УДК 291.1

Левченко Т. Г.

АНАЛІЗ КОНЦЕПТУ ВІРИ В УКРАЇНСЬКОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ: ТРАДИЦІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

У статті розглянуто процес розширення поля тлумачень концепту віри в українському релігієзнавстві та виявлено перехід від гносеологічних концепцій до екзистенційних та інтуїтивних. Доведено, що розширення множини значень концепту "віра" в українському релігієзнавстві можливе через звернення до герменевтичного аналізу релігійних, теологічних, філософських джерел в європейській традиції.

***Ключові слова**: віра, гносеологічні корені релігії, релігійна уява, теолологічні судження за аналогією, інтуїція, екзистенція.*

Українська наука заклала фундамент для сучасних релігієзнавчих досліджень концепту віри в його історичних тлумаченнях не відразу. Як власні досягнення, так і запозичення ідей із зарубіжної науки потребували часу, зусиль, були викривлені деякими полемічними непорозуміннями. Але в цілому українське релігієзнавство пройшло значний шлях поглиблення і розширення власного розуміння віри, чим підготувало методологічну основу для дослідження тлумачення концепту віра в європейській традиції. Як не дивно, цей шлях не став предметом для аналізу, і досягнення українських релігієзнавців минулого не контекстуалізовані в сучасний філософський та релігієзнавчий дискурс.

Мета. Завдання нашого дослідження полягає в аналізі досягнень українського релігієзнавства у вивчення концепту віри в гносеологічній парадигмі Б. Лобовика, Є. Дулумана та екзистенційній парадигмі А. Колодного.

Концепт віри у радянські часи аналізувався в українському релігієзнавстві як елемент цілого релігійного комплексу, і розуміння віри суттєво залежало від відповіді на питання: що таке релігія? Розуміння природи та віри мало критично-полемічний характер в усьому радянському релігієзнавстві. Християнські апологети радянських часів займали найпростішу позицію оборони своєї віри, посилаючись на власний досвід духовних переживань. При цьому особливий наголос робився на одному місці із послань апостола Павла, згідно із яким усі люди діляться на душевних (звичайних) і духовних (релігійних). Духовний може судити про все, оскільки йому доступне і звичайне, і духовне знання (і відповідні – досвід, переживання, відчуття, тощо). Душевний не може судити духовного, оскільки він просто не має відповідного досвіду – так само як сліпий не може судити про красу картин, а глухий – про красу мелодій. Відповідно, українські радянські релігієзнавці, серед яких найбільше питанню релігійної гносеології приділяли увагу Б. Лобовик [9; 10; 11; 12] та Є. Дулуман [3], розгортали власну аргументацію, що вони цілком легітимно можуть виносити судження про віру і релігійний світогляд взагалі. На думку релігієзнавців, релігія – це особливий тип світогляду, однак релігійні переживання, почуття, думки є такими самими, що і звичайні, відомі всім людям. Відрізняються вони лише власними інтенціями на чуттєві чи чуттєво-теоретичні образи надприродного, які породжуються звичайною уявою і конструюються звичайною раціональністю. Критично важливим для такої полеміко-критичної стратегії було звести віру до релігійних чуттєвих переживань, до релігійних уявлень про надприродне. Відповідні переживання, уявлення, концепти характеризувалися як спотворення гносеологічного відображення дійсності, і це спотворення можливе внаслідок цілого комплексу причин.

Перш за все, релігійні уявлення про надприродне можливі завдяки людській здатності уяви. Б. Лобовик заперечував існування особливої релігійної інтуїції. Не існує здатності людини безпосередньо пізнавати об'єкти релігійного світогляду, чи то схоплюючи їх, чи стаючи причетними до них. Наявність такого безпосереднього інтуїтивного пізнання надприродного стверджувалась багатьма релігійними мислителями починаючи з Августина і закінчуючи сучасними теологами Дж. Мілбанком, Ж.-Л. Маріоном і Дж. Мануссакісом. Але якби така інтуїція існувала б, то релігія не потребувала б віри, так само як не потребує віри музика. Потрібним було б лише входження в певний "життєсвіт", налаштування уваги, і пізнання відбувалося б. З музикою так стається, з релігією – все значно складніше. І як би ми не ставилися до музики, як би ми не оцінювали її, саме її існування – ясне і очевидне, а ось щодо існування Бога чи релігійних чудес – немає аналогічної ясності та очевидності. Якщо ж релігійної інтуїції не існує, то з цього потрібно зробити два висновки. Перше: релігійне пізнання відбувається завдяки звичайним людським відчуттям та раціональності. Друге: об'єкт релігійного пізнання не є аналогічним до події музики, і скоріше аналогічний до свідомості іншого, яка і дана і не дана у споглядання кожного, спрямованому на іншого. Саме ці висновки і робив класик українського релігієзнавства у проблемному полі релігійного пізнання Б. Лобовик.

Тема релігійного пізнання, яке вплетене у загальний процес людського пізнання світу, розкривається Б. Лобовиком у двох вимірах: теорії релігійної чуттєвості та теорії релігійної раціональності. Розглянемо спочатку те, як можливі релігійні відчуття, переживання, уявлення. В релігійній традиції відомі два типи теорій духовних відчуттів. Перший тип яскраво представлений у Григорія Палами чи Максима Сповідника. У акті пізнання людина бачить Боже світло силою самого ж світла. Тобто Боже світло виступає не лише об'єктом пізнання, а і його органом, а людина пасивно причетна до цього пізнання, яке відбувається у просторі її суб'єктивності. Такого роду теорія духовних відчуттів фактично редукує їх до надприродної релігійної інтуїції ще й пасивного типу, а всі релігійні інтуїції Б. Лобовик заперечував як теологічну вигадку. Духовні відчуття у віруючих є, але вони іншого типу. В них релігійне пізнання тісно переплетене із звичайними відчуттями. У традиції теорія духовних відчуттів неінтуїтивного і не ілюмінаційного типу яскраво представлена у теології Томи Аквіната. Згідно із Томою, людське пізнання природно прагне пізнавати більш довершену надприродну реальність. Але самі по собі відчуття щодо надприродного – немічні, а розум позбавлений споглядальності і є лише механізмом суджень. Благодать Божа підсилює дію природних відчуттів та розуму, і вони стають здатними до пізнання надприродного. При цьому існує суб'єктивна варіативність пізнаваного, і відповідний досвід не може бути універсалізованим до такої міри, щоб бути основою для науки теології. Зазначимо, що такі розмірковування були не лише у Аквіната. Аналогічні теорії застосовував у своїй релігійній філософії та теології папа Іван Павло ІІ. Виходить, що Б. Лобовик слідує за лінією Томи у тлумаченні духовних відчуттів, і це природно, бо ця лінія більш реалістична і адекватніша щодо того, що фіксує релігійна психологія чи релігійна соціологія при вивченні специфіки релігійної свідомості віруючих. Відмітимо, що для сучасної феноменології у бажанні віруючого побачити надприродне немає нічого дивного. Адже ми постійно бачимо невидиме. Наприклад, ми дивимося на картину в музеї. Видиме – це фарби та їх комбінації, зображені предмети чи особи. Але ми бачимо і невидиме. Загальна композиція та її краса. Краса взагалі. Вони не у фарбах чи предметах, але явлені через них. Невидиме користується видимим, щоб з'явитися. Зображення людського характеру, особливо через спрямований на глядача погляд. Дві чорні зіниці, в яких, власне, і нічого не видно, а вони, буває, виражають більше, ніж вся картина. Ясно і очевидно, що невидиме з'являється під час інтенціонального погляду глядача, і без цього конституювання невидимого не відбувається. Але ж і ми бачимо

більше, ніж фарби, більше, ніж зображено, але завдяки наявності картини. Не може бути погляду на нас, не втіленого в жодному образі, живому чи змальованому, що доводить сучасний феноменолог Ж.-Л. Маріон у книзі "Перехрестя видимого". Для нас важливо зафіксувати наступну ситуацію бачення невидимого, яке вже має саме релігійний характер. Ми бачимо ікону, і головне на ній – очі, спрямовані на нас. Дві цятки зіниць, які вдивляються у кожного. Релігійні переживання у діалозі із цією іконою можливі завдяки зустрічній інтенції нашого погляду. Якщо ми дивимося на ікону лише як на твір мистецтва, ми погляду, що судить і милує, вступає у відносини і розраджує, можемо і зовсім не помітити. Для нас ікона тоді буде просто картиною. Але погляд, який бачить живі очі Бога, спрямовані на мене, це і є погляд релігійної людини. Так само можна вийти вночі дивитися на зоряне небо, і побачити лише зорі. А можна побачити, що всесвіт дивиться на тебе. Згідно із професором Б. Лобовиком, релігійна інтенція додається до звичайного людського погляду продуктивною здатністю уяви. Це суперечливий вузол в історії світової думки. Згідно із Августіном чи Янарасом, Маріоном чи Мануссакісом, інтуїтивне бачення духовного дійсно існує. Згідно із Кантом чи Аквінатом, тут працює продуктивна здатність уяви. Ми хапаємося за сліди чи відблиски суб'єктивності іншого, за його прояви діяльності, і малюємо у долі секунди усе, що забажаємо. Людина постійно бачить менше, ніж вона думає. Але вона заповнює дійсність ескізами і повноцінними картинами. А очікування ще й справджуються – і картини сприймаються як сама реальність. Тому то критерієм істини і оголошувалась не сама дійсність і не її адекватне відображення, а практика, яка підтверджує вірність наших уявлень. Картина світу людини з часом її дорослішання стає більш реалістичною. І це не тому, що людина менше користується продуктивною здатністю уяви. Навпаки, інтенсивність використання продуктивної здатності уяви просто не може зменшуватися, бо ми нею користуємося постійно, і замінників їй немає.

Здавалось би, під впливом практики релігійність має зникнути із світу, але повної десакралізації світогляду не відбувається навіть коли зоряне небо не дивиться на нас. Згідно із Б. Лобовиком, це відбувається тому, що релігійне надприродне ховається не де завгодно, а в іншій суб'єктивності, у погляді іншого, навіть якщо цей погляд – це очі ікони чи навіть ідола.

Сучасна феноменологія бачить специфіку релігійної свідомості у так званій четвертій редукції. Це коли ми бажаємо бачити суб'єктивність іншого, бачити весь світ як такий, що належить іншим. Тим іншим, що мають обличчя, просопон. Тим іншим, до яких прагне наш власний погляд, відбувається наше відношення, наше проступання у видимість. Тим іншим, які спрямовані назустріч нашому прагненню до спілкування. У давньому слові просопон виділяють "прос-" як позначення для спрямованості назовні, до іншого. І "опон" як те, що бачиться очима. Тому четверта редукція називається просопологічною. Для людини, яка її здійснила, весь світ – це не предмети для маніпуляцій мене як суб'єкта, а це особистості із власною гідністю. Усе, що не є особистістю буквально, бачиться як те, що належить тій чи іншій особистості, або ж багатьом особистостям. Такий інтерсуб'єктивний і комунікативний світогляд і лежить в основі релігійного світовідчуття. Таке світовідчуття близьке до сучасного діалогічного гуманізму філософії доби постійних криз, до поезії, до мистецтва взагалі. Але саме здатність робити просопологічну редукцію, а не все привласнювати собі і не помічати іншого та його потреб – початок культури і цивілізації. Тут – початок не лише релігійного, а і етичного ставлення до іншого.

Згідно із Б. Лобовиком, релігія існує і відновлюється завдяки абсолютизації суб'єктивного бачення у всьому іншого, завдяки абсолютизації "олицетворення". Релігія скрізь бачить діяльність особистості та її наслідки. До такого світобачення релігійну людину підштовхують не лише особливості релігійних переживань, відповідні інтенції,

конструювання та редукції, описані вище. Релігійна людина широко використовує і раціональність. Усі процеси, що відбуваються у природному чи соціальному світах, релігійна свідомість прагне пояснити не за допомогою законів природи та історії, а як наслідок діяльності особистості. Навіть коли є всі підстави говорити лише про саморозвиток, релігійна свідомість накладає на дійсність більш універсальну детермінованість діяльністю абсолютної особистості або особистостей. Все це відбувається, згідно із Б. Лобовиком, завдяки механізму мислення за аналогією. Парадоксально, але якщо ми звернемося до сучасної теології, вона цілком визнає цю тезу. І не лише неотомізм, а і сучасна православна теологія буде розмірковувати про аналогію, доводити її персоналістичний характер. При цьому цікаво, що постмодерніст Девід Бентлі Харт обґрунтовує нестрогість і поетичність персоналістичної аналогії, як це робив колись і Григорій Ниський. А православний теолог і аналітичний філософ релігії Річард Суінберг із Оксфорда наголошує на строгості персоналістичних аналогій та можливості їх застосування навіть для пояснення законів природи як спричинених особистим творцем. Для нас критично важливо зафіксувати наступну думку Б. Лобовика, згідно із якою релігія виникає завдяки уявленню надприродного як продуктивній уяві, як здатності уявляти світ як такий, в якому дійсність подвоється, і поруч із реальністю чуттєво-видимою з'являється реальність невидима, але яскраво уявлювана. Але релігія продовжує існувати завдяки здатності раціонального мислення уявним образам надприродного приписувати статус причини по відношенню до чуттєво видимого чи явного. Люди пояснюють спасіння на війні чи зцілення через втручання надприродних причин – і це використання мислення в категоріях "чудо як наслідок – Бог як причина" веде до закріплення релігії як світогляду, піднімає релігію від рівня світовідчуття до рівня світовідношення і форми світогляду. І не лише чудесні події, а і гармонія світу чи, навпаки, стихійні лиха, які є звичайними чи повторюваними явищами, можуть тлумачитися як наслідок діяльності надприродних причин. Відповідно, Б. Лобовик пропонує розрізняти віру як наївну довіру до чуттєвих образів уявного надприродного і віру як наївну довіру до раціональних розмірковувань про надприродне як причину чудесних чи звичайних явищ. Критичне сприйняття релігійних образів та концептів стає можливим тоді, коли вони явно суперечать суспільній практиці, яка є критерієм істини. Перевірені практикою уявлення та концепти набувають характеру переконань, які не потребують для власного існування віри. Суспільній практиці релігія протиставляє власну практику, а саме – ритуальні дії. Ця релігійна практика сприяє закріпленню релігійних відчуттів та віри як некритичного сприйняття чуттєвих образів, а також полегшує некритичне сприйняття віри у концептуальні пояснення видимого через надприродне невидиме чи уявлене як "причину".

Є. Дулуман звертає увагу на те, що суспільство на початку власного розвитку потребувало підкріплення корисних знань авторитетом надприродного. Ефективні сценарії поведінки передавалися разом із ритуальними практиками. Знання про виробництво знарядь праці були священними, і збереження пам'яті про технології було покладено не лише на безпосередніх носіїв навичок, а і на шаманів, що полегшувало збереження знань та практик. Виробництво і освіта як суспільні інститути підтримувалися релігією, і у момент виникнення суспільства релігія відігравала прогресивну роль. Лише з розвитком суспільства і зміцненням потенціалу виробництва та освіти зникає потреба в освяченні практик і знань авторитетом надприродного.

Українська філософська теорія науки та гносеології створила власний специфічний дискурс про віру як пізнавальний феномен, спираючись на традицію англійського емпіризму. Але цей дискурс зазнав критики з боку науковців (С. Малеєв [13]), які залишалися вірними висхідним положенням Б. Лобовика та інших релігієзнавців, але при цьому намагалися описати віру як психологічну установку, властиву свідомості взагалі, і релігійній – зокрема.

Віра властива не лише релігії, де вона є психологічною установкою свідомості на визнання існування надприродного за сутністю та ірраціональним переживанням за формою [13, с. 57]. Віра як різновид переконання властива для наукової форми світогляду і для світогляду взагалі. П. Копнін наголошував, що "необхідно строго розрізняти сліпу віру, яка веде до релігії, і віру, переконаність людини, засновану на знанні об'єктивної закономірності" [13, с. 58]. "Наукова" віра чи "ідейна переконаність" парадоксальні у тому, що вони є різновидом знання, і є моментом ірраціонального психологічного ставлення носія знання до своїх цілком раціональних і об'єктивних знань [13, с. 58, 60-67]. Саме тому П.Копнін стверджує, що "наукова" віра є "знання, яке запліднене волею, відчуттями і переживаннями, і яке перейшло у переконання" [13, с. 58]. За С. Малеєвим усе це вірно, і релігійна віра – це викривлення цієї віри взагалі. І С. Малеєв цілком щиро дивується, чому П. Копнін і В. Шинкарук не тлумачать релігійну віру як спотворення віри взагалі ("наукової віри", "ідейної переконаності"), однак намагаються довести протилежність релігійної віри відносно такої позитивно оцінюваної віри. Скоріше за все це відбувалося за рахунок несвідомого наслідування характерного для англійської традиції розрізнення епістемічної "віри-переконання" (belief, психологічної установки чуттєвості чи раціональності) та релігійної віри-довіри (faith, містичного досвіду чи сповідування віровчення). Наслідування англійській традиції розуміння віри як психологічної установки чуттєвості чи раціональності (belief) особливо яскраво видно у творчості раннього В. Шинкарука. Розвиваючи ідеї П. Копніна, В. Шинкарук вважав, що "віра – це психологічна установка на сприйняття вірогідно істинного знання як достовірно істинного" [13, с. 83]. З точки зору концептів українського релігієзнавства таке визначення віри С. Малеєв описав як невдале [13, с. 9, 56-94]. По-перше, за С. Малеєвим, не існує "вірогідних істин", або "вірогідно істинних знань" [13, с. 83]. Цей аргумент є явно помилковим, оскільки сучасна логіка такі істини знає, і відповідні квантори широко використовуються навіть у математичній логіці. По-друге, С. Малеєв підмічає, що віра існує не лише відносно істинних знань, однак і відносно уявлень [13, с. 69]. С. Малеєв погоджується, що віра – це ставлення людини до своїх знань, але при цьому під знаннями необхідно розуміти і дані відчуттів, і уявлення, і сумнівні знання. Стосовно тих знань, які є достовірними та доведеними, віри немає, однак є впевненість та переконаність. Релігієзнавство на відміну від філософії науки твердо стояло на позиції, що віра як психологічна установка існує лише відносно недостовірних знань, а "при світлі ясності доведення" віра зникає, простору для її існування у свідомості просто не існує. Стосовно гіпотетичних (вірогідно істинних) знань теж існує не віра, а впевненість і переконаність у цих знаннях як гіпотетичних, як частково доведених, а частково потребуючих доведення. Людська свідомість при розумінні факту гіпотетичності якихось наукових знань не приймає ці знання як істинно доведені та абсолютно достовірні, однак приймає їх саме як гіпотетичні. Відповідно, віра не виникає як психологічна установка. Якщо ж віра у гіпотетичні знання як абсолютно істинні і вже доведені має місце, то така установка є скоріше забобоном, проявом ідеології сцієнтизму, але ніяк не вірою, яка може бути позитивно оціненою. Таким чином, С. Малеєв підозрював Шинкарука в ідеологічному перебільшенні значення віри заради виправдання "віри у радянські ідеали", хоча такої віри в дійсності і не потрібно для суспільства – потрібні лише переконання і переконаність. При цьому основна ідея тодішньої української філософії науки відносно того, що віра – це психологічна установка свідомості відносно знань та уявлень (В. Шинкарук, П. Копнін), С. Малеєву імпонувала. Невиправданим С. Малеєв вважав лише уявлення, що така епістемологічна і психологічна віра протилежна до релігійної віри – останню В. Шинкарук та П. Копнін вважали пустим забобоном, сліпою вірою, вірою у фантазії, які не мають ніякої вірогідності. Але такої забобонної віри чи віри в абсурд, яка б зовсім не передбачала епістемологічного елементу,

просто не існує. Релігійна віра має властивості, які В. Шинкарук та П. Копнін приписували "філософській", "науковій", "ідейній" "вірі-переконанню". Але головний аргумент Малеєва полягає у наголошенні на єдності феномену віри [13, с. 63]. Ще до всякого поділу віри на епістемологічно-наукову і релігійну, повинна бути віра взагалі. І релігійна віра має бути описана як різновид віри взагалі. Ця віра взагалі не повинна бути "особливим відчуттям" чи "особливою інтуїцією" [13, с. 59, 63-64]. Опис віри як особливої психологічної установки, яка має власний доступ до дійсності та підтверджує знання – це впадіння в августіанство і суб'єктивний ідеалізм, і філософії необхідно уникати такого розуміння віри [13, с. 70, 74-77]. Віра у існування чогось – це віра у переносному значенні слова [13, с. 76-77], а віра як концепт стосується лише переконаності у знаннях (чуттях, уявленнях, гіпотетичних судженнях) [13, с. 76]. Важливим для С. Малеєва був аспект точного визначення віри взагалі і релігійної віри зокрема. Заперечуючи особливість релігійної віри як особливого різновиду пізнання чи переконаності, С. Малеєв критикує К. Платонова за те, що він у наслідуванні Фейєбраху психологічний феномен релігії виводить із особливих почуттів, із "віри" [13, с. 60]. Релігійна віра – це не різновид "особливого пізнання", а різновид віри як психологічної установки свідомості. І ця віра не настільки екзистенційна, як здається К. Платонову, з одного боку, і не настільки ірраціональна, як здається В. Шинкаруку і П. Копніну.

Сучасний український філософ науки, учень відомого логіка А. Уємова, один із творців "теорії систем" А. Цофнас у своїй "Гносеології" [17, с. 23] пояснює різницю між "belief" і "faith" як різницю між гадкою і переконанням. За Цофнасом, очевидно, що існує віра-гадка (belief) – наприклад, коли люди вірять передвиборним обіцянкам чи підручникам, вірять грі акторів, тощо. Ця віра не є для особистості принциповою, і від неї людина легко відмовляється. Принципово іншою вірою є свідоме переконання (faith), яке не змінюється під впливом дискусій чи життєвих обставин, не потребує зовнішнього підкріплення, а прийняте людиною як внутрішнє переконання – наукове, світоглядне чи релігійне [Там само]. Це розрізнення А. Цофнас використовує у власній логіці та теорії систем і вважає виділення таких двох вір більш адекватним як щодо розуміння британської традиції філософських роздумів щодо цієї проблематики, так і для поправок щодо вчень про віру П. Копніна і В. Шинкарука. Віра як переконання з точки зору логіки є однаковим інтенційним, епістемологічним, психологічним феноменом як у науці, так і у релігії, як в екзистенційному досвіді, так і в буденному житті. І яскраво відрізняється віра-переконання лише від віри-гадки ("мнения"), яка є нестабільною, наївною, легко змінюваною. Обґрунтованість віри-переконання може бути різноманітною, як і оцінка самим суб'єктом чи іншими людьми цієї обґрунтованості. Але очевидно, що віра-переконаність ніколи не є простою гадкою, навіть коли є релігійною вірою. Роздуми про "сліпу" віру взагалі є необґрунтованими оціночними судженнями, бо ні віра-гадка, ні віра-переконаність не є "сліпими". Може йти лише про ступені "очевидності" та "доведеності", які можуть бути більшими чи меншими, достатніми чи недостатніми.

Отже, українська теорія науки та гносеологія виділяли два різновиди віри: віру-марновірство, пов'язану із чуттєвими гадками, уявленнями, релігією – з одного боку, і віру-переконання у знаннях, ідеалах, раціональну впевненість у доведеному чи авторитетному суджені, з іншого боку. Способи виділення цих різновидів, а також інтерпретація відносин між ними була різною. Окремо слід відмітити версію С. Малеєва, який відстоював позицію, що концепт віри є єдиним, і релігійна віра аналогічна до наукової чи ідейної особистої переконаності. Де-факто, із такою думкою С. Малеєва погоджуються і українські логіки (А. Цофнас), але при цьому окремо вони відділяють віру-гадку (про яку інші українські теоретики забували).

Українське релігієзнавство доби незалежності розвиває як панівні уявлення про релігію як екзистенційно-інтуїтивну причетність до надприродного. Прикладом такого роду теорій є погляди А. Колодного. "Об'єктом релігійного відображення є такий особистістний стан людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. Це – вузьке розуміння релігії, яке виявляє її власну, іманентну сутність. Але в своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Відтак вона постає як складний суспільний феномен" [5, с. 46]. При таких уявленнях про релігію А. Колодний віру як складову релігійного світогляду витісняє на периферію релігійного світогляду. Якщо у центрі релігійного світогляду знаходиться інтуїтивне переживання безпосередньої причетності до Абсолюту, то потреба в вірі мінімізується. А. Колодний виділяє віру як сповідування певних пунктів конфесійного віровчення, віру як впевненість у певних уявленнях повсякденної релігійної свідомості, віру як психологічну схильність схвально ставитися до всіх аспектів релігійного світогляду. Переважно віра знаходиться, за А. Колодним, в області релігійного знання, вона мінімально присутня в царині практики чи цінностей. Релігійні знання не просто укорінені у базовій релігійній інтуїції, а повністю визначаються нею. Протиріччя між базовою релігійною інтуїцією та релігійними знаннями (наприклад, коли останні переживають виродження у релігійні ідеології), призводить до кризи релігійного світогляду – локальної (наприклад, русмір) чи глобальної (наприклад, постмодерна релігійність). Але при всьому цьому основну релігійну інтуїцію А. Колодний може ототожнювати із вірою як сутністю релігійного світогляду взагалі: "Релігія у вузькому її розумінні є не богослов'ям чи обрядовим комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Саме через цей стан людина відчуває свою причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Але зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це – не одне й те саме. В тому й особливість релігійного осягнення світу, що воно виявляється не на логічному рівні (в якій би формі – буденній чи теоретичній – він не функціонував). А тому власне у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядокомплексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається навіть простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути" [5, с. 45]. Концентрацію уваги на екзистенційно-антрополігічному підґрунті релігії А. Колодний пояснює загальним антропологічним поворотом у теології та релігієзнавстві [5, с. 43]. Релігія перестає тлумачитися як система знань, цінностей та практичних приписів. Релігія постає як таємнича екзистенційна "віра"-інтуїція надприродного, сенс якої – розкривати внутрішню сутність людини у її відношенні до світу [5, с. 44-46].

Останнім часом українське релігієзнавство активно використовує потенціал аналітичної філософії релігії. Вершиною цих зусиль стала монографія В. Волошина "Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії", в якій концепту віри присвячено спеціальний підрозділ [1, с. 206-227]. В. Волошин намагається синтезувати різні аспекти концепту віри, надаючи особливої ваги раціональній вірі, хоча і визнає, що можливі інші тлумачення віри: "В основному віра "покривається" трьома сферами – емоційною, вольовою, інтелектуальною. … Поняття віри перевершує за кількістю перетинів з іншими епістемічними станами поняття знання. З деякими з цих станів науковому знанню контактувати не рекомендується. Це емоційна та екзистенційна причетність, захопленість об'єктом пізнання, не тільки знаннєва, а й вітальна потреба в ньому, неартикульоване розуміння й прийняття його, очікування нездійсненного в *цьому* світі тощо. Правда, деякі з цих станів залишають місце для дискусії на предмет їх очевидного

епістемічного статусу. Інтелектуальний раціональний елемент не має будь-яких переваг, але й не може бути елімінованим. Він, так би мовити, "перший серед рівних". Хоча спроби його елімінації завжди мали місце" [1, с. 206, 210]. В. Волошин вважає віру єдиним феноменом, в якому екзистенційний, вольовий, емоційний моменти є полюсом віри як особистого переконання (це віра-faith). А момент пізнавальний є власне теоретичним припущенням щодо можливості існування надприродного і переконаністю в існуванні цього можливого світу надприродного (це віра-belief). Принципової різниці між всіма різновидами віри В. Волошин не бачить, бо для гносеологічного аналізу всяка віра – це переконаність у правильності знання, яке є ймовірнісним, чи в існування "світу можливих предметів". При цьому, за В. Волошиним, віра не супроводжує знання, яке повністю доведене або повністю очевидне, а також щодо предметів реального (а не ймовірнісного) світу існує знання про їх існування як констатація фактів, щодо якої віра чи переконання теж є вже зайвими. Віра не протистоїть знанню, оскільки передбачає наявність ймовірнісного знання (і відсутність як ситуації повного незнання, так і ситуації доведеного чи достовірного знання). Віра протистоїть іншій вірі чи іншим вірам. Звичайно, релігійні мислителі схильні приписувати вірі статус особливого "вищого" знання – а саме знання принципів, аксіом, яке Аристотель у "Другій аналітиці" вважає притаманним розуму (останній в цілому дискурсивний, але аксіоми сприймає через особливі інтуїтивні акти, з їх самоочевидністю). В. Волошин вважає, що такого "вищого знання" не існує, а всяка віра – це лише впевненість у знаннях про ймовірнісно істинне чи ймовірнісно існуюче. І така впевненість однакова як у релігійної форми світогляду, так і у всіх інших формах світогляду [1, с. 218-219].

Поза увагою українського релігієзнавства знаходиться розуміння віри як моральної чесноти і життєсмислової цінності. Така прогалина у рефлексії над феноменом віри дивна з двох причин. По-перше, антично-середньовічна традиція, з одного боку, і сучасна теологія, з іншого, підкреслюють важливість саме цього аспекту розуміння віри. По-друге, на аксіологічну і світоглядну функції віри звернув увагу видатний український філософ В. І. Шинкарук. Тому заповнення відповідної лакуни в релігієзнавчих студіях видається нам назрілим. Сучасна феноменологія і герменевтика, онтологія та етика однозначно поміщають віру серед основних смисложиттєвих цінностей та чеснот. Наприклад, Н. Гартман у своїй "Етиці" [2] підкреслює, що абстрактна етика закону чи обов'язку занадто формальна і не може бути ефективною. Крім того, кантівське засудження природних прагнень веде до того, що під таке радикальне спростування попадають цілком природні для людини потяги до щастя, блаженства, довершеності. Гартман переконливо доводить, що етика не може бути лише описанням обов'язку розуму, але має охоплювати етичне життя всієї людини, у всіх її життєвих проявах. Людина є моральною істотою тоді, коли як окрема особистість і як частина спільноти має цілісний моральний спосіб життя – етос. Цей етос складається із множини чеснот, які можуть бути реалізовані більше чи менше в конкретному життєвому процесі індивідуальної та колективної історії, але є ідеальними взірцями та регулятивами для особистості та спільноти. Ці чесноти втілюють загальні цінності. Як чесноти, так і цінності є конкретно антропологізованими, тобто виражають не універсальний раціональний обов'язок, а стосуються саме людини в її історичній ситуації, в її життєсвіті. В європейській традиції Н. Гартман виділяє дві системи чеснот та цінностей, які змогли скласти цілі етичні життєсвіти. Перший етос – це чесноти та цінності громадянина античного поліса, які Гартман аналізує на матеріалі Платона, Аристотеля та інших давніх авторів. Під впливом християнства виник етос християнських і модерних чеснот, серед яких Гартман виділяє і вірність. Але сама по собі віра-вірність є більш, ніж релігійним феноменом, оскільки має загальні антропологічні корені [2, с. 436]. Здатність людини підніматися над власними хвилинними пристрастями, залишатися вірною собі як особистості – все це корінна

властивість суб'єкта, прояв його екзистенційної проективності і можливості для волі регулювати цю проективність. Саме тому людина здатна щось обіцяти і виконувати обіцянки [Там само]. Тому віра як вірність обіцяному яскраво являє моральний характер людини як істоти, що піднімається над природними схильностями і забезпечує стабільність особистості [2, с. 436-437]. Віра іншому – це завжди ризик і визнання моральної цінності іншого [2, с. 438]. Ми не бачимо морального характеру іншого і довіряємо йому, особливо якщо любимо [2, с. 438-439]. Така довіра має місце настільки, наскільки ми не знаємо. Н. Гартман підкреслює: "той, що бачить і знає, не може вірити – і саме не може вірити по-справжньому і автономно – оскільки він вже знає" [2, с. 439]. Віра всупереч знанню як довіра може бути моральним подвигом і чудом, "сліпою вірою", коли через моральні рішення ми довіряємо особі, яка не була моральною, але на яку ми маємо зараз надії [Там само]. Але якщо не брати таких екстремальних ситуацій, віра як взаємна довіра є основою для суспільної солідарності, і є ситуацією вільних відносин, які спираються не на знання кожного, а на загальну впевненість у моральній силі людини [2, с. 440]. Н. Гартман звертає увагу на те, що "усі суспільні відносини основуються на вірі" [2, с. 439-440]. Очевидно, що саме ці загальні антропологічні основи віри як довіри при суспільних відносинах в умовах неможливості повного знання про кожного суб'єкта відносин стають моделлю і для релігійного розуміння віри [2, с. 442]. І це пов'язано не лише із тим, що обраний народ (Ізраїль, Церква) довіряє Богу та його обіцянкам, ставлячись до Бога як до морального суб'єкта, із яким можлива любов та дружні відносини [2, с. 441-442]. Релігійний момент у вірі виникає ще і тому, що, довіряючи моральному суб'єкту, ми підносимо його до ступеня чистоти і святості [2, с. 442], формуємо оптимістичний суспільний ідеал [2, с. 441], створюємо уявлення про ідеальні чесноти людини і Бога [2, с. 456-461].

Найбільш близько до даної проблематики українське релігієзнавство підійшло у кандидатській дисертації А. Лещенко "Релігійна віра як форма світовідчуття" [8], виконаної під керівництвом проф. І. Богачевської та у дисертації А. Костенко [7]. Однак, ці дисертаційні дослідження є скоріше нарисами для майбутніх наукових стратегій, ніж новими шляхами, які б відрізнялися від попередніх досягнень класиків українського релігієзнавства.

Українське релігієзнавство 1950-1980-х років концентрувало власну увагу на гносеологічному і психологічному аналізі концепту віри. Класиками такого роду досліджень Б. Лобовиком і Е. Дулуманом віра розумілася як впевненість у знаннях, які не є обґрунтованими. Ця впевненість супроводжується чуттєвими уявленнями та емоційною стимуляцією. Релігійна віра протиставлялася переконливості як впевненості у науково доведеному знанні: віра і переконання нібито протилежні. Також віра може бути впевненістю у правильності суджень за аналогією, які, однак, супроводжуються уявленнями об'єкту віри – від чуттєво-образних до теоретико-абстрактних. Ці судження за аналогією стосувалися в основному теоретичних розумів про причинність. В 1990-ті роки українські релігієзнавці завершенням розвитку віри як чуттєво-психологічної впевненості почали називати інтуїтивне екзистенційно-містичне відчуття причетності до надприродного. Особливо значимими у цьому відношенні стали роздуми А. Колодного, О. Предко, О. Сарапіна, А. Лещенко, А. Костенко. Розширення множини значень концепту "віра" в українському релігієзнавстві можливе через звернення до герменевтичного аналізу релігійних, теологічних, філософських джерел, які представляють різні традиції розуміння віри, серед яких найбільш близька до українського контексту європейська традиція, що безперервно інтенсивно осмислює концепт віри з античних часів і до сьогодення.

Література:

1. *Волошин В. В.* Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії

/ В. В. Волошин. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.

2. *Гартман Н.* Этика / НиколайГартман ; [пер. с нем. А. Б. Глаголева под редакцией Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева]. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
3. *Дулуман Є. К.* Релігія як соціально-історичний феномен / Євграф Каленієвич Дулуман. – К. : Наук. думка, 1974. – 261 с.
4. *Колодний А. М.* Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну : колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 5–33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
5. *Колодний А. М.* Природа і визначення релігійного феномену / А. М. Колодний // Релігієзнавство в актуальності його проблем : зб. статей / ред. А. Колодного. – К., 2015. – С. 40–46. – (Українське релігієзнавство. – 2015. – № 71-72).
6. *Колодний А. М.* Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / Анатолій Миколайович Колодний. – К. : Світзнань, 1999. – 52 с.
7. *Костенко А.* Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.11 [Текст] / Анастасія Михайлівна Костенко ; КНУ ім. Тараса Шевченка. – К., 2010. – 16 с.
8. *Лещенко А. М.* Релігійна віра як форма світовідчуття : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.11 [Текст] / Альона Михайлівна Лещенко ; Житомирський державний університет ім. Івана Франука. – К., 2010. – 23 с.
9. *Лобовик Б. А.* Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наукова думка, 1986. – 246 с.
10. *Лобовик Б. А.* Критика философской апологии религии / АН УССР. Институт философии / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1985. – 282 с.
11. *Лобовик Б. А.* Религия как социальное явление / Борис Александрович Лобовик. – К. : Наукова думка, 1982. – 247 с.
12. *Лобовик Б. О.* Буденна релігійна свідомість: гносеологічний аналіз / Борис Олександрович Лобовик. – К. : Київ. універ., 1971. –235 с.
13. *Малеев С. Н.* Понятие веры / С. Н. Малеев. – К. : Стилос, 2008. – 143 с.
14. *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис ; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
15. *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология – на смену теологи / Ж.-Л. Марион // Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). – М. : Типография “Наука”. – С. 124–143.
16. *Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт ; пер. с англ. А. Лукьянова. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
17. *Цофнас А. Ю.* Гносеология. Учебное пособие / А. Ю. Цофнас. – Киев : Алерта, 2005. – 232 с.

Левченко Т. Г. Анализ концепта веры в украинском религиоведении: традиция и современность.

В статье рассмотрено процесс расширения поля объяснений концепта веры в украинском религиоведении и выявлено переход от гносеологических концепций к экзистенциальным и интуитивным. Доказано, что расширение множественности значений концепта “вера” в украинском религиоведении возможно через обращение к герменевтическому анализу религиозных, теологических, философских источников в европейской традиции.

Ключевые слова: *вера, гносеологические корни религии, религиозное воображение, теологические суждения по аналогии, интуиция, экзистенция.*

Levchenko T. G. Analysis of the concept of faith in Ukrainian Religious Studies: tradition and the present time.

The article considers how the field of interpretations of the concept of faith is expanded in Ukrainian Religious Studies. The process of expansion also leads from epistemological to existential and intuitive conceptions of faith.It is proved that the expansion of the concept of many meanings “faith” in Ukrainian Religious Studies possible through an appeal to hermeneutical analysis of religious, theological, philosophical sources in the European tradition.

Keywords: *faith, epistemological roots of religion, religious imagination, theological judgments by analogy, intuition, existence.*