

# СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»

## І РОЗДІЛ. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Юлія Стрелкова,

м. Київ

УДК 165.612

### ВІРА ЯК ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМА

*В статье рассматривается появление религии как феномена, анализируются разные понятия и определения веры, выделены проблемные области философии религии, а также проанализирован предмет религиозной и нерелигиозной веры.*

**Ключевые слова:** вера, чувства, религия, истина, философия.

*In this article the appearance of religion as the phenomenon is overviewed. Different notions and definitions of faith are analyzed, problematic spheres of philosophy and religion are highlighted, the object of religious and not religious faith is analyzed.*

**Key words:** faith, feelings, religion, truth, philosophy.

Історія теоретичного дослідження проблеми віри нараховує не одне тисячоліття, але багато рішень цієї проблеми, пов'язані з релігійним життям, залишаються предметом для дискусій. Науковий підхід до аналізу релігії, що сформувався у ХІХ ст., прагне прояснити проблему віри як одну з центральних, таку, що репрезентує релігію як цілісний соціальний феномен.

Для розгляду проблеми віри, необхідно розкрити появу релігії як певного феномену. Теоретичне осмислення релігії, в тому числі, проблеми віри, починається з виникненням теоретичної діяльності і світогляду, тобто філософії. Філософія Античності, критично аналізувала міфологічні уявлення, прагнула відповісти на питання щодо походження релігії, фіксуючи, у такий спосіб, її сутність. Ксенофан, представник Елейської школи, аналізував антропоморфізм грецької релігії та провів диференціацію між єдиним світовим божеством та образами богів, яких створює кожний народ за своїм образом та подобою. Антична думка обґрунтувала декілька теорій походження релігії, що отримали розвиток у добу Нового часу. По-перше, це – натуралістична теорія (Теаген Регійський, 6 ст. до н.е.), яка розглядала богів, як алегорію зовнішніх природних явищ. По-друге, антропологічна теорія (Евгемер), яка вважала богів обожненими стародавніми царями та героями. По-третє, політична теорія (Платон приписував її Критію), яка бачить у релігії знаряддя управління, винахід стародавніх законодавців; її варіантом виступає теорія угоди (Секст Емпірик), згідно з якою, початком релігії була угода правителів та жерців з народом. Та психологічна теорія (Демокрит), яка пояснювала походження релігії страхом перед природними силами.

Становлення філософії релігії, як відносно самостійної предметної галузі філософського пізнання, що досліджувала релігійний феномен, відбувається у ХVІІІ – ХІХ ст., тобто у добу Просвітництва та антифеодальних революцій. Важливу роль у її становленні відіграла філософська критика феодалізму та церкви, як соціальної інституції. Більш послідовно вона проводилася П. Гольбахом, К. Гельвецієм та Д. Дідро.

У другій половині ХVІІІ століття в німецькій філософії виникає течія «філософія почуття та віри», що закладає основи в історії філософії для традицій інтуїтивізму, філософії життя, екзистенціальної філософії.

Філософія німецького Просвітництва характеризується тим, що раціоналістичному напрямку в її розвитку протистояв сильний рух «бурі та натиску», що отримав у ХІХ столітті назву «філософія почуття та віри» (Ф. Якобі) [1].



Сьогодні є розповсюдженою думка щодо класичного просвітницького ідеалу людини та її розуму, як можливості необмеженого пізнання, де вперше був подоланий, з одного боку, – позитивізмом, а з іншого – філософією життя. На нашу думку, важливим є те, що, в межах німецького Просвітництва, задовго до позитивізму і філософії життя, Ф. Якобі обґрунтував альтернативний варіант для раціональної та сенсуалістичної традиції в антропології – релігійний принцип самопізнання. Так філософи «почуття і віри» інакше розглядали культуру. Ідея протилежності культури і цивілізації (пізніше досліджувалася у німецькій традиції Г. Зіммеlem, О. Шпенглером, Г. Кайзерлінком та ін., у російській – К. Аксаковим, М. Бердяєвим, С. Франком) була розкрита в інший спосіб, ніж у вченні Ж.-Ж. Руссо.

«Філософія почуття та віри» заперечує раціональне пізнання, що розглядається як нездатне розкрити людині «безумовне джерело свободи волі» (Ф. Якобі). На перше місце виходить «безпосередня даність» людській свідомості світу речей. У цьому можна побачити значущий вплив філософії Д. Юма. Цю «безпосередню даність» Ф. Якобі позначає як: «віру», «почуття», «одкровення», «розум», протилежність глузду, чим випереджає їх диференціацію І. Кантом.

Віра, на думку Ф. Якобі, це – універсальний шлях пізнання. Він не проводить межі між реальністю чуттєвого (природного) і надчуттєвого (абсолютного) буття. Для Ф. Якобі чуттєвий надчуттєвий буття виступають як зміст віри, подібна «безпосередня даність» абсолютного буття, встановлює особливий тип індивідуального буття. Ф. Якобі тонко відчув ностальгію людини за общиною, розчинення патерналістської свідомості у спільності, тобто ностальгії за вірою та впевненістю, що втрачені людством. Німецький мислитель формулює модель гармонійного індивідуального існування, що ґрунтується на вірі.

Перебування людини в світі – це випередження ідеї екзистенціальної філософії про «закинутість людини» (С. Кіркгор, Л. Шестов та ін.). Але «перебування людини в світі» виправдано та врятовано завдяки «безпосередній даності» її абсолютного буття. Людина переживає (вірить, відчуває та знає) «даність» Абсолюту, яка, у свою чергу, відкриває людині «безпосередню даність» джерела власної індивідуальності, унікальності, неповторності та свободи волі, як приналежності до Абсолюту – апофеоз індивідуальності через поглинання загальним.

Аналіз філософських позицій І. Гамана та Ф. Якобі дозволяє розкрити дві важливі обставини. Перша обставина об'єднує антираціоналістична спрямованість поглядів; друга – є основою всього німецького Просвітництва (в тому числі, філософії «почуття та віри» І. Гамана та Ф. Якобі). Це є вчення Г. Ляйбніца. Протилежні погляди на людину та основу її віри, що виникли у німецькому Просвітництві, обумовлені протиріччям у філософії Г. Ляйбніца. В її центральному понятті «монада» і, відповідно, протилежністю висновків, що були пов'язані з її змістом. На одному полюсі мислителів опинилися К. Вольф та його філософська школа, а на іншому – І. Гаман, Ф. Якобі (у Нідерландах – Гемстергейс), а також філософія Й. Лафатера. Між цими полюсами знаходяться Й. Вінкельман, Г. Лессінг і Г. Гердер.

Філософи «почуття та віри» прагнули відшукати гармонійну форму для життя людства і кожної людини. Відомий німецький дослідник К. Фішер у праці «Історія нової філософії» характеризує «Фауст» Г. Гете і зазначає, «що цей прометеївський твір є поетичним віддзеркаленням століття, що поєднало титанічні зусилля з прагненням до дитячих почуттів, простоти первісного людства. У цьому настрої доби закладені імпульси, що примусили Г. Гете створити Фауста. Під впливом І. Гамана, «північного мага», як його називали, фантазія поета, який шукав образи для втілення в них сучасних духовних прагнень, невільно могла зупинитися на цьому казковому чародії, в якому народна поезія бачила виразника магічної сили духу» [2]. Ф. Шиллер, до знайомства з філософією І. Канта, був філософом почуття. Він, як і Г. Гете, поетично поєднав ідею єдності з ідеями монадології.

Термін «почуття», за допомогою якого І. Гаман та Ф. Якобі визначають суб'єктивну здатність сприйняття Одкровення, не повинен вводити в оману. І. Гаман розуміє містично цю здатність, але не емпірично; а Ф. Якобі сприймає її реалістично, як здатність безпосереднього



сприйняття Одкровення, а не психологічно, як зовнішню чуттєвість. Буття у собі – це не об'єкт віри метафізичного пізнання, а об'єкт віри. Ця віра має надчуттєвий об'єкт і ту вкоріненість у суб'єкті, яку І. Гаман зрозумів у містичному аспекті, а Ф. Якобі – в антропологічному [1]. Вони стверджували, що дійсне надається нам тільки через Одкровення, яке не може бути обумовлено нашими суб'єктивними формами пізнання, джерелом якого є Бог. У такий спосіб, наша природна віра – це наше Просвітництво Богом. Безперечно, завдяки такому твердженню, філософія «почуття та віри» набуває теософського характеру.

Великого значення для філософії релігії набуває концепція засновника німецької класичної філософії І. Канта. Він один із перших поставив завдання теоретичного дослідження релігії, не посилаючись на теологію. Філософське осмислення релігії «в межах розуму» прагне не знищити релігію, проблему віри, а виявити її раціональний зміст, надати людині «розумну релігію». Необхідність релігії, на думку німецького філософа, яку він обґрунтовує у праці «Критика практичного розуму» [3], знаходиться в моральній площині, у галузі практичного розуму. І. Кант робить висновок, що релігія є необхідною для обґрунтування моральних принципів поведінки людини, а вона може бути розвинута на ґрунті віри.

І. Кант пов'язував цінність із суб'єктом. Йдеться не про його практичні потреби, інтереси та цілі, а про щось «вище» в суб'єкті, що виходить поза його межі і свідчить, про більш важливе призначення людини, яка репрезентує у цьому світі інший досвід – недоступний та неосяжний світ «речей у собі».

І. Кант розрізняє цінність відносну і абсолютну. Він наголошує, що необхідною умовою суб'єктивного засвоєння цінності є присутність «доброї волі» людини. Добра воля є суб'єктивною, як справжня цінність, і вільною від обплутаних мережею необхідності, завжди відносних положень зовнішнього світу. Реалізується вона із загального джерела добра, не відносного, не тільки для мене, а добра – безумовного. У зв'язку з цим І. Кант зазначає: «Приборкання афектів та пристрастей, володіння собою і розумне міркування гарні не тільки у багатьох відносинах, але складають частину внутрішньої цінності особистості; багато чого не достатньо для того, щоб оголосити ці властивості добрими без обмежень (як би вони не прославлялися древніми). Без принципів доброї волі, вони можуть стати вищою мірою дурними, а холоднокровність лиходія робить його не тільки небезпечним, але ще огиднішим в наших очах, ніж вважали б його таким, без цієї властивості» [3].

У праці «Критика чистого розуму» І. Кант формулює три головних питання, що характеризують людину, її віру: 1) що я можу знати? 2) що я повинен робити? 3) на що я маю сподіватися? Людина, на думку І. Канта, не обмежується знанням. У передмові до другого видання «Критики чистого розуму» (1787 р.) він остаточно висловив таке положення: «Мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі» [4].

Для І. Канта людина не може виступати об'єктом тому, що моральність та релігія надають їй статус суб'єкта. Мораль ніколи не є ґрунтом релігії, але обов'язково призводить до релігії. Звідси, принципово важливим у зв'язку з темою дисертаційного дослідження, є обґрунтування І. Канта, що релігія не є історичною. Вона аналізується ним, як онтологічна категорія. Людська душа обов'язково є заповненою релігійною вірою.

В аспекті виявлення значення душевно-духовних орієнтацій, І. Кант наполягає, що людина мусить знати, чого їй необхідно триматися. Кожна людина мусить визначити власне місце в світі, «... навчитися тому, якою необхідно бути, щоб бути людиною» [5]. Людиною, тобто духовною істотою, її може зробити тільки віра.

Іншим важливим аспектом для аналізу духовних і релігійних орієнтацій людини є загальний закон етики – категоричний імператив, сформульований І. Кантом так: «Вчиняй тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, ти, водночас, можеш побажати, щоб вона стала загально людським законом». В іншому варіанті – засновник німецької класичної філософії висловлюється: «Вчиняй так, як нібито максима твого вчинку, через твою волю, мусить стати загальним законом природи» [3].



На нашу думку, людина відбувається, як людина – з її віри. Вона завжди є чуттєва, нерациональна (ставлення до Бога, батьків, коханої тощо). Це ставлення виявляє характер віри, переживання та емоції людини.

У німецькій класичній філософії, інший її представник І. Фіхте, приділяє особливу увагу активності суб'єкта (протиріччя «Я» і «не-Я»). Це положення, відомого на той час мислителя «anshtoss» І. Фіхте, впливає на ідеї Ф. Шеллінга та Г. Гегеля.

Ф. Шеллінг намагається подолати, так званий «суб'єктивізм» І. Фіхте, та обґрунтовує «філософію тотожності». Він визнає первинним існування природи та духу і намагається відшукати «консенсус» між натурфілософією і трансцендентальним ідеалізмом. Завершення власної теоретичної діяльності Ф. Шеллінг знаходить у «філософії одкровення», ірраціональних початках та містиці [6]. Первинною ідеєю для нього постає ідея віри, як відчуття, піднесення, а відкриття Бога відбувається ірраціонально.

Важливим є розроблене Ф. Шеллінгом положення, що мало вплив на багатьох мислителів України та Росії (О. Хомяков, І. Кіреєвський, М. Бердяєв, Вол. Соловйов, Л. Шестов, І. Франко, Л. Українка та ін.).

Г. Гегель підкреслював взаємопов'язаність етичної, моральної філософської та повсякденної свідомості. У передньому слові до «Філософії права», він спростовує загальноприйнятту думку про те, що істина про право і мораль «... є настільки старою, оскільки відверто надана в публічних законах, моралі та релігії й відома всім». Але людина, зазначає Г. Гегель, у зв'язку з тим, що мислить, у своїх «роздумах шукає власної свободи та ґрунту моральності» [7].

У цьому зв'язку необхідно погодитися з положенням, що висвітлено у праці «Історія релігій» (В. Лубський, В. Козленко, М. Лубська, Г. Севрюков), що «свобода релігії має як внутрішній, так і зовнішній аспекти вияву, а саме: свободу вибору певного релігійного світогляду і публічне сповідання релігії», і, далі: «... ще в перші десятиліття свого існування християнська Церква вважала, що справжня релігійна совість не може існувати потаємно, а має виявляти себе зовні. Більше того, вона визнавала єретиками тих із прихильників християнства, які заперечували необхідність зовнішнього вияву релігійних переконань, вважаючи достатньою лише внутрішню (у совісті) належність до християнства» [8].

Подібно до І. Канта, Г. Гегель також вважав, що потреба в етичних роздумах та їх рівень залежать від рівня культури людини. Так, у «Філософській пропедевтиці» він наголошує на тому, що «... неосвічена людина не йде далі безпосереднього споглядання... До освіти входить уміння сприймати об'єктивне в його свободі. Воно складається з того, щоб у предметі я шукав не власний суб'єкт, а розглядав би та тлумачив предмети таким чином, як існують самі по собі, в їх вільній своєрідності...» [9].

У такому відношенні до існуючого, реалізується гегелівське поняття міри. Людина ставиться до природи, оточуючого довкілля з повагою, реалізує власну духовність і, таким чином, одухотворяє природу й себе. Починається рефлексія, яка, на думку німецького філософа, відкриває шлях до духовної свободи: «Коли людина рефлектує, вона вже не є істотою природи, вже не знаходиться в галузі необхідності» [9].

Г. Гегель обґрунтовує положення про те, що етичні та філософські роздуми виникають при зіткненні з протиріччями суспільного життя, необхідності зрозуміти причини цих протиріч. Релігія, на його думку, прагне опікуватися моральними засадами суспільства: «Теологія надає те, в чому відмовляє спекуляція» [9].

Щодо співвідношення релігії та моралі, формування духовно-ціннісних орієнтацій людини, є важливим положенням про моральне, що надає людині безмежності, а релігійне, тобто віра – як таке, що абсолютно наповнює життя людини.

Окрім того, у Г. Гегеля процес відкриття Бога відбувається, на відміну від Ф. Шеллінга, раціонально. Отже, для того, щоб відкрити Бога, потрібно тільки прагнути Його. Г. Гегель вводить релігію до пізнавальних форм. Релігія в його філософській концепції виступає, як ступінь пізнання абсолютного духу в образах уявлення та віри. Окремі релігії



інтерпретуються німецьким філософом як необхідні стадії втілення релігійної ідеї, що завершуються виникненням християнства як «абсолютної» релігії. Такий підхід Г. Гегель обґрунтовує в праці «Філософія релігії» [7]. Після його смерті ліві гегельянці (Д. Штраус, Б. Бауер) обґрунтовують положення про земне походження християнської релігії.

Л. Фойєрбах прагне розкрити природні джерела появи релігії. Розкрити основи віри. У працях «Сутність християнства» [10] та «Лекції про сутність релігії» [10] він розкриває релігію, як наслідок та форму відчуження людиною власної сутності. Він розрізняє «природні релігії», що містять різні вірування первісних людей, а також язичницький політеїзм; а також «духовні релігії» – монотеїстичні.

Монотеїстичні релігії, на думку Л. Фойєрбаха, є свідченням того, що в них людиною обоготворяє власну родову сутність. Це положення Л. Фойєрбаха слугувало одним із положень, що надали поштовх для аналізу проблем релігії та віри у праці К. Маркса і Ф. Енгельса «Німецька ідеологія» [11].

Також необхідно виділити ті проблемні галузі філософії релігії, які є актуальними у сьогоденні. На нашу думку, такими галузями є наступні. По-перше, це – виявлення специфіки філософського осмислення релігії й віри. По-друге, це – обґрунтування можливих підходів до визначення віри. По-третє – дослідження онтологічних і гносеологічних основ віри. По-четверте, аналіз особливостей релігійної та світської віри, релігійного світогляду, вічно невизначені слова і образи Одкровення.

Ми погоджуємося з визначенням віри, що формулює відомий російський дослідник С. Аверінцев у словнику «Софія – Логос»: «Віра, у деяких релігійних системах є центральною світоглядною позицією і, одночасно, психологічною установкою, що містить: по-перше, прийняття певних тверджень (догматів). Наприклад, про буття і природу Божества, що є благом і злом для людини тощо і рішучість дотримуватися цих догматів всупереч сумнівам (що визнаються як «спокуси»); по-друге, особиста довіра до Бога, як упорядника життя віруючого, його керівника, помічника і спасителя у конкретних ситуаціях, що надсилає страждання і пред'являє складні вимоги для блага віруючого; по-третє, особисту вірність Богові, для «служіння» Котрому віруючий віддає себе...» [12].

Очевидно, що «мінімум» релігії необхідно шукати в галузі релігійної свідомості. Йдеться про зв'язок релігії з вірою. Не випадково у повсякденному житті слово «віруючий» отожднюється з поняттям «релігійна людина». У будь-якій релігії віра посідає центральне місце. Але виникає наступне питання: чи дозволяє наявність віри характеризувати людину, як «людину релігійну»? Віра, як особливий емоційно-психологічний стан людини і ставлення людини до певних явищ оточуючого світу, присутня в усіх людей. Окрім релігійної віри існує віра нерелігійного характеру. Необхідно з'ясувати питання: що спільного в цих видах віри? Іншими словами, що є віра, як така, та якими є особливості релігійної віри?

У Тлумачному словнику В. Даля дефініція віри обґрунтовується так: «Віра – це впевненість, тверда свідомість, поняття про щось, особливо про предмети вищі, духовні... вірування; відсутність всіляких сумнівів або коливань щодо буття та сутності Бога; визнання істин, які відкриті Богом...» [13].

У Великій психологічній енциклопедії надається таке визначення: «Віра – (в психології) (від лат. «*veritas*» істина, «*verus*» істинний) особливий стан психіки, що складається з повного та безумовного прийняття людиною, її розумом та душею, фактів внутрішнього і зовнішнього існування, живого, істинного одкровення...» [14].

У Тлумачному словнику Д. Ушакова надається наступне визначення цієї дефініції: «Віра – стан свідомості віруючої людини, релігія, віра в бога, те чи інше релігійне вчення» [15]. В Енциклопедії культурології читаємо наступне визначення: «Віра – стан граничної зацікавленості, психологічна установка, світоглядна позиція та цілісний особистісний акт, що складається з визнання безумовного існування та істинності чогось ...» [16].



Отже побачимо, всі дефініції визначають поняття «віра», як «стан», але, перш за все, будь-яка віра має свій предмет. Людина не просто вірить, але вірує у щось. Це «щось» не може виступати предметом віри у вигляді об'єктивної дійсності, що не залежить від свідомості. Неможливо вірити в об'єкт як такий, але можна вірити тільки в ті чи інші наші уявлення про цей об'єкт. Тому, віра – це елемент людської свідомості. Вона спрямована на ті чи інші утворення свідомості: поняття, уявлення, образи тощо.

Отже, предметом віри є гіпотетичні уявлення, образи, поняття і теорії. Але, не всі гіпотези постають предметом віри. Віра виникає у людини тільки у випадку, коли цей предмет викликає в ній певну емоційну реакцію. При цьому, така реакція чи оцінка, мають, позитивне забарвлення. Людина повинна, перш за все, знати про предмет віри і, по-друге, вона вірить у те, що відповідає її психологічним установкам, уявленням, ідеалам. Хоча, не виключеними є випадки, коли віра передбачає негативну оцінку якого-небудь образу, поняття (наприклад, віра у диявола).

Важливим також є те, що віра, як активне емоційне особистісне ставлення до певного предмету, що неминуче захоплює і вольовий процес, що проявляється в тих чи інших формах людської поведінки. Віра є складовим моментом вольового, особистісного вибору і, таким чином, посилює силу духу людини. Вона необхідна людині для мобілізації її духовно-душевних та фізичних сил у певних граничних ситуаціях: при недостатній інформації, відсутності логічних доведень, наявності сумнівів тощо.

Окрім того, релігійна і нерелігійна віра різняться за своїм предметом. Предмет нерелігійної віри, як і предмет віри релігійної – це гіпотетичний предмет, що потребує подальшої перевірки поняття, образів, суджень, що відносяться до сьогоденного і майбутнього. Але вони сприймаються як природні, тобто такі, що включені до системи закономірностей світу і мають дійсні причини, що можна верифікувати та досліджувати.

Предметом релігійної віри є надприродне. Надприродне, на думку віруючої людини, не підкорюється законам оточуючого світу, знаходиться по іншій бік реальності, не завжди співпадає з дійсністю. Релігійна людина вірить у виключний характер надприродних істот або надприродних сил і, зокрема, не використовує, стосовно них, критерії емпіричної достовірності.

Для представників теологічної думки монотейстичних релігій, релігія – це віра в єдиного Бога. Віра в духів, богів, нечисту силу та інші потойбічні сили, які були поширені в ранніх формах релігії.

На думку теологів, – це лише підготовчий етап до формування істинної віри в Бога. Тобто, така віра містить потенційно віру в Бога. Цей підхід має назву «преформізм». Преформізм – це вчення, що стверджує: вищі форми, яких досягає явище у процесі розвитку, містить потенції у зародку, в нижчих формах. Таким чином, процес розвитку явищ спрямований на розкриття цих потенцій, закладених у ньому.

«Віра – це глибинна загальнолюдська універсалія культури, що фіксує комплексний феномен індивідуальної та масової свідомості, і містить такі аспекти, як: гносеологічний (прийняття в якості істинної тези з достовірністю або принципово не може бути доведена); психологічний (усвідомлення та переживання цієї тези в якості цінності, дотримання її за будь-яких обставин та життєвих ситуацій); релігійний (при віднесенні змісту об'єкта віри до галузі надприродного)» (Новітній філософський словник).

Наголосимо, що при раціоналізмі західноєвропейської традиції феномен віри осмислюється в контексті якості вищого порядку, а категорія «віри» входить у фундаментальну аксіологічну тріаду «віра – надія – любов» як для європейської, так російської і української культур.

Важливим є те, що семантична варіація та статус феномену віри, в тій чи іншій культурі, залежить від специфіки відповідної релігійної традиції. У першу чергу, від приналежності або неприналежності до такого напрямку, як теїзм. Релігії теїстичного типу, що центруються навколо феномену, як віра, надають в осмисленні категоріальної ієрархії культури аксіологічний вектор її акцентуації, як цінності. Теологічна інтерпретація віри передбачає не стільки



тлумачення упевненості у бутті Бога, скільки, як тотальне емоційне переживання людини, яка перебуває в «руках Бога».

Окрім того, в межах релігійної свідомості на ґрунті віри оформлюється віровчення, як система догматів, прийняття яких виступає необхідною умовою включення до тієї чи іншої релігійної традиції та осмислення в її межах, як Богонатхнений результат Одкровення, що висвітлено в сакральних текстах. Віра, як «довіра», постає головним її розумінням у російській традиції філософування.

Твердження про загальний характер віри у надприродне, що базується на вченні преформізму, знаходиться у протиріччі з фактами, накопичені наукою. Необхідно зазначити, що уявлення про існування надприродного – це результат тривалого розвитку людської культури. В такий спосіб, надавати вірі у надприродне всезагального характеру означає ніщо інше як механічний перенос на ранні релігійні уявлення, стереотипи, форми мислення людини, яка вихована в умовах християнської культури.

Німецький теолог Р. Отто запропонував при визначенні поняття «релігійна віра» використовувати замість поняття «надприродне» – поняття «священне. На його думку, релігія – це переживання священного. Таке переживання існує в людині від початків та реалізується у двох напрямках. З одного боку, оскільки людина сприймає священне, як щось протилежне їй, тоді воно викликає страх, жах, трепет. З іншого боку, людина відноситься до священного, як до чогось близького, рідного, що викликає захоплення.

Таким чином, головними принципами православної релігії є: відкритість православної віри та свобода для всіх людей. Православна релігія зазначає, що людина від початку є вільною, а смыслом духовного життя людини є набуття істинної свободи від: пристрастей, гріховності, що перетворюють людину на раба. Досягти такої свободи можна тільки через віру.

### Використані літературні джерела

1. *Гаман И. Г., Якоби Ф. Г.* Философия чувства и веры. [Текст] / И. Г. Гаман, Ф. Г. Якоби. – Сост., вступ.ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.: Алетейя, – 2006. – 487 с.
2. *Фишер К.* История новой философии: Введение в историю новой философии. [Текст] / К. Фишер. – М.: Издательство АСТ, – 2003. – 541 с.
3. *Кант И.* Критика практического разума: соб. соч. в 6-ти т. [Текст] – М.: Наука, 1964. – Т.4. – 489 с.
4. *Кант И.* Критика чистого разума [Текст] / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, – 1994. – 591, [1] с.
5. *Кант И.* Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» [Текст] // И. Кант: соб. соч. в 6-ти т. – М.: Мысль, – 1965. – Т.1. – 603 с.
6. *Шеллинг Ф. В. И.* Введение в философию мифологии. [Текст] / Ф. В. И. Шеллинг. Сочинения в 2-х т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. – Т.2. – С. 159–386.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права: [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – Собр. соч.: В 7 т. – М. – Л.: Соцэкгиз, – 1934. – Т.7. – 334 с.
8. *Лубський В., Козленко В., Лубська М., Севрюков Г.* Історія релігій: Навчальний посібник. [Текст] / В. І. Лубський, В. М. Козленко, М. В. Лубська, Г. А. Севрюков. – К.: Тандем, – 2002. – 640 с.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Философская пропедевтика [Текст] // Г. Гегель Работы разных лет. – В 2-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т.1. – С. 7–212.
10. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2-х т. [Текст] – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – 431 с.
11. *Маркс К., Энгельс, Ф.* Немецкая идеология. [Текст] / К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные сочинения в 9 т. – Т. 2. – М.: Политиздат, – 1985. – 371 с.
12. *Аверинцев С. С.* Софія-Логос. Словник [Текст] / С. С. Аверинцев. – К.: Дух і Літера, – 1999. – 464 с.
13. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля в 4-х томах [Текст] / В. И. Даль. – Том I. А – З. Под редакцией А. И. Бодуэна Куртене. – СПб. – М.: Издательство: Товарищество М. О. Вольфа, – 1903. – 877 с.



14. Большая психологическая энциклопедия. [Текст] – М.: Эксмо, – 2007. – 857 с.
15. Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка [Текст] / Д. Н. Ушаков. – Под ред. Н. Татьянченко. – М.: Альта-Принт, – 2005. – 1216 с.
16. Культурология. XX век. – Энциклопедия в 2-х томах. [Текст] // Главный редактор и составитель С. Я. Левит. – Т.1. – СПб.: Университетская книга, – 1998. – 447 с.

### **Bibliography**

1. Gaman I. G., Yakobi F. G. *Filosofia chuvstva i very*. [Tekst] / I. G. Gaman, F. G. Yakobi. – Sost., vstup. st., per. s nem., prilozh., komment., primech.: S. V. Volzhyn. – SPb.: Aleteia, – 2006. – 487 s.
2. Fisher K. *Istoriia novoi filosofii: Vvedenie v istoriiu novoi filosofii*. [Tekst] / K. Fisher. – M.: Izdatelstvo AST, – 2003. – 541 s.
3. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma: sob. soch. v 6-ti t.* [Tekst] – M.: Nauka, – 1964. – Т.4. – 489 s.
4. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Tekst] / Per. s nem. N. Losskogo sveren i otredaktirovan C. G. Arzakanianom i M. I. Itkinym; Primech. C. G. Arzakaniana. – M.: Mysl, – 1994. – 591, [1] s.
5. Kant I. *Retsenziia na knigu I. Shultsa «Opyt rukovodstva k ucheniiu o npravstvennosti»* [Tekst] // I. Kant: sob. soch. v 6-ti t. – M.: Mysl, – 1965. – Т.1. – 603 s.
6. Shelling F. V. I. *Vvedeniie v filosofiiu mifologii*. [Tekst] / F. V. I. Shelling. *Sochineniia v 2-h t.*: Per. s nem. – M.: Mysl, – 1989. – Т.2. – S. 159 – 386.
7. Gegel G. V. F. *Filosofia prava: / G. V. F. Gegel. – Sobr. soch.: V 7 t.* [Tekst] – M. – L.: Sotsiekgiz, – 1934. – Т. 7. – 334 s.
8. Lubskaia V., Kozlenko V., Lubska M., Sevriukov G. *Istoriia religii: Navchalnyi posibnik*. [Tekst] / V. I. Lubskaia, V. M. Kozlenko, M. V. Lubska, G. A. Sevriukov. – K.: Tandem, – 2002. – 640 s.
9. Gegel G. V. F. *Filosofskaia propedevtika* [Tekst] // G. Gegel *Raboty raznykh let. – V 2-h t.* – M.: Mysl, – 1971. – Т.1. – S. 7–212.
10. Feierbah L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia: V 2-h t.* [Tekst] – M.: Politizdat, – 1955. – Т.2. – 431 s.
11. Marks K., Engels, F. *Nemeckaia ideologiiia*. [Tekst] / K. Marks i F. Engels. *Izbrannye sochineniia v 9 t.* – Т. 2. – M.: Politizdat, – 1985. – 371 s.
12. Averintsev S. S. *Sofia-Logos. Slovnyk* [Tekst] / S. S. Averintsev. – K.: Dukh i Litera, – 1999. – 464 s.
13. Dal V. I. *Tolkovyi slovar zhyvogo velikorusskogo iazyka Vladimira Dalia v 4-h tomah* [Tekst] / V. I. Dal. – Tom I. A – Z. Pod redaktsyiei A. I. Boduiena Kurtene. – SPb. – M.: Izdatelstvo: Tovaryshchestvo M. O. Volfa, – 1903. – 877 s.
14. Bolshaia psihologicheskaiia entsyklopediia. [Tekst] – M.: Eksmo, – 2007. – 857 s.
15. Ushakov D. N. *Tolkovyi slovar sovremennogo russkogo iazyka* [Tekst] / D. N. Ushakov. – Pod red. N. Tatiianchenko. – M.: Alta-Print, – 2005. – 1216 s.
16. *Kulturologiia. HH vek. – Entsyklopediia v 2-h tomah*. [Tekst] // Glavnyi redaktor i sostavitel S. Ya. Levit. – Т.1. – SPb.: Universitetskaia kniga, – 1998. – 447 s.