

УДК 1(091)

**ІНТУЇТИВНА ПРИРОДА ВІРИ
THE INTUITIVE NATURE OF FAITH****Верланов Д. С.,**

аспірант кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка (Полтава, Україна),
e-mail: dmitriympk@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7334-1330

Verlanov D. S.,

postgraduate of the Department of Philosophy, Social and Political Disciplines, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine),
e-mail: dmitriympk@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7334-1330

На основі системного аналізу та синтезу філософсько-богословських концепцій різних релігійних мислителів, розглядаються підходи до розуміння природи релігійної віри. В результаті дослідження з'ясовано, що в історико-філософському та богословському контекстах існує особливий погляд на явище релігійної віри як інтуїції розумного духу людини. Цей теоретичний метод розуміння віри як інтуїтивного та надчуттєвого пізнання можна назвати релігійним інтуїтивізмом, постулатом якого є безпосереднє пізнання трансцендентних причин буття.

Ключові слова: віра, об'єктивний сенс, безпосереднє споглядання, інтуїція, гносеологія, синергія, ум, актуальна нескінченність.

Using the means of systematic analysis and synthesis to investigate the philosophical and theological conceptions of different religious thinkers, the paper focuses on approaches to understanding the nature of religious faith. The study results in conclusion that in the historico-philosophical and theological contexts there is a specific vision of the phenomenon of religious faith as the intuition of intelligent human spirit (mind). This theoretical method that understands the faith as intuitive and suprasensual knowledge can be called the religious intuitivism that postulates the immediate knowledge of the transcendent causes of being.

Keywords: epistemology, faith, objective meaning, direct contemplation, immediate knowledge, intuition, synergy, mind, actual infinity.

Обґрунтування теми: Віра є реальністю духовного життя людини, продуктивним її аспектом. Віра пронизує усі сфери людської діяльності: вона є початком творчого мислення; передумовою щирої дружби й любові; впевненістю в своїх силах; вірою в окрему людину, або можливості людства. Але найяскравішим вираженням віри є її релігійна форма. І як би ми до неї не ставилися, вона є безумовним явищем нашого життя. Вважати релігійну віру тільки суб'єктивним маревом, самонавіянням або проявом розумової обмеженості, значить впадати в однобокий догматизм. Ті, хто заперечують важливе місце віри в житті людини, часто самі не мають критичного ставлення до себе й безапеляційно наполягають на своїх основоположеннях. Проте мова йде не про аподиктичний характер віри, і не про її епістемологічну «вагу», але про гносеологічне значення віри, як інтуїції розумного духу, що виступає сполучною ланкою між суб'єктом і об'єктом, у процесі їх координації. Саме погляд на віру як інтуїтивне пізнання, дозволить по-новому переосмислити колись відомі, але давно забуті й актуальні істини.

Аналіз досліджень і публікацій. Історико-філософські дослідження цієї тематики не є числен-

ними. Ця проблема привертала увагу й ставала предметом більш чи менш детальної розробки різних мислителів, таких як В. Ф. Асмус [2], Ф. О. Голубинський [4], С. Керкегор [7], І. В. Киреевський [8], Л. М. Лопатін [9], О. Ф. Лосєв [10], В. І. Несмєлов [12], В. С. Соловйов [14; 15], С. Н. Трубецької [16], П. О. Флоренський [17], Ф. Г. Якоби [3] та ін. Головними контекстами, в яких здійснювалось обговорення цієї проблематики, були богословський та історико-філософський контексти.

Мета дослідження. Метою дослідження є з'ясування підстав обґрунтування релігійної віри як інтуїції розумного духу людини, предмет пізнання якої є суще.

Виклад основного матеріалу: «Віра є запорукою того, чого сподіваємося, – доказ речей невидимих» (Євр. 11:1), – говорить Святе Письмо, і на століття, а мабуть і на всі часи, активізує питання віри. Адаже проблема віри є спорідненою за своєю суттю з проблемою пошуків істини – віра (насамперед релігійна) ґрунтується на переконаності в існуванні істини як такої, а також на можливості цією істиною володіти. Щоб наблизитись до розуміння природи віри отець Павло Флоренський (1882-1937) пропонує нам скористуватися логічними критеріями, за якими ми переконуємося в істинності суджень. Адаже істина – говорить він, – досягається через акт судження, безпосередньо або опосередковано. Якщо вона не дана безпосередньо, або через щось інше, то вона не має реального змісту і не є судженням. Питання про істину – це, насамперед, питання про критерій або умови достовірності істини. Судження, яке ми отримуємо безпосередньо, як даність, існує трьох видів: самоочевидність чуттєвого досвіду (сприйняття об'єкта); самоочевидність інтелектуального досвіду (само-сприйняття суб'єкта); самоочевидність містичної інтуїції (сприйняття суб'єкт-об'єкта, в якому нема розділення на суб'єкт і об'єкт). Проте інтуїція-даність має важливі недоліки – це, по-перше, її «нав'язливість», «гола даність» і «невиправданість» [17, с. 25]. Тобто вона є сліпою і нерозумною інтуїцією, за допомогою якої пізнаються розрізненні емпіричні явища, в яких розум не бачить внутрішньої необхідності, а тільки необхідність зовнішню і вимушену. По-друге, це притаманна будь-якій даності само-тотожність ($A = A$). Ця само-тотожність є безжиттєвою, розсудковою та статичною ізоляцією. Оскільки розсудок вміщує тільки те, «що виділено з середовища іншого, що не змішується з іншим, що замкнено в собі, – одним словом, що само-тотожне» [17, с. 29]. Всьому іншому, нерівному собі (не- A), розсудок відмовляє у бутті, вважає не-істинним. Тому, зауважує філософ, розсудкове не можливо пояснити, адже A неможливо пояснити через A , а тільки через «інше», не- A .

Що стосується опосередкованого судження, то свою виправданість воно знаходить в іншому судженні. Цей метод прийнято називати дискурсією. Недолік її полягає в тому, що кожний наступний крок є обумовленим результатом попереднього, тим самим, цей метод, шляхом нескінченного додання одного елемента до іншого, залишається

диференційованим до нескінченності. Дискурсія – це «сходження в сірий туман дурної нескінченності, безупинне падіння в безмежність і в бездонність» [17, с. 31].

Скепсис також залишається безплідним, оскільки має сам в собі внутрішнє логічне протиріччя, що доводить його до самозаперечення [17, с. 35-39].

Щоб знайти тверду основу своїй думці, Флоренський пропонує перейти до імовірнісного способу мислення (пробабілізм), тобто ступити на шлях віри, адже неможливо довести – існує істина чи ні. І якщо істина є, то неможливо гарантувати існування критеріїв її достеменності. Як пише Вільям Джеймс: «ум, навіть маючи істину, може не мати безумовного критерію для розпізнавання істини від брехні» [5, с. 18]. Але якщо ми допускаємо що істина існує, то вона повинна бути безумовною реальністю, тобто абсолютною Істиною, і безумовною розумністю, яку можливо пізнати. Істина, – говорить Флоренський, – це інтуїція-дискурсія. Її інтуїтивність полягає в тому, що вона дана як факт і є кінцевою інтуїцією, а дискурсивність – в можливості її пізнати. Інтуїція-дискурсія синтезує весь свій безмежний ряд дискурсивних обґрунтувань в єдність [17, с. 43]. Для пояснення своєї думки Флоренський використовує математичну категорію актуальної нескінченності, яка визнає існування кінцевих невимірних об'єктів як даність, як реально існуючих, але при цьому як єдиних і цілісних, з якими можливо оперувати, на відміну від потенціальної нескінченності, що визнає тільки можливість існування нескінченного предмета, а не реальність його існування.

Іншими словами, «єдиний момент сприйняття Істини, дає її з усіма її основами... миттєво дає всю повноту ведення» [17, с. 42-44]. Адже Істина – це самоказовий Суб'єкт або Бог, який пізнається тільки сам через себе.

З думкою П. О. Флоренського погоджується М. О. Лоський, який характеризує інтуїцію отця Павла, як раціональну інтуїцію, що доводить поєднання дискурсивної диференціації до нескінченності з інтуїтивною інтеграцією до ступеня Єдності. «Така інтуїція», – говорить Лоський, – «є безпосереднім спогляданням живої реальності так, як вона є в собі» [11, с. 236].

Необхідно зауважити, що П. О. Флоренський протиставляє поняття «ум» або «розум» розсудковому мисленню. Він пише: «Розум протистоїть розсудку, як і цей останній – першому, оскільки вимоги їх протилежні... і тільки у момент благодатного осяяння ці протиріччя в умі усуваються, але – не розсудково, а над-розсудковим способом» [17, с. 29, 159].

Проте щоб зрозуміти природу безпосереднього знання недостатньо прикладів, які нам пропонує о. Павло Флоренський, оскільки судження й поняття, від яких він відштовхується, – це логічна первинність, яка не пояснює природи безпосереднього знання. З психологічної точки зору, останнє є, насамперед, первинністю простого констатування, особливим станом людської свідомості. В ранній праці Олексія Федоровича Лосєва (1893-1988)

«Дослідження з філософії та психології мислення» ми знаходимо аналіз свідомості й безпосередньо даного, в якому філософ переконливо показує, що конкретна інтуїція нашого духа не передбачає ніяких методів і її неможливо довести теоретично. «Безпосередня даність», – пише О. Ф. Лосєв, – «є те, що стверджується до будь-якого дослідження, стверджується як первинність, що вбачається безпосередньо, і яка потребує не доказів, а тільки доведення до відома» [10, с. 408]. Під «чистою свідомістю» й «первинно даним» помилково розуміють абстрактні речі. Такі структурні форми свідомості як «уява», «поняття», «образ», «ідея», «судження» є результатом рефлексії, а тому не можуть вважатися безпосередньою даністю [10, с. 416, 429]. Щоб пояснити феномен безпосереднього пізнання О. Ф. Лосєв звертається до філософії Гуссерля, зокрема до його вчення про «сутності», яке Олексій Федорович допрацював і наблизив до іманентної школи, поєднавши з вченням Джеймса про «потік свідомості». Безпосередню даність Лосєв називає інтуїцією, але із застереженням, що ця інтуїція є прямим і безпосереднім спогляданням, вільним від будь якого філософського методу. В процесі цього споглядання ми маємо першопочаткову єдність між предметом пізнання й свідомістю, яку Лосєв називає «об'єктивним сенсом» або «об'єктивним станом» [10, с. 426]. Цей «об'єктивний сенс» є позбавленим структурних форм свідомості та матеріально-психічних визначень, і лише в процесі рефлексії він диференціюється на об'єкт і суб'єкт [10, с. 434]. Об'єктивний сенс – це єдність інтенціонального акту (направленість на предмет), сенсу й предмету. Сенс у цій координації предмету й свідомості є ноєматичним (νόημα) моментом уяви. Тобто це сенс або зміст, за допомогою якого ми сполучаємось з предметом. Але такий «сенс» предмета не є ще образ або уявлення. Якщо людина думає про синій колір, це ще не значить що вона має в свідомості образ або уявлення синього кольору [10, с. 431]. Щоб зрозуміти природу «ноєматичного сенсу» можна звернутися до вчення Аристотеля про ум (νοῦς), який має своїм предметом – начала чого [18, с. 99-100], або вчення Майкла Полані про фокусну й периферійну свідомість [13, с. 90-96].

Первинне «переживання» свідомістю предмета, обумовлюється як «станом свідомості», так і «станом предмета». Тому, – говорить О. Ф. Лосєв, – на вищих ступенях еволюції «об'єктивного сенсу» можливо говорити про пізнання як космічний процес [10, с. 427].

Безпосереднє споглядання схоже на захоплення глядача театральною дією, коли останній занурюється у предмет споглядання, не втрачаючи сенсу того, що відбувається, але і не маючи при цьому ніяких думок, уявлень або суджень.

Про безпосереднє пізнання, в якому зникає розділення на суб'єкт і об'єкт, говорить і професор Віктор Іванович Несмелов (1863-1937) у своїй праці «Віра і знання з точки зору гносеології». Він формулює поняття віри як основоположної форми пізнання, що має характер безпосередності. Послідовно і ясно мислитель обґрунтовує свою думку,

пояснюючи місце й значення, яке займає феномен віри в житті людини. Вихідною ідеєю його праці стала ідея про самосвідомість як первинний акт сприйняття буття й кінцеву основу будь-якого реального мислення [12, с. 56]. Суб'єкт, що пізнає, не має ніякого сумніву в своєму існуванні. Він відкриває себе в інтуїтивному сприйнятті себе, як вільної і розумної причини й цілі всіх своїх довільних дій. Тому реальне пізнання може спиратися тільки на безпосередню даність реального буття суб'єкта, яка відкривається у самосвідомості [12, с. 63]. Тим самим способом, яким людина безпосередньо сприймає дійсність свого існування, вона сприймає не тільки оточуючий її матеріальний світ, але й трансцендентні причини буття [12, с. 69-70]. Це сприйняття має до-чуттєвий характер, адже зміст нашої свідомості хоч і мислиться нашим умом під формою чуттєво-наглядного уявлення, проте реально може даватися нам тільки в безпосередніх інтуїціях ума [12, с. 61]. Прагнучи знайти справжню опору для реального пізнання істини про буття, людина не може спиратися на символічні дані чуттєвого досвіду, а обов'язково повинна шукати для себе такої кінцевої основи, де б взагалі зникла будь яка різниця між *ε* і *здається*, між суб'єктом і об'єктом, і де буття й свідомість були б абсолютно тотожні. А оскільки такою основою є наше реальне буття, то пізнавати й пояснювати природу необхідно із самих себе, а не навпаки, себе з природи, як це пропонують поборники механістичного світогляду [12, с. 67-68].

На відміну від об'єктивної реальності, шлях пізнання трансцендентної сторони буття стає можливим тільки через інтелектуальну інтуїцію – інтелектуальний акт пізнання який не потребує в матеріальних органах чуття, а тому не залежить від зовнішніх обставин (інтелект або ум використовується у Несмелова в значенні надрозсудкової і надлогічної форми мислення) [12, с. 71]. Виходячи з вищезазначених засновків, мислитель робить висновок, що *віра*, як і знання, походить з одного й того ж джерела пізнання – з безпосередньої очевидності реального буття суб'єкта, що пізнає. Віра виникає на шляху безпосереднього інтелектуального споглядання буття з реальних даних цього споглядання, тому вона є безпосереднім інтуїтивним пізнанням трансцендентної реальності. Це стає зрозумілим, якщо ми відкинемо логічно необґрунтоване розщеплення на суб'єкт і об'єкт, оскільки логічна структура процесу пізнання не вказує на спосіб, за яким реальні предмети об'єктивної дійсності стають ідеальними предметами нашого мислення [12, с. 76]. Будь-який предмет пізнання, навіть явища нашого суб'єктивного життя й усі продукти нашого мислення, однаково є об'єктами пізнання, тобто є зовнішніми для мислення. Отже наше мислення не знає такого психологічного закону протилежності суб'єктивного і об'єктивного [12, с. 80]. З гносеологічної точки зору, – говорить мислитель, – до області віри відноситься уся взагалі область трансцендентного буття, адже ця сфера є даною та відомою уму тільки в безпосередніх актах інтелектуального споглядання. Саме в цих піз-

навальних актах людина інтуїтивно «переживає» або «схоплює» в світовому бутті чиюсь Всемогутню Силу, що утримує світ і наглядає за буттям [12, с. 82]. Отже, згідно професору Несмелову, релігійна віра – це інтуїтивне пізнання Божого Буття та Божої присутності у світі, на відміну від релігійних вірувань, які є логічно оформленими даними релігійного досвіду [12, с. 89].

Вища ступінь пізнання відкривається тоді, коли людина стає вище чуттєвих потреб [4, с. 23]. Вона не бачить початку суцього в навколишньому матеріальному світі, а тому прагне до пошуку Нескінченного [4, с. 24]. Без відчуття Єдиного й незмінного Початку, – пише професор Федір Олександрович Голубинський (1798-1854), – без прагнення до Нескінченного, не було б не тільки віри, а й філософії. Саме ідея ума про Нескінченне, а не розрізнені предмети матеріального світу, викликають жагу до пізнання. Досвід зовнішній і внутрішній дає тільки розрізнену інформацію про предмети матеріального світу без їх внутрішнього взаємозв'язку [4, с. 24]. Адже розум (*intellectus*), або розсудок, основи суцього не бачить – це привілея ума (*νοῦς, ratio*). Розум безумовно стоїть вище чуття. Його властивістю є упорядкування різноманітних світових явищ і доведення розрізнених речей до єдності. Він розподіляє часткове й різноманітне на роди та види. Але свою функцію розум може виконувати тільки тому, що він «поєднаний з умом, який має ідею єдності всіх речей, тому розум і вводить єдність» [4, с. 24]. Початок єдності криється в умі, головним предметом жадань якого є Сутність Нескінченна й Божественна, яка чуттями й розумом не осягається, адже Бог знаходиться поза простором і часом. Тому надприродне знання людина отримує безпосередньо від Бога, виходячи за межі простору і часу, адже ідея про Нескінченне вкладена безпосередньо в ум. Тому віра в Бога – це необхідний і сутнісний характер ума. Якщо знищити віру, то зникне ум та його сила [4, с. 26].

На ідею Ф. О. Голубинського про «безпосередність» надприродного знання (віри), – говорить В. В. Зінківський [6, с. 295], – вплинуло вчення Якобі (1804-1851) про інтуїцію чуття і віри, через яку людина пізнає Бога і створений світ [3, с. 91-170].

Все вищесказане цілком відповідає православній теології, в якій постулати віри даються розуму як аксіоми, що, зі свого боку, стають основою для логічних умовиводів [1, с. 136]. Ще святий Климент Олександрійський (150-215) називав віру (*πίστις*) «вільним передбаченням» – «*πρόληψις ἐκούσιός ἐστι*», або допущення неявного, яке є на один кшталт з доказом, що відкриває нам існування невідомої, але очевидної речі. Віра або «умне бажання» – «*ἡ ὀρεξις νῆν διανοητικῆς*» є вільним вибором (*προαίρεσις*) і початком знання (*γνώσις*). Вона є основою будь-якого розумного вибору й передумовою розуміння, тому саме з віри починається знання [19, с. 940]. «Істина стверджується на чотирьох основах: на відчутті її, на осягненні умом, на вченні про неї, на догадках відносно неї» – «*τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές, αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως*» [19, с. 944]. «Через віру можна

прийти до осягнення начала всіх речей» – «πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἴονται τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς» [19, с. 944]. «Віра є благодаттю (Божою), що піднімає нас від речей, буття яких неможливо доказати, до начала простого й загального, яке не є матерією, від матерії не залежить і матерією не скрито» – «ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναλοδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν, οὔτε ὕλῃ, οὔτε ὑπὸ ὕλης» [19, с. 945]. Істинне пізнання – це проникнення в саму сутність предмета, або ведення про нього згідно законам його буття – «γνώσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ (καθ' ὅλου κατ' εἶδος)... ἢ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινόμενοις» [19, с. 1013].

«Віра – це спосіб, за яким людина пізнає Бога» – вчить підручник православного догматичного богослов'я [21, с. 55]. Надприродне Об'явлення, що міститься у святому Письмі й святій Традиції, сприймається людиною саме через віру. Прийняття божественних істин залежить як від вільного бажання людини, так і від Бога: «νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» – «тепер же, коли ви спізнали Бога, чи, радше, коли Бог спізнав вас». (Гал. 4:9). «Сама Істина, – пише святий Макарій Єгипетський (300-391), – спонукає людину шукати Істину» – «αὕτη ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν» [20, с. 525]. Тобто віра є співпрацею (синергія) людини та Бога. Приймаючи надану в Об'явленні істину людина зростає й укріплюється у вірі, примножуючи знання про Бога. Це надприродне знання не є накопиченням інформації в області теології, але дар Святого Духа, що очищає й просвіщає людину, надає їй можливість брати благодатну участь у божественному житті.

Висновки: По-перше, релігійна віра є безумовним явищем суб'єктивного життя людини. У віри може й не бути критеріїв її достовірності, але вона завжди виступає як позитивна впевненість у деякій реальній істині. Це стає можливим, оскільки всі явища зовнішнього й внутрішнього життя людини, сприймаються останньою як реальність, така ж безумовна, як і реальність її існування, що відкривається людині в самосвідомості. Це інтуїтивне, надчуттєве й до-розсудкове переживання людиною своєї самопричинності, тільки й може бути кінцевою основою будь-якого реального пізнання. У тому випадку, якщо ми виключимо одну із сторін нашого суб'єктивного життя як ілюзорну (наприклад, віру), ми ризикуємо поставити під сумнів реальність буття суб'єкта взагалі.

По-друге, якщо будь-який предмет пізнання, навіть явища нашого суб'єктивного життя й продукти нашого мислення, однаково є об'єктом пізнання, тобто є зовнішнім для мислення, то мислення не знає такого психологічного закону протилежності суб'єктивного і об'єктивного, який є логічно необґрунтованим, оскільки логічна структура процесу пізнання не вказує на спосіб за яким реальні предмети об'єктивної дійсності стають ідеальними предметами нашого мислення. Тому в пошуках реального пізнання, людина не може спиратися на символічні данні чуттєвого досвіду, а повинна шукати для себе такої кінцевої основи, де б взагалі зникло розщеплення на суб'єкт і об'єкт, де буття й

свідомість були б абсолютно тотожні. Такою основою і є наше реальне буття. А тому пізнавати й пояснювати світ необхідно не з теоретичного знання про природу, а з самої людини. Тобто, якщо самосприйняття нашої свідомості є первинністю простого констатування, то й первинний акт сприйняття буття повинен бути тільки «доведенням до відомого», вільним від будь-яких методів і доказів. Адже такі структурні форми мислення як «судження», «уявлення», «поняття» та ін., є абстракціями, що з'являються в результаті саморефлексії і не можуть бути первинними актами сприйняття дійсності. Отже таким безпосереднім способом, яким ми сприймаємо реальність свого існування, а також світ явищ, ми сприймаємо й трансцендентну дійсність, однаково реальну для нашої свідомості, як і будь-які явища суб'єктивного життя. А оскільки сфера трансцендентного буття є даною уму тільки в безпосередніх актах інтелектуального споглядання, то вона відноситься до області віри, яка так само має своєю основою безпосередню очевидність реального буття суб'єкта, що пізнає.

По-третє, релігійна віра – це інтуїція нашого духа, яка «фіксує» у світовому бутті існування незалежної від людини Всемогутньої Сили, що утримує світ і наглядає за буттям. Про це свідчить факт існування великої кількості людей, які не відносять себе до якоїсь релігійної конфесії, але допускають існування Бога, або якоїсь Сили, що керує всесвітом, посилаючись на відповідні суб'єктивні переживання. В цьому розумінні, «релігійна віра» відрізняється від «релігійних вірувань», які є логічно оформленими даними релігійного досвіду. Але якщо зупинитись на поясненні релігійної віри тільки як на переживанні Божої присутності в світі – то це не пояснить ні природи релігійної віри, ні її багатогранного характеру.

По-четверте, під поняттям «ум» – «νοῦς», ми розумієм не логічну функцію розсудку з його індуктивною послідовністю думки, але більш важливу здатність охоплювати релігійну істину через пряму інтуїцію, тобто через безпосереднє споглядання. Це не значить, що логічне мислення втрачає свої права, адже людина, з точки зору християнської теології, існує тільки в своїй цілісності: коли всі складові частини людської сутності виконують свою функцію й взаємодіють одна з одною. А тому розсудок знаходить в умі своє смислове обґрунтування.

По-п'яте, істина є інтуїція-дискурсія. Тобто істина дається як факт, який можна довести. Істина стає доступною свідомості завдяки уму, що інтуїтивно інтегрує весь безмежний ряд дискурсивних обґрунтувань до ступеня Єдності. Істина пізнається сама через себе. В єдиний момент вона відкриває себе й миттєво дає всю повноту ведення. Адже Істина – це самоказовий Суб'єкт, або, іншими словами, Бог. Тому в православній богословській традиції існує поняття «зустрічі» з Богом. «Навіть якщо дитина народилась у християнській родині, вона повинна пережити якість «навернення», відкрити для себе Бога, зустріти Його на своєму власному шляху» – говорив в одному із своїх виступів священник Олександр Мень.

По-шосте, віра є живим пізнанням, яке охоплює сутність людини в усій її цілісності, з усіма її пізнавальними здібностями. Ум, розсудок, чуття, воля, совість – беруть участь у пізнанні. Це відбувається на тому етапі віри, коли остання стає співпрацею Бога і людини, вільною синергією, в процесі якої людина примножує знання про Бога. Але надприродне знання не є накопиченням інформації в області теології – це дар Святого Духа, що очищає й просвіщає людину, надає їй можливість брати благодатну участь у божественному житті. Отже віра-інтуїція не є просто передумовою й початком Богопізнання, а екзистенційним і гносеологічним процесом, під час якого людина зростає в Богопізнанні.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
2. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII – начало XX в.). Второе издание. – М.: «Мысль», 1965. – 312 с.
3. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб.: 2006. – 487 с.
4. Голубинский Ф. А. Лекции философии. – М.: тип. Снегиревой, 1884. – 490 с.
5. Джеймс У. Воля к вере. Пер. с англ. / Сост. Л. В. Блинные, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – 431 с. – (Мыслители XX века).
6. Зеньковский В. В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с. (Серия «Антология мысли»).
7. Керкегор С. Философские крохи / Пер. Д.А. Лунгиной под ред. В.Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д.А. Лунгиной. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 192 с.
8. Киреевский И. В. Критика и эстетика / Сост., вступ. Статья и примеч. Ю. В. Манна; Редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) и др. – М.: Искусство, 1979. – 439 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
9. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. – М.: типолитограф. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1911. – 435 с.
10. Лосев А. Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 1086 с.
11. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2011. – 551 с. – (Концепции).
12. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – СПб.: Общество памяти игуменни Таисии, 2015. – 120 с.
13. Полани М. Личностное знание. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
14. Соловьев В. С. Вера, разум и опыт. Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 111-129.
15. Соловьев В. С. Духовные основы жизни / Россия и вселенская церковь. – Минск, 1999. – 208-335 с.
16. Трубецкой С. Н. Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья П. П. Гайденко; Примеч. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова. – М.: Мысль, 1994. – 816 с. – (Философское наследие).
17. Флоренский П. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – Москва: Лепта, 2002. – 814 с. – Репринт: Москва: Путь, 1914.
18. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. – Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. – 674 p.
19. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 8. – Paris, 1857. – Col. 685-1383.
20. SS. Macarii ambo, Aegyptius et Alexandrinus. Homiliae. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.34. – Paris, 1903. – Col.449-821.
21. Μητροπούλου Ευθ. Θέματα ορθόδοξου δογματικής θεολογίας, Πανεπιστημιακά παραδόσεις δογματικής. – Αθήνα: Σ. Αθανασόπουλος – Σ. Παπαδάμης & Σια Ε. Ε., 2001. – 423 σ.

References

1. Averintsev S. (2006). Sobraniye sochineniy [Collected Works]. Kyiv: Duh i litera. [in Russian].
2. Asmus V. F. (1965). Problema intuiicii v filosofii i matematike [The problem of intuition in philosophy and mathematics]. Ed. 2nd. Moscow: Mysl'. [in Russian].
3. Hamann J. G., Jacobi F. H. (2006). Filosofiya chustvstva i very [Philosophy of Feeling and Faith] (ed., tr., intr., suppl., comment., notes by S. V. Volzhin). St. Petersburg: RTP LGU. [in Russian].
4. Golubinskij F. A. (1884). Lekcii filosofii [Lectures philosophy]. Moscow: tipografiya Snegiriiovoy. [in Russian].
5. James W. (1997). Vólia k vere [The Will to Believe]. Moscow: Respublika. [in Russian].
6. Zen'kovskiy V. V. (2001). Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. Harkov: EXMO-Press. [in Russian].
7. Kierkegaard S. (2009). Filosofskii krohi [Philosophical crumbs], (Translation by D. A. Lungina). Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. [in Russian].
8. Kireevskiy I. V. (1979). Kritika i estetika [Criticism and aesthetics]. Moscow: Iskusstvo. [in Russian].
9. Lopatin L. M. (1911). Polojitel'niye zadachi filosofii. Oblast' umozritel'nih voprosov [The positive objectives of philosophy. Area of speculative questions], (Part 1). Moscow: tipografiya tovarishestva I. N. Kushnerev i K°. [in Russian].
10. Losev A. F. (2015). Na rubeje epoch. Raboty 1910 – nachala 1920 godov [At the turn of the eras. Works of the 1910 – 1920], (Ed. by A. A. Taho-Godi, E. A. Taho-Godi, V. P. Troickiy) Moscow: Progress Tradition. [in Russian].
11. Losskij N. O. (2011). Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. Moscow: Academic Project; Triksta. [in Russian].
12. Nesmelov V. I. (2015). Vera i znanie s tochki zreniya gnoseologii [Faith and Knowledge in Terms of Gnoseology]. St. Petersburg: Society in Memory of Abbess Taisia Publ. [in Russian].
13. Polanyi M. (1998). Lichnostnoye znaniye [Personal Knowledge]. Moscow: Progress. [in Russian].
14. Solov'ev V. S. (1994). Vera, razum i opyt. Voprosi filosofii [Faith, mind and experience. Questions of philosophy], (№ 1, pp. 111-129). [in Russian]
15. Solov'ev V. S. (1998). Dukhovniye osnovy zhizni/ Rossiya i vselenskaya cerkov' [Spiritual foundations of life / Russia and the Ecumenical Church]. Minsk. [in Russian].
16. Trubetskoy E. (1994). Sochineniya [Collected Works]. Moscow: Mysl'. [in Russian].
17. Florensky P. (2002). Stolp i utverjdeniye Istini: Opit pravoslavnoy teodicei v dvenadcati pis'mah [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Lepta. [in Russian].
18. Aristotle (1831). Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Berolini: apud Georgium Reimerum.
19. Clementis Alexandrini (1857). Stromatum. In J.-P. Migne (Ed.), Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. (Vol. 8, col. 685-1383). Paris: Migne.
20. SS. Macarii ambo, Aegyptius et Alexandrinus (1903). Homiliae. In J.-P. Migne (Ed.), Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. (Vol.34, col. 449-821). Paris: Migne.
21. Μητροπούλου Ευθ. (2001). Θέματα ορθόδοξου δογματικής θεολογίας, Πανεπιστημιακά παραδόσεις δογματικής. Αθήνα: Σ. Αθανασόπουλος – Σ. Παπαδάμης & Σια Ε. Ε.