I ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

М.Марчук* (м. Чернівці)

ЦІННІСНІ ПОТЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У КОНТЕКСТІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Протягом тисячоліть релігія через універсальну систему своїх цінностей активно впливала на формування світогляду в усіх його найважливіших аспектах, в тім числі й у суто науковому, допомагаючи або, навпаки, заважаючи актуалізації духовно-практичного потенціалу культури. І хоч інтенсивний науково-технічний розвиток істотно вплинув на долю самої релігії, призвівши до "переоцінки" її окремих цінностей, останні не втратили своєї, без перебільшення, провідної ролі в житті людини і суспільства. Питання про смисл релігійних цінностей, про їх унікальну значущість, як і раніше, має важливе значення. Можливо, що навіть сьогодні воно ще більш актуальне, ніж у попередні роки.

Як будь-яке культурне явище, релігія постійно змінюється, спонукаючи до перманентного переосмислення наших уявлень про неї. Нині людство продовжує шукати відповіді на здавалося б уже давно з'ясовані питання. На жаль, філософи і релігієзнавці часто демонструють абсолютну безпорадність перед однією начебто простою суперечністю. З одного боку, констатують вони, поглиблюється криза релігійності, зростає секуляризація культури, а з іншого - релігія, всупереч усьому, не вмирає і навіть еволюціонує, виходячи з чергової такої кризи оновленою та ще сильнішою, ніж до того. Тому й обмежуються здебільшого безпорадною констатацією: «з одного боку..., але з іншого боку...», вважаючи, очевидно, таке пояснення виявом діалектичної «мудрості» й «усебічності». Ми говоримо в даному випадку лише про виважені й поміркувані оцінки, відкидаючи крайнощі, притаманні як войовничому атеїзму, так і фанатичному релігійному догматизму й фундаменталізму.

* Марчук М.Г. – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософсько-теологічного факультету Чернівецького державного університету імені Юрія Федьковича.

Релігійні цінності, хоч вони і не мають прямого відношення до суто наукової картини світу, все ж опосередковано, передусім через особистість ученого, його світогляд і віру в трансцендентні засади буття, значною мірою зумовлюють "аксіологію" наукової діяльності. Так само і наукові цінності не можуть не впливати на характер еволюції релігійнийних уявлень. Сказане означає, що проблема взаємозумовленості наукових і релігійних цінностей може бути успішно розв'язаною лише із урахуванням особливостей обох взаємодіючих сторін, а також аргументів метафізики і теології, в яких ця тема споконвіку була домінуючою, позаяк, опираючись і на методи наукового пояснення і на релігійну віру, вони уже, завдячуючи цьому, здатні піднятися вище абстрактного протиставлення цих, лише на перший погляд абсолютно протилежних, явищ. Середньовічна філософія, наприклад, осмислюючи в основному сакральні цінності, "прислуговувала" релігії не більшою мірою, ніж народжуваній тоді науці.

Тут варто зазначити, що питання про співвідношення наукових і релігійних цінностей, саме завдяки переосмисленню його, дозволило здійснити кардинальну переоцінку загальнокультурного значення середньовіччя, здолати явно примітивне тлумачення Нового часу як звільнення від релігійних і схоластичних догм, як омріяний вихід із "духовної пітьми" і т. ін. Тепер усім здається зрозумілою та надзвичайно плідна для науки і філософії роль релігійної форми розвитку теоретичного мислення, без якої сучасна духовна культура була б, очевидно, вельми обмеженою. Дійсно, розвиток знань у релігійному контексті зрештою призвів до закономірного відродження античних наукових програм у західноєвропейському культурному середовищі, поступового переходу від уже звичної компіляції та систематизації наявного знання до формування самих методологічних засад класичної науки. І це не єдиний аргумент на користь гіпотези про взаємозумовленість філософії, науки і релігійних цінностей.

Арістотель, як відомо, вважав свою «першу філософію» (чи як її пізніше стали називати – «метафізику») теологією, бо ті перші начала, вищі причини усього сущого, які зрештою є предметом її вивчення, характеризуються божественними атрибутами. І таке порівняння зовсім не випадкове. Триєдиною "формально-рушійно-цільовою" першопричиною світу, на думку геніального мислителя, може бути тільки Бог. Отже, метафізика в своїй основі сумірна релігії, виростаючи, як і вона, з віри у реальність трансцендентного.

Сьогодні ми не менше віримо в існування метафізичних сутностей, ніж вірили у ті далекі від нас історичні часи. І не варто буквально розуміти поширену думку про те, що сучасна людина загалом

більш скептично налаштована, що у неї відсутня установка наївного віруючого, котра, мовляв, утворює фундамент усіх релігій, а також ідеалістичної в своїй основі метафізики, бо ж ні релігія, ні спекулятивна філософія не втратили своєї актуальності, незважаючи на зростаючу раціоналізацію культури. І хоча наївні вірування справді відходять нині у минуле, віра як інтенція мислення, по суті є незнищенною. Інша справа, що нині вона не завжди явно виражається в уже згаданих культурних формах. А втім, і справжня релігійність, і схильність до метафізичних роздумів ніколи не були масовими.

Філософія прагне з'ясувати все, що вона розглядає, на відміну від релігії, яка ґрунтує свої цінності на вірі. Процес пояснення це, як правило, зведення пояснюваного до чогось іншого, зовнішнього (здебільшого - фізичного), а чиж навпаки – виведення його з якоїсь трансцендентної (метафізичної) сутності. У такому поясненні чітко проявляється характер тієї чи іншої філософії – натуралістично-сцієнтистський або ж спекулятивно-метафізичний. І навіть у тому випадку, якщо пояснення, наприклад, стосується суто релігійних явищ, антиметафізична установка мислення неминуче призводить до матеріалістичних і навіть атеїстичних висновків. З такого погляду причиною релігійності є реальні земні явища, закономірності, потенції, котрі лише в уяві, мовляв, набувають надприродного характеру тощо.

Проте зовнішні щодо свідомості чинники можуть бути не лише фізичними (єдино реальними для матеріалістів), а й метафізичними. Ігнорування цього факту ставить атеїстів перед альтернативою: або грубо й необачно продовжувати ігнорувати очевидну, вражаючу, надзвичайну життєздатність релігійної свідомості, сліпо вірячи в її минущість, або намагатись (у кращому випадку) в самій людській природі відшукати стійку потребу вірити у потойбічне. «Чи існує якась "трансцендентальна спокуса", якась жага в живій людині, настільки сильна, що її дуже важко подолати? - запитує сучасний американський атеїстично мислячий гуманіст, професор філософії П.Курц. - Якщо це так, то ми мали б справу з фундаментальним біогенетичним або біологічним феноменом, який важко усунути, і причина того, що атеїзму й скептицизму не вдається схилити на свій бік велику частину регіонів нашого світу, зводиться до нашої нездатності адекватним чином задовольнити цю жагу за допомогою гуманістичної і світської моралі, естетичних ідеалів і символів» [Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопр. философии.- 1990.- № 10.- С. 174].

Але чи можна взагалі компенсувати чимось це гіпотетичне "інстинктивне" жадання, що спонукає вірити у метафізичні сутності? Щоб осмислено відповісти на це питання, треба передусім з'ясувати суть

самого феномена віри, бо якщо він і справді має біологічне коріння, то фантазії секуляристів утопічні. Це згодні визнати навіть деякі "невойовничі" атеїсти. «Хоч процеси секуляризації, - читаємо в уже цитованій праці, - безперечно посилюються в усьому світі, особливо порівняно з минулими століттями, величезна частина людства все ще поділяє міфічні вірування в Бога, безсмертя душі й дива. Якщо у цьому міститься глибоко вкорінена психо-біологічна схильність, притаманна людському роду, яку не можна не брати до уваги, коли ми розмірковуємо про стійкість міфів і надприродних вірувань, то перспективи подолання релігії набагато менш однозначні, ніж це здавалось атеїстам і гуманістам попередніх епох» [Там само.- С. 174].

І справді, складається враження, що релігійність, у найширшому розумінні цього слова, є не випадковим і не тимчасовим культурно-історичний феноменом, а фундаментальною характеристикою людської духовності взагалі. Примітивно-войовничий атеїзм, який особливого поширення набув під час небаченого комуністичного експерименту на теренах колишнього так званого "соціалістичного табору", відверто насаджуваний державним апаратом, не дав очікуваних результатів. Репресії не побороли релігійності. "На порозі XXI ст. традиційна критика релігійного догматизму та ірраціоналізму стикається з цим викликом часу. І їй належить з'ясувати той факт, чому не збулися передбачення суспільствознавців XIX ст. про те, що релігія йде до свого занепаду. В цьому, можливо, полягає одна з найважчих загадок сучасного світу" [Там само.- С. 168]. Зазначимо, що це дійсно велика проблема для атеїзму, котрий не визнає метафізичних цінностей.

Але повернімося до питання про природу релігійності. Наявність у людини релігійної потенції може витлумачуватись і з ненатуралістичного погляду, зокрема так, як Мефістофель (в інтерпретації Б.Рассела) описував історію творення доктору Фаусту: "Незліченні століття розжарена туманність без мети оберталась у просторі. Згодом вона набула форми, утворилися центральне тіло і планети, останні остигали, вируючі моря і палаючі гори піднімалися й опускалися, з чорних хмар на ледь застиглу землю падали гарячі потоки дощу. Відтак у глибинах океану виник перший паросток життя і швидко розвинувся, в благодатному теплі, у величезні дерева, гігантські папоротники, що виростали з вологого ґрунту, в морських потвор, які розмножувалися, билися, пожирали одна одну й гинули. А з потвор, у міру того, як драма розгорталася, виникла людина, котра мала силу мислення, знання добра і зла і *нестерпне жаданням поклонятися* (курсив мій - М.М.)" [Рассел Б. Почему я не христианин.- М., 1987.- С. 15].

Чим зумовлене це "нестерпне жадання поклонятись"?

Усвідомленням минущості всього існуючого “в цьому божевільному, жахливому світі”, в якому “все довкола бореться за те, щоб ухопити будь-якою ціною кілька коротких миттєвостей життя, перш ніж смерть виголосить свій нещадний вирок”, а це, у свою чергу, призводить до майже закономірного висновку: “Є прихована мета, котру ми могли б осягнути, і ця мета блага; бо ми маємо шанувати що-небудь, а у видимому світі немає нічого гідного уваги” [Там само.- С. 15]. Отже, основою віри, як одвічної “трансцендентальної спокуси” людини, є розуміння скінченності буття і прагнення знайти опору в нескінченному.

Аксіологічний характер цього нездоланного, пов’язаного з вірою жадання вічності не підлягає сумніву. Проте сумнів як одна з інтенцій мислення неначе тінь у ясну днину невідступно переслідує віру. Поляризація знання і віри, науки і релігії зумовлена зрештою саме цією обставиною. Та якщо бути послідовним, абсолютною протилежністю віри може бути тільки сумнів, а не знання, сумнів, який заважає сліпо, безпричинно вірити, сумнів стосовно істинності конкретної віри і т. д. Відтак сумнів є закономірним породженням і доповненням самої віри. І навіть “нігілізм як протилежний полюс віри, також існує тільки у своєму відношенні до можливої, але заперечуваної віри” [Ясперс К. Смысл и назначение истории.- М., 1991.- С. 227]. Сумнів у чомусь одному передбачає віру в щось інше. В окремих випадках він і сам набуває характеру віри, як, наприклад, у раціоналістичних системах, що ґрунтується на сумніві у достовірності всіх існуючих методів отримання знань, але водночас - і на вірі в силу розуму, його критичні можливості тощо. Віра і сумнів як протилежні установки мислення не виключають одне одного. Навпаки, їхнє напружене протистояння тільки й надає їм істинної цінності.

Метою філософії споконвіку вважається достовірне знання про світ і людину в ньому. Проте важливою передумовою філософування (та й наукового пізнання) є віра. Знання і віра настільки органічно пов’язані між собою, що протиставляти їх можна хіба що в абстракції. Сьогодні поняття філософської віри або віри, що ґрунтується на знанні, нікого вже не дивує. Більше того, сама філософія пов’язана з релігійною вірою. “Навряд чи філософія може встояти у світі, - пише К.Ясперс, - де у спільноті людей відсутня релігійність. Бо філософський зміст живе в народі за допомогою релігійної віри. Філософське мислення не має примусової сили, воно тільки пояснює те, що в людині саме йде назустріч філософії. Філософія розсіювалась би серед усе меншої кількості людей і зрештою взагалі зникла б, якби суспільство не жило тим, що прояснюється у філософській вірі” [Там само.- С. 474].

Сказане можна проілюструвати і на прикладі середньовічної

філософії, де питання про співвідношення релігії та філософії виражалось у співвідношенні езотеричного й екзотеричного знання. Причому не релігійні одкровення, а саме філософське знання претендувало на роль утаємниченого. Так, наприклад, серед мусульманських філософів була поширена думка про їх особливий статус у суспільстві, а також привілейованість філософського знання, яке не передається «широкому загалу», будучи у цьому розумінні езотеричним. Як зазначалось вище, у працях істориків середньовічної філософії, зокрема таких мислителів, як Аль-Фарабі та Ібн-Сіна, наявним було переконання в тому, що аподиктичне знання є справою інтелектуалів, тоді як публіка може задовольнятися загальними уявленнями, які філософи доводять до них у зрозумілих їм образах і символах релігії. Вірити в істину легше, ніж здобувати її самостійно.

Релігія має, безперечно, більш давню історію, ніж наука і навіть філософія. Не підлягає сумніву також і те, що між ними, як уже було сказано, є генетичний зв'язок, а відтак і певна наступність у розвитку. Проте не можна заперечувати й історично мінливого, проте стійкого протиборства між їхніми ідеологічними структурами і цінностями. "Конфлікт між релігією і наукою, - пише А.Вайтхед, - ось що, природньо, спадає на думку, коли ми розмірковуємо над цим питанням. Протягом попереднього півстоліття здавалося, що нібито результати науки і релігійні вірування вступили між собою в явну суперечність, з якої не може бути іншого виходу, окрім відмови або від вчення науки, або від смислу релігії. На такому висновку наполягали полеміст з обох боків. Звичайно, не всі полеміст, а ті рішучі інтелектуали, які висловлювалися до кінця в ході будь-якої дискусії" [Уайтхед А. Избранные работы по философии.- М., 1990.- С. 242]. У чому ж суть цього здавалося б закономірного конфлікту?

Кожного разу, коли перед нами постає таке питання, то варто замислитись: а чому, власне, воно виникає? Чи не тому, що ми якось особисто причетні до його загострення, навмисне чи ненавмисне віддаючи перевагу певній стороні конфлікту, вірніше, підтримуючи ту чи іншу з "ворогуючих партій", що виступають або ж від імені релігії, або ж від імені науки? «Релігія, - писав Б.Рассел, - вступає у конфлікт з наукою саме з тієї причини, що має соціальне значення. Особиста релігія, котра не робить тверджень, які наука могла б спростувати, спокійно існує і в наукову епоху». І далі: «Джерелом конфлікту між релігією і наукою є відмінність у переконаннях, однак гострота суперечностей зумовлена тим, що переконання пов'язані з церквою і моральним кодексом. Сумнів у вірі послаблює авторитет церкви і впливає на її збутки; окрім того, завжди вважалося, що сумнів підриває мораль, оскільки моральний

обов'язок виводиться саме з переконань. Тому не тільки церковна, а й світська влада має підстави остерігатися революційних поглядів учених» [Рассел Б. Почему я не христианин.- С. 133].

І все ж таки чимало видатних учених були глибоко й щиро віруючими людьми. І.Ньютон, як відомо, був не тільки геніальним фізиком, оптиком і математиком, а й професійним теологом. Останні роки свого життя він мав навіть намір повністю присвятити себе осмисленню релігійних питань. І справді, він залишив помітний слід у релігієзнавстві. Перед істориками науки у зв'язку з цим постало питання про те, як узгоджуються між собою ці аспекти світогляду мислителя – Ньютона-теолога і Ньютона-природничника. До того ж, він серйозно захоплювався також алхімією. "Зрозуміло, - пише І.Дмитрієва, - якщо бачити в англійському вченому тільки творця механістичної картини світу, то всі інші грані його творчості залишаться нерозв'язаною загадкою. Але в тому й справа, що будучи раціоналістом, Ньютон, тим не менше, глибоко розумів обмеженість чисто механічного погляду на Природу, а тому такою привабливою здавалась йому алхімічна ідея активних начал» [Дмитриева И. С. Религиозные искания Исаака Ньютона // Вопр. философии.- 1991.- № 6.- С. 66-67]. Очевидно, що лише серйозне вивчення всіх аспектів світогляду видатних мислителів допоможе нам уникнути примітивного розуміння суті самої проблеми співвідношення науки і релігії.

Є щось підступне в самому формулюванні: «знання *чи* віра», «наука *чи* релігія», «філософія *чи* теологія», адже воно відверто спонукає до ригористичних висновків. А тим часом суперечності між даними феноменами, як ми могли вже пересвідчитися, не антагоністичні. Вважається, наприклад, що наукове пізнання, на відміну від усіх інших форм духовної діяльності, взагалі відкидає цінності, базуючись лише на перевірених засобах досягнення конкретних істин, які мають бути обґрунтовані логічно й емпірично. Насправді ж, це не зовсім так. Арсенал наукового мислення включає цілу низку таких елементів, які не передбачають а ні доведення, а ні спростування, будучи зумовленими не в останню чергу вірою. Взяти хоча б інтуїтивне судження. В історії наукознавства його пізнавальний потенціал, явно чи неявно, визнавали всі, крім хіба що прибічників позитивістської методології, котрі верифікацію (чи, навпаки, фальсифікацію) вважали єдиною передумовою розвитку наукового знання.

Так, Є.Фейнберг зводить інтуїтивне судження до кантівського «Urteil», протиставляючи його поширеному в психології наукової творчості поняттю "інтуїції", точніше "інтуїції-здогадці" чи "евристичному інтуїтивному висловлюванню", яке, на відміну від

“інтуїції-судження”, все ж таки припускає підтвердження чи спростування [Див.: Уайтхед А. Избранные работы по философии]. В такій інтерпретації зміст інтуїтивного судження значною мірою ґрунтується на вірі. Це досить поширена в науці форма знання, хоч її концептуальні можливості ще не вивчені як слід. “Інтуїтивне судження входить в основи наукового пізнання навіть у точних і природничих науках: по-перше, при встановленні аксіом, постулатів, “законів природи”, які є індуктивним узагальненням емпіричних даних, досвіду в широкому розумінні слова; по-друге, що аж ніяк не менш важливо, воно присутнє в процесі одержання висновку з будь-якого, навіть рядового лабораторного експерименту (котрий завжди обмежений) у формі судження про його *достатню доказовість* для даного висновку (бо скільки б разів не повторювався експеримент, настає мить, коли експериментатор промовляє: “Досить, тепер я *переконаний,* що висновок вірний”, хоч логічно це “переконання” не є доказовим).

Отже, сам “критерій практики” неминуче включає синтетичне за своєю природою інтуїтивне судження (котре, звичайно, може містити і логічні елементи). Ще більш очевидна роль подібних суджень у гуманітарних науках, у мистецтві, в судовій практиці, в побуті, в розв’язанні стратегічних проблем (від військових до планування виробництва), а також при встановленні моральних норм. Взагалі ця роль прослідковується скрізь, де йдеться про “вибір рішення” за відсутності однозначної числової міри для кожного з можливих “рішень”. Недостатнє усвідомлення цієї обставини у науковій практиці призводить до дуже поширеного переконання, що науково доведеним можна вважати тільки те, що може бути чітко логічно обґрунтованим” [Фейнберг Е. Л. Интуитивное суждение и вера // Вопр. философии.- 1991.- № 8.- С. 13].

Тією мірою, якою наука причетна до формування світогляду, вона також пов’язана і з релігією. Ще М.Вебер і його послідовники вважали, що світоглядна проблематика збігається з релігійною, впираючись у питання про віру. Система найбільш загальних світоглядних уявлень, які пропонуються наукою на противагу релігії, має релігійний характер. Так само, як і християнська релігійність, “релігійність наукового типу” ґрунтується на цілком ірраціональній передумові, що внутрішньо споріднена з установкою на “оволодіння світом”: йдеться про віру в “самоцінність накопичення” наукових знань [Див.: Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности // Вопросы философии.- 1989.- № 8.- С. 161]. Релігія гарантує цілісне сприйняття реальності, наповнюючи “картину світу” вірою в можливість актуалізації вищих потенцій буття і навіть у реальність неможливого. Вона спонукає нас до самовдосконалення через любов і поклоніння

Абсолюту. Завдяки релігії світ уявляється гармонійним і досконалим. "Релігія допомагає вченому утвердитись у цій вірі… Інтуїтивна впевненість у гармонійності світу, в тому, що він влаштований доцільно, допомагає вченому в роботі, наповнюючи її сенсом" [Маркова Л. А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопр. философии.- 1999.- №2.- С. 110]. Розвиток науки детермінується партикулярними і в основному прагматичними (обмеженими) цілями. Однак і для неї абсолютні ціннісні орієнтири - як гарантія загальної спрямованості зусиль її творців на Благо - так само життєво необхідні. Тому світогляд, у відповідності з яким це вище Благо називається Богом, аж ніяк не може суперечити гуманістично зорієнтованим інтелектуальним ініціативам.

А.Залужна* (м. Рівне)

МОТИВИ ЕТИЧНОГО ДЕСТРУКТИВІЗМУ ТА ЗАПЕРЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ ДОБИ "РОЗСТРІЛЯНОГО ВІДРОДЖЕННЯ"

Тотальній заідеологізованості революційно-політичної тематики суспільної свідомості України XX століття, поетизації абсурдно перевернутої ієрархії цінностей протистояла нова генерація митців з притаманним філософсько-етичним спрямуванням їх творчості. Як зазначає І.Франко, вони "…прагнули цілком модерним європейським способом зобразити своєрідність життя українського народу" [Франко І. Українська література // Зібр. творів у 50-ти т.- Т. 33.- К., 1982.- С. 142], розкриваючи неповторну колізійність людської екзистенції, розмаїття психологічних типів, світоглядних орієнтацій й переживання людиною свого існування на тлі тієї складної доби. Проте українські письменники-філософи, які талановито закладали фундамент національної культури, а повертаються сьогодні поколінням Розстріляного Відродження, заповнюючи чорні і криваві плями скорботної історії України. Серед них В.Підмогильний, Б.Антоненко-Давидович, Г.Косинка, Д.Фальківський, М.Івченко, Т.Осьмачка, Є.Плужник. Це неповний перелік вилучених з творчого поля провідних діячів післяреволюційного періоду, твори яких складають золотий фонд української культури. Проте, як це слушно зауважує сучасний науковець американської діаспори Ю.Шерех, "політичні елементи в творчості людей кола Хвильового були, і було б наївно їх заперечувати. Але зводити цю творчість тільки до них, - означає

* Залужна А.Є – аспірант Рівненського державного технічного університету.