізнання впевненість у своїй потрібності і необхідності, у своїй унікальності і незамінності. Тому й змісту релігійної віри властиві універсальність, вселюдськість і кафолічність (доцільність з цілим). Природа релігійної віри двояка: з одного боку, вона носить інтимно-індивідуальний характер, в силу якого може бути пережита в найглибших надрах особистого досвіду, з іншого – релігійна віра прагне до надособистісної кафолічності.

Віра передбачає особисте ставлення до предмета дослідження, тобто по-перше, вона позбавлена примусу, по-друге, в ній яскраво відображається особистісне

ставлення до предмету віри, по-третє, встановлення відносин віри передбачає сутнісну зміну людини як суб'єкта віри.

У вірі фіксується особистісне самовизначення людини по відношенню до наявного у неї знання. Коли ж з'ясується, що якість знання не може бути нею просто "прийнято до відома", тоді у свої повноваження вступає віра – як певна відповідь на життєву ситуацію.

Відомий російський богослов О. Струнников проводить паралель між предметом віри та знанням субстанційного: їх підґрунтям є сама сутність речі і, перш за все, сама людина в своїй внутрішній духовній сутності. Але оскільки центром всіх душевних явищ є воля, остільки все безпосереднє знання людини про себе зводиться до свідомості себе як воліючого, до свідомості діяльності почуттів, так як діяльна воля є прагнення. Без призначення творчої волі і трансцендентного джерела, начала, сенсу і мети релігійні вірування неможливі. "Там, де є внутрішнє, субстанційне знання, де визнається і діяльна воля і метафізичне визначення вищої трансцендентної істоти, – як безумовної трансцендентної волі, і етичне, як безумовна моральнісна мета – там наявні дві сутнісні, основних природних умов релігійної віри..." [4]. Віра не виникає сама по собі. Оскільки ми віримо лише в ті ідеї, які яскраво уявляємо та мислимо, остільки безпосередньою причиною віри є живість ідей. Тут спрацьовує "закон дифузії" Д. Юма: "живість чуттєвого образу посилює живість самої ідеї і робить її більш доступною вірі" [5]. Ідея, набуваючи образного опредметнення, багато сильніше впливає на свідомість людини, ніж абстрактна і суха аргументація. Синтез ідей та образу інтенсифікує релігійну віру, спонукає людину до діяльності, яка уможливує перетворення віри з царини потенційного, можливого в дійсність. "Там, де ідея досягає вищого ступеня живості, вона не тільки асоціюється з образом, але й асимілюється, зливається та ототожнюється з ним" [6]. В цьому контексті жива ідея набуває статусу уявлення. Яскравим прикладом цього віроформулюючого процесу, коли віра-надія стає уявленням-образом, є видіння пророків, одкровення святих. Ідея стає реальністю, знанням. І чим живіше образи, тим інтенсивніше віра, тим глибший духовний злет душі, тим глибший їх вплив на людину.

В своїх функціональних можливостях релігійна віра доволі різнолика: вона інтегрує суспільство, виступає компенсаторним та сенсожиттєвим чинником, є однією із складових цілокладуючого процесу. Людина повинна бути зацікавлена у предметі віри. В цьому плані релігійна віра зачіпає глибинні основи емоційно-чуттєвого. В ній відображається переживання предмету віри. Релігійна віра тоді дієва, коли вона пережита. Адже лише той предмет викликає особистісне відношення, що відповідає прагненням людини, її "Я"-образу. Саме завдяки такій вірі людина долає екзистенційну напругу, страх смерті, що уможливує появу ідеї безсмертя. Причому оптимальна вірність власній релігійній вірі (внутрішня перспектива) і максимальна відкритість щодо інших релігійних традицій (зовнішній аспект) не виключають одне одного. Це – шлях, що веде до взаємопорозуміння, яке не створює якусь єдину релігію, але може сприяти справжньому примиренню між різними релігійними системами. Це – шлях в ім'я блага людства [7]. Отже, саме такий функціональний вияв релігійної віри, з одного боку, відкриває можливість для перебування вірних в одній конфесійній спільноті при наявності в її членів різних точок зору, різного розуміння того чи іншого аспекту віровчення, а з іншого – відкриває простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас простір для

єкуменічної парадигми, що зорієнтована зрештою на єдність релігійних спільнот, порозуміння між ними.

Емоційна компонента віри спричиняє особистісну значущість, цінність віри для суб'єкта та інтенсифікує всю її структуру. Людина, знаходячись у скрутному становищі, опиняється в стані сумніву, де взаємопереплітаються надія та страх. В такому стані посилюється релігійна віра. Цілком слушно В. Москалець зазначає: "Релігійність, віра наляканих людей – це спосіб психологічної втечі від фруструючих обставин, віртуальне забезпечення від загроз, що викликають страх" [8]. Психологічні чинники релігійної віри створюють певну концептуальну матрицю. Кожний такий чинник має свою функціональну специфікацію; проте всі загалом вони вибудовують цілісну релігійну особистість.

Деякі дослідники ставлять знак рівності між поняттями "релігійна віра" і "релігійність". Тим не менш, релігійність представляється ступенем заглибленості релігійної віри в структуру людської особистості. Також останнім часом висловлюються припущення про те, що релігійна віра дана людині від народження. До речі, в історії відомий випадок, коли Акбар, падишах із династії Великих моголів, який царював у Індії в 1556–1605 рр., задумав насадити там нову віру, яка б синтезувала індуїзм, зороастризм, іслам та християнство, посперечався з своїми придворними щодо того, що кожна дитина починає розмовляти на мові своїх предків, навіть якщо її ніхто не вчив. З цього приводу був проведений жорстокий, але переконливий експеримент: взяли троє новонароджених дітей різних національностей (індійської, китайської, бірманської) і впродовж семи років вони виховувалися нікими в цілковитій ізоляції від людей. Коли Акбар в супроводі своїх богословів власноручно відкрив двері ключем, який сім років знаходився у нього, то вони побачили рикаючих дітей, які, власне, втратили людський лик. Безперечно, в них була відсутня як релігійна віра, так і релігійне почуття.

Стійкість релігійної віри багато в чому пов'язана з її здатністю чинити опір суперечливій інформації. Частково вона пояснюється психологічною природою всякого переживання, тобто тим фактом, що доводи розуму найчастіше, або достатньо часто, безсилі перед емоціями і бажаннями. Справа в тому, що релігійна віра має здатність зберігатися навіть у тому разі, якщо життєва практика продукує інформацію, яка суперечить їй. Аналізуючи цю проблему, ряд дослідників опираються на теорію "когнітивного дисонансу", розроблену американським психологом Л. Фестінгером, сутність якої полягає в тому, що часто-густо у свідомості людини існує дві або декілька ідей, які не відповідають одна одній, вступають у суперечність між собою, що врешті-решт призводить до психологічного дискомфорту [9]. У разі виникнення дисонансу індивід буде всіма силами прагнути, з одного боку, знизити ступінь невідповідності між двома своїми установками, намагаючись досягти консонансу (відповідності), а з іншого, прагнучи знизити дискомфорт, індивід буде намагатися обходити стороною такі ситуації, в яких він може посилитися. За Фестінгером, віра здатна "чинити опір", суперечити інформації і воліє власними захисними механізмами. Загалом, релігійна віра "проходить" через механізм фільтрації: з одного боку, "когнітивний фільтр", який відповідає за логічну послідовність, а з іншого – "емоційний фільтр", що реагує на позитивне або негативне забарвлення вхідної інформації. Наприклад, інформація про можливе безсмертя погано проходить через когнітивний фільтр, але фільтр емоційний пропускає її з радістю. Така контрольно-селективна функція віри забезпечує певний рівень соціально-психологічної та інформаційної безпеки осо-

бистості. Таким чином, віра – це система когнітивних, ціннісних, мотиваційних, настановних і афективних елементів, що дозволяє виробляти фільтрацію та приймати інформаційний зміст поза раціональною аргументацією. Факт свідомого прийняття за відсутності раціональної аргументації може бути пояснений, по-перше, зниженою критикою свідомості при дії сугестивних механізмів, по-друге, тим, що когнітивний дисонанс компенсується задоволенням ментальної потреби або нейтралізується завдяки йому.

Однак іноді сліпа віра зосереджується лише на харизматичній місії свого пастора, культивуванні гурізму – коли весь віроповчальний арсенал релігійної громади пов'язується лише з її духовним лідером. Саме така ситуація трапилася з пастором Української авокефальної церкви (канонічної) Мойсеєм (в миру –Олег Кулик), який так зомбував своїх прихожан, що вони не вірять в його злочини. Навіть після відкриття кримінальної справи проти лжепатріарха, вони, як наркомани, жагуче бажать отримати дозу "любви" свого вчителя. Колись вони відкрили йому своє серце і відкрили розум, ставши жертвою. Проте і такі лідери, як Мойсей, теж не можуть жити без своєї пастви: рано чи пізно амбіції патріарха знову заграють в ньому. І якщо його не зупинити, він завербує нових людей, які ж знову будуть довіряти йому. В даному випадку релігійна віра людини, ідентифікуючись з духовним лідером, все більше затягує її в тенета підпорядкування.

Варто також зазначити, що стійкість релігійної віри зумовлена психологічними особливостями релігійних людей. Зазвичай у багатьох адептів тих чи інших релігійних громад присутня ідея їх богообраності, що лише підсилює почуття їх переваги над іншими, блокує будь-яку інформацію, яка суперечить їх вірі. Посилює стійкість віри та її збереження взаємопідтримка поглядів членами релігійної громади. Зазвичай адепти релігійних культів повністю підпорядковуються лідеру громади. Кумулятивний ефект релігійної віри поширюється на всіх членів групи, і механізм контролю через груповий тиск закріплює і власне віру, і прагнення її зберегти. Згадаймо справу печерних затворників під Пензою, коли група релігійних людей на чолі з Віталієм Недогоном заточили себе в підземелля.

Частий та тривалий вербальний вплив може привести до виникнення досить стійких і нерідко стабільних установок. Виступаючи установкою, релігійні погляди, уявлення визначають конкретний вибір віруючих. Готовність раніше виробленої установки до актуалізації не завжди однакова. Вона залежить від міцності цієї установки, від ступеня її фіксації. Чим стійкіше вона зафіксована, тим сильнішою і тривалішою є здатність її до актуалізації. На особливу стійкість релігійної віри звертала увагу Р. Грановська, зазначаючи, що віра – це переживання, яке має внутрішню самодостатність. Домінанта віри під переважаючим "впливом оформленої "Моделі світу" так змінює сприйняття людини, що вона стає вибірково глухою" [10].

Стійкість релігійної віри можна пояснити наступними чинниками: по-перше, в людини уже сформований певний динамічний стереотип, що й зумовлює "спрацювання" механізму психологічного захисту, фільтрацію всього, що не укладається в його межі; по-друге, побоюванням втратити свою релігійну ідентичність, яка уже заявлена: її "руйнація" може викликати осуд і, можливо, втрату авторитету; по-третє, впливом тих адептів релігійної групи, в якій спрацювають ефекти емоційно-чуттєвого зараження, психологічної підтримки, "бомбардування любов'ю" тощо.

Віра як передрозуміння задає межі потенційних розумів. Зміна в нашій свідомості веде до зміни того, що

ми бачимо. Таким чином, суть віри – у творенні нових ціннісних смислів, які повідомляють нашому життю значимість і сприяють її вищому здійсненню, тому віру можна інтерпретувати як головну ціннісну орієнтацію в житті людини. Наявність в рамках діяльної установки протиріч між вірою і переконаннями паралізує активність особистості, і, навпаки, досягнення єдності установок віри та переконання веде до різкого її зростання.

Людина, знаходячись у стані віри, засвідчує про те, що її психічний настрій має яскраво виражений емоційно-чуттєвий характер. (До речі, одному і тому ж змісту може відповідати декілька станів свідомості, отже, змінюється не зміст, а стан свідомості, тобто спосіб усвідомлення цього змісту). В результаті у людини з'являється сильне неусвідомлене бажання захистити свою позицію і довести її справедливості іншим. Ця певна націленість на захист своєї позиції характеризує віру як передзнання. Адже знання, як певна інформативна завершеність, є синтезом цілепокладаючої діяльності людини, яка опредметнилась і стала достовірною, стаючи підґрунтям рефлексуючого мисленнєвого процесу. А людина, знаходячись в стані релігійної віри, постійно знаходиться в пошуку, що й уможливує її незавершеність, постійну націленість на царину трансцендентного. С. Туркулец зазначає: "Релігійну віру можна охарактеризувати як особливий тип гіпотетичного знання, який опирається на живий релігійний (суб'єктивно містичний) досвід людини" [11]. Так, відомий російський богослов А. Кураєв зазначав, що релігійна віра не є віра припущення або віра, авторитет, а є особливий тип достовірного знання, що спирається на живий релігійний досвід людини. Релігійне знання, на його думку, швидше можна назвати надраціональним або трансраціональним, аніж нераціональним. Проводячи розрізнення між релігійною вірою та знанням як двома гносеологічними станами, Олексій Введенський підкреслює, що "якщо знання в своїй найдосконалішій формі... є ідеальне (= теоретичне) оволодіння предметом, то релігійна віра... може бути визначена... як ідеальне (= повне, всеціле) володіння нашою свідомістю зі сторони найвищого Об'єкта" [12].

Таким чином, по-перше, як релігійна віра, так і знання, включають таку складову як впевненість. Віра – це впевненість в існування речей невидимих. Знання – це низка положень, що прагнуть до критеріїв очевидності та зазвичай супроводжуються впевненістю. Якщо у змісті віри відсутній компонент впевненості, то це вже не віра, а вірування, забобони, марновірство. По-друге, релігійна віра обмежена істиною, яка відома заздалегідь та знаходиться в одкровенні Божому. Знання ж обмежене лише пізнавальними можливостями людини; має процесуальний характер та претендує на постійну незавершеність. По-третє, в релігійній вірі домінує морально-етичний імператив; натомість знання вирізняються когнітивністю.

Релігійна віра на відміну від суджень науки не потребує обґрунтування, доказів, перевірки та підтвердження за допомогою співвіднесення з реальною дійсністю. Вона підтримується силою традиції і "соціальною угодою". Віруючий переконаний в тому, що джерелом його вірувань є божественне одкровення. Релігійна віра як психологічний феномен існує у вигляді релігійних вірувань, які не обов'язково пов'язані з "релігійними знаннями", але обов'язково – з внутрішньою впевненістю в залученні до "таємниці". Така віра є переживанням, якому на відміну від інтелектуального акта логіка і докази не потрібні. Психологічно віра відрізняється від знань тим, що вона "чинить опір" всьому, що суперечить їй. В цьому контексті слушною є думка Е. Фромма про розмежування ірраціональної та раціональної віри.

"Під ірраціональною вірою я розумію вірування (в людину чи ідею), яке ґрунтується на підпорядкуванні ірраціональному авторитетові. Натомість раціональна віра є переконанням, корені якого – в нашому власному переживанні думки чи почуття... Корені раціональної віри – в плідній розумовій та емоційній діяльності" [13]. Яскравим підтвердженням підпорядковуючої сили ірраціональної віри є стиль діяльності адептів релігійної громади в с. Котелево в Чернівецькій області. Духовний лідер секти – 49-річний Олександр Лисак, який зі своїми вірянами поведився, наче поміщик, – розподіляв роботу й винагороду за неї, вказував, кому і з ким брати шлюб, сам завів двох дружин (одну неофіційну), з якими нажив 14 дітей. Релігійний лідер заволодів не лише уподобаннями, бажаннями, вірою людей, але й їх душами.

Релігійна віра характеризується наступними основними особливостями. По-перше, вона передбачає не просто наявність в свідомості уявлень про трансцендентне, а віру в реальне його існування. По-друге, релігійна віра обов'язково передбачає емоційне відношення до трансцендентного. По-третє, віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і цариною трансцендентного. В цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації, оскільки набуває властивостей активного співбесідника, який здатний реагувати на звернення до нього людини. Віра персоніфікує саморозкриття об'єкта релігійного пізнання, який є потенційною умовою здійснення процесу релігійного пізнання, яке актуалізується лише в діалогічній готовності, спрямованості суб'єкта пізнання до зміни способу власного буття, розширення меж своїх пізнавальних можливостей. Релігійна віра ієрархізує буття на два різноманітних зрізи: по-перше, абсолютне, трансцендентне, безумовне, потойбічне буття, з іншого – природне буття – поцейбічне, обумовлене. Причому потойбічний зріз виступає як законотворець та упорядник поцейбічного.

Релігійна віра вміщує значний екзистенційний потенціал, оскільки її носій націлений на дієво-практичне подолання кінцевості людського існування в прагненні до вічного, абсолютного буття, в надії на спасіння-безсмертя душі. Відтак релігійна віра має яскраво виражений сотеріологічний характер. Феномен віри постає як визнання істинності саморозкриття Абсолютного суб'єкта в акті релігійного досвіду. Бог розглядається як

джерело вищої істини, яку він, за своєю волею, розкриває людині за умови готовності останньої в її сприйнятті. У цьому сенсі віра для суб'єкта є безпосереднє знання трансцендентного, оскільки знання позначене цариною Божественного. Більше того – воно опановує людину, стає імперативом її діяльності.

Таким чином, релігійна віра виступає як каталізатор активності свідомості суб'єкта, як проєкція в майбутнє, відображення особистого через сформовані ідеали під кутом зору бажаного майбутнього. Релігійна віра забезпечує людині підтримку її цільової установки, зняття внутрішнього напруження тощо. Пріоритетною є її роль в екстремальних ситуаціях, коли потрібне максимальне концентрування її духовних і фізичних сил. Релігійна віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць людини, необхідну їй для подальшої діяльності та для подолання труднощів. Фактично, релігійна віра стає генератором формування своєрідної суб'єктивної реальності віруючого, яка задає стиль життя та мислення людини. Відтак віропокладальний процес зумовлює складну архітектоніку людського способу буття, задає життєспроможність людини, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом. В перспективі подальших досліджень можливим є з'ясування умов функціональності релігійної віри в контексті впливу на формування духовного потенціалу людини.

1. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки / М. К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 114. 2. Там же. 3. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 372. 4. Струнников А. А. Воля в знании и воля в вере / А. А. Струнников // Богословский вестник. – 1893. – Т. 2, № 5. – С. 324. 5. Соколов П. Вера. Психологический этюд / П. Соколов // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. IV (64). – С. 1306. 6. Там же. – С. 1310. 7. Кюнг Х. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / Ханс Кюнг // Мировое Древо. Arbor Mundi. – М.: РГГУ, 1993. – Вып. 2. – С. 76. 8. Москалец В. П. Психология религии: посіб. / В. П. Москалец – К.: Академвидав, 2004. – С. 157. 9. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. – СПб.: Ювента, 1999. – С. 15–52. 10. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб.: Речь, 2004. – С. 368. 11. Туркулец С. Е. Вера в контексте анализа форм общественного сознания (право и религия) / С. Е. Туркулец // Религиоведение. – 2007. – № 4. – С. 121. 12. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий. (Prolegomena). Религии Индии / Алексей Введенский. – М.: Унив. тип., 1902. – С. 49. 13. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм // Фромм Э. Душа человека. – М.: ООО "Издательство АСТ-ЛТД", 1998. – С. 272–273.

Надійшла до редколегії 17.04.12

УДК 1 (09)

Д. Є. Прокопов, д-р філос. наук, проф., КНУТШ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КАНТОВОГО КРИТИЦИЗМУ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ГЕРМАНА КОГЕНА ("KANT'S THEORIE DER ERFAHRUNG", 1871)

У статті досліджується специфіка тлумачення філософії критицизму у роботі Г. Когена "Кантова теорія досвіду". Автор вказує на роль цієї праці у розвитку неокантіанства в цілому, а також досліджує запропоновані Г. Когеном підходи до інтерпретації Кантового критицизму. Особлива увага надається проблемі апріорності, як її розуміє Г. Коген.

Ключові слова: критицизм, І. Кант, Г. Коген, неокантіанство, Apriori, метафізика, наукове пізнання.

В статті досліджується специфіка тлумачення філософії критицизму у роботі Г. Когена "Теорія досвіду Канта". Автор вказує на роль цієї праці у розвитку неокантіанства в цілому, а також досліджує запропоновані Г. Когеном підходи до інтерпретації критицизму І. Канта. Особлива увага надається проблемі апріорності, як її розуміє Г. Коген.

Ключевые слова: критицизм, И. Кант, Г. Коген, неокантианство, Apriori, метафизика, научное познание.

The article examines specifics of the criticism philosophy interpretation in H. Cohen's work "Kant's theory of experience". The author shows the role of this book in the development of Neo-Kantianism, examines the approaches to the interpretation of Kant's criticism proposed by H. Cohen. The special attention is paid to the problem of a priori, as it was understood by H. Cohen.

Keywords: criticism, I. Kant, H. Cohen, Neo-Kantianism, Apriori, metaphysics, scientific knowledge.

Філософські погляди представників неокантіанства традиційно викладаються в рамках курсу з історії філософії XIX і почасті XX ст., що історично й логічно ціл-

ком виправдано. Утім, не можна не зазначити, що саме поняття "неокантіанство" є досить широке і ще досі не зовсім чітко окреслене. Сама ця течія новітньої філо-