

Сьогодні Християнська наука відома як Материнська церква. Після смерті Мері Беккер-Едді в 1910 р. декілька груп прибічників Християнської науки відокремилися від керівної Церкви, назвавши себе Материнською церквою християнської науки і обрали головою Ені Біл. Інша група висунула своїм керівником місис Стетсон. З часом і ці групи розділилися і зникли. На сьогодні Рада Директорів Християнської науки, складається з 5 чоловік, залишивши за собою виняткове право призначати нових членів на місця. У своїй діяльності це правління повинне керуватися Керівництвом для церкви, складеним Мері Беккер-Едді.

Бібліографічні посилання

1. Митрохин Л. Цвейг: Франц Месмер и М. Бейкер-Эдди [Текст] / Л. Н. Митрохин // Религия и культура (философские очерки) / Л. Н. Митрохин. – Москва : Изд-во ИФРАН, 2000. – С. 132-150.
2. Августин (Никитин). Рон Хаббард и «Церковь Сайентологии» [Текст] / архим. Августин. – СПб. : Православный институт Религиоведения и Церковных искусств, 2010. – 199 с.
3. Харм Фредерик Р. Как противостоят «научным» религиям [Текст] / Фредерик Р. Харм. – СПб.: Фонд «Лютеран. культур. наследие»: С.-Петербург. христиан. просветительское о-во «Кредо», 2000. – 47 с.
4. Эдди Мэри Бэкер. Наука и здоровье с ключом к Священному Писанию [Текст] / Мэри Бэкер Эдди. – Радуга, 1994. – 695 с.
5. Боа Кеннет. Лабиринты веры [Текст] / Кеннет Боа. Путь к истине / Пол Литтл. – М. : Крон-пресс, 1992. – 292 с.

6. Мартин У. Царство культов [Текст] / У. Мартин. – СПб : СП «ЛОГОС», 1992. – 351с.

7. Берри Гарольд Дж. Во что они верят [Текст] / Г. Д. Берри. – М. : Изд. ассоциации «Духовное возрождение», 1994. – 390 с.

Соколовский О. Л. Христианская наука: общественно-духовные истоки, особенности вероучения.

Рассматривается появление религиозного объединения Христианская наука, динамика и главные факторы его развития. Анализируются идейно-концептуальные особенности вероучения организации и ее воздействие на общество. Показано, что особенностью данного движения была критика традиционного христианского вероучения и отрицание основных догматов ортодоксальной Церкви.

Ключевые слова: христианская наука, христология, сотериология, догмат Святой Троицы, ектлесия.

Sokolovskiy O. Christian Science: The socio-cultural origins, features of creed.

We consider the emergence of a religious association Christian Science, and the dynamics of the main factors in its development. We analyze the ideological and conceptual features of the doctrine of the organization and its influence on society. It is shown that the feature of this movement was a critique of traditional Christian doctrine and the denial of basic tenets of orthodox church.

Key words: Christian Science, Christology, soteriology, the dogma of the Holy Trinity, the ecclesia.

Надійшла до редколегії: 10.04.14 р.

УДК130.3:165.322

І. Г. Соломаха

Чернігівський національний педагогічний університет імені Т.Г.Шевченка

ВІРА ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Розглянуто віру як складову безумовного, граничного досвіду, як форму абсолютного знання. Виявлено сутнісні особливості релігійної віри як філософського феномену, з одного боку, як етичної цінності, яка конструє духовний простір соціуму, а з іншого – як взаємозв'язку між вірою та знанням як складовими пізнавальних можливостей людини. Зазначається, що релігійна віра, спрямовуючись на осягнення Бога, синтезує як елементи екзистенції, так і ідею трансцендентного.

Ключові слова: релігійна віра, цінність, Бог, абсолютне пізнання, філософська віра.

Сучасні проблеми розвитку вітчизняного релігієзнавства детермінують пріоритетність й актуальність функціональних аспектів дослідження релігійних явищ. До таких релігійних феноменів відноситься віра, у якій відображаються внутрішні інтенції та перцептивний досвід віруючої людини, її настанови та приписи. Ця проблема актуалізується ще й тим, що сьогодні відстежується, з одного боку, прагнення людини до самореалізації, в якій основним чинником виступає віра, а з іншого - ухилення від цього процесу, бо процес творення передбачає відповідальність, яку людина не бажає на себе брати. Адже віра має здатність стимулювати творчі інтенції, орієнтувати на моральні цінності та сприяти моральному вдосконаленню; тим не менш, вона ж служить засобом для відходу від реальності, формуванню ілюзій.

Водночас переважна більшість робіт, присвячених вірі не тільки як релігійному феномену, являють собою гносеологічний аналіз, в контексті якого виділяються різні аспекти розгляду віри: аксіологічний, праксеологічний, діяльнісний тощо (М. Андрущенко, І. Воронянський, Є. Євстіфєєва, С. Нижніков, Л. Облова та ін.). Однак, незважаючи на те, що сьогодні зростає дослідницький інтерес до феномену віри, поза увагою залишаються його філософська проблематика, аналіз специфіки саме

філософського дискурсу віри. Тому й метою статті є з'ясування сутнісних особливостей віри в контексті філософського дискурсу.

Передвісником онтологічного осмислення віри є Д. Юм, який стверджує, що «...віра може бути досить точно визначена як жива ідея, пов'язана з відношенням чи асоційована з наявним враженням» [7, с. 194]. В його розумінні віра не виходить за межі чуттєвих даних досвіду. Віра формується внаслідок повторення однієї події за іншою і не може виступати як закон. Наукові знання, за Д. Юмом, презентують віру, засновану на звичці. Він зауважував, що віра є своєрідним способом уявлення та перебільшення сили думки. Власне, віра є одним із факторів санкціонування, який дозволяє прийняти певні ідеї без особливих доказів. Віра виступає як своєрідний орієнтир суб'єкта у зовнішньому світі. Д. Юм визнавав стимулюючу функцію релігійної віри в праксеології: «Таким чином, дії віри полягають в тому, що і враження, і повідомлення мають однаковий вплив на пристраті» [7, с. 194].

В розмислах Д. Юма віра виступає як властивість розуму: вона виконує операційну функцію, надаючи ідеї «силу і жвавість». Також філософ акцентує на несвідомих коренях віри. Він робить висновок, що «я ніколи не усвідомлюю подібного акту», «досвід може породжувати

віру і судження про причини і дії за допомогою деякої прихованої операції, і притому так, що ми жодного разу про це навіть і не подумаємо»[7, с. 204]. Отже, віра виникає спонтанно.

Першу онтологічну концепцію феномену віри розробив С. К'єркегор. Він був противником раціоналізму, а його розуміння релігійної віри стало певним поворотом в її філософському осмисленні. С. К'єркегор аргументує: «Я жодним чином не припускаю, що віра – це щось незначне; навпаки, вона є найвище. ... З боку філософії нечесно пропонувати щось інше, що здатне було б зайняти її місце і принижувати віру» [4, с. 34].

Значне місце в спадщині С. К'єркегора займає проблема Бога, релігії, гріха. Він намагається дати своє тлумачення релігійності людини, інтерпретації біблійних текстів. До речі, праця С. К'єркегора «Страх і трепіт» є найдокладнішим екзистенціальним дослідженням біблійної легенди про жертвоприношення Авраама, який постає у С. К'єркегора як «лицар віри». Мислитель докладно розбирає психологічні, етичні, екзистенційні відтінки вчинку Авраама. Насамперед, С. К'єркегор майстерно описує «весь страх, всю нужду і митарства батьківських мук, щоб зуміти показати, що вистраждав Авраам, у той час як при всьому тому він вірив»[4, с. 51–52].

Коли Ісаак, єдиний син Авраама, сприйнявши себе в якості жертви, просив батька пощадити його молоде життя, Авраам спробував утішити й підбадьорити сина. Але коли Авраам усвідомив, що син так і не зрозумів віри батька в Бога, уявив себе вігчимом, щоб не відняти віри у сина, щоб віра в батька змінилася на віру в Бога. «Якщо у мене немає батька на землі, то будь ти моїм батьком, Господи» - затріпотів і заволав Ісаак. З цими словами Авраам сказав про себе: «Нехай краще він думає, що я чудовисько, аніж втратить віру ...» [4, с. 19]. Отже, віра є тим інструментом, за допомогою якого людина стає відмінною від всіх людей, стає самоідентичною.

Авраам, збираючись у дорогу, немовби «залишив» свій розум, але взяв із собою віру і все збулося згідно його віри. Віра Авраама, і це постійно підкреслює С. К'єркегор, є справжньою вірою; в даному випадку віра не виконує спасительну функцію, але робить життя людини винятковим, унікальним. Авраам хотів вбити сина - тому з етичної точки зору його можна кваліфікувати як вбивцю. З точки зору віри Авраам просто вірив, що Бог не допустить зла. Отже, відстежується явна суперечність між обов'язком і вірою, між етичним і релігійним початками буття, що формує почуття страху.

«Що зміцнило руку Авраама і що утримало її занесену, не давши безсило опуститися? Що зміцнило душу Авраама, унебезпечивши запаморочення?» - задає риторичні питання С. К'єркегор і називає Авраама другим, після Бога, отцем роду людського, який пізнав піднесену пристрасть - божевілля. Безперечно, в цьому процесі значну роль відіграє надія. Причому, головним чинником виникнення і пульсування надії є віра, жорстка вимога якої постулюється в будь-якій релігії, що прямо свідчить про несвідоме, інтуїтивне функціонування механізмів психіки. В свою чергу, джерелами появи надії є участь Бога, по-перше, в психологічній підтримці та участі у людській долі, по-друге, в розумінні особистісних проблем і по-третє, допомога у вирішенні або пошуку шляхів вирішення проблем. «Віра – вища пристрасть в людині. Мабуть, в будь-якому поколінні знайдеться багато людей, які навіть не дійшли до неї, але не знайдеться жодного, який би міг піти далі неї ... Я не приховую, що мені ще далеко до віри, але я не намагаюся

на цій підставі оскверняти велике або обманювати себе, перетворюючи віру в дитячу хворобу, в дрібницю, яку бажано скоріше залишити позаду. Втім, і тому, хто ще не дійшов до віри, життя ставить досить завдань, і при чесному до них відношенні і його життя не залишиться безплідним, хоча б і не уподібнилося до життя тих, хто зрозумів і знайшов найбільше – віру» [4, с. 111]. Віра є підставою вищого етапу розвитку людини, який ідентифікується як екзистенція.

Сам С. К'єркегор оцінює свої опорні концепти як якісь «метафізичні пристрасті», які він різними способами згущує, «потенціює», послідовно наповнює граничним напруженням, поки йому не вдається максимально можливим чином наблизитися до царини Божественного. Людина власною вірою розриває раціональні межі обезбоженого Абсолюту і своїм проривом до божественного Ніщо воскрешає сакральну частину Всесвіту: «з одного боку, віра є виразом вищого егоїзму..., з іншого - віра є виразом найбільш абсолютною відданості» [4, с. 68]. Отже, акт реалізації віри як здатності самоактуалізації є досягненням людської сутності.

Цей шлях нарощування в собі певного граничного стану, добровільна самовіддача йому і, нарешті, вихід за допомогою його в якусь екстатичну розімкненість, що супроводжується ейфорією звільнення від лещат колишньої замкнутості, є траєкторією одержимості, вістрям якої виступає віра, з одного боку, як порив внутрішнього «Я», освячений благодаттю, а з іншого – як виклик всьому, що знаходиться в лещатах чуттєвого, повсякденного.

У філософії І. Канта віра постає як «моральна чиста віра» або «віра розуму». Моральна ж віра, тобто віра в необхідність дотримання морального обов'язку, стає основою практичної філософії І. Канта і його ж моральної релігії. Що ж до сфери релігійного, то вона співпадає зі сферою етичного, отже, і релігія повинна розумітися як етика. Для І. Канта дане твердження не є лише теоретичним положенням, а розглядається як вказівка до дії: «Чиста релігійна віра одна лише може обґрунтувати загальну церкву, бо тільки вона є вірою розуму, яку можна переконливо повідомити кожному, тоді як заснована тільки на фактах історична віра може розширювати свій вплив не далі, ніж цього можуть досягти за певних обставин вісті, що уможливають судження про її достовірність. І можна лише дорікнути слабкості, властивій людській природі в тому, що на цю чисту віру ніколи не можна розраховувати настільки, наскільки вона того заслуговує, а саме настільки, щоб лише на ній і заснувати церкву» [3, с. 338]. Отже, І. Кант розмежував віру та знання.

В ідеалістичній системі Г. Гегеля віра розглядається як одна з форм осягнення світового духу. Він визначає її як «свідчення духу про абсолютний дух, чи впевненість в істині» [1, с. 372]. Будучи послідовним раціоналістом, Г. Гегель і віру намагається розглядати в контексті раціонального пізнання. Признаючи, що віра не може існувати без почуттів, він все-таки не зводить її лише до емоційного чинника, бо «віра — це також знання, тільки у своєрідній формі» [1, с. 305].

Предмети релігійної віри не дані з безпосередньою очевидністю, тим не менш, релігія претендує на їх достовірне і безумовно істинне знання. Виникає закономірне питання: «Чи не змішуються при цьому віра і знання передбачуване і істинне?» Питання про співвідношення віри і знання стають, таким чином, частиною питання про істинність віри. Г. Гегель у

«Філософії релігії» назвав достовірність «нервом віри» і розмежував достовірність та істину: достовірність знання не робить його істинним. «Простій достовірності вічно протистоїть істина, і про істину не судить достовірність, безпосереднє знання, віра», – зазначав Гегель [1, с. 357].

Осмислення віри В. Соловйовим, І. Льїним, С. Франком доволі різнопланове. Так, у творчості В. Соловйова віра стає моральною цінністю, оскільки вона засвідчує людське існування, бере участь у вирішенні питань виправданості людських інтенцій, виправданості його діяльності, його моральності, моральної поведінки та основних цілей в житті. Віра, в осмисленні В. Соловйова, повинна бути заснована на визнанні об'єктивного, вселенського значення добра, через що утверджується її абсолютна етична цінність. Це знаходить своє вираження в ідеалі, як одній із форм Абсолюту, де моральна цінність проявляється за допомогою екзистенціальної віри в надсмисл, що робить людину набагато більш життєздатною і морально стійкою, аніж за відсутності подібної віри.

Віра в екзистенційному бутті людини, за В. Соловйовим, проявляє свою моральну цінність у тому, що вона допомагає людині розрізнати її «морально-екзистенційну справжність», орієнтуючи на трансценденцію, яка реально присутня і відкривається у світі, як самовідкриваюче Добро.

Аналіз віри в процесі предметного пізнання показав, що віра, згідно В. Соловйову, повинна бути добросчесною для того, щоб виступати дійсним засобом пізнання і нести в собі реальну пізнавальну та етичну цінність. В такому випадку віра - це віра-чеснота, в поєднанні з совістю, свободою і любов'ю здатна бути ефективним засобом у вирішенні етичних проблем.

Аналіз осмислення віри в працях І. Льїна засвідчує, що віра в якості ціннісного орієнтиру присутня у житті кожної людини, оскільки вірять всі. Філософ зазначав, що «віра живе і в тому, хто «вірять», і в тому, хто «вірує». Вона виражає у обох схильність душі бачити в чомусь життєво головне і керівне та линути до нього своєю довірою і пошаною. Але ця прихильність душі піднімає людину на справжню висоту тільки тоді, коли вона знаходить собі вищий і гідний предмет» [2].

Здатність віри орієнтувати на значуще, ціннісне проявляється за умови, якщо вона втягує у свій процес всю людину цілком - її волю, розум, почуття, вчинки тощо, постійно маючи перед собою об'єкт або предмет віри, що припускає інтенціональність як властивість віри. У І. Льїна етична цінність віри в соціальному аспекті обумовлена її моральною силою, оскільки вона виступає головним і провідним тяжінням людини, що визначає її життя, її погляди, прагнення та вчинки. З точки зору онтології віра розглядається як певна реальність, специфічний компонент свідомості. В зв'язку з цим можна виокремити такі ознаки цього явища як цілісність та стійкість. Дійсно, віра є цілісним і неподільним явищем, оскільки людина вірить, або ні, напіввіри не може існувати. І. Льїн пропонував сучасній людині, насамперед, не просто вірити, але навчитися вірувати на основі свободи і любові, причому не всупереч розуму, а водночас із розумом.

Головним визначенням особистості, за С. Франком, стає її емоційно-почуттєва характеристика, проста вказівка на її конкретне чуттєве «розташування». Оскільки в цій сфері людина безпосередньо віднесена до Абсолюту, до нескінченного буття, оскільки вона

може бути основою всіх проявів, «надбудовуючися» над цим вихідним рівнем. С. Франк вважає, що Абсолютно незбагненне Божество саме у своєму реальному відношенні до мене і до світу конкретизується і знаходить ім'я «Бог». Три реальності – «Бог, я і світ»- утворюють цілісну структуру, елементи якої пов'язані між собою відносинами трансраціональної єдності як роздільності та взаємопроникнення. Постійні вказівки С. Франка на трансраціональну цілісність і специфічність відносин в кожній із складових її підсистем («Бог і я», «Бог і світ», «я і світ») дозволяють йому уникнути монізму і надмірного схематизму.

С. Франк у праці «З нами Бог» розмежує віру-довіру (тобто сліпе слідування) і віру-знання (достовірне знання), яка служить підставою для першої. Хоча в реальній практиці віруючого дві ці віри постають як єдине ціле, однак, із точки зору філософського аналізу подібний поділ виявляється для С. Франка досить актуальним для розуміння сутності релігії. С. Франк пише: «Всяка віра-послух, віра-довіра, заснована на підпорядкуванні авторитету, в кінцевому рахунку, спирається на віру-достовірність, віру-знання» [5, с. 224]. Хоча сам віруючий не усвідомлює цього поділу, тим не менше, він постійно наявний в повсякденних релігійних практиках. Таким чином, це не явлене «підпорядкування авторитету» віри-знання можна ототожнити з підсвідомим. Тут С. Франк говорить про знання (як не парадоксально) саме в підсвідомому сенсі. Віра-знання належить до підсвідомого світу віруючого. Знання для С. Франка не є виключно продуктом ratio, знання не обов'язково має бути видобуто раціонально. Коли С. Франк говорить про те, що віра-довіра ґрунтується на вірі-знанні, він аж ніяк не прагне раціоналізувати віру, як може здатися, навпаки, він говорить про неспроможність подібного схоластичного способу розуміння віри. «Спроба такого роду апологетики - «наукового» або взагалі раціонального доказу істинності віри - мають завжди в собі щось «надумане», штучне, носять відбиток або обмеженості, або фальші і софістики» [5, с. 222]. С. Франк вважає, що знання є інтуїтивним схопленням реальності. Віру-знання (у даному випадку, релігійне знання) С. Франк розуміє як інформацію, отриману від близькості («особистої зустрічі») нашої душі з Богом. Релігійне знання, таким чином, є безпосереднім (на відміну від раціонального знання, яке опосередковано розумом) знанням, отриманим душею від Бога. Він пише: «віра є безпосереднє знання Бога, тобто знання, яке може бути ясніше в немовлятах, ніж в «книжників»-знавців Письма, законів і переказів» [5, с. 229]. Однак наявність цього знання не обов'язково є раціонально усвідомленим; люди можуть не усвідомлювати в собі цю віру-знання - вона може бути не явлена. Це знання є над-індивідуальним, об'єднуючим. Це знання завжди конкретне за змістом, але воно може не усвідомлюватися розумом людини, тим не менш, будучи причиною і фундаментом її діяльності. Таким чином, віра і одкровення даються людині як дар, але саме цей дар є результатом її власних зусиль і водночас підставою для її діяльності та віри-знання.

Віра-знання, що розуміється С. Франком як результат духовного одкровення, виконує роль несвідомого, так як його вплив на віру-послух постійно замовчується і приховується віруючим, проте віра-довіра ґрунтується і є похідною від віри-знання, так само як фрейдівське «Я» є лише усвідомленою частиною Воно й черпає в ньому сили. Віра-довіра співвідноситься, таким чином, з

фрейдівським Я, з одного боку, вона повинна рахуватися з дискурсом повсякденності, його цінностями, а з іншого - вона ґрунтується на реальному (достовірному) знанні Бога, яке присутнє в його щоденній практиці і дає підстави для віри-послуху. Отже, проблема віри і знання може бути описана як проблема взаємодії Я і Воно. Як зазначав З. Фрейд: «Відносини Я і Воно можна порівняти з відносинами між вершником і конем. Кінь постачає енергію для руху, вершник має привілей визначати мету, спрямовувати рух куди сильнішою за нього тварини» [6, с. 545]. Отже, якщо для З. Фрейда Воно розуміється як хаос, котел, який наповнений вируючими збуреннями, то для С. Франка роль Воно виконує віра-знання, тобто достовірність, дана Богом в одкровенні.

Отже, в російській релігійній філософії домінує асоціативний зв'язок віри з вільним актом «сердечного знання», де немає сваволі, але має місце своя «закономірність»; «серце» більш тісно пов'язане з вірою, аніж із розумом, і саме на підставі «серцевого споглядання», «сердечної спрямованості» починається той інтимний, невидимий зв'язок з Богом, де моральне виправдання віри бачиться у взаємозв'язку не просто з Богом, але з Богом як Правдою, Богом як Добром, як Святістю, Вірністю тощо, що, в свою чергу, обумовлює довіру до світу з боку людини, її впевненість у осмисленості світу і переконанні в тому, що світ здатний втілювати в собі добро.

Філософський підхід до розуміння віри продовжив розробляти К. Ясперс. Для К. Ясперса синтез віри і знання є можливим у так званій «філософській вірі», яка не є догматичною вірою одкровення, а виступає «вірою мислячої людини». Він пише, що «філософська віра» не може існувати поза розумом, поза знанням. К. Ясперс присвятив окремий твір не релігійній, а філософській вірі, яку можна розглядати як варіант релігійної віри, але ще більше, ніж у С. К'єркегора, обмеженій природою обезбоженого універсуму новітньої цивілізації: «філософія, зазвичай, концентрується не в положеннях, що набувають характеру сповіді, а в розумових зв'язках, проникаючих в життя в цілому ...Сократ, Боецій, Бруно – ніби святі в історії філософії... Це – образи, що підтвердили своїм мучеництвом філософську віру, і на які ми поглядаємо з благоговінням» [9].

К. Ясперс розуміє, що навіть таке раціональне явище, як філософія, спирається на віру, а якщо ця віра спрямована за межі предметного світу, то вона дуже подібна до релігійної віри. Він пише: «Філософуючи, я нічого не приймаю так, як воно мені нав'язується, не проникаючи в нього. Щоправда, віра не може стати загальнозначущим знанням, але за допомогою мого переконання повинна стати присутньою в мені. І повинна безупинно ставати, очевидно, свідомішою і просуватися далі за допомогою мислення» [9]. Принциповою ознакою філософської віри є її союз зі знанням, але вона ніколи не перетворюється на об'єктивне знання. Віра, за К. Ясперсом, є єдністю суб'єктивних і об'єктивних початків у пізнанні, єдністю особистої впевненості людини і змісту віри [9].

К. Ясперс розглядає проблему філософського змісту віри: «Бог є. Існує безумовна вимога. Світ володіє зникаючим наявним буттям між Богом і екзистенцією» [9]. Він звертає увагу на те, що саме наукових доказів буття Бога не може бути тому, що тоді Бог не буде Богом. Впевненість у бутті Бога є передумовою, а не результатом філософування. Важливою є теза про те, що досягнути буття Бога за допомогою розуму неможливо - для цього існує людське чуття. Той, хто філософує,

здатний захиститися від ілюзорного знання, від помилок наук. Філософську віру К. Ясперс відрізняє від «віри одкровення». Філософія, на відміну від віри одкровення, не займається пропагандою, але надає людині свободу вибору. Для К. Ясперса трансценденція протистойть екзистенції як буттю людини і зближується з Богом: «справжнє буття є трансценденція (або Бог), позиція, дійсне розуміння якої включає в себе всю філософську віру і все філософське мислення, яке знаходить тільки один шлях, – в послідовності всіх способів охоплення» [9]. Філософська віра у К. Ясперса виступає як перетворена форма релігійної віри, і ця форма залежить від зміни сутності предмету віри, а також від трансформації взаємозв'язку суб'єкта і об'єкта вірування. Те, що мова йде саме про релігійну форму віри, видно із твердження К. Ясперса, що саме у вірі людині відкривається істина: «у екзистенції істина відкривається як справжня віра. Вірою називається свідомість екзистенції у співвідношенні з трансценденцією» [9].

К. Ясперс переконаний, що людина не може жити без віри. Без віри немає доступу до витоків людського буття. Жодна з релігій, жодна з локальних вір не може претендувати на винятковість і не може об'єднати народи, різні культури і цивілізації. Зміст віровчень часто слугував джерелом розбрату і непорозуміння між людьми. «Філософська віра намагається проявити саму себе. Філософуючи, я нічого не приймаю так, як воно мені нав'язується, не проникаючи в нього. щоправда, віра не може стати загальнозначущим знанням, але за допомогою мого переконання має стати присутньою в мені. І повинна безперестанку ставати яснішою, усвідомлюванішою і просуватися далі за допомогою свідомості» [9].

Філософську віру, підкреслює К. Ясперс, жодною мірою не можна розуміти як щось ірраціональне: полярність раціонального та ірраціонального тільки заплутує як поняття екзистенції, так і поняття філософської віри. Однак філософська віра - це знання, яке тісно пов'язане з незнанням. Останнє - через філософську віру - наштовхується на буття за межами думки, на щось трансцендентне. І все-таки філософська віра, віра мислячої людини, у всі часи існує тільки в зв'язку з усвідомленням, з раціональним знанням.

Отже, у філософському дискурсі релігійна віра характеризується наступними особливостями: по-перше, віра як форма абсолютного знання укорінена в структурі пізнавальних здібностей людини; по-друге, статус віри вище статусу розуму (відкидається «автономія розуму», а не розум як такий), але факт їх єдності в процесі пізнання і морального вдосконалення виступає важливою умовою людського існування і гармонійного розвитку як окремої особистості, так і суспільства загалом; по-третє, віра є життєво-важливою етичною цінністю, однак це усвідомлення приходить у процесі научіння вірі з метою виховання стану Богопричетності; по-четверте, релігійна віра ґрунтується на догмах, реалізуючись у межах авторитету – натомість філософська віра конститується в безмежжі свободи; по-п'яте, віра – комплексне явище, що включає як елементи екзистенції, так і ідею трансцендентного.

Бібліографічні посилання

1. Гегель Г. В.-Ф. Философия религии [Текст] : в 2-х т. / Г.В.Ф.Гегель. – М. : «Мысль», 1975. – Т. 1. – 532 с.
2. Ильин И. Путь духовного обновления [Электронный ресурс] / Иван Ильин. – Режим доступа : <http://www.paraklit.org/sv.otcy/I.Ijlin/I.Ijlin> – Загл. с экрана.

3. Кант И. Религия в пределах только разума [Текст] / И. Кант // Тракаты. – СПб : «Наука», 1996. – С. 259–424.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет [Текст] / Серен Кьеркегор ; пер. Н.В. Исаевой и С.А. Исаева. – М. : Республика, 1993. – С.15–112.
5. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления [Текст] / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С. 217–404.
6. Фрейд З. Вступ до психоаналізу [Текст] / Фрейд Зігмунд. – К. : Основи, 1998. – 709 с.
7. Юм Д. Тракат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам [Текст] / Д.Юм // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 1. – С. 77–788.
8. Ясперс К. Философская вера [Электронный ресурс] / Карл Ясперс. – Режим доступа : http://www.krotov.info/libr_min/28_ya/sp/pers_1.htm. – Загл. с экрана.

Соломаха И.Г. Вера как объект философского дискурса.
Рассмотрено веру как составляющую безусловного, предельного опыта, как форму абсолютного знания. Выявлено сущностные особенности религиозной веры как философского феномена, с одной стороны, как

этической ценности, которая конструирует духовное пространство социума, а с другой – как взаимосвязи между верой и знанием как составляющими познавательных возможностей человека. Отмечается, что религиозная вера, устремляясь на постижение Бога, синтезирует как элементы экзистенции, так и идею трансцендентного.

Ключевые слова: религиозная вера, ценность, Бог, абсолютное познание, философская вера.

Solomaha I. Faith as an object of philosophical discourse.

Faith is considered as a part of absolute, limiting experience as a form of absolute knowledge. We found the essential features of religious faith as a philosophical phenomenon, on the one hand, as an ethical value, which constructs a mental space of society, on the other – as the relationship between faith and knowledge as components of cognitive abilities. It is noted that religious faith, rushing for understanding God, synthesizes elements of existence as well as the idea of transcendence.

Key words: religious faith, values, God, absolute knowledge, philosophical belief.

Надійшла до редколегії: 10.04.14 р.

УДК 41.319.8:130.2

Л. В. Теліженко

Сумський державний університет

ПЕРСПЕКТИВИ ПОДОЛАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ: ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХІД

Розглянуто перспективи подолання антропологічної кризи з позицій постнекласичного уявлення про цілісність людини як онтико-онтологічну дуальність. Розкрито постнекласичне розуміння сутності людини, її ідентичності, практичного відношення до світу.

Ключові слова: людина, цілісність, онтико-онтологічна дуальність, модель, антропологічна криза, постнекласичний підхід, сутність, практика.

Найглибшим виявленням глобальної кризи сучасності є криза самої людини. Її ознаки виявляються в деідентифікації людини, в «розколотості людського буття» (П. Гуревич), в орієнтованій на матеріальне як вище благо практичній діяльності людини, яка руйнує не лише її саму як особистість, а й оточуючий її світ, зумовлюючи всі інші кризи, аж до планетарної.

Світоглядно-методологічні передумови для подолання антропологічної кризи сьогодні сформовані в межах постнекласики, третього типу наукової раціональності, який з більш високих позицій відкриває як нові знання про людину і світ, так і перевідкриває вже відомі, але науково не пояснені знання, пов'язані з давно існуючими сферами практичної діяльності людини.

Інноваційний потенціал постнекласики визначений тим, що, намагаючись подолати обмеження традиційної (класичної і некласичної) раціональності, вона переглядає суб'єкт-об'єктні відношення. Не центруючи увагу окремо на суб'єкті чи об'єкті, постнекласика розглядає їх інтегруючими, чим у осмислення, насамперед, цілісності людини як найскладніше антропологічне питання вносить важливі зміни. Пов'язане з самою сутністю людини, з її природою, діяльністю, з усіма її особливостями і проявами, постнекласичне розуміння цілісності людини дає можливість відповісти на всі інші, не менш складні антропологічні питання, які в традиційній філософії були віднесені до числа «вічних», не розв'язуваних, але які в умовах глобальної кризи сучасності залишатися більше такими не можуть. Відповісти на ці питання означає внести зміни в розуміння людини самої себе, в її практичну діяльність, а, отже, знайти шляхи виходу і з антропологічної кризи.

Постнекласичним підходом, який не лише позначився парадигмальними змінами, а в якому вже розроблено основні поняття, принципи, закономірності розвитку людини та на основі якого сформовано мета-модель людино-світової цілісності, є метафізика тотальності. Основні методологічні принципи даного підходу детально розглянуто в роботах В. В. Кізіми, який є його засновником [1; 2; 3]. Механізми та закономірності розвитку цілісності людини з позицій тоталогічного підходу проаналізовано в ряді робіт та монографій, у яких метафізика тотальності знайшла свій подальший розвиток [4; 5]. Метою даної роботи є аналіз можливостей тоталогічної як постнекласичної моделі цілісної людини щодо віднайдення адекватних відповідей на такі питання, як сутність людини, її ідентичність та практична діяльність, з якими сьогодні пов'язується перспектива подолання сучасної антропологічної кризи.

Більш детально зупиняючись на тоталогічному уявленні про цілісність людини, слід зазначити, що вона має дуальне вираження, онтичне і онтологічне одночасно. Приймаючи онтичну складову в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, тоталогія розглядає людину як виділену, онтичну форму буття, яка діє причинним чином, та як з буття невикремлювану його онтологічну частину, здатну до кондіціональних впливів. Своєю онтичною стороною, яка є її зовнішній світ, або «людина в світі», серед іншого суцього вона є автономною. А своєю онтологічною стороною, яка в людині представлена як її внутрішній світ або «світ у людині», вона є єдиною з усім Буттям. Тобто реальну людину як таку завжди представляють дві її нерозривні іпостасі: онтична і онтологічна; неповторний індивід