

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

МАКСИМЕНКО ІГОР ГЕННАДІЙОВИЧ

УДК 27-184.2/.3:130.121:322](477)(043.3)

**ДИСЕРТАЦІЯ
СМИСЛОВІ КОНТЕКСТИ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В
СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ**

Спеціальність – 031 Релігієзнавство

Галузь знань – 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ І. Г. Максименко

Науковий керівник:
Предко Олена Іллівна,
доктор філософських наук, професор

Київ-2025

АНОТАЦІЯ

Максименко І. Г. Сміслові контексти феномену релігійної віри в сучасному православному дискурсі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі знань 03 «Гуманітарні науки» за спеціальністю 031 «Релігієзнавство» – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2025.

У даній роботі визначаються смислові контексти релігійної віри, яких вона набуває у сучасному православному дискурсі. Було уточнено поняття релігійної віри, яке можна описати як суб'єктивне уявлення про потойбічне, що ґрунтується на релігійній парадигмі, має деяку міру ваги та значення для людини і впливає на її життєдіяльність. У дослідженні обґрунтовується, що релігійна віра характеризується емпірично не підтвердженим та емоційно забарвленим переконанням, надією, або сподіванням. Вона всеохопно впливає на життєдіяльність людини і безпосередньо пов'язана з релігійною парадигмою, якою в даному дослідженні виступає православ'я.

Була проаналізована літературно-джерельна база та окреслені особливості тлумачення феномену релігійної віри сучасними мислителями. Використані у дослідженні джерела були розділені на три великих блоки. Їх склали праці святих отців, роботи сучасних православних філософів та богословів, а також дослідження сучасних науковців (релігієзнавців, філософів, істориків тощо). У роботі демонструється, що релігійна віра є складним явищем, яке розглядається у різних аспектах з застосуванням ряду підходів до його аналізу, серед яких виокремлюються психологічний, філософський, богословський та ін.

В дослідженні обґрунтовується, що основні смислові контексти релігійної віри, які ми відстежуємо у сучасному православному дискурсі, почали формуватися ще в святоотецькій думці. У Біблії віра розглядається в системі взаємозв'язку людини і Бога. У священних текстах подаються лише вихідні положення щодо осмислення цього феномену, що відкриває можливість до пошуку

нових тлумачень. Потреба у подальшому смисловому розгортанні спонукала християнських мислителів до поглиблених інтерпретацій феномену віри. У святоотецькій думці віра набуває ряду нових смислових особливостей, зокрема таких як змістовний, діалогічний, волативний контексти, бачення віри як містичного стану, чесноти, дару від Бога та ін. Такі інтерпретації релігійної віри вплинули на її тлумачення у напрямках сучасного богослов'я та, відповідно, у сучасному православному дискурсі. Були також виокремлені та побіжно дослідженні трансформації релігійної віри, які відбувалися під впливом руху колівадів, а також наслідки популяризації ісихастської традиції.

Дослідження розкриває та окреслює особливості контекстів релігійної віри, яких вона набуває у сучасній православній філософії та богослов'ї. Зазначається, що сприйняття релігійної віри продовжує трансформуватись і дотепер. У сучасній православній думці смислові контексти релігійної віри зміщуються в антропологічну площину, зокрема новітніх значень набувають проблеми взаємовідносин у системі «Я-Інший», проблема виживання людини та збереження самої себе. Релігійна віра все більше починає інтерпретуватись крізь призму міжособистісного спілкування, актуалізується її діалогічний та сотеріологічний аспекти. Значну роль в цьому відіграє сьогоденне бачення догмату про Трійцю. У дослідженні окреслюється важливість інтерпретації релігійної віри у контексті патристичної спадщини. Віра також сприймається як трансформуючий феномен, що визначає світогляд людини. Велике значення також надається чуттєвій сфері, яка відіграє важливу роль у богоспілкуванні, а також може обумовлювати появу релігійної віри, впливати на її розвиток та посилювати її значення для людини.

Дослідження демонструє формування основних моделей сприйняття релігійної віри в домінуючих напрямках сучасного богослов'я, серед яких неопатристика, неопаламізм, православна радикальна ортодоксія, православна теоестетика та відкрите православ'я. Визначено, що сучасні напрямки богослов'я проявляють притаманні для них особливості тлумачення релігійної віри, вирішуючи проблему пізнання царини божественного та процесу пошуку Бога. Доведено, що у неопатристичному дискурсі релігійна віра набуває

особливого значення в контексті православної традиції. Натомість неопаламізм характеризується зміщенням смислових контекстів релігійної віри у сферу містичного досвіду: ключовою подією постає обоження, а християнське життя та роль релігійної віри в ньому інтерпретується з урахуванням особливого значення аскетичних вправ, містичних станів та переживань. У православній радикальній ортодоксії релігійна віра характеризується залученням інтуїтивного пізнання, а у православній теоестетиці особливий акцент робиться на емоційно-чуттєвій складовій, зокрема релігійна віра осмислюється у взаємодії з естетичним почуттям і спонукає шукати божественні прояви у навколишньому світі. В Україні здійснюється активна розробка концепції відкритого православ'я, у якій релігійна віра характеризується впливовою діалогічною складовою, що проявляється у готовності до толерантного співіснування з іншими релігіями та налагодженні діалогу з суспільством, культурою і наукою. У відкритому православ'ї релігійна віра виступає інтегруючим чинником, який сприяє збереженню та відновленню української православної традиції.

Насьогодні у православному дискурсі акцентується увага на місці, ролі та значенні православної віри у суспільстві та у сучасних політичних системах. Зростає значення общини, спільної молитви та літургійної практики. Увагу православних філософів та богословів привертають проблеми політичної ортодоксії, проблеми прав людини, прозелітизму та релігійної свободи. В українському контексті набуло подальшого розвитку дослідження проблем розповсюдження та протидії ідеології «руського міру» як інструменту дестабілізації України.

Дане дослідження також торкається трансформації смислових контекстів релігійної віри у контексті еклезіологічних питань. Акцентується увага на тому, що сучасні філософи та богослови активно обговорюють подію надання Томосу про автокефалію Православній церкві України. Віра розглядається безпосередньо крізь призму проблем легітимізації церковних інституцій, тлумачення канонів та взаємовідносин між церквами. У роботі проаналізовані деякі особливості церковних відносин між Православною церквою України та Українською

православною церквою. Визначено, що сьогодні в Україні православні інституції легітимізуються в очах місцевих християн, зокрема і через віру в їх канонічність.

У роботі також висвітлені зміни контекстів релігійної віри під час епідемій на прикладі пандемії COVID-19. Було уточнено, що у часи пандемії на передній план виходить питання збереження людського життя, а культові практики набувають віртуального характеру. У контексті підвищеного ризику для здоров'я постає проблема збереження релігійних традицій. Важливим чинником у цьому разі є сприйняття віри крізь призму чесноти та довіри: частина вірян розглядає участь у богослужіннях під час епіdemії й пов'язаний із цим ризик для здоров'я як особливий вияв довіри до Бога і своєрідну «заслугу» перед Ним. Водночас прояв занепокоєння щодо можливості інфікування нерідко трактується як свідчення недостатньої глибини віри.

Дана робота структурована за тематичними блоками.

У першому розділі уточняється теоретико-методологічна основа дослідження, проводиться аналіз рівня наукової розробки проблеми, здійснюється огляд та класифікація літературних джерел. У розділі розкривається зміст поняття релігійної віри та смислових контекстів її розуміння, звертається увага на сучасний православний дискурс та окреслюються його часові рамки.

У другому розділі відстежуються біблійні та святоотецькі впливи на сучасний процес осмислення феномену релігійної віри та зміщення її смислових контекстів. Також приділяється увага процесу формування філософського та богословського підходів до інтерпретації релігійної віри у XIX ст. У розділі висвітлюються характерні особливості тлумачення феномену релігійної віри, яких вона набуває у сучасній православній філософії та богослов'ї.

У третьому розділі визначаються окремі смислові трансформації та контексти релігійної віри у найпоширеніших напрямках сучасного богослов'я. Проводиться аналіз та висвітлюється зміщення інтерпретативних «зрізів» феномену релігійної віри після отримання Томосу про автокефалію Православної церкви України, під час російсько-української війни та епіdemії COVID-19. Також аналізуються особливості осмислення та інтерпретації даного феномену

крізь призму боротьби з ідеологією «руського міра», проблеми пошуку місця православної віри у сучасних політичних системах та проблеми відносин між православними церквами в Україні.

Ключові слова: релігійна віра, напрями сучасного православного дискурсу, сучасні православні мислителі, православна філософія, богослов'я, релігійна безпека, віра в контексті кризових ситуацій, трансформація релігійної віри.

ABSTRACT

Maksymenko I. H. Semantic contexts of the phenomenon of religious faith in modern Orthodox discourse. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 "Humanities" with a specialty 031 "Religious Studies" – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2025.

This work identifies the semantic contexts of religious faith that it acquires in contemporary Orthodox discourse. It clarifies the concept of religious faith, which can be described as a subjective notion of the afterlife that carries a certain significance for a person and influences their life activities. The study argues that religious faith is characterized by an empirically unverified and emotionally charged conviction, hope, or expectation. It has a comprehensive impact on a person's life and is directly related to the religious paradigm, which, in this study, is Orthodoxy.

The literature and source base were analyzed, and the peculiarities of interpreting the phenomenon of religious faith by modern thinkers were outlined. The sources used in the research were divided into three major groups: the works of the Holy Fathers, works by contemporary Orthodox philosophers and theologians, and research by modern scholars (religious studies scholars, philosophers, historians, etc.). The paper demonstrates that religious faith is a complex phenomenon examined from different perspectives and with various analytical approaches, including psychological, philosophical, theological, and others.

The study substantiates that the principal semantic contexts of religious faith, which we observe in contemporary Orthodox discourse, began to form already in Patristic thought. In the Bible, faith is examined within the system of the relationship between humans and God. Sacred texts provide only the initial points for understanding this phenomenon, leaving room for finding new interpretations. The need for further semantic development motivated Christian thinkers to provide in-depth interpretations of the phenomenon of faith. In Patristic thought, faith acquires several new semantic features, including content-related, dialogical, volitional contexts, as well as the perspective of

faith as a mystical state, a virtue, a gift from God, and more. These interpretations of religious faith influenced its understanding in contemporary theology and, correspondingly, in modern Orthodox discourse. Transformations of religious faith under the influence of the Kollyvades movement and the consequences of the popularization of the hesychast tradition were also identified and briefly examined.

The research reveals and outlines the specific features of the contexts of religious faith that it acquires in contemporary Orthodox philosophy and theology. It is noted that the perception of religious faith continues to transform even today. In modern Orthodox thought, the semantic contexts of religious faith are shifting toward an anthropological dimension; in particular, the problems of relationships in the “I–Other” system and the problem of human survival and self-preservation are acquiring new meanings. Religious faith is increasingly interpreted through the prism of interpersonal communication, with its dialogical and soteriological aspects receiving particular attention. A crucial role in this regard is played by the current view of the dogma of the Trinity. The study highlights the importance of interpreting religious faith in light of the Patristic heritage. Faith is also viewed as a transformative phenomenon that shapes a person’s worldview. Great significance is attached to the sensory sphere, which plays an important role in communion with God, may engender religious faith, influence its development, and enhance its importance for the individual.

The study demonstrates the formation of the main models of perceiving religious faith in the dominant areas of modern theology, including neo-patristics, neo-palamism, Orthodox Radical Orthodoxy, Orthodox theoesthetics, and Open Orthodoxy. It is determined that modern theological movements exhibit unique features in their interpretation of religious faith, addressing the issue of knowing the divine and the process of seeking God. It is shown that in neo-patristic discourse, religious faith acquires particular importance in the context of the paradigmatic core of the Orthodox tradition. By contrast, neo-palamism shifts the semantic contexts of religious faith into the realm of mystical experience: deification (theosis) becomes the key event, and Christian life—along with the role of religious faith in it—is interpreted considering the special significance of ascetic practices, mystical states, and mystical experiences. In Orthodox

Radical Orthodoxy, religious faith is characterized by the involvement of intuitive knowledge, whereas in Orthodox theoesthetics, special emphasis is placed on the emotional-sensory component: religious faith is understood in interaction with the aesthetic sense and prompts the search for divine manifestations in the surrounding world. In Ukraine, the concept of Open Orthodoxy has been actively developed, where religious faith is characterized by a potent dialogical component, manifested in the willingness to coexist tolerantly with other religions and to engage in dialogue with society, culture, and science. In Open Orthodoxy, religious faith serves as an integrating factor that contributes to preserving and restoring the Ukrainian Orthodox tradition.

Today's Orthodox discourse emphasizes the place, role, and significance of Orthodox faith in society and in contemporary political systems. The importance of the community, common prayer, and liturgical practice is growing. Orthodox philosophers and theologians are increasingly concerned with issues of political Orthodoxy, human rights, proselytism, and religious freedom. In the Ukrainian context, research on the dissemination of and resistance to the ideology of the "Russian World" as an instrument of destabilizing Ukraine has further developed.

This study also touches upon the transformation of the semantic contexts of religious faith in relation to ecclesiological issues. Attention is drawn to the fact that modern philosophers and theologians actively discuss the event of granting the Tomos of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine. Faith is examined directly through the prism of the legitimacy of church institutions, the interpretation of canons, and relations between churches. The paper reflects certain features of the church relations between the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church. It is determined that, in Ukraine today, Orthodox institutions are legitimized in the eyes of local Christians, in part through faith in their canonicity.

The paper also highlights changes in the contexts of religious faith during epidemics, using the example of the COVID-19 pandemic. It was clarified that during a pandemic, the preservation of human life comes to the forefront, and worship practices acquire a virtual character. Under the heightened health risk, the preservation of religious traditions becomes problematic. A key factor in this context is the perception of faith

through the prism of virtue and trust: some believers view attending services during an epidemic—and the associated health risks—as a special manifestation of trust in God and a sort of “merit” before Him. At the same time, concern about the possibility of infection is often interpreted as evidence of insufficient depth of faith.

This paper is structured by thematic blocks.

Chapter 1 clarifies the theoretical and methodological foundations of the research, analyzes the level of scholarly development of the problem, and provides an overview and classification of literary sources. The chapter explains the content of the concept of religious faith and the semantic contexts of its understanding, defines the notion of contemporary Orthodox discourse, and outlines its chronological framework.

Chapter 2 traces the biblical and Patristic influences on the contemporary process of conceptualizing the phenomenon of religious faith and the shifts in its semantic contexts. Attention is also given to the formation of philosophical and theological approaches to interpreting religious faith in the 19th century. The chapter highlights the characteristic features of how the phenomenon of religious faith is interpreted in modern Orthodox philosophy and theology.

Chapter 3 identifies particular semantic transformations and contexts of religious faith in the most widespread directions of modern theology. It analyzes and highlights the shift in interpretive “layers” of the phenomenon of religious faith after the granting of the Tomos of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine, during the Russian-Ukrainian war, and amid the COVID-19 epidemic. It also examines how this phenomenon is understood and interpreted through the prism of combating the “Russian World” ideology, the search for Orthodoxy’s place in contemporary political systems, and issues of relationships between Orthodox churches in Ukraine.

Keywords: religious faith, directions of contemporary Orthodox discourse, modern Orthodox thinkers, Orthodox philosophy, theology, religious security, faith in the context of crisis situations, transformation of religious faith.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Максименко І. Проблеми віри й розуму у філософській думці мислителів доби Київської Русі. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2 (20). С. 28-31.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/163>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.7>

2. Максименко І. Смыслові контексти релігійної віри в філософії Христоса Яннараса. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 1 (21). С. 42-45.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/184>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.11>

3. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних українських дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 2 (22). С. 16-22.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/199>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.4>

4. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу у наукових працях сучасних іноземних дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2024. № 1 (23). С. 30-35.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/218>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.6>

5. Predko O., Maksymenko I. Orthodoxy in the Face of Contemporary Challenges: The Ukrainian Context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2023. Vol. 43, No. 8. P. 19-33.

URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss8/3/>

DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2449>

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Максименко І. Пошук Бога згідно з Д. Б. Хартом. *Дні науки філософського факультету – 2022*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 11-12 трав. 2022 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2022. С. 293-296.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11>

7. Максименко І. Богословські рефлексії Дж. Мануссакіса. *Дні науки філософського факультету – 2023*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 11-12 трав. 2023 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2023. С. 419-423.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12>

8. Максименко І. Шляхи віри у філософії Христоса Яннараса. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 8 - 9 червня 2024 р.). К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс””, 2023. С. 201-204.

URL: https://drive.google.com/file/d/1cXf7b0DpVmmmGLvX4pbM3ZACRD0ES69/view?usp=drive_link

9. Maksymenko I. Semantic contexts of the phenomenon «faith» in the works of foreign researchers. *Sofia. Humanitarian and religious bulletin: materials of the international scientific conference IX Tancherivski chytannia* (Kyiv, 30 Oct. 2023). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 2023. №2(22). P. 123-124

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13>

10. Максименко І. Особливості християнської віри за Пабло Бланко Сарто. *Культура. Ідентичність. Сучасність*: матеріали міжнародної наукової конференції (м. Львів, 2-3 лист. 2023 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2023. С. 392-395.

URL: <https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2024/03/Maket-konferentsiia-2023-1.pdf>

11. Максименко І. Ідея глибокого сподівання Луїса Поймана. *Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах*: матеріали доповідей та виступів IV всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (м. Вінниця, 16 - 17 лист. 2023 р.). Вінниця: ТВОРИ, 2024. С. 101-105.

URL: https://www.vnmu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn_mat_konf_filosof.pdf

12. Максименко І. Філософсько-релігієзнавчі розмисли Г. Сковороди. *Дні науки філософського факультету – 2024*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 18-19 трав. 2024 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2024. С. 299-301.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13>

13. Максименко І. Ноетичний ефект гріха за С. К. Мороні. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали VI Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 11-12 червня 2024 р.). К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс””, 2024. С. 78-81.

URL:

<https://drive.google.com/file/d/1zrVCjJij8yoDkkqIkSkla4AM0lUm2LDN/view>

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ.....	2
ABSTRACT	7
СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ	11
СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	15
ВСТУП.....	16
РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ «РЕЛІГІЙНА ВІРА»	26
1.1 Сутність феномену релігійної віри та понятійний апарат дослідження....	26
1.2 Дослідницька література про особливості осмислення релігійної віри в сучасному православному дискурсі	40
1.3 Теоретико-методологічні засади дослідження проблеми	56
Висновки до першого розділу.....	63
РОЗДІЛ 2. ТРАНСФОРМАЦІЯ СМИСЛОВИХ КОННОТАЦІЙ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ	67
2.1 Біблійні та святоотецькі впливи на сучасний процес осмислення релігійної віри.....	67
2.2 Формування філософського та богословського підходу до інтерпретації релігійної віри у ХІХ ст.	82
2.3 Характерні особливості релігійної віри в контексті сучасної православної філософії та богослов'я	95
Висновки до другого розділу	116
РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ ТА ЇЇ СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ	118
3.1 Формування основних моделей сприйняття релігійної віри в панівних напрямках сучасного православного дискурсу.....	118
3.2 Тенденції та пошуки нових «ніш» осмислення релігійної віри у працях православних мислителів	141
3.3 Смислові трансформації релігійної віри у православній думці в умовах російсько-української війни.....	165
Висновки до третього розділу	178
ВИСНОВКИ	181
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	186
ДОДАТКИ.....	210

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ПЦУ – Православна церква України

УПЦ – Українська православна церква

УАПЦ – Українська автокефальна православна церква

УПЦ КП – Українська православна церква Київського патріархату

РПЦ – Російська православна церква

РФ – Російська Федерація

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Кінець XX та початок XXI століття ознаменували певними геополітичними викликами для світу і для України. За умов посиленої суспільної турбулентності зростає імовірність втрати ціннісних орієнтирів. Прагнення отримати підтримку від вищих сил, знайти спасіння та подолати страх перед невизначеністю майбутнього зумовлюють підвищений інтерес до ідеї Бога. Соціологічні дослідження демонструють важливу роль релігійної віри серед громадян України та вказують на її вагомий вплив на суспільні процеси [1]; [2].

Епідемія COVID-19 та російсько-українська війна засвідчили актуалізацію проблем духовності та, зокрема, загострили увагу на феномені релігійної віри. Актуальність даного дослідження також обумовлюється тим, що православ'я на сьогодні є найпоширенішою християнською деномінацією на території нашої держави. Статистично, більше 70% українців ідентифікують себе як православні християни [1]; [3]. Дане дослідження сфокусовано на аналізі феномену релігійної віри у сучасному православному дискурсі, позаяк у ньому осмислюються злободенні проблеми та актуалізуються питання пошуку відповідей на них.

Концепт релігійної віри є багатограним та поліфункціональним феноменом. Його смислові контексти набувають своїх особливостей в різних напрямках сучасного богослов'я, серед яких неопатристика, постнеопатристика, неопаламізм, православна радикальна ортодоксія, православна теоестетика, відкрите православ'я тощо (Т. Гаврилук [4], В. Грицишин [5], П. Калаїтцидіс [6], Г. Коваленко [7], В. Лозовицький [8], Г. Христокін [9], Ю. Чорноморець [10]). Сучасними релігієзнавцями звертається увага на праксеологічні, гносеологічні та онтологічні аспекти релігійної віри (О. Сарапін [11]), екзистенційні та психологічні аспекти релігійної віри (О. Предко [12]). Віра може уподібнюватися до стану свідомості і розглядатись в контекстах станів та процесів, які відбуваються з людиною, коли вона вірить (Н. Каргіна [13], А. Колодний [14], Б. Лобовик [15], В. Москалець [16], Д. Предко [17], О. Предко [12], С. Шевчук [18]). Віра також може

ідентифікуватися як філософське поняття, змістовне наповнення якого намагаються визначити сучасні науковці (О. Бучма [19], К. Вергелес [20] [21], І. Гудима [22] [23], С. Киселиця [24], Ю. Крутій [25], В. Лубський [26], Любчук [27], Д. Марціновська [28], Л. Мозговий [29], І. Соломаха [30], В. Стецько [31], Ю. Стрелкова [32], Є. Харьковщенко [33]). Віру також розуміють і в якості релігійної парадигми, змістовного оформлення доктринальних положень, у істинність яких треба вірити. Віра не підлягає однозначному визначенню та може розглядатись під різними кутами. Через це вона набуває ряду змістовних нюансів у царині розуміння її у якості психічного стану і під час аналізу її інтерпретативних «зрізів».

Смислові контексти релігійної віри набувають осучаснених форм у зв'язку з тими викликами, які постають перед православ'ям. На сьогодні однією з найважливіших проблем для України постає проблема російсько-української війни, у якій одне із чільних місць займає релігійний чинник. У сучасному православному дискурсі низка богословів активно розглядає проблему віри та збройного спротиву (П. Бутенеф [34], О. Вебстер [35], Д. Коул [36], Ф. ЛеМастерс [37], Д. Пратт [38], Д. Форест [39] та ін.). Представники православного дискурсу також активно шукають вирішення проблем співіснування православної віри та сучасних політичних систем (Л. Брезертон [40], Н. Вуд [41], П. Т. Гамаліс [42], М. Доак [43], П. Калаїтцидіс [6] [44], Е. Клапсіс [45], І. Кондратьєва [46], В. Н. Макрідіс [47], А. Папанікола [48], Е. Продром [49], та ін.). В українському контексті на передній план виходить проблема спотворення релігійної віри ідеями «руського міра» та механізми протидії такому спотворенню (О. Бучма [19], К. Говорун [50], В. Гуржи [51], В. Єленський [52], Х. Казанова [53], Г. Коваленко [7], с. Васса (Ларіна) [54], Д. Морозова [55], О. Панич [56], Є. Пілецький [57], Л. Филипович [58], Є. Харьковщенко [59]). Епідемія COVID-19 також підняла цілий ряд богословських запитань та актуалізувала обговорення, яке напряму стосується проблеми збереження життя людини (Ю. Борейко [60], К. Говорун [61], Н. Іщук [62], Дж. Мануссакіс [63], О. Предко [64], С. Руденко [64] [65], О. Туренко [66] [65], Є. Харьковщенко [64] [66] та ін.). Важливою подією для світового православ'я також стало дарування Томосу про автокефалію Православній церкві України.

Загострилось обговорення еклезіологічних питань (К. Говорун [67], О. Х. Колеман [68], О. Сарапін [69] та ін.). Ця подія вплинула на проблему відносин між православними юрисдикціями в Україні та проблему тлумачення канонів, у якій також знаходять проявлення деякі особистісні аспекти релігійної віри.

Отже, на сьогодні однією із актуальних проблем у релігієзнавчій науці є комплексне осмислення смислових контекстів феномену релігійної віри в працях сучасних філософів та богословів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконана у відповідності до Комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», та у відповідності до теми науково-дослідної роботи кафедри релігієзнавства «Основні тенденції світового та вітчизняного релігієзнавства в контексті глобалізаційних викликів» (20КФ041-03). Основний внесок автора полягає в дослідженні смислових контекстів релігійної віри в сучасному православному дискурсі.

Мета і завдання дослідження. Метою даної роботи є визначення основних контекстів релігійної віри у сучасній православній філософській та богословській думці, їх особливостей та впливів в умовах сучасних актуальних викликів.

Відповідно до мети дослідження, окреслимо наступні **завдання дослідження:**

- визначити поняття релігійної віри та висвітлити понятійний апарат дослідження;
- проаналізувати літературно-джерельну базу та окреслити особливості сприйняття релігійної віри у православному дискурсі сучасними філософами, богословами та релігієзнавцями;
- з'ясувати теоретико-методологічні засади дослідження;
- відстежити біблійні та святоотецькі впливи на сучасний процес осмислення релігійної віри;

- проаналізувати формування філософського та богословського підходів до інтерпретації релігійної віри у XIX ст.;
- з'ясувати характерні особливості релігійної віри в контексті православної філософії та богослов'я;
- дослідити формування основних моделей сприйняття релігійної віри в основних напрямках сучасного православного дискурсу;
- окреслити тенденції та пошуки нових «ніш» осмислення релігійної віри у працях сучасних православних мислителів;
- розглянути та сформулювати смислові трансформації релігійної віри у православній думці в умовах російсько-української війни.

Об'єктом дослідження є релігійна віра.

Предметом дослідження є смислові контексти, яких набуває релігійна віра у працях сучасних православних філософів та богословів.

Теоретико-методологічні основи дослідження. У даному дослідженні була застосована низка методів та принципів, які забезпечили досягнення наукового результату. Задля уточнення і формування понять та концептів, що полегшують розуміння феномену релігійної віри, у даному дослідженні застосовувався метод концептуалізації. Феноменологічний метод поглибив розуміння релігійного досвіду, характерного для православної традиції. Метод формалізації дозволив окреслити теоретичні основи дослідження проблеми та поняття релігійної віри. Досить важливим у контексті даного дослідження виявився метод термінологічного аналізу, оскільки необхідно було упорядкувати ключові поняття, окреслити специфіку термінів, узгодити понятійний апарат та структурувати теоретичну рамку дослідження. Застосовуючи метод синтезу, були здійснені спроби узагальнити підходи до типізації феномену віри. З застосуванням методу компаративного аналізу були виділені основні підходи до дослідження феномену віри. Застосовуючи метод структурно-логічного аналізу, ми виділили основні елементи концепцій у працях сучасних богословів та філософів, які стосуються релігійної віри. У дослідженні також був застосований метод історизму, оскільки необхідно було визначати ідеї мислителів та науковців, враховуючи впливи

конкретних історичних обставин. Також у даному дослідженні застосовувався структурно-функціональний метод, що застосовується для опису складних систем, визначення ролі та залежностей їхніх складників. Особливості розглянутих в даній роботі питань також вимагали застосування принципів позаконфесійності та плюралізму, оскільки необхідною вимогою є збереження об'єктивності та неупередженості дослідження. Задля виявлення неоднозначностей та додаткових інтерпретацій понять, у дослідженні також застосовувався метод деконструкції. Серед важливих методологічних підходів також слід виділити контекстуалізацію, оскільки російсько-українська війна постає важливим подієвим контекстом, в якому відбувається наукове дослідження проблеми.

Наукова новизна. Наукова новизна даного дослідження визначається тим, що вперше було здійснено визначення смислових контекстів феномену релігійної віри у православному дискурсі, сформованому сучасною православною філософською та богословською думкою. Також вперше були розглянуті смислові контексти феномену віри крізь призму актуальних викликів, які сьогодні постали перед Українською державою. Положення, що розкривають новизну даного дослідження, полягають:

Вперше:

– доведено, що у Біблії релігійна віра розглядається в системі взаємозв'язку людини і Бога та осмислюється на рівні ідей, серед яких можна виділити наступні: віра є чеснотою, яка здобувається зусиллям волі; віра супроводжується довірою до Бога та надією на спасіння; віра характеризується переконанням у істинності одкровення від Бога; віра є внутрішнім почуттям, сила якого безпосередньо впливає на відносини людини і Бога; біблійні інтерпретації віри в подальшому осмислювались та концептуалізувались у працях святих отців; традиція ісихазму додала та розвинула розуміння релігійної віри в контексті містичного почуття, що сприймає істину, яку неможливо осягнути розумом; святі отці розвинули проблему співвідношення віри та розуму, окреслюючи їх інтерпретацію у контексті віроповчальних настанов і догматів;

– доведено, що оскільки колівадський рух посприяв популяризації святоотецького вчення в його православної інтерпретації, внаслідок цього подальшої розробки та обґрунтування набуло змістовне розуміння релігійної віри як питомо православної традиції; додаткових інтерпретацій набуло тлумачення віри у якості містичного стану, що уможливує осягнення божественної істини, а також розуміння релігійної віри у контексті чесноти, яку варто здобувати аскетичним подвигом; у розрізі проблеми віри й розуму посилюється тенденція до зменшення ролі останнього; популяризація практики Ісусової Молитви сприяла посиленню діалогічних смислових інтерпретацій релігійної віри;

– доведено, що хоча смислові контексти релігійної віри у сучасному православному дискурсі ґрунтуються на її базових біблійних інтерпретаціях та концепціях, що були розроблені святими отцями та отцями-колівадами, особливості сприйняття релігійної віри сьогодні зазнають подальших трансформацій; віра інтерпретується не тільки у розрізі патристичної спадщини, але також все більше починає сприйматись і крізь призму міжособистісного відношення та діалогу; посилення діалогічного аспекту релігійної віри великою мірою зобов'язане особливому тлумаченні догмату про Трійцю: Бог-Отець, як Особистість, визначає буття та сутність Бога-Трійці в міжособистісному відношенні Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа, яке здійснюється завдяки любові; богослови також все більше сприймають віру у якості трансформуючого феномену, який уможливує феномен божественного дотику, змінює світоглядні установки та діє у поєднанні з чуттєвою сферою; роль філософського пошуку істини віри розумом зменшується;

– було здійснено комплексний аналіз сучасної православної богословської та філософської думки, визначено основні тенденції та смислові трансформації релігійної віри у напрямках сучасного богослов'я, серед яких неопатристика (віра інтерпретується в контексті парадигмального ядра православної традиції), неопаламізм (розуміння релігійної віри зміщується у містичну площину, Бог пізнається у містичному досвіді), православна радикальна ортодоксія (характеризується залученням феномену несхоплюваного розумом божественного

дотику) та православна теоестетика (акцентує увагу на чуттєвому та інтуїтивному, а релігійна віра прив'язується до почуття естетичного); кожен напрямок сучасного богослов'я має власні особливості вирішення проблеми прихованості та пізнання Бога; сприйняття релігійної віри у напрямках сучасного богослов'я зміщуються в площину антропологічну, а особливе місце у них сьогодні займає концепт особистості та його тлумачення; віра інтерпретується крізь призму відносин з іншим та з Богом; важливого значення набуває літургійне богослов'я та практика спільної молитви; лише діалогічна віра вважається найбільш досконалою;

Уточнено, що:

– релігійну віру можна визначити, як суб'єктивне уявлення про потойбічне, що ґрунтується на релігійній парадигмі, має деяку міру ваги та значення для людини і впливає на її життєдіяльність; релігійна віра також характеризується емпірично не підтвердженим та емоційно забарвленим переконанням, надією, або сподіванням, які пов'язані з релігійною парадигмою та всеохопно впливають на життєдіяльність людини;

– релігійна віра є складним поняттям, яке можна розглядати у різних аспектах; існує низка підходів до аналізу релігійної віри, серед яких психологічний, філософський, теологічний, богословський, історичний, соціальний та ін.; ці підходи розглядають релігійну віру з точки зору впливу на людину та соціум, а також крізь призму пошуку місця людини у світі; через це наявні літературні джерела можна розбити на три групи: біблійні тексти та повчання святих отців, праці богословів XX та XXI ст., роботи сучасних філософів та релігієзнавців; розглядаючи сучасний православний дискурс доцільно залучати період розвитку православної думки з першої половини XX ст., яка характеризується початком формування «неопатристичного синтезу»;

– уточнено, що сучасний православний дискурс намагається пристосувати міжособистісні та діалогічні богословські концепти та інтерпретації релігійної віри до сучасних суспільств та політичних систем, у яких високо цінується індивідуальна свобода та права людини; характерною для України є розробка

концепції відкритого православ'я, релігійна віра у якій характеризується посиленою діалогічною складовою; ця концепція розвиває українські православні традиції, виявляє готовність до мирного та добросусідського співіснування з іншими релігіями, а також відкрита до діалогу з суспільством, культурою і наукою; в українському православному дискурсі сьогодні також постають еклезіологічні питання та прослідковується зміщення смислових контекстів релігійної віри в площину тлумачення канонів та легітимізації православних церковних інституцій; світова пандемія COVID-19 стала причиною набуття культовими практиками віртуального характеру, що актуалізувало проблему значення та важливості дотримання традиції в умовах ризику для здоров'я; пандемія також поставила питання можливості передачі хвороби через вживання Св. Дарів, що породило богословські дискусії;

Набув подальшого розвитку:

– розгляд проблеми спотворення релігійної віри ідеями «руського міра»; зазначається, що у РФ політичні ідеології набувають ознак релігійної віри та починають розглядати прихильність до себе у якості подвигу та чесноти, обіцяючи спасіння душі; війна та агресія сакралізується; сучасний православний дискурс розглядає проблему спотворення релігійної віри та єретичні тенденції у російському православ'ї; в Україні на передній план виходить проблема релігійної безпеки; у часи збройних конфліктів релігійна віра також починає розглядатись у розрізі проблеми протидії насиллю, консолідації суспільства та збереженню якості життя, у зв'язку з чим актуалізується концепція «справедливої війни»; оскільки війна є травмуючим фактором для людини, православні філософи та богослови сьогодні також активно звертають увагу на терапевтичний аспект віри, який характеризується довірою до Бога та сподіванням на Його допомогу;

– особливості застосування методологічного інструментарію під час аналізу православного богослов'я, філософії та, зокрема, при дослідженнях смислових контекстів релігійної віри.

Практичне значення дисертаційного дослідження. Результати дослідження можуть стати основою для подальшої наукової систематизації смислових контекстів релігійної віри у сучасній православній філософії та богослов'ї. Результати дослідження також можуть бути використані у: дослідженнях впливу різних контекстів розуміння релігійної віри на сучасний православний дискурс; аналізі історичного сприйняття феномену віри у православній філософській та богословській думці; дослідженнях тенденцій розвитку православного богослов'я; розробці аналітичних оглядів актуальних проблем православ'я в Україні; розробці методів протидії релігійній пропаганді з боку агресора; розробці методів подолання міжконфесійних конфліктів в українському православ'ї; розробці та корекції карантинних обмежень у періоди пандемій; викладацькій діяльності та під час розробки освітніх курсів.

Дана робота розширює розуміння складного феномену релігійної віри. Висновки, обґрунтовані у даному дослідженні, можуть бути використані у подальших філософських та богословських дослідженнях у вітчизняному релігієзнавстві.

Особистий внесок здобувача. Дисертація виконана автором самостійно. Усі положення, узагальнення та висновки даної роботи отримані та сформульовані автором самостійно на основі результатів, отриманих у процесі дослідження. Зі статті в журналі, що індексується у базі даних Scopus («Orthodoxy in the Face of Contemporary Challenges: The Ukrainian Context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*»), яка була опублікована у співавторстві з науковим керівником, професором Предко О. І., у роботі використані лише ті положення та ідеї, які є результатом особистих напрацювань здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дисертаційного дослідження були оприлюднені та обговорені на методологічних семінарах та засіданнях кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2022», 11-12 травня 2022 р. (м. Київ); Міжнародній

науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2023», 11-12 травня 2023 р. (м. Київ); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2024», 18-19 травня 2024 р. (м. Київ); Міжнародній науковій конференції ІХ Танчерівські читання «Релігієзнавство в Київському університеті: проблеми та перспективи викладання», 30 жовтня 2023 р. (м. Київ); V міжнародній науково-практичній конференції «Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу», 8-9 червня 2023 р. (м. Київ); VI міжнародній науково-практичній конференції «Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу», 11-12 червня 2024 р. (м. Київ); IV Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах», 16 листопада 2023 р. (м. Вінниця); Міжнародній науково-практичній конференції: «Культура. Ідентичність. Сучасність.» 2 листопада 2023 р. (м. Львів).

Публікації. Основні теоретичні положення і висновки дисертаційної роботи знайшли своє відображення у публікаціях: 5 наукових статей; 8 тез доповідей на науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається із вступу, трьох розділів (включають дев'ять підрозділів), висновків та списку використаних літературних джерел. Обсяг основного тексту дисертації – 185 сторінок. Список використаних джерел налічує 300 позицій.

РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ «РЕЛІГІЙНА ВІРА»

1.1 Сутність феномену релігійної віри та понятійний апарат дослідження

У сучасному православному дискурсі прослідковуються різні особливості тлумачення феномену релігійної віри. Сучасний грецький богослов Х. Яннарас вважає, що просте переконання в тому, що Бог існує, недосконале порівняно з вірою, що включає в себе міжособистісні та діалогічні відносини з Богом [70, р. 11-13]. Подібної думки дотримується і митр. Каліст (Уер). Він виокремлює віру як просте переконання в існуванні Бога, віру дитячу та віру, яка супроводжується сумнівом [71, р. 19]. В останньому випадку віра може включати бажання та вольові імпульси, що направлені на боротьбу з сумнівами. У містичній традиції часто віру розуміють як інструмент осягнення того, чого не може осягнути розум. Силуан Афонський вважав, що віра уможлиблює рух до обоження [72, р. 354]. Часто віра не характеризується стійким переконанням, але включає елемент сподівання та надії. Українські науковці Ю. Борейко та Т. Федотова переконані, що релігійна віра може трактуватися як вольовий вибір, тобто свідоме рішення жити згідно з заповідями Бога. Віру можна сприймати і у якості особливого почуття, що дає можливість прийняти Одкровення. На думку науковців віра є імперативом ідентичності, впливає на поведінку особистості та характеризується всеосяжністю та динамікою розвитку. Релігійна віра переважно спрямовується на чуттєве сприйняття сакрального об'єкта [73, с. 11-12]. Поняття віри інколи спрощується та розуміється лише як набір доктринальних положень релігійного вчення. При цьому ігнорується складова особистого відношення, що формується складним комплексом почуттів. У православ'ї віра також часто розуміється у сенсі чесноти, що здобувається працею, або у сенсі дару від Бога. Усі ці та інші смислові контексти потребують дослідження та висвітлення.

У даному дослідженні ми вважаємо за необхідне окреслити саму сутність концепту віри. Віру в узагальненні можна тлумачити як впевненість у чомусь на основі власного суб'єктивного переконання [74, с. 679]. Вона характеризується активним емоційним ставленням до предмета віри, що залучає вольовий процес та

впливає на поведінку особистості [75, с. 19]. Нерідко віра допомагає людині мобілізувати сили у важкій ситуації, коли розум виявляється обмеженим. Часто віру розуміють як здатність людини сприймати бажане як дійсне, а майбутнє як сучасне. Віра відкриває можливість сприйняття цінностей, норм чи явищ, що не були обґрунтовані емпірично та не опираються на пізнавальний досвід [76, с. 92].

Інколи віру протиставляють знанню, але, на нашу думку, це не зовсім коректно. Наприклад, Платон протиставляє переконання («докса») знанню («епістеме»), тобто душевному зосередженню на ідеях, або формах. Оскільки у будь-яких знаннях щось необхідно приймати на віру як очевидне, «докса» є складником будь-яких знань [77]. У цьому контексті ми можемо погодитись з твердженням, що розум надає лише формальну єдність для спрощення та систематизації досвіду [78, р. 100]. Е. Гусерль, у спробі визначити самоочевидне та позбавитись сумнівного досвіду, застосовує принцип епохе, тобто утримання від судження [79, с. 76]. Філософи розуміли, що наше сприйняття не є досконалим і знати щось, часто буде означати вірити в щось у сенсі бути в цьому переконаним. Оскільки термін «доксастичний» походить від грецького слова «доха», що означає «погляд», «загальноприйнята думка», або «гадка», то у контексті філософії та релігієзнавства «доксастична віра» відноситься до теорій або моделей, які розуміють віру, перш за все, з точки зору переконання. Згідно з ними, мати віру в Бога чи релігійну доктрину, означає мати переконання, що Бог існує, а релігійна доктрина є істинною.

Дослідниця Л. Бучак, розглядаючи віру як почуття довіри до чогось, розбиває погляди на неї на три типи, в залежності від когнітивного відношення, яке ця віра вимагає від свого носія. Науковиця виділяє доксастичну, слабо-доксастичну та недоксастичну типи віри в залежності від поглядів на неї теологів та філософів [80, р. 47-60] [81].

Доксастичну віру (doxastic faith) характеризує віра у істинність доктрини чи положення. Доксастичні підходи фокусуються на конкретних переконаннях, які особа повинна мати, щоб вважатися віруючою. У християнстві це може включати переконання в існування Бога, воскресіння Ісуса та авторитет Біблії.

Слабо-доксастична віра (weak-doxastic faith) не вимагає сильних категоричних переконань і характеризується позитивним відношенням до можливого предмету віри, але з меншою внутрішньою рішучістю та меншим залученням волі. Слабо-доксастична віра може існувати незалежно від очевидних доказів, або переконливих аргументів. Така віра може включати в себе деяку невизначеність, відкритість до сумнівів та питань. Вона може бути менш категорична, ніж доксастична віра, яка вимагає сильних переконань і доказів. Слабо-доксастична віра особливо корисна в ситуаціях, де повний набір доказів недоступний, або коли перед людиною постають суперечливі запитання щодо об'єкту віри.

Не-доксастична віра (no-doxastic faith) не передбачає глибокого внутрішнього переконання в істинності конкретної парадигми. Не-доксастичні підходи акцентують увагу на таких аспектах віри, як довіра, або практичні зобов'язання. До них можна віднести: віру, як слідування за ідеалом; віру, як свідомий вибір вірити у щось, що не має достатньої кількості доказів; віру, що передбачає поведінку на основі внутрішнього почуття надії на існування об'єкту віри; віру, що носій віри може зробити щось істинним своїм вольовим актом.

Інша сучасна науковиця, Е. Джексон, виділяє чотири пари типів віри [82, р. 2-5]. Першою парою є віра, як відношення, та віра, як дія. Віру, як відношення, характеризує переконання в істинності якогось твердження (наприклад того, що Бог існує). Важливою складовою такої віри є емоційний компонент та складова внутрішнього бажання. Віра, як дія, характеризується актом довіри та діями, які людина здійснює, керуючись переконанням в істинності того чи іншого твердження. Це, наприклад, дії парашутиста, коли він намагається відкрити парашут, маючи переконання, що той відкриється.-

Другою парою типів віри є віра в істинність твердження, особистість, або ідеал. Прикладом віри в твердження є віра в закони фізики. Прикладом віри в особистість, чи ідеал, може бути віра в себе, в друга, демократію, політичну партію тощо. Також ці типи віри у своїх дослідженнях розглядають Д. Говард-Снайдер та Д. Дж. МакКоган. Науковці виділяють віру у відношенні до когось (relational faith)

та віру пропозиційну, тобто, віру в твердження (propositional faith). Віра, як відношення, характеризується особливими відношеннями до об'єкту віри. Фактично, це є віра міжособистісна. До неї можна віднести віру дітям, друзям, конкретній людині і т.д. Прикладом пропозиційної віри є віра у закони фізики, або у істинність релігійної парадигми [83].

До третьої пари типів віри Е. Джексон відносить віру секулярну та релігійну. Релігійна віра включає в себе віру у релігійні парадигми. Як зазначає П. Сарто, якщо ми говоримо про християнство, релігійна віра не є фідейзмом чи простою пасивною покірністю правилам та практикам. Вона спонукає до активного життя у відповідності до ідеалу та прикладу Ісуса. Для християн віра є динамічною та виступає причиною зміни, оскільки вмотивована пошуком Бога [84]. З іншого боку, секулярна віра зазвичай направлена на ідеї, інститути тощо.

Четверта пара типів віри Е. Джексон – це віра у речі, які людина вважає справді важливими, та віра в речі другорядні. Віра у важливі речі включає в себе віру в релігійні доктрини та ідеали, віру в себе, в дружину, або чоловіка, віру в життєву мету тощо. Прикладами віри у речі другорядні є віра в те, що викликане таксі доставить пасажера у вказане місце, або, що одежа намокне під дощем.

Таким чином, віра є глибоким переконанням в істинності чогось, що не має емпіричних доказів, не вимагає раціонального обґрунтування, або виходить за межі раціонального. Вона характеризується суб'єктивним прийняттям певних ідей, принципів або уявлень, які можуть стосуватися релігії, моралі, світогляду чи особистих цінностей.

Отже, віра не завжди пов'язана з релігією та також може бути секулярною, метафізичною, етичною, тощо [11, с. 22]. Релігійна та нерелігійна віра ґрунтуються на однакових психологічних засадах. Такої думки дотримуються дослідники, що розглядають психологічні аспекти феномену віри. О. Предко вважає, що релігійна та нерелігійна віра характеризуються впевненістю на основі суб'єктивного переконання [85, с. 70-71]. З філософської точки зору ототожнення нерелігійної віри з релігійною не є коректним [76, с. 92]. Релігійна віра спрямована у надчуттєву реальність, а її основною особливістю є переконання в існуванні надприродного

[86, с. 11]. Ю. Стрелкова вважає, що ключовою ознакою релігійної віри є надприродний предмет віри. Така віра є фундаментом, на якому будується віровчення [32, с. 110]. Релігійна віра часто приймає форму особистої впевненості в існуванні вищої істоти, всемогутнього Бога (якщо ми говоримо про монотеїзм) [75, с. 20]. Вона також часто означає сприйняття суб'єктом комплексної парадигми, яка забезпечує богоспівкування, тобто характеризується довірою до релігійних доктрин і текстів [87, с. 70]. На противагу, нерелігійна віра означає лише переконання в істинності явищ, котрі не виходять за межі вже наявного емпіричного досвіду. Направлена вона, як правило, на віддалену мету, подію, або уявний ідеал.

Отже, релігійна віра відрізняється від нерелігійної тим, що спрямовується в надчуттєву реальність, відповідає на екзистенційні питання, формує духовні та моральні орієнтири, а також характеризується прийняттям релігійної парадигми та довірою до священних текстів.

Також доцільно розглянути відмінності між поняттями релігійної віри та релігійності. Релігійність характеризує ступінь заглибленості релігійної віри в структуру особистості [12, с. 28]. Релігійність можна розглядати як конкретизацію зв'язку з трансцендентним, або надприродним. Релігійність має психічну сутність. У змістовному сенсі, вона також виходить поза межі індивідуальної свідомості і поєднує психічний внутрішній та символічний зовнішній вияв релігії [88, с. 521]. Релігійність є поняттям, яке характеризує якісну та кількісну визначеність ступеня, характеру та рівня суб'єктивного засвоєння релігійних норм, цінностей та ідей. Також вона характеризує їхні впливи на життєдіяльність віруючих. Релігійність може розглядатися і як ціннісно-життєва орієнтація та внутрішня здатність людини до реалізації релігійних установок [89, с. 277]. Релігія є феноменом не тільки індивідуальним, але і соціальним. Релігійність, на думку Н. Пивоварової, можна вважати індивідуальною, або колективною якістю. Вона виступає проявом релігії у колективній, або індивідуальній життєдіяльності та свідомості. Релігійністю також можна вважати психічний стан індивідів чи спільнот, який характеризується наявністю релігійного культу та вірою у надприродне [90, с. 52]. У той же час, віра

є індивідуальною ознакою релігійної свідомості. Хоча епістемологічно та гносеологічно релігійність та релігійна віра є поняттями схожими, онтологічно вони суттєво відрізняються.

Феномен релігійної віри залучає переконання в існуванні Бога, довіри до релігійних доктрин і священних текстів [91] [87, с. 70]. О. Сарапін визначає релігійну віру як «акт, що виростає з іманентності, та спрямований у трансцендентне» [11, с. 23]. У рамках даного дослідження, застосовуючи метод формалізації та беручи до уваги значну кількість підходів до аналізу цього явища, ми можемо сформулювати і дати дещо інакше визначення віри. Релігійну віру можна визначити як суб'єктивне уявлення про потойбічне, що ґрунтується на релігійній парадигмі, яке має деяку міру ваги та значення для людини і впливає на її життєдіяльність. З одного боку, релігійною вірою можна вважати визнання божественного свідчення. З іншого боку, релігійна віра характеризується емпірично не підтвердженим та емоційно забарвленим переконанням, надією, або сподіванням, що комплексно впливає на життєдіяльність людини. У нашому випадку, це переконання, надія, або сподівання, яке опосередковано, або безпосередньо пов'язано з православною релігійною парадигмою.

Як зазначає О. Сарапін, віра є поняттям полісемантичним. Український релігієзнавець виділяє три її основні смислові значення. Віра може розумітися як суб'єктивний акт. При цьому особливий акцент ставиться на тих станах і процесах, які людина переживає, коли вірить. Тоді віра уподібнюється до стану свідомості. Віра також може ідентифікуватися як філософське поняття, коли науковці намагаються дослідити його змістовне наповнення, розглядаючи праксеологічні, гносеологічні, або онтологічні характеристики. Інколи віру розуміють і в якості змістовного оформлення доктринальних положень, у істинність яких треба вірити [11, с. 22].

Коли мова йде про релігію як вираження того, у що вірять її послідовники, релігійна віра постає смисловим аналогом релігії [86, с. 9]. Е. Тайлор, відомий англійський антрополог та засновник культурної антропології, досліджуючи культурну еволюцію, пов'язував віру та релігію, визначаючи останню, як «віру в

духовні сутності» [92, р. 424-425]. Як пише А. Колодний, релігію у вузькому розумінні можна сприймати і як особистісний внутрішній стан, що називається вірою [14, с. 8]. З цієї точки зору, у внутрішньому сприйнятті суб'єкта релігія починає ототожнюватись з вірою. В українській мові слово «віра» може означати «те, або інше релігійне вчення, віровизнання» [74, с. 679]. Як зазначено у «Філософському енциклопедичному словнику», «віра», в широкому розумінні, фактично означає те саме, що й віровчення [76, с. 92]. Але ми маємо враховувати, що таким тлумаченням феномен віри не вичерпується, оскільки він залучає цілий пласт душевних переживань, які також необхідно враховувати.

У межах даного дослідження ми маємо окреслити відмінності між поняттями «релігія» та «релігійна віра». На думку А. Колодного, спочатку термін «релігія» відносився лише до християнської віри [93, с. 40]. Саме слово походить з латинської мови та виводиться зі стародавнього слова, що означає «зв'язування» [94, с. 54]. Релігія це те, що покликано знову поєднати людину та Бога. Як зазначає А. Колодний, релігія є для людини «засобом спілкування з ним та входження в його світ» [76, с. 545]. Релігія означає не тільки віру людини в існування Абсолюту, але й набір засобів прилучення людини до цього Абсолюту [88, с. 19]. Релігія є досить складним явищем, якому неможливо надати коротке визначення [88, с. 17]. Воно ширше, ніж, власне, поняття релігійної віри. Ми не можемо сліпо застосовувати ті самі методологічні засади для вивчення феномену релігійної віри, що і для релігії в цілому.

Розглядаючи відмінності між вірою та релігією, варто звернути увагу на те, що релігія – це, великою мірою, соціальне явище. Релігія впливає не тільки на психічні стани її послідовників, але і на суспільство. Якщо релігія передається від покоління в покоління, особиста віра народжується та помирає разом зі своїм носієм. Віра – річ індивідуальна, суб'єктивна. Окремо взята людина не є соціумом. На нашу думку, у цьому аспекті полягає деяка відмінність між поняттями індивідуальної віри та релігії загалом. Релігія також постає у якості оформленого у постулати вираження віри в надприродне конкретного суб'єкта. На цьому рівні релігія пронизує людину, як глибоке особисте психологічне явище. На

суб'єктивному рівні релігія нерозривно пов'язана з вірою. У цьому випадку віра виступає основою релігії [86, с. 9]. Так як віра в надприродне є внутрішньою справою суб'єкта, він може ніяк не обмежуватися доктринами та правилами. Зазвичай релігія є системним феноменом, який передбачає певний набір поведінкових установок. У той же час, віру в надприродне можна мати і за межами релігії. Людина не стає послідовником якоїсь релігійної системи тільки через те, що вона вірить в надприродне.

Зауважимо, що у нашому дослідженні смислове прирівнювання релігії до релігійної віри може відбуватись лише на рівні переконання, коли релігія розуміється як система постулатів і правил, у яку вірить суб'єкт. У цьому контексті віра набуває змістовних сенсів та має розумітись як переконання в істинності положень тієї чи іншої релігії, в даному випадку – православ'я.

Але, як зазначає Вселенський патріарх Варфоломій, віру не можна розуміти лише в контексті нагромадження «усіх учень і передань, успадкованих від минулого» [95, с. 118]. На його думку, православна віра має розумітись у контексті особистої зустрічі та особистого стосунку до Бога. Особистий стосунок також має включати в себе компоненти любові та довіри [95, с. 119]. Сучасний богослов Х. Яннарас також вважає, що просте переконання в існуванні Бога не можна вважати повноцінною вірою [70, р. 11-13]. Отже, такі поняття, як переконання, надія та сподівання, якщо вони нерозривно пов'язані з релігійною вірою, не можуть існувати без неї та стають її частиною, надаючи їй нових смислів [96]. Інколи віра розуміється у сенсі боротьби з сумнівом. У православній філософії часто віра також розуміється і у сенсі чесноти, яку вірянин здобуває у якості дару від Бога, або внаслідок важкої праці. Ці та інші смислові контексти потребують свого визначення.

Також варто врахувати, що ми не можемо вважати віру цілком ірраціональним явищем, яке не опирається на досвід. Віруюча людина могла трактувати деякій реальний особистий досвід як доказ існування Бога [97, р. 123-125]. Ми не можемо напевне сказати, що емпірично доказові факти принципово відрізняються від факту існування Бога у свідомості деяких носіїв віри. Як зазначає

Дж. Хік, якщо «Бог був пов'язаний ... для Ісуса з Назарету ... з реальним досвідом особистої присутності. У такому разі є нормальним, що переконання релігійної людини в існуванні Бога, є не більш умовними, ніж переконання в реальності фізичного світу» [98, р. 389]. Віруюча людина також може знаходити логічні докази існування Бога, аналізуючи оточуючий світ та його закони, як ми бачимо на прикладі досліджень Р. Суінберна [99, р. 268]. Релігійна віра може приймати самі різні форми в залежності від ситуації та внутрішнього настрою свого носія. Вона може набувати ряду контекстів, як в рамках розуміння її у якості психічного стану, так і під час її змістовного аналізу.

У даному дослідженні також необхідно дати визначення поняттю «контекст». В. Лісовий вважає, під контекстом можна розуміти «сукупність обставин, від яких залежать значення або сенс будь-якого знака, вислову, тексту, дії» [100]. Також під контекстом можна розуміти частину тексту, яка дає можливість точно визначити смисл окремого слова. На думку Н. Савелюк, контекст, з точки зору філософії, є таким феноменом, що безпосередньо пов'язаний з «надтекстовими» ефектами масиву тексту [101, с. 32]. У глобальному сенсі він творить культуру як живу реальність у духовних, психологічних та фізичних вимірах [101, с. 29]. Як зазначає українська науковиця Т. Бовсунівська, контекст має смислотворчу функцію. Контекстні сенси повсякденного життя та невербальні знаки культури створюють смислове поле тексту [102, с. 12]. Контексти бувають соціальні, культурні, економічні, літературні, історичні, біографічні та інші [102, с. 3]. У даній роботі розглядаються смислові контексти релігійної віри. Дане дослідження має на меті окреслити обставини та особливості розуміння релігійної віри у сучасному православному дискурсі.

Оскільки в даній роботі мова йде про православний дискурс, необхідним є визначення і цього поняття. Релігійний дискурс можна розуміти, як релігійний текст у реальному спілкуванні. Він є науковим полем релігії, куди включаються всі його різновиди. Можна виділити місіонерський, релігійно-популярний, проповідницький, пророчий та інші види релігійного дискурсу [103, с. 122]. Релігійний дискурс представляє собою набір комунікативних дій, або подій, що

направлені на передачу, збереження та розвиток релігійних уявлень. Концепт «віра» є автохтонним за своєю суттю, оскільки він історично формувався у межах релігійного дискурсу [104, с. 16]. Саме він визначає внутрішню логіку цього дискурсу. Віра виступає ключовою цінністю, яка веде та направляє свого носія до формування подальшої ціннісної ієрархії.

До предметної галузі релігійного дискурсу входять явища, що недоступні раціональному пізнанню. Зазвичай їх сприймають, опираючись на містичний досвід. Характерною особливістю релігійного дискурсу є те, що релігійні постулати адаптуються до ситуацій, що виникають у повсякденній діяльності. Через це релігійний дискурс носить, певною мірою, сугестивний характер. Серед жанрів релігійного дискурсу можна виділити агональні жанри, дискусії та суперечки, орієнтаційні жанри, публічні виступи, пастирські передачі, ритуальні жанри (проповідь, сповідь, молитва) та ін.

Український науковець В. Лісовий вважає, що за допомогою терміну «дискурс» позначають аргументоване письмове, або усне обговорення будь-якої теми, в якому предметом дискусії стають і самі способи аргументації. Також під дискурсом можна розуміти будь-яке мовлення, розмову, або дискусію, особливості яких характеризують мовця [105]. Сучасна науковиця, М. Смирнова, визначає релігійний православний дискурс, як «комунікативно-когнітивну діяльність, що ... спрямована на формування, трансляцію та модифікацію православного догматичного мислення, сакрального світовідчуття і містичного досвіду ...» [104, с. 19]. Релігійний православний дискурс реалізується за допомогою різноманітних мовленнєвих та мовних засобів у вигляді набору жанрів. Серед характерних рис релігійного православного дискурсу можна виділити: існування комунікативної рамки, при якій Бог та небесні сили є учасниками комунікації; опора на біблійні тексти та євангельську ціннісну систему; дуальність невербального та вербального семіотичних просторів; звернення до емоційної сфери; зближення та взаємодія з різними типами дискурсу в різних жанрах; співіснування двох мовних систем, сакральної та національної; семантичне співіснування у лексичних одиницях

релігійного та світського семантичного пластів, що при однаковій формі можуть реалізовуватись в різних дискурсах з відмінним змістом [104, с. 19].

В поле зору нашого дослідження потрапляє період розвитку православної філософської та богословської думки з першої половини ХХ ст. Ми обрали такі часові межі, оскільки, на думку науковців, саме в цей період почалось формування Г. Флоровським «неопатристичного синтезу» [5, с. 156] [106, с. 13]. Дослідники переконані, що неопатристика стала одним із ключових напрямків сучасного богослов'я (Г. Христокін [9], Ю. Чорноморець [10], В. Грицишин [5], Т. Гаврилюк [4], П. Калаїтцидіс [6], В. Лозовицький [8]). Як зазначає український релігієзнавець, Ю. Чорноморець, неопатристика стала шостою парадигмою у історії православної теології. Вона прийшла на заміну п'ятій – російській релігійній філософії. Неопатристика поклала своєю метою створення систематичного богослов'я на основі святоотецьких концепцій. Ю. Чорноморець вважає, що неопатристиці вдалось наблизитись до візантійського понятійного апарату та стилю мислення, але своєї мети – систематизації богослов'я, досягнути їй не вдалося [106, с. 13]. Як зазначає В. Лозовицький, грецька церква підхопила і продовжила подальший розвиток неопатристики в другій половині ХХ ст., намагаючись боротися з впливом академічної традиції. Грецькі богослови намагались сформувати систему рішення богословських проблем та увиразнити православну ідентичність в порівнянні з західним християнством [107, с. 71-72]. Неопатристика, на думку Г. Христокіна, згодом стала найпомітнішим напрямком в сучасному богослов'ї [108, с. 61] [109, с. 18]. У ХХІ ст. почався перехід до нової парадигми, постнеопатристики [8] [9, с. 64]. На сьогодні греки знаходяться в авангарді богословських досліджень. Вплив сучасної грецької богословської думки помітний і в Україні. Особливо помітний вплив ідей таких богословів, як Х. Янарас, Й. Зізіулас, Й. Романідіс та ін.

Дане дослідження є релігієзнавчим і тому потребує висвітлення основних відмінностей між релігієзнавством та теологією, оскільки вони мають деякі спільні ознаки. Так, на думку польського дослідника Г. Гоффманна, і в філософії релігії, і в релігієзнавстві, предметом дослідження виступає релігія [110, с. 30-31]. Перші релігієзнавчі кафедри виникали на місці теологічних, а першими релігієзнавцями

нерідко ставали теологи. Багато релігієзнавчих кафедр продовжують діяти при теологічних факультетах. Часто релігієзнавство та теологія отримують спільні напрямки та сфери дослідження.

Польський дослідник також виділяє три ключові засадничі відмінності між релігієзнавством та теологією. Теологія фокусується на власній релігійній парадигмі. Вона є визначальною для дослідження та окреслює вимір, у межах якого відбувається пошук відповідей на ключові світоглядні запитання. На противагу, релігієзнавство характеризується однаковим відношенням до будь-якої релігійної системи. Релігієзнавство декларує прагнення до неупередженості, а усі релігії вважаються рівноправними. При цьому варто також акцентувати увагу й на меті, яку переслідують релігієзнавчі та теологічні дослідження. Коли ми говоримо про релігієзнавство, то часто маємо на увазі цілі, які пролягають в описовій, або пізнавальній площині. Це досить сильно відрізняє релігієзнавство від теології, оскільки остання часто захищає постулати власної релігійної парадигми та характеризується нормативними висновками. Релігієзнавство зазвичай активно послуговується емпіричними даними протягом усього циклу дослідження. Г. Гоффманн вважає, що, на противагу, теологічні рефлексії є «апріорними та дедуктивними, а часто й спекулятивними, з огляду на історичний контекст проблеми» [110, с. 30]. Не варто виключати і той факт, що теологія інколи тяжіє до пропаганди власних релігійних постулатів. Цього намагається позбавитись релігієзнавство.

Схожим чином можна окреслити відмінності і між релігієзнавством та богослов'ям. На відміну від релігієзнавства, для богослов'я також характерним є нормативізм. Розглядаючи релігійну систему, богослов'я має апологетичну установку та дивиться на інші релігії крізь призму власної парадигми [89, с. 271-272] [89, с. 253]. Що важливо, богослов'я має перевагу безпосереднього занурення у досвід своєї релігійної традиції, якої позбавлено релігієзнавство. Також релігієзнавство не визнає віру, як інструмент пізнання релігії. У богослов'ї віра, навпаки, якраз і виступає таким інструментом.

Характерною особливістю релігієзнавства також є те, що воно активно залучає досягнення природничих наук, коли намагається визначити істину та аналізувати релігійний феномен. Дослідження феномену релігійної віри не є винятком. Важливим фактором постає врахування здобутків природничих наук, зокрема біології та медицини. Релігійна віра чинить неабиякий вплив на психічні та біохімічні процеси, всебічно впливаючи на життєдіяльність людини.

Вітчизняне релігієзнавство також має свої характерні особливості. На думку сучасної дослідниці, Т. Гаврилюк, українське релігієзнавство акцентує свою увагу на важливості ставлення до акту віри [4, с. 94]. У той час як теологія орієнтується на надприродне, українське релігієзнавство робить значний акцент на аналізі релігійного феномену крізь призму проблеми визначення місця людини в світі. Воно є антропологічним у своїй природі. На думку науковиці, українське релігієзнавство залишається в рамках парадигми осягнення сутності людського буття. До цієї сфери воно відносить і феномен релігії, вважаючи її особливою формою усвідомлення людиною свого місця у світі [4, с. 95].

В рамках даної роботи також постає методологічна проблема визначення відмінностей між православною філософією, теологією та богослов'ям. Якщо філософія релігії є філософським осмисленням ключових підходів та постулатів релігійних традицій [111] і є дисципліною, що ставить своєю метою осмислення сутності релігійного феномену [76, с. 681], то православну філософію можна визначити як філософію, основоположні ідеї якої визначені саме православним релігійним світорозумінням. На думку Ч. С. Еванса, «філософія релігії це скоріше є не релігійне мислення, але мислення про релігію» [112, р. 22]. О. Сарапін вважає, що «в основі філософії релігії лежить раціоналізація релігійних фактів» [113, с. 79]. На противагу, православна філософія представляє собою комплекс філософських поглядів, які ґрунтуються саме на православ'ї.

На думку М. Крокоша, філософія Східної Церкви ставила акценти не на «раціоналістичному взаємоперемудруванні», а на любові до Христа та обоженні [114, с. 30-31]. На думку О. Сарапіна, «православна філософія» є досить умовним терміном, який включає напрямки, концепції та школи, що тією чи іншою мірою

орієнтувались на висвітлення змісту православ'я, але крізь призму православного світорозуміння. Серед напрямків православної філософії науковці виділяють духовно-академічну філософію, філософію церковного оновлення та філософію нової релігійної свідомості [89, с. 253]. Як зазначає О. Сарапін, православним богослов'ям можна вважати систематичний виклад основоположень, а також наслідків православного віровчення. Богослов'я включає в себе систему різних дисциплін (екзегетику, історичне богослов'я, систематичне та практичне богослов'я) [89, с. 253]. Теологія більш характерна для католицизму і означає систематичне вчення про Бога. У православній релігійній традиції прийнято вживати термін богослов'я в значенні науки про прославлення Бога. Теологія і богослов'я покликані систематично викласти віровчення. При цьому богослов'я включає в себе акцент на особистому досвіді та особистому очищенні, яке чинить безпосередній вплив на осягнення релігійної істини. Це розуміння може сприйматись і як дар від Бога, що отримується в процесі обоження. Як зазначає М. Крокош, Григорій Палама сформулював основну аксіому православного богослов'я так: «Говорити про Бога – це не те саме, що зустрітись з Богом» [114, с. 34]. Як зазначає патріарх Варфоломій, богослов'ю обов'язково треба підтримувати прямий зв'язок з тверезінням, молитвою та церковним богослужінням. Інакше воно перетвориться в «суху раціоналістичну спекуляцію серед багатьох інших теоретичних наук» [95, с. 132-133].

Отже, дана робота сфокусована на аналізі смислових контекстів релігійної віри у сучасному православному дискурсі, який охоплює період починаючи з першої половини ХХ ст. Ми визначили понятійний апарат дослідження, окреслили відмінності між релігійною та нерелігійною вірою та такими поняттями, як православна філософія та богослов'я, які є складовими частинами сучасного православного дискурсу. Ми також торкнулися деяких особливостей явища релігійної віри, які обумовлюють її типізацію сучасними науковцями та визначають інтерпретативні зрізи цього феномену.

1.2 Дослідницька література про особливості осмислення релігійної віри в сучасному православному дискурсі

Проаналізовані у даному дослідженні літературні джерела можна умовно розбити на три великих групи. До першої групи відносяться біблійні тексти та святоотецькі повчання. У Біблії феномен віри розглядається у вигляді ідей, які часто потребують додаткового обґрунтування. Святі отці здійснили спроби концептуалізації віровчення. Сміслові контексти релігійної віри у сучасному православному дискурсі в своїй основі намагаються опиратися саме на сприйняття релігійної віри святими отцями. Через це ми вважаємо за доцільне побіжно відслідкувати формування основних контекстів релігійної віри, аналізуючи масив праць мислителів східнохристиянської традиції минулих століть. Тут важливо виділити праці Іринія Ліонського [115], Юстина Філософа [116], Івана Ліствичника [117], Климента Олександрійського [118], Івана Золотоустого [119], Максима Сповідника [120], Василя Великого [121], Григорія Богослова [122], Івана Дамаскина [123], Григорія Ніського [124], Григорія Палами [125] та ін.

Відслідковуючи подальший процес формування сучасних поглядів на релігійну віру, неможливо оминати появу «Філокалії» та загалом колівадський рух другої половини XVIII ст. та першої половини XIX ст., який акцентував увагу на важливості збереження та дотриманні православної традиції. Колівадський рух став важливою ланкою, яка розвивала святоотецьке вчення та популяризувала ісихастські практики. Ми переконані, що традиція ісихазму значно вплинула на містичне сприйняття феномену віри у сучасному православному дискурсі. Серед праць колівадів можна виділити праці таких відомих церковних мислителів та подвижників, як Никодим Святогорець [126], Макарій Коринфський [127], Афанасій Парійський [128], Косма Етолійський [129], а також уродженця Полтави – Паїсія Величковського [130].

До другої групи літературних джерел ми віднесли праці богословів XX та XXI ст. Характерною рисою сприйняття феномену релігійної віри у цьому масиві праць є особлива увага до одкровення як джерела істини. Як зазначає О. Предко, з точки зору теологів та богословів, Біблія є богодухновенним вмістилищем

одкровення, яке формує основу віри [131, с. 23]. У філософському та богословському поглядах на феномен релігійної віри можна виділити ряд відмінностей. У цьому аспекті богословський погляд походить на теологічний, який більше притаманний західній християнській традиції. Філософію та теологію можна розділити за предметом дослідження. У випадку теології ним виступає Бог, в той час як для філософії предметом дослідження є світ. Часто різні погляди означають різну інтерпретацію релігійних явищ. Релігієзнавчий підхід тяжіє до пояснення релігії шляхом аналізу суспільних практик та історії, в той час як теологічна інтерпретація розглядає суспільні явища у якості результату прояву творчої потенції Бога [132, с. 8]. У випадку досліджень релігійної віри, у теології, філософії та в релігієзнавчих науках, суттєва відмінність проявляється у інтерпретаціях таких базових понять віри, як «священне», «ієрофанія» тощо. З одного боку, їх можна розглядати лише як особливий психічний стан, що не виходить за рамки видимого світу. З іншого боку, «сакральне» може набувати значення надприродного. Як про це пише український науковець, О. Сарапін, аналізуючи феноменологію релігії та праці Р. Отто: «священне викликає амбівалентне відношення притягання та уникання. За своїм змістом воно є близьким до поняття «надприродне»» [133, с. 70]. Філософи та теологи, намагаючись у своїх працях пояснити релігійні феномени, часто опираються на зовнішній вплив священного на людину. Приклад такого погляду ми бачимо у Х. Яннараса [70, р. 12], К. Барта [134, с. 34], Р. Отто [135, р. 6-7] та ін.

Теологічний та філософський погляди досить сильно пов'язані [136]. Ми погоджуємося з думкою, що теологія, а також православне богослов'я, нерідко наслідують філософські концепції та підходи. У випадку, коли об'єктом дослідження стає віра, у теологів та богословів не залишається іншого вибору, крім як застосовувати філософський інструментарій у своїх дослідженнях. К. Ранер, відомий німецький теолог, звертає увагу на той факт, що одкровення постає перед нами у фізичному світі. Воно направлене на людину та відкриває істину, в тому числі, і про її земне буття. Це означає, що одкровення входить в область «теоретичної рефлексії та інтерпретації буття, що називається філософією», а,

отже, «теологія сама по собі передбачає філософську антропологію, що дає змогу цьому благодатному посланню бути прийнятим філософським та розумним шляхом, та таким чином бути ввіреном людині» [137, р. 25]. Таким чином, він підтверджує тезу, що теологи широко застосовують епістемологічну потужність філософії, обґрунтовуючи віру в Бога.

На думку Г. Христокіна, сьогодні теологія природньо є поліметодологічним утворенням, що фактично може вважатись синтезом «філософських та богословських методів» [9, с. 62]. При цьому існують деякі відмінності між розвитком теології на християнському Заході та богослов'я на Сході. На Сході тісний зв'язок з таким явищем, як аскетика, посприяв зменшенню ролі філософії. На Заході теологія виявилася дещо віддаленою від досвіду богоспількування. Вона підпадала під більшу залежність від філософських критеріїв і, відповідно, зазнала значнішого впливу філософії [138, с. 163]. Вирішальною особливістю і відмінністю богослов'я та теології від філософії став їхній зв'язок з догматами. На думку науковця, більшістю православних мислителів філософія сприймається, як щось окреме від богослов'я та теології. Але представники постмодерної парадигми вважають, що філософія нерозривно з ними пов'язана. При цьому богословський та теологічний погляд часто активно взаємодіє не тільки з філософією, але й з іншими гуманітарними науками [138, с. 167]. На думку Г. Христокіна, сьогодні набуває неабиякої актуальності проблема дослідження засобів та можливостей філософського впливу на теологію.

Говорячи про взаємні переплетіння різних аспектів релігійної віри та поглядів на її аналіз, варто також зазначити, що теологічний та богословський погляд часто залучає аналіз і психологічних аспектів. На наше глибоке переконання, це є неминучим наслідком складності самого явища релігійної віри. Наприклад, у працях Р. Отто, «нумінозне» розглядається у поєднанні з душевними станами, які можуть бути ним викликаними [135, р. 12]. З іншого боку, когнітивні науки, розглядаючи релігійну віру та її походження, рано чи пізно стикнуться з проблемою існування Бога. Тут ми можемо бачити цілу низку наукових поглядів. Деякі науковці, в основному представники когнітивного релігієзнавства,

сприймають віру як породження когнітивних механізмів людської психіки. П. Буаєр пише, що у людини відсутній релігійний інстинкт і невіруюча людина нічим не відрізняється від віруючої за когнітивними функціями мозку [139, р. 330]. Віра виявляється лише продуктом когнітивних процесів, що може сприйматись у якості еволюційного рудименту. На противагу, Р. Отто, представник феноменологічного напрямку релігієзнавства, хоча і розглядає релігійну віру в контексті психологічних процесів, вважає джерелом її появи ірраціональну надприродну силу нумінозного [135, р. 79].

Сучасне богослов'я має цілу низку напрямків, серед яких науковці виділяють неопатристику [5] [106], постнепатристику [9], неопаламізм [109], православну радикальну ортодоксію [10], православну теоестетику [140] [141], концепцію відкритого православ'я [7] та ін. Важливе місце у працях сучасних богословів також займає теологія особистості [95] [142] [44], феномен діалогу [143] [144] та літургійна теологія [10] [145]. На нашу думку, концепції значної кількості сучасних богословів часто можна віднести одразу до декількох напрямків сучасного богослов'я, тем паче їхній аналіз щодо проблем релігійної віри. У рамках даного дослідження була розглянута низка праць сучасних мислителів, серед яких праці таких богословів, як Т. Уер [71], С. Сахаров [72], Силуан Афонський [72], Г. Мантзарідіс [142], П. Неллас [146], І. Мейендорф [147], Г. Флоровський [148] [149], І. Зізіулас [150] [151] [152], І. Романідіс [153], Дж. Манусакіс [154] [155] [156] [63], Х. Яннарас [157] [158] [70] [159], Д. Б. Гарт [160] [161] [141], Дж. Брек [162] [163], І. Бер [164], В. Лоський [165], І. Фундуліс [166], С. Рамфос [167], Д. Котрубіс [168], Е. Лаут [142], Ю. Попович [169], Д. Архондоніс [95], Д. Станілоае [170], В. Гондідакіс, М. Скобцова [171], Т. Стиліянопулос [172] [173], Антоній Сурозький [174], П. Флоренський [175], О. Шмеман [145] та багато інших. В Україні також є низка вітчизняних мислителів, котрі торкаються питання релігійної віри у православному богословському вимірі. Серед них К. Говорун [61], Г. Коваленко [7], В. Рубський [176], О. Філоненко [177], А. Дудченко, В. Лозовицький [140] [8], П. Мельник [178] та ін.

Важливе місце у православному богослов'ї сьогодні також займає проблема взаємодії православної віри та політичних систем. Так, А. Папаніколау, окреслив ряд причин, що можуть впливати на сприйняття прав людини сучасним православ'ям. Це зв'язок поняття прав людини з атеїстичним гуманізмом та витіснення релігії з публічної сфери. На його думку, сьогодні православному філософську думку лякає секулярна риторика прав людини та апеляція її мови до індивідуалістичної антропології [48, р. 87-88]. Тут також варто згадати і концепцію відкритого православ'я, яку активно розробляє вітчизняний богослов, Г. Коваленко. На його думку православ'я має бути відкритим до проблем сучасного світу та приймати саму активну участь у пошуках вирішення нагальних проблем людства. У своїх роботах Г. Коваленко обґрунтовує ідею, що відкрите православ'я відкриває неабиякі перспективи і є хорошою альтернативою фундаменталізму «руського міра» [7]. Серед сучасних православних мислителів, які досліджують проблеми православ'я та політики, варто згадати праці П. Калаїтцидіса [6] [44], В. Н. Макрідіса [47], А. Папаніколау [48], Е. Продрому [49], М. Доак [43], Е. Клапсіса [45], П. Т. Гамаліса [42], Н. Вуда [41], Л. Брезертонна [40] та ін.

У православному дискурсі також постає проблема участі православних християн у війні та концепція «справедливої війни». Богослови розглядають проблему віри у розрізі питання допустимості вбивства на полі бою та піднімають питання покаяння. Сьогодні ця проблема особливо сильно актуалізується в Україні, яка веде оборонну війну проти агресора. У розрізі цієї проблеми варто звернути увагу на роботи О. Вебстера [35], Д. Коула [36], Ф. ЛеМастерса [37], Д. Фореста [39], Д. Пратта [38], П. Бутенефа [34] та ін.

В контексті жвавих еклезіологічних дискусій, що сьогодні відбуваються в Україні, постає проблема сприйняття церковних інституцій. К. Говорун вважає, що багато проблем виникає через конфлікт між ідеалом церкви та реальністю її земного існування [67, с. 39, 55-56]. У такому випадку цілісність церкви опиняється під загрозою. Можна спробувати вирішити цю проблему, прибравши чітку межу між профанним та сакральним. У цьому допоможе відкрите еклезіологічне бачення та сприйняття всього суцього, як по природі доброго та причетного до сакрального.

У даному дослідженні ми також торкаємося проблеми віри у часи пандемії. На богословському рівні у дискурс щодо цієї проблеми залучалися священнослужителі К. Говорун [61] [179, с. 96-101], І. Савва [179, с. 18-21], Кіпріан (Лозинський) [179, с. 110-113], А. Дудченко [179, с. 102-105], Г. Коваленко [179, с. 30-37], Йов (Геча) [179, с. 114-117] та ін.

Третя велика група праць, якими ми послуговувались і на які часто опирались у дисертаційному дослідженні – це роботи науковців: сучасних філософів, релігієзнавців, істориків. У їхніх працях релігійна віра може розглядатись і у контексті конкретних душевних станів, і як філософське поняття. Розуміючи всю складність феномену віри, сьогодні дослідники намагаються залучати якомога ширший інструментарій для його аналізу [180, р. 140]. На наше переконання, окреслення деяких підходів до аналізу релігійної віри у працях сучасних дослідників згодом дозволить чіткіше виділити та визначити контексти, яких набуває релігійна віра у сучасному православному дискурсі.

Християнська віра та пов'язане з нею поняття гріха впливають на процеси мислення (С. Мороні [181]). Розглядаючи віру на прикладі різних релігійних систем, зокрема православ'я, низка дослідників акцентують увагу на її психологічних аспектах. Тут ми можемо виділити роботи ряду науковців, серед яких А. Колодний [14], В. Москалець [16], О. Предко [12], Д. Предко [17], Б. Лобовик [15], Н. Каргіна [13], С. Шевчук [18] та ін. Релігійну віру як психічний феномен, її сутнісні складові та релігієзнавчо-психологічних можливості у своїх працях також розглядає А. Костенко [182]. А. Лещенко розглядає релігійну віру, як форму світовідчуття та досліджує соціально-психологічні засади впливу релігійної віри на формування світовідчуття та свідомості релігійної особистості [183].

Розглядаючи праці релігієзнавців та філософів, важливо звернути увагу на терапевтичну функцію релігійної віри, оскільки вона особливо актуалізується у часи війни та випробувань. А. Колодний у своїх дослідженнях звертає увагу на проблему «психологізації релігії» [14, с. 7]. На думку науковця, у вузькому розумінні, релігію можна представити у якості особистісного внутрішнього стану – віри. Релігія має свій емоційний вияв, який чинить терапевтичний ефект на

особистість і пом'якшує прояви таких почуттів, як розчарування та невдоволення. Віра в потойбічне існування також допомагає зменшити психологічну напругу, яку спричиняють думки про смерть. Релігія проявляє себе на теоретичному і на буденному рівні. Релігійні почуття виступають емоційним підґрунтям розуміння навколишнього світу та доповнюють віроповчальну освіченість віруючого [14, с. 13]. Вони формуються через сприйняття надприродного, і не є особливими та вродженими.

Психологічні аспекти феномену релігійної віри розглядає у своїх роботах і О. Предко [85, с. 67]. Науковиця досліджує вплив релігійної віри на людське самоусвідомлення. [131] [184]. Релігійну віру можна розглядати у якості екзистенційного конструкту, який приймає безпосередню участь у формуванні цілісної особистості. Під її впливом змінюється світогляд та діяльність людини. Науковиця торкається такої вкрай важливої функції релігійної віри, як формування основи самоактуалізації та цілепокладання [185, с. 282]. Релігійна віра несе в собі потужний екзистенційний потенціал [12]. О. Предко приходиться до висновку, що віра є вираженням всієї особистості людини, вона залучає її інтелектуальну, емоційну, та вольову сферу. При цьому, важливу роль відіграє уява [131, с. 25]. Віра людини завжди існує поряд з ідеями, які прагнуть проявитись в її уявленнях.

У цьому контексті також важливо згадати феномен молитви. Ще В. Джеймс вважав, що без молитовних станів немає релігії в звичному нам розумінні. Відсутність молитви робить нас безмовними спостерігачами п'єси. Молитва не просто перетворює нас на учасників п'єси, але і саму п'єсу робить реальністю [186, р. 401]. О. Предко вважає, що молитву можна представити у вигляді своєрідного психічного стану. Його характерними рисами є інтенсифікація емоційної та чуттєвої сфери. Молитва залучає людину до сфери, яку вона ідентифікує, як божественну. Це спричиняє значні зміни у людському самосприйнятті. Молитва може поєднувати ірраціональне та раціональне, залучаючи моральні, чуттєві та розумові аспекти людського існування. Вона є проявом релігійної віри та, у цьому сенсі, є каталізатором свідомості. Як і А. Колодний, О. Предко наголошує на терапевтичній функції релігійної віри. Зокрема, молитва допомагає підтримувати

цільові установки, долати негативні емоції та знімати внутрішню напругу [187, с. 43]. Це допомагає людині у важких ситуаціях, коли необхідна мобілізація внутрішнього ресурсу.

Вітчизняний науковець В. Москалець [188] у своїх роботах надає змістовну характеристику психологічних аспектів таких явищ, як магія, культу, анімізм [184, с. 548]. Науковець також аналізує феномен моралі та релігійної віри. На його думку, в контексті аналізу психологічних впливів релігійних явищ, релігія розвивається як психологічний феномен. Функціонально-психологічна сутність свідомості є рамковою умовою мислення, пізнання та віри людини. Як і попередні науковці, В. Москалець вважає, що віра є надійним засобом психічного самозахисту. Науковець виділяє віру, що підкріплена досвідом релігійного екстазу, та віру «розумну», яка виникає внаслідок інтелектуальних пошуків та рефлексій. Обидва типи віри мають психотерапевтичний ефект та можуть допомагати долати екзистенційні фрустрації. Аналізуючи роботи В. Франкла, В. Москалець доводить важливість його «Над-смислу» як засобу психогігієни та психокорекції. Прийнятий людиною «Над-смысл» та почуття віри, надії та любові, допомагають формувати мотиваційно-динамічний комплекс, який допомагає підтримувати оптимістичний погляд на життя і складає цілющий психотерапевтичний ефект [189, с. 82] [190, с. 93].

Інший вітчизняний науковець, Б. Лобовик, вважає релігію вираженням сердечної потреби. На його думку, поза вірувальним відношенням феномен релігій та відповідна релігієзнавча категорія є просто неможливими [88, с. 41]. Релігія несе в собі величезну пізнавальну цінність, яку підкреслює саме цей її «вірувальний» аспект. У своїх роботах науковець розглядає віру в контексті феномену одкровення у теології. На його думку, феномен надприродного можна представити у формі думки. Він живе в образах та уявленнях релігійної свідомості та виражає предмет віри.

Сучасні науковці (К. Вергелес [20] [191], Т. Гаврилук [4], І. Васильєва [192], Ю. Борейко [193] [73] та ін.) також активно розглядають релігійну віру у розрізі проблем православної самоідентифікації, духовності та антропології. Так, К. Вергелес вважає, що людина у своєму цілісному сприйнятті є однією з

найважливіших проблем, які розглядає релігійна антропологія. Науковець переконливо доводить, що в релігійній вірі як релігійному феномені, сьогодні нерідко відбуваються пошуки основи для процвітання та можливості для знищення негативних факторів у суспільному русі [20, с. 255]. Ціннісні проблеми, проблеми віри та моралі, проникають та функціонують у самих різних сферах людського буття. Неможливо аналізувати цивілізаційні проблеми, відкидаючи цей пласт та фокусуючись лише на системі суто наукових понять та термінів [191, с. 14]. Сучасний світ потребує належної уваги і до питання віросповідання.

Як зазначає К. Вергелес, досягнення повноти буття неможливе без рефлексії, аналізу духовного досвіду та усвідомлення власної несамостійності. Як духовні, так і моральні основи розвитку особистості необхідно сприймати в єдності релігійної віри та релігійного досвіду. При цьому ідеї онтологічного зв'язку, який пролягає між кенозисом Бога та «умаленням» людини, вимагають також особливого типу мислення [21, с. 166-167]. Невід'ємною частиною цього типу мислення можна вважати особливі теоретико-рефлексивні форми-аналогії. Інколи такі аналогії не можуть вповні висвітлити співвідношення онтології кенозису та проблему свободи, що перешкоджає осмисленню онтологічного зв'язку між кенозисом Бога та «умаленням» людини, хоча і відкриває перспективи для подальших досліджень.

Філософський підхід аналізує релігійну віру, особливо не фіксуючись на конкретних психічних станах, але досліджуючи цей феномен в узагальненні, як явище у чистому вигляді. Він намагається проникнути в її онтологічну сутність [184, с. 546]. Не зважаючи на це, дослідник-філософ мусить враховувати широкий спектр аспектів релігійної віри, в тому числі, і аспекти психологічні. Отже, для філософії релігійна віра у православній традиції представляє інтерес, скоріше, як онтологічний феномен, ніж як душевне переживання.

Різноманітні аспекти феномену релігійної віри сьогодні розглядає велика кількість науковців, досліджуючи феномен релігії (А. Колодний [194] [195], Є. Харьковщенко [33] [132], О. Бучма [196] [29], В. Лубський [26], Т. Кучера [197]). Також велика кількість вітчизняних науковців (О. Сарапін [133] [198], А.

Баумейстер, Ю. Чорноморець, І. Гудима [22] [23], Т. Кононенко [199], Д. Марціновська [28], С. Киселиця [24], В. Любчук [27], Ю. Стрелкова [32], І. Соломаха [30], Ю. Крутій [25], В. Стецько [31] та ін.) у своїх роботах розмірковують над поняттями філософії релігії, проблемами релігієзнавства, місцем віри у парадигмах світових релігій.

Відомий вітчизняний релігієзнавець, А. Колодний, присвятив багато праць аналізу християнства і його сучасних трансформацій [194] [195]. На його думку, віра є ключовою складовою релігії. Досліджуючи релігійну свідомість, науковець виділив спільний елемент, що присутній у всіх конфесіях. Цим елементом він вважає віру в надприродні суб'єкти. До них відноситься Бог, сатана та духи. Віру в надприродні суб'єкти можна вважати одним з трьох ключових піделементів релігійної свідомості – теолого-демонологічним піделементом. Існують також й інші піделементи. До них відноситься природно-суспільний піделемент, тобто віра в ідеї про природу і суспільство, а також антропо-іммораталістський піделемент – ідея про сенси земного життя та ідея безсмертя у потойбіччі [200, с. 15]. Вищезгадані піделементи потребують особливої віри суб'єкта.

Вітчизняні філософи досліджують й інші особливості феномену релігійної віри. Ю. Стрелкова проаналізувала відмінності віри релігійної та нерелігійної. На її думку, основною ознакою релігійної віри є надприродний предмет віри. Він знаходиться за межами світу та не підкорюється його законам. У монотеїстичних релігійних системах таким предметом віри є уявлення про єдиного безмежного Бога. Ю. Стрелкова пише, що для релігійної свідомості віра виступає тим ґрунтом, у якому формується віровчення. Воно постає як система понять та догматів. Лише прийняття цієї системи уможливорює долучення до релігійної традиції [32, с. 110]. На думку Стрелкової, категорія «віри» є ключовою частиною аксіологічної тріади «віра – надія – любов». Ця тріада є фундаментальною та невід'ємною частиною європейської, і, відповідно, української культури. Про ці чесноти писав ще видатний український філософ Г. Сковорода. Справжня віра завжди має супроводжуватися і підкріплюватися надією [201, с. 300].

Разом з тим, теоретичне визначення релігії як віри у надприродне, на думку А. Колодного, не дасть уникнути низки пов'язаних з цим проблем. Науковець приводить буддизм у якості яскравого прикладу. В буддизмі не відбудеться суттєвих доктринальних змін у випадку, якщо його послідовники відмовляться від віри в богів чи демонів. Варто також зазначити, що істот з божественним статусом важко віднести до істот потойбічних. Вони, на думку науковця, виступають, скоріше, істотами поцейбічними. Таким чином науковець ставить під сумнів віру в надприродне як обов'язкову складову релігії. Що ж стосується магії, то віра в надприродне також не обов'язково має бути її невід'ємним елементом. Річ у тім, що магія також розглядає божества, духів та демонів, як живих істот. Ці істоти існують у природі і, строго кажучи, є поцейбічними. А. Колодний, таким чином, погоджується в тому, що поняття надприродного не може вважатися вичерпним для характеристики релігії [202, с. 87-88]. Наявність віри в надприродне не є достатнім критерієм, що дозволив би однозначно віднести той чи інший феномен духовного життя до релігії.

Зазвичай у вітчизняному дискурсі релігійна віра розглядається саме в межах християнської традиції. Є. Харьковченко розглянув християнські цінності у сучасній православно-богословській інтерпретації, не залишивши поза увагою і феномен віри [33, с. 64]. На його думку сучасне православ'я все більше трансформується та відходить від ідеї можливості пізнання Бога. Через це воно все частіше відмовляється від минулих трактувань віри у якості особливого виду знання. Розсудлива віра характеризується формальним ставленням до людини та Бога, акцентуючи більше уваги на роздумах та розумових поняттях. Такий тип віри слабо свідчить про рівень морального зростання вірянина. Через це доведена істина завжди буде поступатись за своїм значенням живому переживанню та інтуїції віри. Виникає роздвоєння людського «я» на внутрішнє та зовнішнє. Відповідним чином, оточуючий світ поділяється на земний і небесний. Для вірянина небесна участь набуває найбільшого значення. Щоб отримати небесне існування, він готовий принести в жертву блага свого земного життя. Так віра стає основою релігійного світосприйняття. Є. Харьковченко вважає, що через віру вирішується питання

обґрунтування цінності самої релігії та аксіологія церкви [33, с. 68]. Релігійна віра перетворюється на одну з найбільших цінностей, які визначають життя індивіда.

Вітчизняний науковець, О. Сарапін, у своїх роботах проаналізував релігійну філософію та дисциплінарні проблеми філософії релігії. Він вважає, що релігійна віра є основою релігійної філософії. Релігійна філософія фактично постає творчістю віруючої людини та орієнтується на пов'язані з релігійною тематикою проблеми [203, с. 64]. О. Сарапін ідентифікує філософію релігії, як конструювання концептів, завдяки яким можна спробувати з'ясувати та окреслити проблему корелятив позамежного [204, с. 38]. Науковець визначає віру саме як одну з таких опорних детермінант – корелятив позамежного. Такі детермінанти поєднуються у комплементарні пари: «релігія – віра» та «уособлення потойбічності – Бог (божественне)». Ці пари, на думку О. Сарапіна, утворюють проблемне поле філософії релігії.

Український дослідник, І. Гудима, розглянув релігійну віру в контексті феномену чуда [23, с. 88]. На його думку, оскільки теологи схильні сприймати чудо, як незбагненну таємницю, вони закривають шлях до досягнення дій Бога допитливому розуму. Внаслідок такого переконання не мають сенсу спроби досягнути причини тих чи інших подій, як і задум Бога стосовно світу та людини. І. Гудима зазначає, що без пояснення цих питань та розуміння модусу реальності чуда, його концептуалізація не зможе зробити переконливим вчення про дієвого Бога, який творить неможливе [23, с. 93]. Божий задум залишається непізнаваним, а раціональне досягнення чуда носіями віри – неможливим.

В Україні також є низка вітчизняних філософів та релігієзнавців, котрі торкаються питання релігійної віри, особливо акцентуючи увагу на православному богословському вимірі. Так, українські релігієзнавці Ю. Чорноморець [205], Г. Христокін [9], Є. Чорноморець [206] та ін., висвітлюють сучасні богословські та філософські тенденції у православ'ї, аналізуючи такі напрямки, як неопатристика, неопаламізм, православна радикальна ортодоксія та православна теоестетика. Науковці детально розглядають особливості богословської думки кінця ХХ та ХХІ ст. У їхніх працях можна знайти ґрунтовний аналіз здобутків сучасних богословів

та філософів, а також окреслення основних аспектів та граней сучасної православної думки, в тому числі тієї її частини, яка безпосередньо стосується феномену релігійної віри.

Цікавими для даного дослідження також є робота вітчизняної науковиці, О. Возняк, яка розглянула діалогізм у православному богослов'ї ХХ ст. Науковиця дослідила діалогічну природу христологічного догмату та виявила його антропологічне значення. О. Возняк розглянула потенціал діалогічної філософії як способу мислення. Вона прийшла до висновку, що теозис, як реалізація призначення людини до спілкування в онтологічній єдності з Богом, постає гранично динамічним діалогічним принципом. Теозис є виходом назустріч Богу, що характеризується спустошенням самості. При цьому особистісна ідентифікація людини не тільки зберігається, але й стає ключовим набутих елементом такого виходу [143].

Філософсько-релігієзнавчий аналіз православного богослов'я діалогу також здійснила вітчизняна науковиця Н. Іщук. Вона обґрунтовує модель діалогізації сучасного православ'я, яка складається з трьох рівнів. До них відноситься рівень православної громадськості, рівень екуменічного діалогу та діалогу православ'я зі світом [144, с. 6-9] [207]. На її думку, сьогодні феномен діалогічної взаємодії розуміється представниками Церкви у якості досить широкого кола явищ. Основними атрибутами цих явищ є рівноправність та взаємність. У якості діалогічних можна розглядати взаємини християн один з одним та взаємини людини і Бога. Науковиця вважає, що християнський діалогізм можна визначити через домінування відносин загалом, а не лише через примат такої їхньої грані, як спілкування [208, с. 59-60]. Відносини слід розглядати у якості суцільного універсального явища, яке не варто редукувати, розбиваючи на такі складники, як емоції, моральність, діяльність, особливості віри, спілкування тощо.

Важливою теологічною проблемою у християнській традиції також є проблема співвідношення віри і розуму. Постає проблема, до якої міри розум віруючого може критикувати та аналізувати положення віровчення, не побоюючись його спотворити. Так, на думку І. Васильєвої, віра й розум не

обов'язково мають конфліктувати. Досвід віри та філософствування мають змогу йти поряд, доповнюючи та насичуючи одне одного [192, с. 67]. Їх можна вважати «мовами» людського духу, які повинні вирішувати різні задачі. Віра виступає інструментом здобуття досвіду у прагненнях рухатись назустріч духовному джерелу. Філософствування опікується іншим, воно покликано досягнути буттєву сутність. У цих потугах воно може направлятись і християнськими принципами. Якщо це так, то віра й розум будуть трансформуватись в благоговіння й осмислення. При цьому вони будуть гармонійно співіснувати в рамках християнської традиції.

Український науковець, Ю. Борейко, торкається явища релігійної віри, аналізуючи феномен повсякденності у житті православного вірянина. Він вважає, що повсякденне життя постає особливою сферою, у котрій відбувається взаємодія надприродного та соціального світів [193, с. 6-10]. При цьому відбувається залучення повсякденних практик, буденної свідомості та різних комунікативних граней релігійної общини. Науковець розглядає та розкриває особливості різних аспектів життя вірянина у сучасних реаліях, серед яких проблема конфесійної належності та вибору юрисдикції, ціннісні орієнтири, релігійні практики, побутове обрядовірство, комунікативні особливості та багато іншого. Дослідження Ю. Борейка є цінним матеріалом для соціологів, релігієзнавців, філософів та інших науковців, які займаються дослідженням церковно-релігійного життя в Україні.

Ю. Борейко та М. Кулакевич також торкаються проблеми православного дискурсу, яка особливо цікава в контексті даного дослідження. Аналізуючи повсякденну мову православних віруючих, науковці прийшли до висновку, що сильні позиції церковнослов'янської мови та її сакралізація обумовлена рядом факторів, серед яких значний корпус особливо авторитетної богослужбової літератури. Церковнослов'янська мова створює для віруючих особливий контекст спілкування. Вона, а також особливий одяг, запахи та кольори в храмі, постає регістром режиму релігійної комунікації. Релігійна мова православних вірян містить масив термінів, церковнослов'янізмів та міфологем, які разом формують православний соціолект. Також релігійна мова ґрунтується на свідченні та вірі в

Бога. Суспільні зміни кінця ХХ ст. призвели до трансформації семантики та лексики релігійної термінології [209, с. 5-6].

Проблему віри у православ'ї у часи пандемії також розглядають у своїх працях такі вітчизняні науковці, як Є. Харьковщенко [64] [66], О. Предко [64], О. Туренко [66] [65], Ю. Борейко [60], Н. Іщук [62], С. Руденко [64] [65] та ін. Зокрема, згадаємо колективну монографію О. Предко, С. Руденка, Є. Харьковщенка та ін., що була присвячена питанням релігійної безпеки під час пандемії COVID-19. Науковці визначили декілька проблем, які постали перед органами української влади щодо забезпечення релігійної безпеки. Серед них необхідність переосмислення ролі релігійних організацій в українському суспільстві. Науковці вважають віру однією з первинних необхідностей віруючої людини [64, с. 138-141]. Також вони окреслили проблему викривлення та некомпетентної подачі інформації мас-медіа, яка стосується релігійних проблем. Неможливо також оминати збірник за редакцією Д. Горєвого та Т. Деркач «Феномен онлайн-причастя. Рефлексії. Полеміка. Перспективи» [179], у якому наглядно відображені деякі актуальні зрізи православного богословського дискурсу, який стосується проблеми онлайн-причастя.

Проблем релігії та політики у своїх працях також торкається низка українських науковців. Серед них В. Єленський [210], Л. Филипович [211], О. Бучма [196], К. Вергелес [212], М. Бабій [213], Н. Пивоварова [90], Е. Мартинюк [214], А. Марченко [215] та багато інших. Вітчизняні науковці переконані, що віра чинить значний вплив на соціальні та економічні процеси в Україні. Зокрема, А. Колодний у своїх працях докладно розглядає феномен релігійної віри у розрізі проблем розвитку релігійної свободи [216]. Для України ця проблема особливо актуальна через притаманну їй поліконфесійність. Інша науковиця, О. Бортнікова, запропонувала декілька засобів, що покликані прояснити відношення релігійної та нерелігійної віри до політичної діяльності [217, с. 85]. На її думку, слід побудувати інституційну матрицю державного релігійно-політичного простору. Також варто провести метаісторичний аналіз різних форм правління, зробивши особливий

акцент на теократичних та світських формах. Це є ключ, який допоможе зрозуміти проблему політики та релігії.

Сьогодні також набуває особливої актуальності проблема «русского міра», оцінку якій дає у своїх працях низка богословів, філософів та релігієзнавців, серед яких К. Говорун [50], Х. Казанова [53], В. Єленський [52], Л. Филипович [58], Є. Харьковщенко [59] [57], Д. Морозова [55], О. Панич [56], В. Гуржи [51], с. Васса (Ларіна) [54], Г. Коваленко [7], О. Бучма [19] та багато інших.

Таким чином, в сучасному православному дискурсі релігійна віра активно досліджується в самих різних аспектах. Як вітчизняні [218], так і іноземні науковці [81] досліджують феномен віри у богословському, психологічному, соціальному, філософському та інших розрізах. Ці дослідження, а також роботи православних філософів та богословів, склали джерельну базу нашого дослідження.

1.3 Теоретико-методологічні засади дослідження проблеми

Під час даного дослідження нами застосовувався ряд наукових методів та принципів. Перш за все виділимо метод концептуалізації. Ми його застосовуємо задля створення та уточнення понять та концептів, які полегшають розуміння феномену релігійної віри у сучасному православному дискурсі. Концептуалізація особливо допомагає в осягненні складних багатовимірних явищ і полягає в структуризації, чіткому формулюванні та уточненні понять, які застосовуються для опису феномену релігійної віри.

В рамках даного дослідження ми виділяємо декілька етапів, що формують загальний процес концептуалізації. Серед них першочерговим є етап визначення об'єкту та предмету дослідження, якими в даному випадку виступають релігійна віра та смислові контексти, яких вона набуває у працях сучасних православних філософів та богословів. Наступним етапом є аналіз вже існуючого доробку мислителів та науковців з метою визначення концепцій та моделей сприйняття феномену релігійної віри. На цьому етапі також постає процес систематизації. Важливо визначити та описати вже готові ідеї та ті з них, які ще потребують подальшого доопрацювання. Також необхідним етапом концептуалізації є виділення суттєвих ознак і властивостей феномену релігійної віри, а також окреслення основних понять та рамок дослідження. Далі, на основі аналізу масиву наявної інформації, відбувається побудова нових концептуальних моделей. В процесі конструювання зрозумілої концептуальної моделі також відбувається подальший розвиток та уточнення вже існуючих концепцій. Завершальним етапом є процес висвітлення взаємозв'язків між концепціями та формування цілісної картини дослідження у якості висновків.

У дисертаційній роботі використовуються такі загальнонаукові методи, як опис, узагальнення, аналіз та синтез. Застосовуючи метод синтезу, ми спробували окреслити основні підходи до аналізу феномену віри. Застосовуючи метод компаративного аналізу ми розрізнили основні типи релігійної віри та способи їхнього дослідження. Метод компаративного аналізу також допоміг окреслити межі саме релігійної віри у порівнянні з вірою нерелігійною. Згадані вище методи

широко застосовувалися для побудови понятійно-категоріального апарату дослідження. Це важливо, оскільки недбале використання термінів може призвести до руйнації цього методологічного інструментарію.

Застосовуючи метод логічного аналізу ми виділили головні ідеї у наукових працях сучасних богословів та філософів, які стосуються релігійної віри, та відслідкували їх функціонування. Якщо мислителі давнини розглядали релігійну віру, скоріше, у вимірі християнських чеснот, то сучасні православні мислителі враховують досягнення природничих, філософських та богословських наук. Відбувається антропологізація розгляду проблеми, її починають бачити крізь призму проблеми виживання людини, проблем її внутрішніх станів, пошуку та збереження самого себе. Віра набуває діалогічного контексту, її починають бачити у контексті відношення до Іншого. Ці та інші ідеї потребують свого окреслення та висвітлення в рамках даної дисертаційної роботи.

Оскільки дане дослідження торкається церковних проблем та проблем державно-церковних відносин, варто також не забувати враховувати суспільні, геополітичні, соціальні, економічні та інші фактори. Як зазначає С. Жилюк, часто наукові дослідження, що розглядають церковну проблематику, нехтують вищезазначеними факторами. Через це значно зменшується наукова вага даних досліджень у практичному вирішенні проблеми. Якщо проблеми церкви розглядаються поза суспільним контекстом, вкрай важко визначити роль та місце релігії у культурній та історичній традиції [219, с. 50].

Також неможливо говорити про релігієзнавчі дослідження не згадавши феноменологічний метод, що орієнтований на спроби осягнення суб'єктивного досвіду індивіда. Цей метод можна вважати одним із ключових підходів у гуманітарних науках. Основною феноменологічного методу є таке осягнення явища, яке виявляє його істинну сутність. При цьому дослідник має позбутися будь-яких упереджень. Феноменологічний метод базується на ідеї, що реальність формується через свідомість та сприйняття людини та акцентує увагу на безпосередньому переживанні. Він намагається відтворити спосіб, у який явища сприймаються та інтерпретуються з точки зору суб'єкта. Це досягається за

допомогою редукції, коли дослідник відкидає всі припущення та культурні впливи, зосередившись на чистому переживанні самого явища. Перевагою феноменологічного методу є його здатність розкривати глибинні аспекти людського досвіду, що нерідко залишаються непоміченими при використанні інших методів. В контексті дослідження православних духовних практик та їхніх впливів на тлумачення феномену релігійної віри, важливо залучати компоненту індивідуального сприйняття. На рівні феноменологічного досвіду варто забезпечити, щоб трактування зовнішніх процесів та явищ опиралось на глибоке розуміння внутрішньої церковної специфіки [219, с. 51]. І якщо ісихастські практики, розумно-сердечна молитва та стан обоження часто закриті для осягнення релігієзнавцю, він має змогу досліджувати релігійні феномени, опираючись на традиційні обрядові та молитовні практики.

Коли ми торкаємося богословського дискурсу, важливо також згадати деякі особливості його методології. Духовний досвід віри потребує упорядкування та систематизації. Православні богослови упродовж віків робили спроби інтеграції духовних переживань у віровчення. На думку Г. Христокіна, грецькі світі отці у своїй творчості використовували низку методів, серед яких герменевтичний, феноменологічний, комунікативний та метафізичний. Також варто враховувати, що патристична філософська теорія часто буває зумовлена церковним вчительством, герменевтикою священних текстів та полемічними задачами. При цьому, як зазначає науковець, богослов'я та філософія часто не були чітко розведеними, а їхня методологічна специфіка окремо не аналізувалась святими отцями [220, с. 131]. Східнохристиянське розуміння богословського дискурсу базувалось на принципах віровчення, а богословський дискурс сприймався як єдність усіх знань про Бога, світ та людину у ньому.

При цьому богословська думка мала філософську складову та відчувала вплив античної філософії. Структуризація досвіду та осмислення релігійної мови відбувались із залученням метафізичної мови Арістотеля, Платона та неоплатоніків. Через це виникали проблеми, що стосувалися інтерпретації понять [220, с. 133]. Наприклад, богослови, які будували концепції, послуговуючись

категоріями неоплатонізму, могли хибно інтерпретувати концепції мислителів, що користувались мовою аристотелізму.

Важливе значення також має комунікативний метод, адже формування догматичних положень не є актом індивідуальним. Центральне місце займає саме єдність спільноти вірних, а особливу роль відіграє поняття общини, ієрархії та загальної згоди.

У випадках, коли філософія явно починала домінувати, православні містики здійснювали спроби звільнитися від її впливу. У світоглядному мисленні ключове місце займала феноменологія. Феноменологічне споглядання стає джерелом особливого досвіду, який інтерпретує герменевтика, після чого інтегрує його у традицію. На думку Г. Христокіна, проблема полягає у відсутності прямої відповідності між філософським дискурсом та феноменологічним досвідом. Містичний досвід може двояко інтерпретуватися в залежності від богословської системи. У методах, які застосовувалися святими отцями, прослідковується змагання між схоластичним та містичним типом мислення [220, с. 132-133]. Не зважаючи на це, у формуванні традиції важливу роль завжди відігравало особисте одкровення та персональний містичний досвід.

У дисертаційному дослідженні враховується той факт, що у сучасному православному дискурсі також присутня проблема співвідношення філософського пошуку та містичного досвіду, яка безпосередньо впливає на зміщення смислових контекстів релігійної віри. На наше переконання, для сучасної східнохристиянської богословської традиції характерні спроби виведення такого досвіду назагал та спроби представлення його як об'єктивної реальності, про що свідчить розвиток вчення про практику розумно-сердечної молитви та її розповсюдження.

Варто зазначити, що у даній роботі також застосовувався структурно-функціональний метод. Цей метод використовується для опису складних систем та визначення ролей та залежностей їхніх складників. В богословському та філософському розрізі аналізу проблеми релігійної віри важливим є окреслення основних ролей та впливів ключових складників релігійних парадигм. Що важливо, при цьому структурно-функціональний метод в описі системи забезпечує

дослідження її складників та їх залежностей в рамках єдиного цілого. Ми можемо напевне сказати, що у релігійній системі кожен структурний елемент виконує визначені функції, що задовольняють загальні її потреби. Цей метод забезпечує виявлення та чітке окреслення ролі віри у релігійній парадигмі, її впливи та взаємозалежності з іншими складниками і поняттями, такими, як, наприклад, надія, любов та інші християнські чесноти. Це дозволяє краще визначити смислові контексти вжитку поняття віри та розставити необхідні описові акценти. Оскільки релігійна віра може також включати в себе елемент надії та довіри, носити характер сильного переконання, або сподівання, структурно-функціональний метод також застосовується задля окреслення її внутрішніх характеристик. Також, задля визначення складників релігійної віри як феномену, нами застосовувався аналіз та синтез.

У дослідженні широко використовується метод деконструкції. Він дав змогу висвітлити у розглянутих працях неоднозначності та додаткові інтерпретації понять, поглибити розуміння концепцій, та, власне, виділити роль та особливості феномену релігійної віри. Метод деконструкції також допомагає чіткіше окреслити смислові контексти релігійної віри у різних напрямках сучасного богослов'я та визначити конкретні відмінності та особливості кожного з них. На думку Т. Гаврилюк, окреслення спільного та відмінного в різних релігійних системах допомагає забезпечити саме діалектичний метод [4, с. 95].

В контексті даної роботи особливого значення набуває історичний метод. Як ми знаємо, православна думка розвивалася упродовж віків. Досліджуючи проблему релігійної віри, ми побіжно торкаємося основних етапів її формування в контексті впливу на сучасний православний дискурс. В біблійних текстах релігійна віра неодноразово постулюється, але вживається у різних контекстах та часто без вичерпного обґрунтування. Через це християнські мислителі не полишали спроб пояснити та надати належний опис цьому феномену. Історичний метод дозволяє визначити етапи формування та трансформації розуміння релігійної віри у хронологічній послідовності. Завдяки цьому методу вдається досягнути глибокого розуміння суті поняття релігійної віри з урахуванням етапів його трансформації. В

даній роботі також застосовувався метод історизму, оскільки інколи необхідно відтворити ідеї мислителів та науковців, враховуючи значення впливу конкретних історичних обставин. Православна богословська думка має особливості, обумовлені східноєвропейським історичним контекстом.

Також варто згадати і про герменевтичний метод, оскільки дане дослідження торкається аналізу біблійних текстів та святоотецьких праць. Роботи мислителів не завжди позбавлені неоднозначностей, що вимагає детального аналізу їхніх творів та прояснення деяких неочевидних положень.

Досить важливим у контексті даного дослідження виявився метод термінологічного аналізу. У багатьох мовах українському слову «віра» можна поставити у відповідність не одне, а цілу низку слів. Наприклад, в англійській мові слову «віра» ми ставимо у відповідність такі слова, як «faith», «believe» та, інколи, слово «trust». В англійських перекладах Біблії вживається слово «faith» та «believe». Для українського науковця тут виникає низка складнощів, оскільки не завжди чітко зрозуміло, яке українське слово можна поставити у відповідність. Усі слова мають особливий смисловий відтінок, який часто обговорюється в науковому середовищі (наприклад, як faith відноситься до believe) [221] [222] [223]. Можна сказати, що «faith» ближче до віри у психологічному контексті, в той час як «believe» скоріше відображає переконання, або судження. Як пише Е. Джексон, «пропозиційна віра має залучати компонент, схожий на бажання, або, інакше кажучи, емоційний компонент» [82, р. 8]. Крім цього, віра-faith пов'язана з готовністю діяти та ризикувати. Тому саме англійське слово «faith», на нашу думку, буде найближчим аналогом до українського слова «віра», враховуючи контексти вжитку останнього, в тому числі і психологічний контекст. Українська дослідниця, М. Бойчук, у своїй дисертації охарактеризувала відмінності між такими словами, як faith, trust, та believe. На її думку, в англійській мові відбувається розмежування між такими поняттями, як віра у те, що ми вважаємо надприроднім, звичайна довіра (trust) та віра у щось, що є реальним. Слово «trust» передбачає довіру та віру, які засновуються на фактах і та тому, що об'єктивно доведено. Слово «faith» у своїй семантиці має складову віри на слово, елемент бездоказовості та «сліпої віри».

Саме така віра є властивою для релігійного світогляду та світовідчуття. Англійське слово «belief» займає проміжне місце. Воно доповнює лексичний потенціал «faith» та «trust». Одні значення може вказувати на те, чому можна лише довіряти, а інше буде відноситись до чогось фактичного існуючого [224, с. 146].

Разом з тим, дане дослідження не має на меті фокусуватись на всебічному аналізі відтінків слововжитку. В даній роботі інтерпретація іноземних досліджень відбувається з урахуванням контексту та обмеженостей, що накладаються особливостями української мови.

Особливості розглянутих в даній роботі питань вимагає також застосування принципів позаконфесійності та плюралізму, оскільки необхідно зберігати об'єктивність та неупередженість дослідження. Це важливо, оскільки у працях православних мислителів нерідко можна знайти упереджену критику західноєвропейської філософії та, навіть, сучасного демократичного суспільства. Особливо це стосується сучасного грецького богослов'я. Окремі його представники не полишають спроб продемонструвати «збитковість» західноєвропейської теологічної думки, чого, на наш погляд, варто уникати.

Також необхідно виключити надмірну обережність до чутливих для церкви питань, яка може залишити поза увагою ряд важливих проблем. Це може спотворити дослідження, зробити його конфесійно заангажованим та унеможливити досягнення об'єктивних результатів.

Застосовуючи вищезгадані принципи, слід також зважати і на трагічні події, які відбуваються навколо. На думку сучасних українських науковців, Л. Филипович, В. Титаренко та О. Горкуші, сьогодні, в ієрархії релігієзнавчих принципів, конфесійний та світоглядний плюралізм має поступатися принципам інтерпретативності та контекстуальності [225, с. 14]. В умовах російського вторгнення контекстуалізація може вважатись одним із найважливіших методологічних підходів у релігієзнавчих дослідженнях. Справа в тому, що сучасні релігієзнавці у своїх дослідженнях мають зважати на подієвий контекст, оскільки він виступає ключовою умовою маніфестації релігії. Науковець має бути зануреним в контекст, щоб краще осягнути функційні та змістовні особливості

цього феномену. При цьому важливо зважати на інтенсивність занурення. Інколи контекст вимагає корекції позиції науковця і потребує приділення додаткової уваги до застосовуваних методів дослідження.

Зважаючи на це, дане дослідження, хоча і не відкидає традиційні підходи академічного релігієзнавства, також потребує врахування принципу контекстуалізації. Зокрема, варто зважати на реальність, котра була вкрай сильно деформована початком широкомасштабного російського вторгнення. Сьогодні моральні принципи вимагають від науковця чіткого позиціонування у системі світоглядних парадигм, що, в окремих випадках, виключає позаконтекстуальність та надлишкову відстороненість під час аналізу деяких філософських та теологічних проблем.

Висновки до першого розділу

Отже, у першому розділі дослідження, на основі аналізу масиву праць сучасних філософів та релігієзнавців, нами було дано визначення самого поняття релігійної віри. На нашу думку, в узагальненні релігійну віру можна визначити, як суб'єктивне уявлення про потойбічне, що ґрунтується на релігійній парадигмі, має деяку міру ваги та значення для людини і впливає на її життєдіяльність. Релігійна віра характеризується емпірично не підтвердженим та емоційно забарвленим переконанням, надією, або сподіванням, які безпосередньо пов'язані з релігійною парадигмою.

Релігійна віра є досить складним явищем, вона чинить вплив на соціальні, історичні та інші процеси. Через це існує низка підходів до її аналізу, серед яких психологічний, філософський, богословський, історичний, соціологічний та ін. Психологічний погляд аналізує віру без відриву від реалій внутрішнього світу людини. Віра може ідентифікуватися як філософське поняття, яке досліджують філософи, розглядаючи її праксеологічні, гносеологічні, або онтологічні характеристики. Релігійну віру можна розглядати і в богословському вимірі. Для нього характерна особлива роль одкровення, джерела істини, доступ до якого людина отримала від Бога. Підходи до розгляду релігійної віри можуть

переплітатись, оскільки богослови та філософи часто послуговуються філософським інструментарієм. Феномен релігійної віри може набувати різних смислових контекстів, особливого розуміння та значення, в залежності від проблем, які розглядає та намагається вирішити автор.

Нами також було окреслено поняття православного дискурсу. Під православним дискурсом можна розуміти аргументоване письмове, або усне обговорення, що спрямоване на формування, трансляцію та модифікацію православного віровчення та мислення, сакрального світовідчуття та містичного досвіду. Часові рамки даного дослідження охоплюють період розвитку богословської думки з першої половини ХХ ст., оскільки саме в цей період почалось формування Г. Флоровським «неопатристичного синтезу». На думку сучасних релігієзнавців (Г. Христокін, Ю. Чорноморець, В. Грицишин, Т. Гаврилюк, П. Калаїтцидіс, В. Лозовицький) з другої половини ХХ ст. неопатристика займала, хоча далеко не єдину, але панівну позицію у православній богословській думці.

Джерельну базу дослідження умовно можна розділити на три групи. До першої групи належать біблійні тексти та повчання святих отців. Їх важливо враховувати, оскільки тлумачення віри у сучасному православному дискурсі опирається на біблійні ідеї та їх святоотецьку інтерпретацію. До другої групи джерел відносять праці сучасних православних богословів та філософів. Оскільки дисертаційна джерельна база включає в себе не лише богословську літературу, але й філософські та релігієзнавчі дослідження, ми також виділяємо третю групу джерел – дослідження сучасних науковців, релігієзнавців та філософів, які торкаються феномену релігійної віри у православ'ї.

Систематизуючи та класифікуючи праці дослідників і мислителів, використовуючи метод формалізації та компаративного аналізу, ми окреслили межі релігієзнавчих досліджень, поняття контексту, православної філософії, богослов'я і теології. Як богослов'я, так і теологія фокусуються на власній релігійній парадигмі. Джерелом істини для них виступає одкровення та священні тексти. Теологічні та богословські дослідження зазвичай захищають постулати власної

релігійної парадигми і характеризуються наявністю нормативних висновків. Релігієзнавство декларує прагнення до неупередженості і носять описовий характер. Мета релігієзнавчого дослідження пролягає в описовій, або пізнавальній площині. Особливістю богослов'я є те, що цей термін часто вживається в контексті східного християнства і фактично означає вчення про Бога в його православному оформленні. При цьому богослов'я включає в себе елемент особистого релігійного подвигу та досвіду богослова, який впливає на розуміння ним істини про Бога. Особливості православної філософії є те, що її основоположні ідеї визначені православним релігійним світорозумінням. Вона включає в себе напрямки, концепції та школи, що тією чи іншою мірою орієнтувались на висвітлення змісту православ'я крізь призму православного світорозуміння.

У даній роботі нами були застосовані методологічні принципи, що дали можливість вирішити поставлені завдання дослідження. Серед них принцип об'єктивності, позаконфесійності, неупередженості та історизму. Застосовуючи метод систематизації та класифікації, ми визначили та згрупували джерельну базу. Задля створення та уточнення понять та концептів, а також побудови відповідних моделей розуміння феномену релігійної віри у сучасному православному дискурсі, нами був застосований метод концептуалізації. Ми також розглянули деякі особливості застосування феноменологічного підходу, яких він набуває під час досліджень у царині богослов'я. Нами також застосовувався герменевтичний метод, оскільки в ході дослідження необхідно було інтерпретувати та визначати контексти богословських текстів. Метод компаративного аналізу дозволив окреслити межі та відмінності між розглянутими у дослідженні поняттями. Структурно-функціональний метод дозволив виявити та висвітлити роль віри у православ'ї та визначити її впливи та взаємозалежності з іншими складниками православної парадигми. Оскільки релігійна віра може включати в себе елемент надії, сподівання, довіри та переконання, методи аналізу та синтезу, а також структурно-функціональний метод допомогли окреслити її внутрішні характеристики та визначити смисли вжитку. Задля виявлення неоднозначностей та додаткових інтерпретацій понять у дослідженні також застосовувався метод

деконструкції. Ми також погоджуємося з деякими українськими релігієзнавцями в тому, що в умовах російського вторгнення інколи науковцю варто коригувати свою позицію, зважаючи на контекст та поступаючись принципами світоглядного плюралізму заради принципів інтерпретативності та контекстуальності.

Основні результати цього розділу увійшли до публікацій автора: [218]; [81]; [84]; [96]; [136]; [181].

РОЗДІЛ 2. ТРАНСФОРМАЦІЯ СМИСЛОВИХ КОННОТАЦІЙ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ

2.1 Біблійні та святоотецькі впливи на сучасний процес осмислення релігійної віри

У сучасній православній філософії та богослов'ї бачення релігійної віри формується на основі біблійних текстів та святоотецької думки. У Євангелії віра представляється як одна з найважливіших людських чеснот. Перші християнські мислителі у своїх працях здійснили спроби надати розгорнутого обґрунтування та тлумачення тим смисловим «зрізам», у яких віра згадується у священних текстах. Сучасний православний дискурс, намагаючись інтерпретувати релігійну віру, звертається до повчань святих отців у спробах окреслити її роль та значення. Як зазначають науковці, сучасне богослов'я дивиться на святоотецькі повчання як на певний зразок та ідеал [109, с. 18] [5, с. 156]. Через це базові біблійні ідеї розуміння віри, які були згодом обґрунтовані святими отцями, знайшли своє місце і в працях сучасних православних філософів та богословів. На наше переконання, такі ідеї та контексти, а також їхній зв'язок зі святоотецькою думкою та сучасним богослов'ям, потребують свого висвітлення.

Перш за все, в біблійних текстах релігійна віра вживається в контексті чесноти. Такою вірою людина здобуває божу прихильність. На сторінках Євангелія зцілюються часто саме ті люди, які мають віру в те, що Ісус може їх зцілити [226, с. 980]. Крім цього віра, яка не спотворена сумнівом, відкриває змогу творити чудеса та отримувати божественні дари [226, с. 1021]. Віру як чесноту активно аналізували та тлумачили ранні християнські мислителі, серед яких Іван Ліствичник, Климент Олександрійський, Іван Золотоустий, Максим Сповідник, Василій Великий, Григорій Богослов, Іван Дамаскин, Григорій Ніський, Григорій Палама та багато ін.

Наприклад, широко відомий завдяки своїй «Ліствиці божественного сходження» Іван Ліствичник пише, що у кінці духовного сходження подвижник досягає союзу трьох основних християнських чеснот: віри, надії, та любові. Віра нерозривно пов'язана з надією та любов'ю. Надія є дверима безпристрасності, а

любов виступає основою відлюдного способу життя подвижника. Віра є однією з ключових властивостей людської душі. Вона супроводжує людину на початку, всередині та наприкінці її духовного шляху. Особливо сильною вона є у ченців, які залишили всі людські блага заради усамітненості та молитви: «віра є матір'ю відречення від світу» [117, р. 231]. При цьому християнин сам повинен підкріплювати свою віру, маючи тверду мету очиститись від пристрастей. Віра виявляється потужним інструментом, який подвижник у цій справі застосовує. Іван Ліствичник повчав, що необхідно користуватись вірою у боротьбі зі страхами, смутком та лінощами: «горда душа є рабом боягузтва; вона марно сподівається на себе та боїться будь-якого звуку від тіні чи створінь» [117, р. 172]; «свобода від страху приходить, коли ми смиренно приймаємо всі непередбачувані події з розкаяним серцем» [117, р. 173]. Людина, котра йде по чернечому шляху, має віру, що характеризується бажанням досягти мети. Крім цього, чернець сам у собі культивує віру-довіру, що підкріплює впевненість в захисті та божому провидінні, яке його обов'язково до цієї мети приведе. Через це Іван Ліствичник закликає вольовими потугами культивувати сподівання на Бога. Без віри у те, що Бог існує та обов'язково допоможе, навіть молитва є не такою ефективною: «віра це крило молитви» [117, р. 247]. Для розвитку такої віри необхідно вести аскетичне життя та постійно боротись з пристрастями.

Сама по собі віра без праці не гарантує спасіння. На думку Івана Золотоустого, хоча благодать дарує людині Бог, людина має і сама, не покладаючи рук, трудитися на землі, очищаючись від гріхів та роблячи добрі справи: «... не будемо очікувати, що однієї тільки віри достатньо для спасіння; оскільки якщо ми не покажемо чистого життя, ніщо не врятує нас від страждань ...» [119, р. 86]. Віра є початком довгого і часто тернистого шляху до спасіння, який людина має пройти до кінця, не відрікаючись від своїх переконань навіть перед страхом смерті. Мислитель закликає християн плекати віру у поєднанні з довірою та надією на Бога. Така віра є переконанням у всесильності Бога і в тому, що він завжди може врятувати християнина: «ніколи не впадати у відчай щодо спасіння, але проявляти найкраще життя, яке можливе, та, демонструючи добру надію, твердо вірити, що

все завершиться благополучно» [227, р. 105]. Іван Золотоустий вважав, що покаєння завжди дарує надію. Мислитель наголошував на важливості молитви як діалогу з Богом: «молитва це очищення душі, молитва це відшкодування за гріхи, молитва це основа і джерело безмежних благословень. Молитва є ніщо інше, крім як діалог з Богом та зв'язок з Володарем усього» [228, р. 115]. Отже, віра набуває діалогічного характеру, а також часто розуміється у контексті надії на Бога.

Подібне бачення набуло особливого значення і в сучасному богослов'ї. Часто віра розглядається, як чеснота, що здобувається аскетичними вправами та вольовими потугами християнина. При цьому сумніви далеко не завжди сприймаються у негативному контексті. Наприклад, митр. Т. Уер зазначав, що щире боротьбу з сумнівами можна вважати етапом духовного зростання [71, р. 19]. І. Зізіулас також був переконаний, що людина має через аскезу обмежувати себе, щоб її егоїстичні прагнення не стояли на заваді зустрічі з Богом [151, р. 213]. Інший сучасний богослов, Дж. Мануссакіс наголошує, що людська особистість має бути направлена на Іншого, інакше вона стане самозамкненою та порине у небуття [156, р. 26]. У цьому контексті також можна розглядати аскетичні вправи, які потребують великих зусиль та покликані очистити подвижника та зміцнити його віру. Це може бути внутрішнє очищення і примноження віри заради «бачення» слідів Бога у тварному світі, або очищення від пристрастей заради обоження, яке дає змогу сприймати божественні енергії і «знати» Бога. Віра потребує участі у таїнствах та церковному житті, сумлінного слідування заповідям. Вона часто пов'язується з аскетичним подвигом. Без роботи над собою і вольового зусилля життя у вірі неможливе, позаяк воно потребує очищення. Такі контексти прослідковуються у працях переважної більшості сучасних православних мислителів, серед яких І. Романідіс [153, р. 121], Т. Уер [71, р. 78-83], С. Сахаров [142, р. 310], Силуан Афонський [72, р. 153-157], Юстин Попович [169, р. 209-211], Д. Станілоас [170, р. 204-212], П. Неллас [146, р. 142-151], І. Мейендорф [229, р. 176-178], Т. Стиліянопулос [172, р. 118-119], Г. Флоровський [230, р. 69], І. Зізіулас [151, р. 81-88], Дж. Мануссакіс [156, р. 26], Е. Лаут [231, р. 140], Х. Яннарас [157, р. 288-290], Д. Б. Гарт [141, р. 319-322], О. Філоненко [177, с. 145-147] та ін.

У Біблії віра також розуміється і як довіра до Бога та одкровення. Така віра не характеризується чітким сповіданням доктрини, закону чи будь-яким іншим стійким переконанням в істинності тієї чи іншої парадигми. Фактично, така віра є довірою до обіцянки, пророцтва, одкровення від Бога. Така довіра до Бога є вирішальним фактором, що впливає на прийняття людиною тих чи інших рішень. За своєю вагою вона переважає не тільки сумніви, але і об'єктивну логіку, закони фізики, власний досвід, як це демонструється на прикладі Аврама [226, с. 20]. Така віра носить міжособистісний характер, оскільки довіру виказують іншому, в даному випадку – Богу [226, с. 1133]. Вона залучає молитву як засіб спілкування з Богом, а також сподівання, як очікування допомоги від Бога.

Наприклад, Іван Золотоустий закликав довіряти одкровенню, не соромлячись тих речей, які не може сприйняти розум. Спроби досягнути неосяжне можуть привести до ересі [232, р. 30-31]. Бог веде людину, відкриваючи їй те, що корисно та необхідно для спасіння. На цьому шляху людина має цілковито покладатись на Бога. Іван Ліствичник зазначав, що віра має супроводжувати християнина на усіх етапах його шляху. При цьому відречення від світу, хоча і може здаватись безумством, для віруючої людини є актом цілковитої довіри до Бога [117, р. 231]. Всі небезпеки та випробування можна здолати, якщо є готовність покладатись на Бога з цілковитою довірою [117, р. 172]. Така готовність є джерелом справжнього покаяння та смирення [117, р. 173]. При цьому довіра до одкровення має бути достатньо сильною, щоб перевершувати розум. Як зазначав Григорій Богослов, розум не може досягнути божественне і через це християнин має вірити і довіряти одкровенню [122, р. 60]. При цьому довіра до Бога важливіша, ніж вправління в богослов'ї та філософії. Проста людина, чиє серце відкрите Богу і яка робить добрі справи з довірою до Бога і надією на спасіння, нічим не гірша за освічених мужів [233, р. 101]. Таким чином, віруючий має довіряти обіцяному спасінню. Іван Дамаскин повчав, що у християнина має бути віра те, що Бог чує наші молитви та обов'язкового допоможе. Необхідним елементом такої віри є також всеохопна надія на Бога [123, р. 349].

В сучасному богослов'ї та персоналістичній православній філософії віра також набуває діалогічного характеру віри-довіри. Т. Стиліянопулос пише, що молитва формує відносини з Богом, «це є спосіб дивитись у лице Бога, даючи можливість Йому дивитись в наше» [172, р. 98]. Так, сучасний український науковець, О. Філоненко, вважає, що християнське життя неможливо формувати без довіри та спілкування з Іншим. Така довіра робить християнина вразливим, але вона є необхідною складовою діалогічних відносин [177, с. 360-361]. У свою чергу, Х. Яннарас вважає, що довіра до Бога має нагадувати довіру до друга, в якому християнин впевнений, оскільки не раз переконувався в цьому на власному досвіді [70, р. 11] [234]. У роботах Дж. Мануссакіса також присутня ідея довіри до Бога. Він також розглядає її і у есхатологічному контексті. У своїх роботах мислитель здійснює спроби «відокремити Бога від Його метафізичного заключення до сфери трансцендентності, навчаючись розпізнавати способи, якими Він торкається нашої іманентності» [156, р. 5]. Дж. Мануссакіс також пише, що Христос прийшов не стільки для того, щоб врятувати нашу природу, скільки для того, щоб врятувати її від замкненості на собі [155, р. 91] [235]. Християнин має довіритись Богу та тому шляху, яким Бог веде людство до спасіння.

У біблійних текстах віра також сприймається в контексті сповідання доктринальних положень. Так, у Євангелії Ісус навчає у синагогах, а у своїй проповіді звертається до священних текстів та вдається до їх тлумачення [226, с. 974] [226, с. 1007] [226, с. 1035]. Таким чином постулати віровчення набувають особливого значення. Ранні християнські мислителі були переконані в важливості сповідання вірної релігійної доктрини і присвятили багато праць саме її розробці. Важливо не просто сповідувати Ісуса, як Христа, але й робити це правильно, тобто не спотворювати уявлення про істинні якості Бога, впадаючи в ересі та спокушаючись хибними ідеями. Таке бачення викарбовувалося у століттях боротьби між різними концепціями в самому християнстві, а також на фоні протистоянь з апологетами язичництва, гностицизму, тогочасною іудейською традицією. Такі відомі ранньохристиянські мислителі, як Іринеї Ліонський, Тертуліан, Юстин Філософ, Афінагор та ін. наголошували на існуванні одкровення

від Св. Духа, яке отримали святі та свідки життя Ісуса, котрі і передали цю істину християнам усно та за допомогою писаних текстів. Пізніше, коли перед християнськими общинами поставали нові виклики, мислителі почали надавати все більшого значення сповідувannya вірної доктрини. Це означало прийняття цілого комплексу переконань. Гностичні секти та ересі спонукали мислителів розробити не-єретичне бачення Бога та Церкви, яке вони вважали необхідним сповідувати кожному християнину. Григорій Богослов, Максим Сповідник, Григорій Ніський, Василій Великий, Іван Дамаскин, Іван Золотоустий, Григорій Палама та багато інших мислителів закликали свято берегти церковну традицію та її вчення. З іншого боку, оскільки церковне вчення вважалось частиною одкровення від Бога, велика кількість мислителів (Іван Золотоустий, Василій Великий, Іван Дамаскин та ін.) з настороженістю ставились до спроб охопити божественні істини розумом, вважаючи, що це призведе до відхилення у єресь.

Наприклад, Іринеї Ліонський відомий саме як засновник християнської теології. Упродовж свого життя мислитель боровся з гностичними ідеями про існування двох богів: вищого трансцендентного бога та бога, який створив світ, тобто Деміурга. Іринеї Ліонський розглядав віру у якості спільного переконання, що є загальним для усіх християнських церков по світу [115, р. 42]. Це переконання характеризується вірою в єдиного Бога, вірою в Ісуса як Христа, а також вірою в Святого Духа, що через пророків сповістив божий задум про народження Ісуса і праведний суд. Мислитель наголошував, що, не зважаючи на різницю в мовах, усі церкви сповідують одну й те саму віру. Цікавою є також думка Іринеї щодо різного рівня релігійної освіченості у християн. Він розглядав цю різницю не як різницю в змісті сповідання віри, а як різницю в якості розрізнення задуму Бога, оскільки дехто більш старанно вивчає притчі та священні тексти і тому краще може пояснити особливості божого творіння, задум Бога щодо пророків, ангелів, роду людського [115, р. 43-45] і т.д.

На важливості сповідування церковного вчення наполягав і Іван Дамаскин. Він виділяв два типи віри. Перший тип віри виникає від слухання, тобто коли ми чуємо слова зі Святого Письма та віримо їм, як істинам від Святого Духа. Така віра

також полягає і в дотриманні заповідей і фактично має своєю основою переконання в істинності вчення та церковної традиції: «той, хто не вірить згідно з традицією Вселенської Церкви, або творить злі справи та підтримує спілкування з нечистим, той без віри» [123, р. 348]. Іоанн був переконаний, що джерелом такої віри є наша здатність судження. Іншим типом віри мислитель вважав віру, що полягає в надії. Така віра сама собою є доказом речей невидимих: «вона є безсумнівною та безумовною надією одночасно на те, що було обіцяне Богом, але також і на успіх наших молінь» [123, р. 349]. Віра цього типу є даром від Духа. Хрещення знімає з нас покров гріха та робить духовним Ізраїлем.

Подібним чином і для Максима Сповідника віра також означала прийняття доктрини Церкви та здобутків святих отців: «Церква Бога буде показаною, як та, що впливає на нас, як і Бог, подібно як образ відбиває оригінал» [120, р. 187]. Віра міцно влітається у всі етапи духовних пошуків вірянина. Послуговуючись розсудливістю та розвиваючи чесноти, християнин має з вірою рухатись до царини божественного. У якості ще одного прикладу можна привести Івана Золотоустого, який традиційно надавав особливого значення церковній традиції та писанням. Велика кількість тлумачень Старого та Нового Заповіту свідчать про те, що для мислителя священні тексти були очевидним та доступним кожному джерелом одкровення. Тому, перш за все, для Івана Золотоустого віра була нерозривно пов'язана зі стійким переконанням в істинності релігійної доктрини [228, р. 31]. Великий проповідник стриманості та аскетизму, мислитель акцентує увагу на вірі як внутрішньому почутті довіри до одкровення, сила якого є визначним фактором у житті християнина. Безумовно, така віра потребує зусилля волі, що робить її також і вольовим актом. Віру в контексті переконання в істинності церковної доктрини, розглядають також такі мислителі церкви, як Тертуліан, Юстин Філософ, Афінагор, Григорій Богослов, Григорій Ніський, Василій Великий, Іван Золотоустий, Григорій Палама та багато інших.

Сучасна православна філософія та богослов'я також, перш за все, розглядає віру в контексті переконання в істинності релігійної доктрини, картини світу, істини від Бога (І. Романідіс [153, р. 124-125, 172-173], Д. Станілоае [170, р. 167-

173], П. Неллас [146, р. 93-96], І. Мейендорф [229, р. 7-11], І. Зізіулас [151, р. 7], Х. Яннарас [70, р. 20-22], Т. Стиліянопулос [172, р. 31-33], Юстин Попович [169, р. 201], Дж. Мануссакіс [156, р. 5], Т. Уер [71, р. 178-180], Силуан Афонський [72, р. 270-274] та ін). Сучасні богослови послуговуються уже сформованою доктринальною системою, в яку необхідно вірити, щоб вважатись повноправним членом церкви. Віра у вчення Церкви та його очищення від того, що його спотворює, для них набуває особливого значення.

Наприклад, І. Зізіулас вважає виправданим євхаристійне відмежовування християн від носіїв спотвореного віровчення, оскільки воно є природнім наслідком відмінного погляду на світ. Якщо православне віровчення, природнім чином, сприяє виходу назустріч іншому (екстазису) та міжособистісному спілкуванню, то спотворення віровчення буде шкідливим саме через те, що створює для такого спілкування перешкоди. Спілкуванню, на думку І. Зізіуласа, перешкоджають речі, що ведуть до «спотворення троїчного, христологічного, пневматологічного та еклезіологічного аспектів віри» [151, р. 7]. Через такі відхилення перебувати у євхаристійній єдності неможливо, оскільки невідповідності приведуть до «практичних наслідків відносно спілкування та інаковості» [151, р. 7]. Тому для І. Зізіуласа доксамістичний контекст віри вкрай важливий, оскільки він є основою, на якій ґрунтуються персоналістичні теологічні ідеї. Віра набуває смислів переконання в істинності церковного вчення та вчення грецьких святих отців. Богослов'я представників неопатристики не позбавлене також нового осмислення традиції ісихазму та богослов'я енергій, але воно акцентує свою увагу на важливості збереження патристичного бачення віри. Сучасний богослов, І. Романідіс, також наголошував, що вчення церкви про себе, як про тіло Христа, не є просто беззмисловою метафорою чи образом [153, р. 172-173]. Церква існує та постійно формується у містичній таємниці. Ті, хто ведуть свої життя поза містичною любов'ю є за межами тіла Христа. Хибне вчення про появу смерті веде до спотворення вчення про моральну сторону життя.

Також зауважимо, що старозавітні події часто інтерпретувались з огляду на події новозавітні. Наприклад, ідею очікування месії, тобто ідею про віру в

євангельські події серед старозавітних пророків можна спостерігати в святоотецькій думці. Така віра не характеризується стійким переконанням, але носить характер надії. Ця ідея диктувалася бажанням поєднати старозавітні та новозавітні події та вже була присутня в посланнях апостола Павла [226, с. 1168].

Яскравий приклад розвитку такого бачення ми можемо спостерігати і в працях перших апологетів, наприклад у Юстина Філософа. У своєму творі «Розмова з Трифоном іудеєм» він писав, що може довести, що настанови Мойсея фактично були символами та прообразами «тих речей, котрі будуть вчинені Самим Христом» [116, р. 84]. Мислитель приводив уривки з багатьох частин Старого Заповіту, які, на його думку, свідчили про прихід Ісуса. Цитуючи пророцтво Ісаї, Юстин Філософ пише: «в цьому пророцтві він говорить про хліб, який наш Христос навчав нас творити в згадку про Його втілення тим, хто вірить в Нього, за кого Він поніс страждання» [116, р. 150].

Святі отці у своїх повчаннях часто розглядали старозавітну віру крізь призму віри новозавітної. Для прикладу, Іринеї Ліонський у своїй відомій праці «Проти єресей» писав, що у Авраама була християнська віра, оскільки апостол Павло вбачав в ньому не тільки пророка приходу Христа, але й духовного отця для всіх вірних із язичників. Іринеї Ліонський наголошував, що віра християн співпадає з вірою, яку мав Авраам. Старозавітний патріарх через одкровення від Бога знав про майбутній прихід Ісуса. Різниця полягає лише в тому, що Авраам вірив заради обіцянки Бога про майбутнє так, як би воно вже відбулося. Подібним чином і християни вірять у життя в небесному царстві. Як пророцтво про події майбутнього, Іринеї Ліонський тлумачить і пророцтва Даниїла, історію Ісаака, Ревеки, Якова [115, р. 351-353]. Важливою місією старозавітних пророків Іринеї вбачав підготовку людей до пришествя Христа. В подальшому таке тлумачення старозавітних подій, як пророцтва про події новозавітні, природнім чином стало традиційним для християнства.

Подібним чином і у сучасній православної філософії та богослов'ї вже досить сильно вкоренилась інтерпретація старозавітних подій крізь призму подій новозавітних. Наприклад, Х. Яннарас пише, що старозавітні образи стали

очевидною істиною в Новому Заповіті [70, р. 20-21]. Старозавітні події лише є символами того, що відкрилося людству згодом через одкровення. Більше того, в контексті сучасного православного персоналізму, Х. Яннарас трактує віру Авраама як віру діалогічну, міжособистісну, яка мала всі ознаки дружньої довіри. Авраам зустрічається з Богом, як з Особистістю. Аналогічно з тим, як людина зустрічається з іншою людиною [70, р. 8]. У Авраама виникає живе спілкування та довіра до Бога. Через це він готовий покладатись на Бога навіть у випадках, коли раціональний розум сумнівається та каже цього не робити.

У біблійних текстах релігійна віра часто представлена як особливий внутрішній стан, сильне почуття. Особливістю такого бачення є направлення уваги всередину людини з метою визначення сили цього почуття, наскільки воно є непохитним під натиском зовнішніх обставин та перешкод [226, с. 1121]. Така віра може бути співвіднесеною з вірою-довірою, або з вірою-переконанням, але характерним для неї є те, що вона розглядається у вимірі сили конкретно взятого почуття [226, с. 990]. Така віра також містить в собі і містичну складову, оскільки її досконалість проявляється у здатності вірити всупереч загальноприйнятим раціональним переконанням. Як зазначає Е. Лаут, віра потребує практики, як навичка. Вона потребує практики любові, смирення, довіри до Бога. При цьому віра завжди є внутрішнім актом, що пов'язаний з ризиком та небезпекою. Вона пов'язується з містичним переживанням, таємницею Бога та воскресіння [142, р. 140-145].

У святих отців віра розглядалась і у поєднанні з містичним досвідом. Максим Сповідник писав, що саме віра містить в собі бажання пізнати Бога: «Ти ходиш вірою без обману назустріч участі у благих речах, проявленням яких є обоження, що виділяє тебе серед тих унікальних речей, через які пізнається Бог. Таким чином, проявивши особливо сильно устремління до обоження пізнання, ти отримуєш, у якості вдоволення свого прагнення Отця, постійне бажання так, що це вдоволення парадоксально збільшує бажання подальшої участі» [236, р. 78]. Крім цього, віра виступає основою благочестивого життя, оскільки добрі справи мають бути вмотивовані бажанням та страхом Божим: «своїми справами ти виявив мудрість і

здобув чесноти, розумно застосовуючи основні принципи ... ти поєднав бажання та страх божий» [236, р. 77]. Максим Сповідник вважав, що на найвищих щаблях духовного зростання віра, безумовно, набуває особливого містично-споглядального значення. Розум виявляється безсилим перед недосяжною для нього божественністю, тому християнину варто відкрити внутрішнє споглядання вірою. Таке споглядання розуміється мислителем в сенсі довіри до джерела істини – Бога. У цьому контексті віра виступає, перш за все, як почуття довіри, а також відданості своєму досвіду, який носієм віри ідентифікується у якості божественного.

Також зазначимо, що Іван Золотоустий у своїх повчаннях пише про особливі «очі віри», які даються християнину: «Те, що тут відбувається, вимагає віри та душевних очей, щоб звертати увагу не тільки на те, що видиме, але й на те, що можна побачити невидиме, дивлячись на видиме. Це є те, що можуть робити очі віри» [228, р. 46]. Вірою людина сприймає божественні одкровення через обмеженість її розуму: «Так як те, що дає Бог, повністю перевершує всяке розуміння, це є нічим іншим як причиною, чому нам потрібна віра» [232, р. 30]. Мислитель дуже бережно ставився до букви писань, закликаючи підходити до них з непохитною вірою. Розум людини обмежений, а Бог відкриває лише те, що корисно для спасіння. Надмірні ж спроби пояснити божественні речі небезпечні та потенційно ведуть до єресей: «Соромлячись вірити, та не відаючи речей небесних, вони вкидають себе у пилову хмару нескінченних роздумів» [232, р. 30-31].

Отці церкви активно розглядали проблему божественної сутності, божественних енергій і вільного волевиявлення людини. Безумовно, у їхніх працях віра займає центральне місце і як засіб богопізнання, і як дороговказ, що направляє людину до Бога. Зокрема, Василій Великий вважав споглядання початком богопізнання. При цьому важливо, щоб споглядання не було спотворено пристрастними проявами плоті. Людська думка та незаплямоване почуття прекрасного перетворюється на інструмент, що дає змогу вивести людину через чуттєве до пізнання невидимого: «і з краси видимих речей давайте представимо ідею Бога, який перевищує всяку красу» [237, р. 19]. Розум допомагає

розрізнявати, що є добре і погане, шукати блага та відкидати шкідливе [237, р. 113]. Всесвіт наповнений логосами, ідеями прекрасного божого задуму. Їх можна навчитись споглядати, щоб через подив прославляти Бога.

Що ж стосується, власне, віри, то для Василя Великого вона виступає досконалим засобом спасіння. Віра дає можливість сповідувати істину. Якщо покладатися на розум та не вірити в те, чого не здатен ним осягнути, нагорода за віру буде втрачена: «якщо ми збираємося охопити все розумінням та допустити, що все, що не піддається розумінню, взагалі не може існувати, нагорода за віру буде втрачена, нагорода за надію буде втрачена» [121, р. 167]. Отже, сповідання вірою Бога є ключовою умовою спасіння. Для Василя Великого віра є сповіданням євангельських істин (наприклад, народження Христа від Діви). Це сповідання і приносить надію на спасіння.

У іншого відомого мислителя, Григорія Ніського, віра виступає засобом єднання з Богом у випадку, коли розум впирається в межу можливого пізнання: «свята Природа вислизає та перевершує розум ... Павло каже, що душа, яку ведуть такі інтуїції до впевненості у невхоплюваних речах, має прийняти Природу, що перевершує всякий розум, в себе, однією лише вірою» [124, р. 97]. Віра означає акт прийняття одкровення істини, яку неможливо осягнути розумом. Це безумовна довіра, яку Григорій вважав найдосконалішим способом доторкнутись та впустити в себе божественне. Віра також відіграє неабияку роль на шляху самовдосконалення та культивуації християнських чеснот.

Неможливо охарактеризувати розуміння поняття віри у сучасному богослов'ї, не згадавши таке явище, як ісихазм. Зазвичай під ісихазмом розуміють містичну течію, що характеризується комплексом чернечих практик, кінцевою метою яких є споглядання божественних енергій, нетварного світла, а також цілісне обоження розуму і почуттів подвижника. Як писав І. Мейендорф, центральним елементом таких чернечих практик можна вважати молитву [147, р. 201-203]. Ісихазм для нас видається важливим, оскільки для цієї традиції характерне містичне відношення до віри, вона виходить за рамки простого почуття, або вірності ідеям божественного одкровення. У містичній традиції віра набуває

пізнавально-містичного значення та перетворюється на особливий стан, яким подвижник досягає закриті його розуму божественні істини та зазнає преображаючої сили божественних енергій.

Зародження ідей ісихазму, зокрема, ідей містицизму та молитви очищеного серця відстежується ще у творчості таких подвижників, як Євагрій Понтійський та Макарій Єгипетський [238, р. 20-29]. В V ст. Іван Ліствичник вже називає коротку молитву до Ісуса – «Ісусовою Молитвою». Найважливіший етап розвитку ісихазму припав на XIII-XIV ст. Серед його найбільш відомих представників цього періоду можна виділити: Симеона Нового Богослова, Григорія Кіпрського, Феоліпта Філадельфійського, Никифора Самітника, Миколая Кавасилу [239, с. 70-71].

Вважається, що догматично цю практику вперше обґрунтував Григорій Палама. Його по праву можна вважати ключовою фігурою у розвитку традиції ісихазму [238, р. 75-84]. Мислитель виділяв декілька дарів від Бога своєму творінню. Подвижник вважав, що опосередковане пізнання Бога може здійснюватися через тварні речі, оскільки у світі діють божественні енергії та присутні святі логоси. Тому істинне розуміння тварного все одно веде до Бога. Тому віра зростає і через споглядання оточуючого світу, оскільки споглядання речей веде до розуміння «сили, мудрості та промислу» [240, р. 119]. Це можна вважати природнім даром від Бога. Але пізнання Бога через тварне є неповним та обмеженим, оскільки божественна сутність не є природньою, але перевершує все тварне: «монахи знають, що сутність Бога перевершує і сам факт недоступності для почуттів, так як Бог не тільки вище тварного, але й за межами божественного» [125, р. 57]. Через це «споглядання Бога не є формою знання» [125, р. 61], а «єднання з Богом відбувається поза знанням» [125, р. 64]. Тому другим божим даром містик вважав можливість споглядання божественних енергій. Це є дар духовний, містичний.

Віра направляє людину на шляху до споглядання божественної енергій. Обоження можливе лише після очищення. Через очищення розум ісихаста укріпляється саявом божественної слави таким чином, що починає перевершувати сам свої можливості. Єднаючись з божественним, він завершує це єднання з

речами, що за межами людського розуміння: «у цьому єднанні розум бачить Бога в Дусі способом, що перевершує людські можливості» [125, р. 58]. Щоб очиститись необхідно рухатись шляхом чеснот та дотримуватись заповідей, оскільки пристрасті спотворюють розум та почуття: «святі ... очищали себе від злих пристрастей та перевершували всі знання безперервною на нематеріальною молитвою, та таким чином починали бачити Бога» [125, р. 59]. Віра підтримує людину на цьому шляху: «щодо мети цієї справжньої віри, що здійснюється через виконання заповідей, вона не дарує пізнання Бога через тварні речі, які можна осягти розумом, або ні; але вона робить це через нетварне світло, що є славою Бога» [125, р. 67].

Святе єднання можна розуміти як єднання у вірі. В цьому контексті віра постає у вигляді містичного стану, у якому, на думку Григорія Палами, апостоли споглядали Христа на горі Фавор: «Наша свята віра є ... баченням наших сердець, що проходить за межі будь-якого почуття та розуміння, оскільки перевершує розумові можливості душі» [240, р. 170]. Віра, як особливе споглядання, є необхідним засобом обоження тіла та розуму людини. Таким чином, розвинута традиція ісихазму вносить ще один важливий контекст розуміння віри – як особливого містичного внутрішнього стану.

Значна кількість сучасних богословів розуміє поняття релігійної віри, опираючись на традицію ісихазму та обоження (Дж. Брек [162, р. 211-215], Силуан Афонський [72, р. 292-293], І. Зізіулас [151, р. 305], П. Неллас [146, р. 138-139], Д. Б. Гарт [141, р. 323-324], І. Мейендорф [238, р. 62-63], Т. Стиліянопулос [172, р. 104-118] та ін.). Традиція ісихазму також нерозривно пов'язана з молитовною практикою. Тому, крім пізнавально-містичного значення, віра у ній набуває ознак віри діалогчної. Як зазначає Т. Стиліянопулос, «у молитві ми кличемо Бога, щоб єднатися з Ним. По мірі того, як ми розвиваємо відносини з Ним через молитву, ми стаємо обізнані про Його особисту присутність та силу» [172, р. 104]. Сприйняття віри у якості особливого знання, або у якості духовних «очей», знаходить своє відображення та обґрунтування у працях сучасних неопаламістів [238]. Сприймати божественні енергії людина може тільки вірою, оскільки розум вмістити їх не

здатний [240, р. 170]. Подвижнику треба стати на шлях до обоження, яке оновить тіло та дасть змогу сприймати нетварне світло. Як писав Силуан Афонський, гріх заважає людині повірити в Бога, оскільки Бог не відкривається гордим душам. Пізнати божі діяння розумом неможливо, оскільки вони його перевершують [72, р. 355]. Подібним чином і С. Сахаров вважав, що очищений за допомогою аскези та віри подвижник може «бачити» Бога таким, яким Він є [142, р. 310]. Отже, віра виступає дороговказом, який направляє подвижника на шляху до обоження та боротьби з гріхом, а також набуває особливого контексту «бачення» закритої від раціонального розуму істини.

Отже, святоотецька думка закладає міцний фундамент у розкритті смислових контекстів релігійної віри, які ми можемо відстежити в сучасному православному богослов'ї та філософії. Як зазначає Г. Христокін, в святоотецькій традиції ми знаходимо методологію трьох теологій, кожна з яких має власний інструментарій пізнання божественного [109, с. 22-23]. Перша з них – природня теологія, що пізнавала Бога умоглядно, послуговуючись людським розумом. Друга, догматична теологія, опирається на одкровення. На думку Г. Христокіна, саме для неї найбільшої актуальності набуває віра, оскільки саме нею приймається одкровення. У вченні святих отців також можна виділити і містичну теологію, що опирається на містичний досвід. Такий досвід відкриває подвижнику особливі переживання, що часто є недостатньо виразними для опису та розширення вже існуючих знань про Бога, таких, як знання про земне життя Христа, смерть та воскресіння.

На нашу думку, віра відіграє неабияку роль у кожній з вищезгаданих теологій. Якщо для природньої теології віра набуває забарвлення доксамістичного, то догматична теологія потребує віри, яка носить забарвлення довіри та готовності покладатись на істину одкровення. Містична теологія, хоча і покладається на досвід, все одно опирається на віру, що «веде» подвижника до цього досвіду. Фактично, містичні стани і трансформують віру у такий досвід.

2.2 Формування філософського та богословського підходу до інтерпретації релігійної віри у XIX ст.

Важливою віхою, що вплинула на формування сучасного погляду на релігійну віру і взагалі на формування сучасного богослов'я, стала поява «Філокалії» та колівадський рух XVIII-XIX ст. [142, р. 1-8] Приводом до появи руху стало перенесення у 1754 році панахиди з суботи на неділю. Частина афонських монахів не прийняла таку практику та відмовилась варити у неділю поминальну страву – коливо. Це і визначило назви руху [129, р. 235]. До колівадів прийнято відносити таких відомих церковних мислителів та подвижників, як Никодим Святогорець, Макарій Коринфський, Афанасій Парійський, Косма Етолійський, а також уродженця Полтави – Паїсія Величковського. Спочатку колівади зазнавали значних утисків, але, згодом, багато представників цього руху були канонізовані.

Колівадський рух продовжив святоотецьку традицію та популяризував ісихастські практики. На думку науковців, колівадський рух безпосередньо причетний до відродження православного містицизму [127, р. 22]. Цей рух популяризував чернецькі практики Афону та став однією з тих ланок, що у XVIII-XIX ст. продовжила візантійську церковну традицію. Популяризація колівадами ісихастських практик спочатку на пряму відбувалась на території поневоленої Греції. Православне богослов'я у наступних століттях уже не мислилась окремо від такого явища, як ісихазм. Така його популяризація, зокрема, була пов'язана з такими іменами, як Никодим Святогорець та Макарій Коринфський. Мислителі створили збірку, що отримала назву «Філокалія» [129, р. 237]. Надважливу роль в поширенні традиції ісихазму з характерним для неї розумінням релігійної віри на терени Російської Імперії зіграв подальший переклад цієї збірки уродженцем Полтави Паїсієм Величковським [158, р. 126]. Переклад церковнослов'янською мовою був виданий у Санкт-Петербурзі у 1793 році. Згодом досить вільний переклад «Філокалії» також зробив і Феофан Затворник [129, р. 240]. У перекладі «Філокалія» отримала назву «Добротолюбіє». До неї зверталась ціла низка подвижників, в тому числі і старці Оптиної пустині – відомого духовного центру православ'я XIX та початку XX ст. З «Філокалією» пов'язані імена таких

подвижників, як Тихон Задонський, Серафим Саровський, Ігнатій Брянчанінов та Феофан Затворник. Таким чином «Добротолюбіє» склало вирішальний вплив на формування відомого Оптинського старчества [158, р. 126]. Оптина пустинь вважається духовним центром російського православ'я кінця XIX початку XX ст.

У «Філокалії» містилося зібрання духовних повчань подвижників з IV по XV ст. Особливе місце у цих повчаннях відводилось саме ісихастським практикам. Розум не може осягнути божественне, тому необхідно досягти особливого стану – обоження. На шляху цього стану подвижнику допомагає віра та аскеза. Просвітлені благодаттю тіло подвижника отримує здатність осягати божественні енергії. Таким чином віра займає особливе місце як засіб осягнення божественного. Один із представників колівадського руху, Макарій Коринфський, вважав це кінцевим етапом розвитку віри [127, р. 78]. Релігійна віра зазнала деякого зміщення контекстів вжитку, відбулась тісніша інтеграція цього поняття в містичний процес обоження. Вона трансформується з віри, як довіри до одкровення та традиції, у особливе знання, яке з'являється у подвижника завдяки містичному досвіду. У сучасному богослов'ї цей процес трансформації описав Силуан Афонський. Подвижник розділяв віру в Бога та знання Бога. Якщо віра веде на початку шляху, то з появою містичного досвіду християнин починає отримувати знання про Бога [72, р. 357]. Таким чином віра зазнає трансформацій та, згодом, поступається досвіду та переконанням в істинності цього досвіду.

Ці та інші впливи згодом позначилися і на сприйнятті релігійної віри у сучасному православному дискурсі. Як зазначає Г. Христокін, сьогодні неопаламізм став із ключових напрямків православної теології, що впливає на її розвиток [109, с. 19]. При цьому, як зазначає науковець, для вчення Григорія Палами характерним є ряд особливостей, що не зовсім узгоджуються з загальною канвою святоотецького вчення. На думку Г. Христокіна, паламізм характеризує наявність онтологічного поділу на Бога, що виражається в енергіях, та Бога, що є їх джерелом. Енергії є рухливими, в той час як сутність Бога залишається незмінною. При цьому, оскільки подвижник може опосередковано пізнавати Бога в енергіях, іпостасно та сутнісно Бог залишається непізнаваним. Подвижник

намагається досягнути стану обоження, що характеризується єднанням людини з Богом в божественних енергіях. Г. Христокін наголошує, що таким чином ми спостерігаємо злиття філософської, догматичної та містичної теології, а також відповідних методологій богопізнання [109, с. 17]. Також науковець зазначає, що паламізм характеризує крайній апофатизм, який значно менше виражений у вченні отців церкви. При цьому в святоотецькому вченні відсутній виражений онтологічний поділ Бога на сутність та енергію. Християнин має можливість пізнавати Бога в його енергіях. Вищезгадані особливості характерні і для колівадської думки. Вони також впливають і на контекстуальне розуміння релігійної віри сучасними богословами.

На наше переконання, у вимірі паламізму релігійну віру можна розглядати не тільки як засіб прийняття одкровення, який має поступитися знанню на основі містичного досвіду. Віра також набуває забарвлення містичного споглядання. Божественне перевершує та є недоступним для розумового сприйняття. Все, що осягається нашим розумом, є нашим, а не Божим [156, р. 14]. Навіть у випадку оновлення людини божественними енергіями, вона залишається собою, а, значить, обмежує божественне, хоча і трансформованим, але власним розумом. Сучасний богослов Дж. Мануссакіс намагається вирішити цю проблему, застосовуючи ідею пасивного сприйняття. Ми можемо «сприймати» Бога лише у якості об'єкта його спостереження [156, р. 22]. Оскільки розум не має можливості сприймати неосяжне для нього божественне, необхідно застосувати інший засіб «бачення» божественного погляду. Таким засобом може виступати релігійна віра. Через це деякі подвижники наголошували на тому, що сприйняття божественного досвіду відбувається у вірі.

Митрополит Макарій (Нотара) уявляв розвиток віри таким чином: спочатку людина чує істину про Бога та починає вірити, потім вона починає жити згідно з божими заповідями, докладає зусиль та її віра зростає. Це приводить християнина до містичного єднання з Богом. Отже, на цьому етапі ми стикаємося з ще одним важливим контекстом, у якому митрополит розуміє феномен віри – це віра як особливий внутрішній стан божественного споглядання. Така віра виникає у тих

подвижників, які, не покладаючи рук, роблять добрі справи та борються зі своїми пристрастями. Макарій пише, що такий подвижник «насолоджується споглядальною вірою тим, у чому він був переконаний, повіривши в почуте» [127, р. 78]. На думку митрополита, до спасіння християнина ведуть три речі: «віра, праця і споглядання» [127, р. 78].

Святоотецька та пізніша православна традиція ніколи не випускала зі своєї уваги розуміння віри і у якості чесноти, яка здобувається зусиллям. Згадаємо роботи Нікодима Святогорця у яких він робить акцент на аскезі. Фактично самообмеження і всебічний контроль будь-яких проявів свого ества у нього виходить на передній план у справі слідування назустріч Богу. Кінцевою метою боротьби з пристрастями є обоження. Подвижник, рухаючись шляхом цілковитого самообмеження, має відкинути в сторону все, що не пов'язане з служінням Богу. У відомому творі Лоренцо Скуполі «Брань духовна» [158, р. 131], який Никодим Святогорець адаптував та переклав на грецьку мову, виділяється чотири основних практичних настанови для аскета: «а) ніколи не покладайся у чомусь на себе; б) тримай завжди в своєму серці досконалу та рішучу віру в одного тільки Бога; в) неперестанно борись; д) перебувай постійно в молитві» [241, р. 25]. Віра при цьому набуває сильного забарвлення довіри, цілковитого покладання на волю Бога, сліпого слідування за премудрим провидінням: «у цій невидимій війні програють всі крім тих, хто ніколи не перестає боротись та зберігати довіру до Бога» [241, р. 33]. Всі виклики, складнощі та випробування подвижника є лише частиною божого задуму по його вдосконаленню та очищенню заради вічного спасіння. Кінцевою метою цього шляху є внутрішнє перетворення, обоження: «над усе, шукай отримання бачення святого світла, цю просвітлюючу та преображаючу причину всього» [126, р. 220].

Але, як зазначає сучасний богослов І. Романідіс, особливі проблеми західної теології, які стосуються спасіння через лише одну тільки віру, або спасіння лише через добрі справи, не характерні для святоотецької думки. При цьому спасіння не купується добрими справами. Воно є дар божественної любові. Спасіння християнина залежить від того, на скільки він, водимий Богом, зможе набути

особливого досвіду культивуваці чистої, жертвної та необмеженої любові до Бога та ближніх [153, р. 121]. Тож праця та віра є безмежно ефективними засобами, за допомогою яких подвижник отримує досвід справжньої любові.

Подібним чином, на думку Афанасія Парійського, хоча віра є початком спасіння та даром від Бога, християнин повинен додержуватися божих заповідей і підтверджувати свою віру реальними справами. У людини є свобода волі, якою вона може користуватися, щоб обмежувати свої пристрасті та творити добрі справи. Заповіді є відправною точкою для тих, хто хоче наблизитись до таємниці віри [242, р. 73]. Віра є діяльною. Найвищим її проявом є сповідування істини перед лицем життєвої небезпеки. Афанасій закликав завжди перебувати в Церкві і високо цінував подвиги мучеників [128, р. 31-32], які постраждали через свою любов до істини.

Макарій Коринфський також закликав відрікатися від пристрастей і культивувати в собі чесноти. Ми можемо спостерігати досить сильний акцент на важливості роботи над собою. Віра в Бога є великим здобутком і треба постійно працювати, щоб вона зростала. Макарій пише, що «благочестиве життя для віри є тим самим, що й їжа для тіла. Як тіло не може без їжі, віра не може без добрих справ» [127, р. 78]. Святе Причастя також освітлює та освячує тіло й душу людини, укріплюючи її у справі виконання божих заповідей. Таким чином причащення впливає на віру людини і перетворюється в засіб, яким християнин укріплює свою віру в Бога. Для митрополита Макарія віра це не тільки переконання в істиності релігійної доктрини, але й той особливий стан, який християнин покликаний плекати в собі, ведучи благочестиве життя та виконуючи заповіді.

Паїсій Величковський також вважав, що благодать, яку Бог посилає християнину, на пряму залежить від сили його віри. Чим сильнішу віру ми проявляємо, йдучи крізь життєві труднощі та терплячи негаразди, тим більше благодаті отримаємо від Бога. При цьому марною справою видається спроба осягнути задум нашого спасіння, оскільки боже провидіння недоступне обмеженому людському розуму. Людський же розум піддається постійним нападам негідних думок та спотворюється. Через це він не може осягати істину та

отримувати духовні дари. Щоб мати у цьому успіх, потрібно, перш за все, очистити розум молитвою з вірою та боротися із тілесними пристрастями. Таким чином подвижник може досягти особливого духовного стану: «коли, таким чином, людське серце, розум, душа та тіло будуть очищені, благодать Бога поселиться в такій людині; двері зачинені для демонів та пристрастей, та людина починає відчувати духовну насолоду» [130, р. 115].

Така віра також містить сильну складову бажання. Суб'єкт віри бажає, щоб його сподівання виправдались. Це впливає на його відношення до релігійних переконань. Людина робить добрі справи та причащається, намагаючись посилити свою віру. Віру вона отримує, як дар від Бога, але треба попрацювати, щоб віра не загасала. Наприклад, Макарій Коринфський закликав християн причащатись як можна частіше: «часте Причастя необхідне для життя душі та підтримки її сутності ...» [127, р. 80]. Таким чином, віра розуміється і у контексті потуги, яку має здійснювати християнин, щоб її розвивати та посилювати. Регулярна участь у таїнствах є одним із елементів такої праці.

Таким чином колівадський рух, як рух чернецький, безпосередньо вплинув на розвиток інтерпретативного «зрізу» релігійної віри як чесноти, яку варто добувати особливою працею. Сучасні православні богослови також наголошують, що віра має супроводжуватись зусиллям (І. Романідіс [153, р. 121], Т. Уер [71, р. 78-83], С. Сахаров [142, р. 310], Юстин Попович [169, р. 209-211], Силуан Афонський [72, р. 153-157], Д. Станілоае [170, р. 204-212], П. Неллас [146, р. 142-151], І. Мейендорф [229, р. 176-178], Т. Стиліянопулос [172, р. 114-119]). У неопаламізмі зусилля направлено на очищення від гріховних пристрастей задля обоження, яке характеризується спогляданням божественних енергій у вірі, чи трансформацією віри у містичний досвід. При цьому персоналістичні та теоестетичні ідеї додають аскетиці особливих акцентів. Для них аскетичне очищення, перш за все, направлено на спілкування з іншим та допомагає помічати божественні логоси в навколишньому світі і, таким чином, примножувати віру, досліджуючи прояви божественної Особистості (І. Зізіулас [151, р. 81-88], Юстин Попович [169, р. 206-211], Х. Яннарас [70, р. 49-50], Дж. Мануссакіс [156, р. 26-27],

Д. Б. Гарт [141, р. 320-328], О. Філоненко [177, с. 152-154] та ін.). Хоча такий поділ є досить умовним, оскільки сучасні богослови, як правило, не протиставляють різні зрізи розуміння та інтерпретації ролі аскетичних вправ у житті християнина.

У сучасній православній філософії та богослов'ї релігійна віра також інтерпретується як «двері», через які людина приходиться в Церкву, приймаючи її доктрини та традицію. Традиція є вкрай важливим елементом, на який опирається сучасне богослов'я. Як сьогодні зазначає Вселенський Патріарх Варфоломій, православна церква у своїх виявах орієнтується на Писання та Передання. Вони явлені у творах отців та в житті Церкви. У них заховане коріння Церкви [243, с. 77].

На розвиток такого бачення віри мав свій вплив і колівадський рух. Справа в тому, що після падіння Константинополя в 1453 році, розвиток східнохристиянської церковної традиції сповільнився. Осередок грецької філософської думки перемістився західніше – в Італію. У самій Османській Імперії зникла можливість підтримувати належний рівень богословської освіти. Через це почалось неухильне зниження рівня освіченості поміж православного кліру. Як про це пише Дж. Бінкс: «Коли, після турецького правління в Греції, Церква була відновлена у 1850, було помічено, що лише десять священників із тисячі вміли підписатись своїм іменем» [244, р. 80-81]. Панування іншої релігії призвело до того, що християнські общини почали замикатися в собі та з острахом відноситись до зовнішнього світу. Через це у православній грецькій традиції виникають консервативні течії, оскільки, як пишуть науковці, «під час Османського періоду люди відчували першочерговою задачею збереження традиції» [244, р. 83]. З іншого боку, період спаду у східній богословській думці якраз припав на період піднесення західної теології. Через це неможливо було уникнути потужної вестернізації православного богослов'я. Як про це пише Х. Яннарас: «Три сотні років окупації не зламали грецький дух, але зробили його вразливим. Навчання у декількох грецьких школах Османської Імперії було натхненним західною думкою» [158, р. 99]. Згодом виникла боротьба між прихильниками реформ та традиції [245, р. 28-29]. Епоха Просвітництва XVII-XVIII ст., з її ідеями природнього щастя та переустрою суспільства, проникала на терени Греції.

Приблизно у цей же час, у XVIII ст., там виникає і консервативний рух так званих «колівадів». Основні їх потуги були направлені на захист чистоти віри яка, на їхню думку, ризикувала бути спотвореною нововведеннями [128, р. 24].

Тому релігійна віра також зберігає та посилює свій змістовний контекст, переконання в істинності традиції, яку передає та береже Церква. Згадаємо, хоча б, одного із найбільш жертовних і войовничих представників колівадського руху – Афанасія Парійського. Роботи Афанасія просякнуті закликами боротись за чистоту традиції та берегти церковне вчення від згубних зовнішніх впливів. Подвижник боровся з усім тим, що вважав нововведенням та спотворенням православного віровчення: «ці нові мислителі намагаються забезпечити славу та просвіту грекам мирськими вказівками, та вони зазвичай перекладають книжки, які служать їм у їхній меті» [128, р. 33]. На думку мислителя, ідеї просвітництва та розповсюдження атеїзму становлять серйозну небезпеку для християнського світу.

При цьому дуже важливо берегти богословські надбання святих отців і церковних мислителів. Афанасій був переконаний, що, на відміну від таких явищ, як звичай, або звичка, традиція є тим, що характерне лише для Церкви [242, р. 37-38]. Традицію він розумів як суму практик, джерелом яких є Євангеліє, Діяння, послання апостолів, а також, що важливо, повчання святих отців [246, р. 39]. Через це для мислителя віра означає не тільки сповідування основних християнських догматів, але й слідування за святоотецькою традицією. Макарій Коринфський своїх роботах також часто наголошував, що християнину необхідно старанно вивчати священні тексти, щоб мати змогу краще розрізняти, що є хорошим, а що поганим. Хорошим можна вважати лише те, що узгоджується з православною традицією: «речі є хорошими, якщо це підтверджено Святим Писанням та святими Церкви» [127, р. 77]. Таким чином, релігійна віра для мислителя, перш за все, означає переконання в істинності церковного вчення.

Згадаємо також відомого грецького просвітителя середини XVIII ст., Косму Етолійського. Народжений у бідній сім'ї з регіону, де серед населення панувала малограмотність, майбутній мислитель з юних років активно шукав знання. Ці пошуки й привели його згодом на Афон. Мислитель став автором значної кількості

праць, а також здобув славу активного проповідника [129, р. 200-201]. У своїх проповідях Косма закликав неухильно дотримуватись святоотецької традиції. Віру в такому контексті проповідник вважав вкрай важливою. Традиційне розуміння божественного одкровення і його вірне сповідання буде вести християнина до спасіння. Через це Косма закликав відкривати школи та вчити дітей основам віровчення: «Чи ви, святі отці та старійшини, не закликаєте благословенних братів заснувати та побудувати школу у кожному селі, і тоді діти отримають освіту і будуть знати, що є хороше, а що погане Ми вчимо, що є Бог, що є Свята Трійця Ми вчимо це у школі» [129, р. 209]. У повчаннях мислителя віра як традиція також набувала патріотичних сенсів, оскільки православ'я асоціювалося у поневолених греків, у тому числі, з власною національною ідентичністю: «Чому Бог привів турків, а не інший народ? Для нашого ж блага, оскільки інші народи завдали б шкоди нашій вірі» [247]. У цьому розрізі такі християнські чесноти, як нехтування славою і багатством, а також скромне життя, слугували також хорошим прикладом для наслідування, адже поставала проблема навернення до Ісламу тих греків, які шукали визнання та службового просування в Османській імперії [129, р. 207].

У сучасній православній думці також прослідковуються сильні акценти на питоми грецькій православній традиції. Як зазначає Е. Лаут, православне грецьке богослов'я відчуло себе у тіні теології західної [248, р. 334]. Як пише І. Романідіс, багато католиків вважає, що православ'я майже нічим не відрізняється від католицизму, за виключенням незначних елементів, найзначнішим з яких є першість Папи. На думку богослова, треба чітко окреслити аспекти, у яких західна теологія відійшла від вчення святих отців та ранньої Церкви і, таким чином, зазнала деяких характерних для неї спотворень у своєму баченні церковного вчення [153, р. 13]. Таким чином сьогодні ми вбачаємо подальші спроби представити грецьку богословську думку в особливому світлі, яке відділяє її від західної теологічної думки та демонструє її переваги. Х. Яннарас, у спробах забезпечити грецьку традицію від спотворень західної філософії та теології, піддає критиці навіть праці

деяких колівадів, серед яких, зокрема, «Невидима брань» Нікодима Святогорця [158, р. 130-132].

Ще одним важливим контекстом, в якому в сучасному богослов'ї розглядається релігійна віра, є контекст діалогічний. Персоналістична православна філософія розуміє віру як віру діалогу між Богом та людиною. Відносини з Богом мають носити міжособистісний характер. Про це наголошує низка сучасних богословів, серед яких Т. Стиліянопулос [172, р. 98], Д. Станілоае [170, р. 113-117], Дж. Мануссакіс [156, р. 24-26], І. Зізіулас [152, р. 53-55], Х. Яннарас [70, р. 11-14], Т. Уер [71, р. 18-29], А. Суразький [174, р. 26] та ін. Як пише Т. Уер, «віра не є логічною впевненістю, але є особистим відношенням» [71, р. 19]. Сучасний український богослов, О. Філоненко, вважає, що людина тим більше зростає та освячується, чим більше вона полишає себе заради спілкування з Богом [177, с. 343].

Колівади також чинили свій вплив на формування діалогічного бачення віри у сучасному богослов'ї, акцентуючи увагу на Ісусовій Молитві як духовній практиці. Як зазначає патріарх Варфоломій, «у XIX ст. значне духовне відродження виникло на основі писань «Філокалії» («Добротолюбія») з наголосом на містичній «молитві серця»» [95, с. 76]. Молитва як діалог з Богом є важливим елементом святоотецької та ісихастської традиції. Наприклад, центральне місце у роботах Нікодима Святогорця є молитва. «Розумну молитву» подвижник вважав особливою чеснотою, яку необхідно здобувати, сумлінно у ній вправляючись. «Розумна молитва», це така молитва, під час якої розум перебуває в повній концентрації і ні на що не відволікається. Крім розуму, «сердечні» почуття мають також цілковито відповідати настрою та словам звернення до Бога. Никодиму важливо, щоб не тільки розум був очищений, але і почуття, тобто серце: «не задовольняйся словесною молитвою, але молись також розумом та серцем – використовуючи розум, щоб зрозуміти за сконцентруватись на всьому, про що молишся словами, та використовуючи твоє серце, щоб відчутти це» [241, р. 150]. У такому разі досконала молитва фактично є розумно-сердечною, і потребує концентрації розуму та особливого внутрішнього настрою, що поєднується з

непохитною вірою в Бога. Відповідні навички потребують не тільки постійної молитовної практики, але й очищення розуму та почуттів від гріховних впливів через самообмеження.

Важливе місце Ісусовій Молитві у своїх повчаннях та проповідях відводив і Косма Етолійський: «Візьміть всі мотузку для молитви. Нехай вона матиме тридцять вузлів, та моліться» [129, р. 208]. Таким чином він підтримував розповсюдження ісихастської традиції за межами Афону на історичних територіях Греції. Акцент на Ісусовій Молитві також сприяв розвитку розуміння релігійної віри і в діалогічному контексті. Віра розумілась, як почуття, що не тільки уможливорює спілкування з невидимим Богом, але і безмежно довіряє тому, що сприймається у якості одкровення.

Паісій Величковський також наголошував на важливості Ісусової Молитви у житті християнина. Щоб її опанувати необхідно вповні відмовитись від будь-яких проявів власної волі, безперестанку шукати та обмежувати пристрасні бажання, мати непохитну віру в Бога. Внутрішня робота має бути комплексною. Подвижник має працювати тілом, але й берегти розум, піклуючись про тверезіння душі. Інакше, якщо християнин буде приділяти увагу лише фізичній праці, забуваючи про душу, він, на думку Паісія, буде «схожий на того, хто збирає однією рукою, і розкидає іншою» [130, р. 116]. Важливо зазначити, що саме Паісій Величковський та його учні просувають і саму традицію ісихазму, і характерне для ісихазму розуміння віри далі на схід у Російську Імперію та на терени сучасних Румунії, Молдови та України [129, р. 223-224]. Ці ідеї згодом відобразилися у творчості таких подвижників, як Тихон Задонський, Серафим Саровський, Ігнатій Брянчанінов, Феофан Затворник та ін.

Загалом, не можна сказати, що бачення віри у колівадів повністю співпадає з баченням віри як діалогу, яке ми можемо спостерігати у сучасних богословів, таких як Х. Яннарас, І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, Д. Станілоае та ін. Для колівадів практика молитви була, перш за все, вправою на шляху до обоження. В той же час, сучасне православне теоестетичне та персоналістичне богослов'я розглядає діалог як зустріч з Іншим, що змінює погляд людини на світ. Така зустріч більше походить

не на аскетичну вправу, яка потребує повторень заради досягнення результату, а на зміни у світобаченні, які починають впливати на людину миттєво. Не зважаючи на це, Ісусова Молитва, як практика, є формою діалогу з Богом, на якому акцентує свою увагу сучасне персоналістичне богослов'я. У цьому вимірі практика Ісусової Молитви, що має постійно супроводжувати подвижника, зіграла свою роль у подальшій філософській інтерпретації віри, як віри діалогу.

У розрізі такого бачення віра також набуває контекстів довіри до Бога. Наприклад, Паісій Величковський надавав великого значення вірі у промисел Бога. Така віра має бути безсумнівною. Подвижник має зі смиренням приймати все лихе та добре, що відбувається в його житті, оскільки все це, в кінцевому рахунку, працює на його благо. Навіть у всіх своїх потребах, чи то потреба у їжі, чи у прихистку, чи у будь-чому іншому, християнин має цілковито покладатись на Бога [249, р. 71]. Віра набуває тут також відтінку особливого сподівання і надії на те, що через покаяння та терпляче перенесення негараздів Бог перенесе подвижника у райські обителі після смерті.

Зокрема, через чернечу традицію послуху, така віра-довіра часто переносилась і на духівника. Вищезгаданий Паісій Величковський вважав, що слідуючи чернецьким шляхом, важливо мати абсолютну довіру до духовного наставника. Мова йде про практику, коли монах знаходить собі наставника серед досвідчених монастирських подвижників та виказує йому абсолютний послух [250, р. 58-59]. Такий монах непохитно вірить у те, що досвідчений духівник допоможе йому максимально ефективно слідувати шляхом назустріч Богу. Така традиція є ще й важливою аскетичною практикою, оскільки покликана обмежити у ченця прояви гріховних гордощів. Монах, який хоче вправлятися в Ісусовій Молитві і досягти успіху, має передати себе душею й тілом в послух людині, котра старанно дотримується заповідей, має смирення та покору до Бога. Такий наставник має допомогти духовно зростати та опанувати творіння молитви розумом в серці.

Загалом колівадський рух продовжив святоотецьку традицію та популяризував ісихастські практики. Він відіграв значну роль в подальшій інтерпретації релігійної віри у розрізі процесу обоження та її трансформації з віри-

довіри до одкровення та традиції у особливе знання, яке з'являється після появи реального містичного досвіду. У вимірі паламізму релігійну віра також набуває забарвлення містичного споглядання. Також православна традиція не випускала зі своєї уваги розуміння віри саме у якості чесноти, яка здобувається зусиллям. Про необхідність боротьби та очищення говорили практично усі подвижники-колівани, серед яких Никодим Святогорець, Макарій Коринфський, Афанасій Парійський, Косма Етолійський, Паїсій Величковський та ін. Важливим контекстом, в якому в сучасному богослов'ї розглядається релігійна віра, є також контекст діалогічний. Важливу роль тут відіграла Ісусова Молитва, котра не тільки була ключовою ісихастською практикою, але й сприяла сприйняттю релігійної віри у діалогічному вимірі. Сьогодні у православному дискурсі у персоналістичній філософії звертається увага на віру, як віру діалогу між Богом та людиною. Відносини з Богом мають бути міжособистісні та носити діалогічний характер. У розрізі такого бачення віра також набуває контекстів довіри до Бога. Через чернечу традицію послуху така віра-довіра часто переносилась і на духівника.

2.3 Характерні особливості релігійної віри в контексті сучасної православної філософії та богослов'я

У порівнянні з святоотецькою думкою, особливості сприйняття релігійної віри в сучасній православній філософії та богослов'ї зазнають трансформацій. З завершенням формування догматичного вчення та появою великого масиву богословських праць, все більшої ваги набуває віра в контексті вірності традиції Церкви. Наприклад неопатристика, як один із панівних напрямків богослов'я [109, с. 18] [5, с. 156], вбачає своїм ідеалом вчення отців церкви, яке переосмислюється з залученням та використанням здобутків сучасної філософії. При цьому одним із важливих пріоритетів неопатристики є спроби дати відповідь на виклики сучасності. У цих спробах вона постає досить відкрито, інколи запозичуючи елементи та досягнення сучасних протестантської та католицької теології. Неопатристика також намагається подолати впливи російської релігійної філософії та академічного богослов'я XVII-XIX ст., які вважає негативними. Занурення в святоотецьку традицію також природньо привертає особливу увагу до ісихазму та містичного досвіду. Неопатристика намагається їх інтерпретувати та переосмислити. Великого значення набувають такі базові речі, як євхаристія та священні тексти. Тлумачення святоотецької традиції фактично вилилось у створення «оновленого» консерватизму [109, с. 18], який формується паралельно зі спробами вирішення сучасної соціальної, культурної на іншій проблематики.

Віра та вірність традиції ставить перед сучасними богословами питання систематизації святоотецьких повчань та їх тлумачення. При цьому, як зазначає Г. Христокін, представники неопатристики послуговуються низкою філософських підходів та методологій. На його думку, у Юстина Поповича прослідковуються ідеї неоплатонізму, у В. Лосського та Х. Яннараса – екзистенціалізму, у С. Сахарова – персоналізму, Дж. Мануссакіс, Д. Станілоае, С. Хоружий та Х. Яннарас звертаються до феноменології [109, с. 18]. В сучасне богослов'я також активно проникають постмодерністські концепції (Дж. Мануссакіс) та філософія діалогу (І. Зізіулас).

Через появи великої кількості нових релігійних парадигм та теорій, віра також починає все більше розглядатися як трансформуюче явище, що формує світоглядні установки. Релігійна віра змінює суб'єктивну реальність і преображає філософську систему, якою послуговується. Сьогодні православна філософія все більше звертає увагу на трансформації віри в глобальному контексті світобачення та пошуку місця людини у світі. Богослови все більше акцентують увагу на тому, що релігійна віра змінює осмислення реальності. Як зазначає сучасний богослов, І. Бер, зустріч з Христом є альтернативною точкою, з якої людина не тільки дивиться інакше на власний життєвий наратив, але і на всесвітню історію загалом. Віра виступає призмою, що змінює погляди свого носія на всі аспекти життя [251, р. 84]. Тому згадані вище контексти релігійної віри також впливають і на філософське осмислення реальності. Як пише І. Бер, «коли ми стоїмо в світлі Христа, ми бачимо його, як того, хто провів нас через наше минуле, готуючи нас до зустрічі з ним» [251, р. 85].

У цьому контексті також цікаво згадати есхатологічні дослідження Дж. Мануссакіса, який проаналізував феномен часу крізь призму православної віри у спасіння. Побудова історичного наративу крізь призму релігійної віри виявляється досить важливим та, навіть, ключовим елементом вчення про божественний задум. На думку богослова, Бог, який лише забороняє та вимагає, залишаючись за межами часу, не може робити обітниці: «Без пам'яті та надії, без минулого і майбутнього, без факторів часу й історії, Бог стає в'язнем теперішнього» [155, р. 126]. Тому Бог реальності має враховувати фактор часу та ключової події, що відбулася у часі – боговтілення. Віра поміщає в богословський, теологічний та філософський дискурси не тільки есхатологічні, або екзегетичні проблеми, але й реалії світу в усіх його проявах. Богослов обґрунтовує віру в те, що спасіння все одно буде здійснюватися, не залежно від злої волі: «з нашими гномічними волями, що силуються оминати цю ціль, відтермінуюючи процес нашого спасіння..., я би сказав, довгі «обминання» та спротив з нашого боку проти Божого задуму якимось чином виявляються інструментом нашого спасіння» [155, р. 91].

На нашу думку, через розвиток та поширення атеїстичних течій сучасні православні богослови та філософи все більше звертають увагу на проблему появи віри у людини. При цьому біблійні тексти завжди залишалися основним джерелом ідей, що використовувалися у формуванні богословської доктрини святих отців. Для перших богословів та філософів джерелом всякого божественного знання стало одкровення. Наприклад, Іван Дамаскин широко послуговувався філософією, щоб встановити та розширити систему християнського вчення, довести його істинність та долучити людину до божої мудрості. Наука, таким чином, перетворюється на служницю богослов'я. Тож віру можна уявити у якості «дверей», через які людина входить, долучаючись до одкровення та приймаючи його навіть без емпіричних доказів. Іван Дамаскин також представляв віру і як надію на те, що все обіцяне Богом справдиться. Мислитель погоджувався з тим, що через неможливість осягнення задумів Бога обмеженим розумом, необхідно покладатись на віру. Спроби осягнути божі задуми розумом неодмінно заведуть у глухий кут, чи, навіть, на хибний шлях, оскільки за своїм покликком є чуттєвими та земними: «якщо хто захоче природнім розумом осягнути, навіщо та яким чином Бог привів все з нічого у буття, то він зазнає невдачі» [123, р. 349]. Тільки той, кого направляє чиста віра, може осягати правду, благо, мудрість та провидіння.

В сучасній православній думці, зокрема у православній теоестетиці, присутня ідея, що релігійна віра може з'явитись та підкріплюватись внаслідок споглядання краси тварного світу. Не зважаючи на те, що теоестетичний напрям активно розвивав католицький теолог Ганс Урс фон Бальтазар, ідеї появи віри в Бога через споглядання краси творіння присутні і в святоотецькій думці. Як зазначає Є. Чорноморець, сучасне богослов'я активно використовує естетику Псевдо-Діонісія та Максима Сповідника [206, с. 3-4]. Останній писав, що розум має очищатись добродієчними справами, та, шукаючи Бога, прийти до стійкого переконання в вірі: «... Бог, що перевершує всі конечні виміри, може бути побачений лише тим, хто чистий в своєму розумінні, коли душа в спогляданні принципів буття прийде до Бога як джерела, принципу існування та кінця всього...» [120, р. 186-187]. Інший мислитель, Григорій Ніський, покладав на розум функцію пошуку слідів

божественного у повсякденному. Шлях до віри в Бога починається з такого пошуку і це є відбитком любові до Бога. На всьому духовному шляху розум приймає участь у розвитку віри, оскільки саме розум осягає власну обмеженість та неспроможність охоплення божественного, приймаючи рішення за нею слідувати. У своєму тлумаченні «Пісні пісень» мислитель пише: «Розум, осягаючи неперевершену трансцендентну реальність, має зрозуміти, що вся досконалість знання, що доступна людській природі, покладає лише початок бажання речей величніших... Покинувши будь-який спосіб розуміння, знайшла коханого вірою» [124, р. 196-202]. Концепцію світу та людини, які відображають красу замислу Бога, розвивав також і Василій Великий [206, с. 3-4]. Він розглядав естетичне, як поєднання містико-інтелектуальної інтуїції та чуттєвого. Так і на думку Івана Дамаскина розум може приводити до віри в Бога через дослідження його творіння: «гармонія тварного, її підтримка та управління нею, вчить нас, що існує Бог, що збирає все воедино і тримає у єдності, завжди береже це та забезпечує його існування» [123, р. 169]. Іван Дамаскин високо цінував філософію як інструмент пізнання, але, разом з тим, визнавав, що «не всі речі є невиразними, але і не всі можуть бути вираженими» [123, р. 166]. Як зазначає С. Качмар, позиція мислителя, фактично, мало відрізнялась від інших видатних мислителів, таких як Григорій Богослов та Василій Великий [252, с. 161]. В цьому контексті віра може трактуватися і як природній наслідок подиву, викликаного красою та устроєм навколишнього світу, що також можна вважати наслідком розумного споглядання тварного світу.

Сучасний богослов Д. Б. Гарт пише про те, що подив перед творінням неодмінно відкриває шлях до віри в Бога [141, р. 88]. Чудо відбувається навколо постійно, варто лише замислитися і спробувати його розшукати. На думку богослова це досить просто зробити кожній людині. В такому разі з'явиться можливість відкрити божественне в подиві перед буттям. Не так важливо, чи ми будемо рухатись до цього подиву естетичним почуттям, сприймаючи красу оточуючого світу, чи уможлядно, розмірковуючи над дивною і неосяжною складністю творіння. Все це приведе нас до віри в Бога. О. Філоненко, розглядаючи феномен присутності Іншого, приходять до висновку, одними із форм прояву

реальності присутності можна виділити піднесене та прекрасне [177, с. 247]. Тут також можна згадати ідеї Дж. Мануссакіса та Х. Яннараса, що очищення християнина, міжособистісний діалог з Богом та аскетичні вправи [156, р. 26] дозволяють помічати особливі логоси, прояви божественного у світі навколо [157, р. 172]. Таким чином зростає діалогічна віра в Бога, Особистість якого ми опосередковано пізнаємо через творіння.

Такі авторитетні отці-подвижники, як, наприклад, Григорій Палама та Григорій Синайський, робили акцент на молитовних спогляданнях та обоженні [238, р. 132-133]. Середньовічні православні богословські акценти все більше тяжіли до ірраціонального. Філософське осягнення істини почало відходити на другий план, оскільки божественне сприйняти розумом неможливо. Для цього необхідно послуговуватися такими засобами, як аскетика та молитва. Лише споглядання божественних енергій та переживання містичних станів дадуть змогу, певною мірою, осягнути неосяжне для розуму. Віра при цьому набула забарвлення особливого духовного стану. Тепер це не просто переконання в існуванні того, про що говорить християнське вчення, але й особливе духовне відчуття, яким подвижник осягає неосяжне. Коли розум безсилий, віра веде християнина до містичного споглядання та преображення. Відповідне сприйняття феномену релігійної віри часто йшли поряд і, загалом, сприймались в контексті природньої, догматичної та містичної теології, які виділяють науковці у святоотецькій традиції [109, с. 17]. Невід'ємним елементом містичного досвіду була також розумна молитва, яка виступала засобом, за допомогою якого подвижник вправлявся у богоспілкуванні.

Сучасна православна філософія та богослов'я, хоча й користуються філософським інструментарієм та умоглядними висновками, намагаються також знайти місце для феномену ісихазму, містичного досвіду та, зокрема, практики розумної молитви. Сучасні богослови вважають, що православна віра не має права залишати поза увагою практику розумної молитви, яка відкриває шлях до містичного осягнення віри та божественних істин. Така практика має бути доступна кожному. Наприклад, Т. Стиліянопулос вважає, що вправність у духовному житті

можна пізнати по вправності та прогресі у молитві. Молитвою має бути пронизане все життя, коли християнин живе та діє переконаний у постійній божественній присутності [172, р. 115-116]. Інший православний богослов, Д. Б. Гарт наголошує, що насправді «споглядальна молитва» може бути напрочуд простою. Зазвичай вона потребує лише трохи більше, ніж набуття певних звичок мислення, деяких способів бачення реальності та конкретних дій заради відкритості до благодаті, яку неможливо досягнути, але яка вже присутня в істотній кількості у самому дарі існування. Таке споглядання для богослова є, перш за все, практичною навичкою життя у подиві перед чудом існування [141, р. 321-322]. На найбільш досконалих рівнях «споглядання» треба зануритись в глибини свого серця, де можна знайти єднання у любові за пізнанні з Богом.

На думку сучасного науковця, Д. Катоса, православна віра сучасної людини не повинна ігнорувати важливість розумної молитви та применшувати її значення. Як зазначає Д. Катос, хоча така молитва і звершується в сфері розуму, вона, фактично, відноситься до чогось набагато більшого. Вона відбувається у чомусь, що належить людині та має змогу безпосередньо поставити її перед Богом. Її метою є безпосередня зустріч та чисте спілкування з Богом [253, р. 45-46]. Таке спілкування вимагає сильної концентрації тіла й розуму. Розумну молитву ще інколи називають молитвою розумно-сердечною. На думку Д. Катоса, повернення до практики розумної молитви має навчити християн не тільки будувати міжособистісні відносини з Богом, але і співіснувати в християнській общині єдиновірців [253, р. 66]. Сьогодні ми можемо спостерігати розповсюдження практики повторення Ісусової Молитви не тільки серед православного духовенства, але й серед мирян. Цьому посприяла і неабияка доступність православної чернечої літератури, а також міцні зв'язки православних церков з Афном – ключовим сучасним осередком грецького чернецтва.

В контексті розгляду православної філософії та тих особливостей, яких в ній приймала релігійна віра, також не лишнім буде детальніше розглянути проблему віри й розуму. Багато положень Біблії неможливо перевірити раціональним розумом, а тому потрібно сприйняти на віру як одкровення від Бога та безумовну

істину. Але, навіть існуючи всередині релігійної системи, віра стикається з природнім потягом людського розуму до раціонального пояснення та тлумачення одкровення. Такі спроби ми часто можемо спостерігати і у працях релігійних мислителів. Вони не є примхою, але, радше, стають необхідністю, адже людський розум так влаштований, що йому неможливо уникнути філософського дослідження та раціонального аналізу будь-чого. Людська істота сприймає божі істини, знаходячись всередині раціональної системи та інтерпретує їх, послуговуючись наявними засобами логіки нашого земного буття. Про це слушно говорить німецький теолог XX ст. К. Ранер, наголошуючи на можливості філософського сприйняття благої звістки, що приходить та діє у нашому світі [137, р. 25]. Ключовою тут постає та межа, на якій розуму слід зупинитись у філософських пошуках та поступитись аргументацією на користь букви священних текстів. Завжди залишається спокуса модифікувати загальноприйняті релігійні постулати, якщо їх істинність сумнівна з точки зору раціонального мислення. Постає питання, чи користуватись лише розумом та філософським аналізом, чи повною мірою довіритись одкровенню. Проблему віри й розуму піднімає святоотецька думка і її торкається також сучасна православна філософія та богослов'я. Вона постає у контексті розгляду релігійної віри як переконання. Сучасні науковці, в тому числі українські (серед яких Г. Христокін [254], Ю. Чорноморець [255, с. 94-98], С. Качмар [252], А. Гончарук [256] та ін.) у своїх роботах досліджували цю проблему.

Проблема віри й розуму почала обговорюватись вже на початку становлення християнства. Тертуліан, розмірковуючи над застереженнями апостола Павла не захоплюватися оманливими ідеями язичницької філософії та язичницькими традиціями, писав: «він був в Афінах та ... ознайомився з людською мудрістю ..., що спотворила істину. ... Що мають спільного Афіни з Єрусалимом? Академія з Церквою? Єретики з християнами?» [257, р. 442]. Мислитель закликав просто вірити в одкровення: «Тепер для нас немає потреби в розпитуваннях, оскільки ми маємо Ісуса Христа, як і немає потреби чогось довідуватись, оскільки у нас є Євангеліє» [257, р. 442]. Інший апологет, Афінагор, розмірковуючи над пізнанням Бога поетами та філософами, зазначав, що кожен із них, керуючись розумом,

приходить до власного бачення Бога, яке є хибним. У той же час, апологет протиставляв такому знанню одкровення: «ми маємо свідотства про речі, які ми осягнули та у які повірили від пророків, що говорили про Бога, водимі Святим Духом» [258, р. 382]. Юстин Філософ, подібним чином вважав, що без одкровення пізнання Бога неможливе. Розумом ми можемо лише досліджувати про Бога те, що він сам нам відкриє. У своєму творі «Розмова з Трифоном іудеєм» Юстин писав, що істина, хоча вона буває закрита для філософів, відкривається для праведників як одкровення від Духа: «вони бачили та сповіщали істину людям ... говорили тільки про ті речі, які вони бачили та чули, наповнені святим духом У своїх трактатах вони не використовували докази, розуміючи, що були свідками істини, яка вище доказів, і яка достойна віри» [258, р. 95-96]. Ми бачимо, що хоча розум і не може пізнати істину без одкровення, віра у працях перших апологетів розглядається як стійке переконання в конкретних речах, що були сповіщені Святим Духом. Але, згодом, у християнських мислителів постала проблема подальшого богопізнання на основі істин одкровення, проблема захисту віри та конструювання християнської філософської парадигми. На цьому етапі виникла потреба визначити роль, яку у цих філософських пошуках відіграє віра та розум. При цьому проблема віри й розуму часто виникає там, де присутній конфлікт між філософським пошуком та сліпою вірою. Такий конфлікт характерний не тільки для праць грецьких богословів, але й, зокрема, деякі його ознаки прослідковуються і у працях християнських мислителів доби Київської Русі [259].

Спробу концептуалізації проблеми співвідношення віри та розуму у своїх роботах здійснив Климент Олександрійський. У мислителя віра набуває ролі рушія, що направляє розум у потрібному напрямку. Коли проповідник передає одкровення, у душі слухача прокидається віра, відкликаючись на поклик істини. Тобто, у людини є природній спосіб вловлювання істини, яка не вимагає доказів. При цьому носій віри не є кимось, хто цей поклик приймає пасивно. За ним завжди залишається право вибору. Климент Олександрійський надавав особливу роль волі, за допомогою якої людина робить свій вибір на користь прийняття істини: «і так як вибір є початком дії, віра, як виявляється, є початком дії, є основою раціонального

вибору ... Добровільне слідування за тим, що є корисним, є першим елементом розуміння» [118, р. 6]. Віру мислитель розуміє не тільки як особливу властивість душі, але і як психічне явище, що направляє людину на пошуки Бога. Віра є базовою властивістю душі людини, що також залучає таке почуття, як бажання пізнання. Мислитель вважав, що віра є даром від Бога та єдиною причиною спасіння. Так як істина є переконливою, то, за Климентом, віра є не тільки вільною, але і природньо розумною добровільною згодою слідувати за істиною.

Оскільки носій віри обрав для себе шлях пізнання істини, він, направлений своєю вірою, залучає розум для подальшого її осягнення. Розвиток віри мислитель називає гнозисом. Гнозис, таким чином, виявляється найвищою точкою, досконалістю розвитку знання про Бога. Для людини, що його осягнула, відкривається знання божественних речей. Гнозис також впливає і на почуття віри, що є простим сповіданням Бога та є внутрішнім благом. Гнозис як знання божественних речей, у свою чергу, підкріплює віру. При цьому гнозис не ототожнюється з таким поняттям, як мудрість. Климент пише, що мудрість і гнозис співпадають не в усіх відношеннях, оскільки мудрість є результатом навчання: «на скільки щось є гнозисом, на стільки воно ж є й мудрістю; але, на скільки щось є мудрістю, воно не обов'язково на стільки ж є гнозисом. Мудрість проявляється в знанні того, що може виразитися сказаним словом» [118, р. 446]. Гнозис також породжує й інші християнські чесноти: «до віри, гнозис; до гнозису, любов; до любові, спадок спасіння» [118, р. 446]. Віра та гнозис породжуються одним і тим самим – одкровенням. Таким чином, віра також є тим, що має направити, а потім уступити місце та трансформуватись в особливе знання – гнозис.

І хоча, як ми бачимо, у вченні Климента Олександрійського розум займає значне місце, як зазначає С. Качмар у своєму дисертаційному дослідженні, богословська думка згодом все більше усвідомлювала, що осягнення Бога, якщо і можливе, то тільки у містичному досвіді, містичному єднанні та богоспілкуванні у вірі. Це контрастувало з баченням феномену віри в Бога західною теологією, яка загалом вважала її дещо нижчим ступенем богопізнання [252, с. 161-162]. При цьому сам феномен пізнання непізнаваного божественного знайшов своє місце і в

православній містиці. Таке знання не породжує розум, але воно є наслідком містичного досвіду. Сучасний богослов, Дж. Брек, переконаний, що Писання є лише базовим джерелом знання про Бога. Через це воно приймається як основа церковного вчення. При цьому молитва безпосередньо пов'язана зі Св. Духом та тим, що перевершує всяке розуміння. Молитва, яка веде до обоження, стає джерелом особливо глибокого пізнання священних текстів. Ми можемо перейти від буквального до духовного їх розуміння лише завдяки впливу Св. Духа на того, хто молиться. Молитва є джерелом та основою чистого богослов'я та інтерпретацій Писань [162, р. 228]. Відомий подвижник, Силуан Афонський, розділяв віру та знання Бога [72, р. 354]. Вірувати добре, але містичний досвід має свій вплив на віру. Коли він з'являється у подвижника, його віру вже не можна вважати вірою, оскільки вона опирається на реальний містичний досвід. Отже, така віра трансформується та перетворюється у особливе знання. При цьому для Силуана Афонського таке знання нерозривно пов'язується саме з містичним досвідом, а не гнозисом, розумом, вірою, чи мудрістю. Його знання це, фактично, є пам'ять про містичне переживання та досягнуті під час нього істини. В той же час, це не те саме, що і гнозис, який включає в себе, крім досвіду та розумових рефлексій, також мудрість та чесноти.

Загалом, у сучасній православній богословській думці у розрізі проблеми співвідношення віри й розуму значення останнього зменшується. Г. Христокін вважає, що сучасна неопатристика намагається обґрунтувати теорії грецької патристики, застосовуючи концепції екзистенціалізму, інтуїтивізму, герменевтики та постмодерної феноменології. На його думку, Г. Флоровський, Дж. Бер та Т. Стиліянопулос допускають богопізнання через безпосереднє споглядання природним розумом дій Бога, при цьому Юстин Попович та Софроній Сахаров вважали, що знання про Бога приходять до подвижника внаслідок споглядання обоженим розумом. У той же час, І. Романідіс та Дж. Брек переконані, що ключову роль у побудові богословських концепцій відіграє саме містичний досвід [254, с. 4-5]. На думку сучасного українського релігієзнавця, Ю. Чорноморця, сьогодні православна теологія все більше починає повертатись від «неопатристичного

богослов'я» до «радикальної ортодоксії» [10, с. 74]. Особливістю останньої є те, що вона покладає своєю метою повернення до витоків християнської традиції, проголошуючи вірність патристичному вченню та першохристиянським догмам. Особливістю православної радикальної ортодоксії є те, що у ній збільшується роль містичної інтуїції порівняно з філософськими пошуками, які людина здійснює розумом. На думку Ю. Чорноморця, радикальна ортодоксія включає в себе особливу онтологію, антропологію, гносеологію та теорію теології як науки. Її філософія часто направлена на критику філософії постмодернізму. Вона має особливе відношення до феномену інтелектуальної інтуїції. Інтуїтивне природне знання поєднується з надприродним знанням, що також є інтуїтивним. Православна радикальна ортодоксія намагається протистояти світу побудовою християнської культури на основах євангельської істини та одкровення [10, с. 76]. Цю культуру важко вбудувати у суспільство з відмінними ідеологічними основами, хоча православна радикальна ортодоксія залишається відкритою для всіх охочих реформувати своє життя за євангельськими принципами.

Ю. Чорноморець вважає, що яскравими представниками напрямку радикальної ортодоксії у православ'ї сьогодні можна вважати Дж. Мануссакіса та Д. Б. Гарта. Д. Б. Гарт філософськи обґрунтовує покликання людини до існування в общині вірних християн, що здійснюють спільну молитву, вдаючись до євхаристійного способу існування. Людина покликана до любові, спілкування та самопожертви. Д. Б. Гарт звертається до святоотецького вчення та демонструє його актуальність сучасникам [10, с. 79]. В випадку радикальної ортодоксії особливого значення також набувають положення ранньохристиянської традиції, святоотецькі повчання та догмати. У той же час, Дж. Мануссакіс досить цікаво пов'язує приклад ікони з баченням людської істоти, як божого образу [156, р. 30]. Як ікона «дивиться» на людину, так само людину споглядає Бог. Це дає нам можливість існувати. При цьому, саме усвідомлення того, що Бог дивиться на тебе, чинить конституюючий вплив на особистість. Людина має будувати міжособистісні відносини з Богом. Центральною християнською практикою також, на думку богослова, можна вважати літургію та причащення [156, р. 106]. Там Бог єднається

з християнами через свій «невидимий» дотик, результатом чого є духовні переживання. Таким чином породжується особливий феноменологічний досвід.

Феномен релігійної віри набуває також ряду інших характерних особливостей. Вірою людина відкриває шлях до трансцендентного принципу свого життя. Як зазначає Ю. Чорноморець, православна радикальна ортодоксія звертає увагу на прагнення людини до любові, справедливості, істини та безмежного [10, с. 80]. Без віри неможливо повною мірою сформуванати феноменологічний спосіб мислення. Віра відкриває в душі особливе прагнення до Бога то його істини. Як зазначає О. Сарапін, «віра має чітко виражену парадоксальність» [11, с. 23]. Важко сказати, чи невидимий дотик Бога породжує віру, чи саме віра відкриває шлях до ідентифікації феномену. Інтуїтивне осягнення в радикальній ортодоксії часто потребує віри. При цьому все, включно з вірою, розуміється як дар від Бога. Віра не може підмінити знання, а знання не може вповні зайняти місце віри. Все це є дарами, протиставляти які не має ніякого сенсу. Таким чином, повертаючись до проблеми віри й розуму, можна сказати, що сучасна православна думка, хоча і робить акцент на інтуїтивному пізнанні, також намагається примирити розумний пошук істини та сліпе покладання на віру, розглядаючи їх обох у якості дарів від Бога.

На трансформації сприйняття релігійної віри також вплинула розробка поняття особистості. Сьогодні смислові контексти релігійної віри враховують сучасні досягнення богослов'я, природничих наук та філософської науки. Вони розглядають віру в контексті проблем виживання людини та збереження самої себе. Сучасна православна філософія також змістила акценти дослідження в християнську антропологію. Вітчизняний науковець, О. Філоненко, вважає, що сьогодні євхаристійна антропологія фокусує увагу на ефектах присутності Іншого. Серед форм присутності можна виділити піднесене, насильство та прекрасне [177, с. 247]. Митр. Т. Уер також вважає, що сучасне православ'я переймається питаннями антропологічними та проблемою особистості [142, р. 347].

Так, відомий грецький мислитель, І. Зізіулас, формував власну систему теологічного екзистенціалізму. У контексті його богословської думки варто

розглянути тлумачення міжособистісного спілкування Лиць у Трійці. Своє бачення І. Зізіулас вибудовував, широко послуговуючись такими поняттями, як «особистість», «іншість» та «спільність». На наше переконання, поняття особистості займає одне із ключових місць місце у роботах І. Зізіуласа. Мислитель вважає, що особистісна концепція виникла через бажання Церкви детальніше обґрунтувати та онтологічно виразити саме свою віру. Основу таких впливів, на думку І. Зізіуласа, склали отці-кападокійці. Їхні ідеї особливо сильно вплинули на вирішення проблеми ролі особистості у бутті. Таким чином, віра для І. Зізіуласа має розглядатися виключно через призму особистісного відношення. Основний догмат про Бога як Трійцю, на думку Іоанна, завжди потребував детальнішого церковного тлумачення. Необхідно було знайти такий спосіб його вираження, який би надав онтологічного змісту кожному лицю Трійці. Також необхідно було зберегти непорушними такі біблійні основи, як монотеїзм та абсолютна незалежність Бога в контексті його відношення до світу [152, р. 37]. Такі спроби призвели до перегляду відношення до іпостасі та до особистості.

Важливо було визначити, яку роль відіграє особистість у бутті. Ключовим тут постає питання, на скільки буття визначається сутністю, тобто природою. І. Зізіулас стверджує, що особистість не можна вважати додатком до буття, тобто категорією, що ми включаємо в іпостась. Це, на його думку, неможливо, оскільки насправді «особистість і є іпостассю» [152, р. 39]. Це богословське відкриття, на думку мислителя, зробили отці Церкви. Серед причин, що обумовили це ототожнення, слід виділити ідею про творення світу із нічого, тобто через вільний творчий акт Бога, а також те, що «саме буття Бога визначено Особистістю» [152, р. 40]. Такі ідеї можна знайти у отців-кападокійців, зокрема, у Василя Великого. Такої ж думки дотримується й інший сучасний православний теолог – Х. Яннарас. На думку останнього, «особистість для Отців є іпостассю буття» [70, р. 33]. Зазначимо, що І. Зізіулас вбачав Церкву хранителем цієї істини та спасительної традиції. Центральне місце в Церкві займають таїнства Євхаристії та Хрещення, які також є вираженням цього елемента християнської віри.

Відповідно до вищесказаного, Особистість Бога визначає сутність Бога. На думку І. Зізіуласа, «єдина Божественна сутність є, відповідно, буттям Бога тільки тому, що має три способи існування, які існують не завдячуючи сутності, але завдяки одній особистості – Отцю» [152, р. 41]. Бог-Отець, таким чином, як Особистість, визначає буття та сутність Бога-Трійці в міжособистісному відношенні Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа, що відбувається в любові. Бог визначає свою сутність абсолютно вільно, а, отже, особистість є вільною. І. Зізіулас пише, що буття Бога «ідентичне акту спілкування» [152, р. 44]. Спілкування є актом свободи, оскільки воно обумовлено не природою, а особистісним вибором. Через це, на думку І. Зізіуласа, «єдиним онтологічним проявом свободи є любов» [152, р. 46]. При цьому особистість завжди залишається чимось абсолютно унікальним.

Таким чином, І. Зізіулас приходять до висновку, що особистість і є тим, що визначає буття: «з додатку до буття (деякої маски), особистість стає самим буттям і, одночасно, ... формуючим елементом (“принципом”, чи “причиною”) істот» [152, р. 39]. Подібним чином і Х. Яннарас стверджує, що не сутність передує та визначає екзистенцію, але саме особистість передує всьому та створює саму «початкову можливість існування» [70, р. 34]. Інший відомий сучасний теолог, Дж. Мануссакіс, також наголошує, що бути лицем-особистістю означає «бути на шляху до Іншого. Це визначає буття людини, як постійну екзистенцію, вихід-із-себе та буття-до-Іншого» [156, р. 25]. Тобто, для І. Зізіуласа лице ототожнюється з іпостасю та має онтологічний пріоритет перед сутністю.

Особистість завжди має бути співвіднесеною до чогось, оскільки вимагає зустрічі та спілкування. Це потребує виходу за межі себе, екстазису, що виражає, в кінцевому рахунку, повне відречення від егоїзму. Такий принцип демонструє Трійця, що проявляється, як поєднуюча любов: «екстазис ... означає рух до спілкування, що веде до подолання кордонів «себе», а значить, до свободи» [151, р. 213]. Через це Церква розуміється, перш за все, як місце зустрічі з іншими та з Богом, а також як місце реалізації особистісної свободи. Боротьба з собою здійснюється через аскезу, самообмеження на шляху до іншого, якого потребує екстазис.

Погляди І. Зізіуласа на особистість та її онтологічну роль, безумовно, вплинули і на погляди мислителя щодо релігійної віри. На його думку, релігійна віра християнина обов'язково має носити діалогічний характер. Долаючи межу у спілкуванні з Богом, людська особистість звільняється від обмеженостей. Через це мислитель розглядає Церкву, скоріше, не як інституцію, до якої формально належить християнин, але як спосіб життя. У Церкві людина має отримувати таку систему відносин, яка змінить спосіб її існування та зробить його подібним до того, як існує Бог-Трійця. Якщо людина мала би змогу належним чином реалізувати своє особистісне начало за межами Церкви, то Церква виявилася б зайвою. Отже, у Церкві людина має реалізовувати свою віру у спілкуванні з Богом та у спілкуванні з іншими християнами. Євхаристія стає центральним таїнством, покликаним на те, щоб пробудити в людині жагу до такого спілкування. Церква стає місцем єдності та реалізації віри у спілкуванні [152, р. 190-192]. І. Зізіулас пише, що «краще розуміти догмати як доксамічні твердження спільноти і як “віру, передану святим”, що постійно отримується та передається “спільнотою святих” ...» [152, р. 191].

Схожі погляди має і інший сучасний православний богослов, Х. Яннарас. Він, досліджуючи проблему віри в Бога, визначає декілька шляхів до неї. Перший з них – слідування екзистенційному бажанню ввірити себе вищій силі. Людина приходить до такої віри, шукаючи захисту від невідконтрольних їй сил. Як зазначає О. Предко, людина, таким чином намагається протистояти невпевненості [12, с. 27]. У спробах убезпечити своє життя робляться відчайдушні спроби вплинути на майбутнє. Через це, на думку Х. Яннараса, виникає сильне бажання ввірити себе і свою долю «переважаючій силі» [70, р. 5]. Саме ця сила, на думку носія віри, може визначати майбутнє. Люди здавна звертались до такої сили, як до способу захистити себе перед силами природи. Вони приходили до ідеї всесильної сутності, яку назвали Богом. Почали з'являтися вірування антропоцентричного характеру. Люди створювали системи поведінки, дотримання яких мало подарувати прихильність божественної сили [70, с. 5-6]. Якщо адепт віри чітко та неухильно дотримувався релігійних правил, то отримував благополуччя на землі і достойне

буття після смерті. Таким чином він знімав проблему страху перед непередбачуваним майбутнім.

Богослов також виділяє у якості окремого джерела появи релігійної віри жагу пізнання та пошук істини розумом [70, р. 6]. Мислителі розвинених древніх цивілізацій завжди вправлялись у філософії. Споглядаючи світ, шляхом розумного пошуку вони приходили до віри, вбачаючи логічну необхідність існування Бога. Наприклад, якщо припустити, що джерелом існування світу не може бути сам світ, то пошук причини може привести нас до необхідності існування Творця за його межами. Філософи не керувалися страхами чи сподіваннями, але шукали істину, послуговуючись припущеннями та законами логіки.

Х. Яннарас, рухаючись у руслі персоналістичних поглядів, вважає хибними вищезгадані шляхи до віри в Бога. Він відкидає спроби визначати віру в інтелектуальних дефініціях, як недосконалі. Мислитель виходить з того, що непізнавана особистість стоїть вище емпіричного пізнання: «віра є не прийняття силогістичних висновків та міфологічних символів ... але готовність до звільнення від будь-якої абсолютизації раціональних висновків, нігілізм щодо розумових ідолів, прийняття незнання як єдиної категорії «знання»» [159, р. 74]. Знання є впізнаванням явленого без актів схоплення. Богослов наслідує ідеї М. Гайдеггера і концепцію проявлення та приховання суцього. На думку Х. Яннараса, поняття істини слід розглядати крізь призму особистісного відношення, як любовний потяг та еротичне потрясіння, оскільки вона відкривається у якості особистісної близькості. Послуговуючись ідеями Е. Гусерля та аподиктичної очевидності трансцендентального «Я», Х. Яннарас позначає суб'єктивний досвід предметів відправною точкою їх усвідомлення. Мислитель пише, що «особисте відношення – це екзистенційна передумова проявлення речей в пізнанні, їх перехід із забуття в правду» [157, р. 129]. Особистість відсутня у переліку загальних фізичних характеристик істоти та є абсолютно інакшою по відношенню до тих природних ознак, котрі ми можемо вхопити нашим розумом. Проблема особистісного відношення та силогістичної здатності лежить в області онтології. Питання про буття ставиться лише в межах реальної особистості. У той же час, особистість не

може бути досліджуваною як складова природнього світу. При цьому, сама особистість схильна досліджувати світ саме таким чином, тобто аналізуючи його фізичні складові. В той же час, проблеми буття не існує без особистості, яка її породжує і яку неможливо фізично визначити. Таким чином, на думку мислителя, проблема полягає саме в тому, що людина часто намагається вирішити проблему буття, ігноруючи особистісну складову [157, р. 17-23, 28].

Як і митр. Калліст (Уер), Х. Яннарас вважає, що третій, і самий досконалий шлях до віри в Бога, лежить через особистий досвід [260, с. 44]. На думку богослова, у християнстві яскравий приклад такого шляху можна знайти у самій Біблії. Однією з ключових подій Книги Буття є зустріч Бога з Авраомом. Таким чином ілюструється спілкування з Богом як з Особистістю. Саме таке спілкування породжує живу віру. Тепер Бог не є абстрактним явищем, або безликою всемогутньою космічною силою. Він, скоріше, походить на друга, з яким людина спілкується та встановлює відносини [70, р. 11-12]. З таким твердженням богослова погоджується і релігійна психологія, оскільки для людини подібне спілкування виявляється досить природнім. Як відзначає О. Предко, «віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і цариною трансцендентного. В цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації» [12, с. 30]. Х. Яннарас вважає, що така віра зміцнюється поступово. Починається вона з довіри до переказів, повчань святих отців та історичного свідчення Біблії. Так людина знайомиться з діяннями Бога та знаходить прояви божої любові до людства. Але шлях до віри не завжди починається з дослідження біблійної історії. Інколи віра народжується через аналіз діянь Бога в навколишньому світі та внаслідок захоплення красою божественного задуму. Людина відшукує прояви піклування про творіння і, таким чином, виникає знайомство з Особистістю Бога.

Мислитель вважає неможливим гармонійне поєднання усіх вищезазначених шляхів до віри, оскільки віра в Бога, як гаранта захисту, обумовлена психологічними потребами і відсуває міжособистісне спілкування на другий план. Спосіб осягнення божественної істини розумом також слабо узгоджується з вірою

в чудеса та обов'язково буде стикатися з великою кількістю протиріч між фізичними законами та подіями, описаними в Біблії. Наприклад, постане питання: «Яким чином Бог, що по своїй природі всемогутній, може втілитись в людині?» [70, р. 10]. Але, на думку богослова, християнську віру не слід асоціювати з некритичним прийняттям нав'язаних ззовні поглядів та положень, оскільки така практика характерна для сектантства. Віра-спілкування є живою та сильно відрізняється від фанатичного слідування за авторитетом [261, с. 46]. Х. Яннарас центральне місце відводить не бездумному слідуванню букві, а відношенням між особистостями. На його думку, віра має бути схожа на довіру до близької людини. Таку віру можна розуміти як «кредит довіри» [70, р. 11] до особи, яку ти вже багато років знаєш.

Таким чином, для Х. Яннараса ключовим аспектом віри в Бога є саме міжособистісне спілкування. Його підхід ґрунтується, як і у І. Зізіулеса, Дж. Мануссакіса, Т. Уера, С. Сахарова, Д. Станілоае та ін., навколо поняття особистості. Х. Яннарас вважає особистість первинним принципом існування. Вона визначає буття. Особистість не є набором конкретних ознак, які можна проаналізувати розумом та докладно описати. Вона визначається як співвіднесеність і відношення одночасно. І хоча особистості неможливо дати остаточне визначення, мислитель вважає, що її можна охарактеризувати, як самоусвідомлення та сприйняття себе, як інакшого.

Зазначимо, що подібним чином розглядає особистість і Дж. Мануссакіс. Він наголошує, що феноменологія не виділяє первинне «Я», яке сприймає, так само, як і об'єкти, які ним сприймаються. Можна спробувати вирішити цю проблему, якщо ввести поняття «зв'язаності» [156, р. 46-47] та позначити, як найбільш первинне, відношення між зв'язаними об'єктами. Особистість, при цьому, можна розглядати як відношення. Це спроба вийти із себе, тобто, здійснити екстазис, який викликається лицем Іншого і який на нього направлений. Подібним чином і Х. Яннарас пише, що особистість це «досвідома потуга «існування-навпроти» існуючих» [157, р. 43].

Поняття особистості для Дж. Мануссакіса також, як і для І. Зізіуласа [151, р. 84] та Х. Яннараса [70, р. 28], нерозривно пов'язане з етичними питаннями. Дж. Мануссакіс розмірковує над бажаннями «проти» іншого та бажання «для», чи «заряди» іншого. Його погляди схожі з поглядами Х. Яннараса, котрий вважає, що життя особистості спотворюється пристрастями, які зміщують центр уваги людини на себе [157, р. 238]. Людина, що перебуває у рабстві пристрастей, на думку Дж. Мануссакіса, по-справжньому не сприймає інших як особистостей. Вони перетворюються для неї в речі та інструменти, що використовуються задля здійснення власних бажань. Іншу особистість треба підкорити та знищити як носія вільного волевиявлення. Інші особистості мають бути прогнозованими і лише такими, якими їх хоче бачити самозамкнена особистість: «... любитель грошей, який бачить у Іншому засіб збагачення, зводить особистість до поняття замовника, чи покупця, позбавляючи його, чи її, характеристик особистості» [156, р. 26]. На думку Дж. Мануссакіса, протилежним егоїзму є бажання зробити щось заради іншого. Як особистості «ми не можемо розглядати Іншого у якості інструменту досягнення наших бажань чи намірів» [156, р. 26].

Але сучасний православний дискурс не є однорідним. Деякою досить слушною критикою поглядів І. Зізіуласа, Х. Яннараса та Дж. Мануссакіса, можна вважати дослідження іншого сучасного православного богослова, С. Рамфоса [167]. На його думку, особистість та особистісне не є поняттями, які винайшло та якими оперує лише православне богослов'я. Він також не згоден з тим, що розуміння цих понять повністю втратила теологія західна. С. Рамфос вважає, що західна філософська думка прийшла до розуміння особистості через докладну розробку поняття індивідуального, якої бракувало думці східній. Оскільки зовнішнє завжди впливає на індивідуальне, то і заглиблення всередину себе також відкриває шлях до взаємодії із реальністю зовнішнього [142, р. 260-261]. Відношення між особистостями неможливі, якщо вони не мають також індивідуальної складової. Людина є не тільки особистістю, але й індивідуумом. Через це, на думку С. Рамфоса, протиставлення індивідууму та особистості є

некоректним (схожі думки, про антиномічне поєднання індивідуального та спільного в Церкві також є у архим. С. Сахарова).

Релігійна віра є тим елементом, який уможлиблює міжособистісні відносини. Вірою людина не тільки визнає існування Бога, але і визнає, що Бог є Особистістю. Таким чином, релігійна віра одночасно підживлюється пізнанням Бога і сама відкриває дорогу до міжособистісного спілкування. При цьому віра в Бога, як в безлику силу, вважається неповноцінною порівняно з вірою, що визнає Бога Особистістю. Через це релігійна віра у православному дискурсі сьогодні набуває діалогічних особливостей. Як зазначає О. Возняк, сучасне православне богослов'я, зокрема богослов'я неопатристичної школи, послуговується різними діалогічними стратегіями, серед яких діалог-свідчення, діалог-зустріч, діалог-синтез патристики й аскетички та інші [143, с. 12]. Інша науковиця, Н. Іщук вважає, що сучасне православ'я діалогізується на різних рівнях, серед яких рівень громадськості, рівень діалогу зі світом та рівень діалогу екуменічного [207, с. 7].

Що ж стосується антропологічного аспекту, то на думку Т. Гаврилюк, антропологію у працях християнських мислителів ХХ-ХХІ ст. можна поділити на три етапи. Перший етап, що тривав до середини 50-х років, характеризується антропологічним песимізмом і переосмисленням людини у співвідношенні «людина – Бог – світ». Етап, що тривав протягом 50-х та 90-х рр., характеризується активною філософізацією християнської антропології загалом, а також окремих її напрямків. Третій етап, що почався в ХХІ ст., ознаменувався модернізацією та уточненням таких понять, як любов, свобода, образ і подоба Бога [4, с. 350]. Мислителі намагались представити особистість, як ключовий елемент процесу пізнання життя церкви і Бога. Поняття любові почало зміщуватись з етичної в індивідуальний та суспільний вимір онтологічної площини. Також відбулось покращення передумов для екуменічного діалогу на основі антропології.

На нашу думку, крім вищезгаданих проблем свободи та любові, в сучасній православній думці також зачіпаються і геополітичні проблеми. Через всеохопну глобалізацію відбувається активний пошук місця православної віри у політичних системах, спроби окреслити її роль та значення у глобальних конфліктах та у

вирішенні екологічних проблем. Відбуваються спроби інтегрувати та пристосувати постулати віровчення до тих тенденцій, які сьогодні спостерігаються у суспільстві. При цьому віра відіграє ключову роль в подоланні та перевершенні себе та здійсненні екстазису, про який, наприклад, говорять Х. Яннарас [157, р. 43] та І. Зізіулас [151, р. 213]. Задіюється її праксеологічний та онтологічний аспект. Віра направляє діяльність людини так, щоб вона сприяла змістовному наповненню її життя, тим самим даючи надію на продовження життя у вічності.

Отже, парадигмальні зміни у богослов'ї 1930-х, поява неопатристики та постнеопатристики поставили перед богословами питання систематизації святоотецьких повчань та їх тлумачення. Перш за все, релігійна віра почала сприйматися в особистісному контексті. Діалогічна віра, що проявляється у богоспількуванні, формується і утверджується в процесі пізнання божественної Особистості. Це пізнання може здійснюватися опосередковано через боже творіння, видимий світ. Воно також може здійснюватися через феномен, «невидимий» божественний дотик. Релігійна віра, з одного боку, уможливорює проявлення божественного. З іншого боку, вона сама утверджується та підкріплюється таким досвідом. При цьому віра не протиставляється розуму, хоча значення останнього починає зменшуватися. Розум та віра мають статус божественних дарів. Подив перед красою божественного задуму, до якого людина може прийти власним розумом, сприяє проявленню віри та сприйняттю трансцендентного. Ваги також набуває чуттєве та інтуїтивне. Особистий духовний досвід, містичні переживання та практика колективної молитви виходять на передній план, оскільки вони дають змогу доторкнутись до межі нескінченного. При цьому віра дає можливість бути відкритим до божественного погляду та дотику. Вона стає фундаментом для побудови нових філософських православних парадигм в ХХІ ст.

Висновки до другого розділу

У Біблії віра набуває ряду базових смислових контекстів: віра є чеснотою, яку варто здобувати вольовим зусиллям; віра супроводжується довірою до Бога, а також надією на спасіння; віра може суперечити знанню та досвіду; віра є переконанням у істинності доктрини та одкровення від Бога; віра є почуттям, яке може бути непохитним, або супроводжуватись сумнівами, що безпосередньо впливає на відносини людини і Бога. Такі смислові контексти знайшли свій розвиток та обґрунтування у святоотецьких повчаннях. Поява традиції ісихазму також додала та розвинула особливий контекст сприйняття релігійної віри, як містичного бачення істини, яке неможливо досягнути розумом. Святоотецька думка також підняла питання співвідношення віри та розуму у спробах окреслити межу філософських пошуків, ролі розуму та сліпої віри і довіри до одкровення.

Згодом колівадський рух став тією ланкою, яка сприяла розповсюдженню та популяризації святоотецької традиції в її православній інтерпретації та ісихастських практик. Спочатку це відбулось на території поневоленої Греції, а потім далі на сході. Надважливу роль в цьому зіграла «Філокалія». Особливого значення набула віра у контексті слідування православній традиції, а також віра діалогічна, чому також посприяло розповсюдження молитовної практики, зокрема практики Ісусової Молитви. Також подальшої розробки та обґрунтування набуло тлумаченні віри у якості містичного стану досягнення божественної істини, яку неспроможний досягнути розум, на що вплинула популяризація ісихастської традиції. Через це у розрізі проблеми співвідношення віри й розуму посилюється тенденція до зменшення ролі останнього. Колівадський рух також вплинув на розвиток інтерпретації релігійної віри як чесноти, яку варто добувати особливою працею та важким аскетичним подвигом.

Сучасна православна філософія та богослов'я ввібрали в себе базові смислові контексти, у яких віра розглядалася у Біблії та які обґрунтовувались та тлумачились святими отцям та отцями-колівадами, серед яких віра, що здобувається особистим подвигом та віра як довіра до Бога. Віра також розуміється і в контексті святоотецького вчення та базових догматичних постулатів, на які опирається

неопатристика та православна радикальна ортодоксія. Віра також набуває змістовних інтерпретативних зрізів та розуміється в контексті парадигмального ядра християнської традиції. Але особливості сприйняття релігійної віри в сучасній православній філософії та богослов'ї зазнають також деяких глибших трансформацій. Перш за все, релігійна віра все більше сприймається в особистісному контексті. Діалогічна віра, що проявляється у богоспількуванні, опирається на молитовну практику, а також формується і утверджується в процесі пізнання божественної особистості. Таке розуміння віри опирається на особливе тлумачення понять особистості, іпостасі та сутності у Трійці, яке розвивають і сучасні богослови. Пізнання Особистості Бога може здійснюватися опосередковано через боже творіння, видимий світ. Подив перед красою божественного задуму, до якого людина може прийти власним розумом, сприяє проявленню віри та сприйняттю трансцендентного. Православна філософія та богослов'я розглядають віру і як трансформуюче явище, що змінює світоглядні установки та погляд на світ. Зростає роль особистого містичного досвіду та інтуїції, у той час, як роль розуму зменшується.

Основні результати цього розділу увійшли до публікацій автора: [260]; [262]; [235]; [234].

РОЗДІЛ 3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ ТА ЇЇ СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

3.1 Формування основних моделей сприйняття релігійної віри в панівних напрямках сучасного православного дискурсу

Розмірковуючи над шляхом формування моделей сприйняття релігійної віри в сучасному православному дискурсі, неможливо оминати ряд сучасних богословських напрямків. Релігієзнавці вважають, що серед них можна виділити такі панівні напрямки, як неопатристика та постнеопатристика, літургійна теологія, православна теоестетика, православна радикальна ортодоксія, відкрите православ'я та інші [109, с. 18] [5, с. 156] [10, с. 74] [106, с. 13] [142, р. 310].

Як уже зазначалося, у сучасному православному дискурсі контексти релігійної віри все більше зміщуються в антропологічну площину. Особливо актуалізуються ідея міжособистісних відносин між Богом та людиною. Центральне місце у ній займає подія зустрічі з Абсолютом. Тут варто згадати праці В. Соловйова з його ідеєю софіологічної всеєдності, що в подальшому мала вплив на формування та розвиток ідей міжособистісного спілкування в православній богословській думці. Спільність та всеєдність людства є центром буття світу, і Софія, як душа світу, втілює ідею про ідеальне людство. В ідеях Соловйова важливе місце посідає етична складова. Людина має свідомо, через зусилля, реалізувати в собі вище начало, таким чином рухаючись до божественного. Софіологічні ідеї в подальшому розвивались М. Бердяєвим та С. Франком, що також вплинуло на формування теології зустрічі.

На думку сучасних релігієзнавців, в середині та кінці ХХ ст. панівним напрямком в богослов'ї була неопатристика [109, с. 18] [5, с. 156] [108, с. 61] [106, с. 13] [9, с. 62]. У ній також виділяють такі течії, як неопатристичний екзистенціалізм, об'єктивний ідеалізм та синтетична теологія [254, с. 4]. До представників неопатристики можна віднести Г. Флоровського, В. Лосського, Ю. Поповича, Д. Станілоае, Х. Яннараса, І. Зізіулуса, С. Сахарова, І. Романідіса, Дж. Брека, І. Бера, Т. Стіліянопулоса та ін. На думку Г. Христокіна, Г. Флоровський та В. Лосський здійснили спробу сформулювати нову теологічну парадигму, в результаті

чого виникла неопатристика, яка продовжила формуватися у діалозі з теологією С. Булгакова. На думку Г. Христокіна, «конфлікт цих двох парадигм визначили розвиток православної теології першої половини ХХ ст» [9, с. 62]. Сьогодні неопатристика є однією з панівних течій у сучасному богослов'ї і характеризується особливою увагою до грецької патристики. При цьому неопатристика також активно послуговується здобутками сучасної філософії.

Уродженець Кропивницького, відомий релігійний мислитель ХХ ст. Г. Флоровський, здійснив спробу переглянути православне академічне богослов'я ХVII-XIX ст. і російську релігійну філософію ХІХ-ХХ ст. Він намагався побудувати єдину богословську систему, що будується на основі грецької святоотецької традиції. За задумом, ця богословська парадигма мала відповідати на виклики та потрясіння ХХ ст., послуговуючись богословськими здобутками патристики та роботами грецьких святих отців. Мислитель закликав не просто наслідувати ідеї грецького богослов'я, але закликав мислити так, як мислять святі отці. На думку Г. Флоровського, щоб уникнути спотворень традиції, необхідно повернутись до «християнського еллінізму» [142, р. 81-83]. Християнин, у душі святоотецької традиції, має здійснювати духовний та аскетичний подвиг та молитися, в результаті чого він отримуватиме благодать Св. Духа. В богослов'ї Флоровського важливе місце посідає особистість, яка, на його думку, містить в собі велику таємницю буття. Мислитель також надавав великого значення ідеї творення світу Богом із нічого. Це свідчить про те, що видимий світ не може бути джерелом життя, яким може бути лише Бог.

В. Лоський також з особливою увагою ставився до грецької патристики та намагався інтерпретувати її персоналізм в душі екзистенціалізму М. Бердяєва та Ж.-П. Сартра. У своїх працях В. Лоський розвивав так звану «містичну теологію» [142, р. 100]. Містичне він вважав чимось внутрішнім, що не піддається систематизації та концептуалізації. Осягнути містичне можливо лише за допомогою особистого досвіду. Теологія та містичне співвідносяться, як теорія та досвід: «Для християнина ... містичне не може існувати без теології, але ... немає теології без містичного» [142, р. 101]. Це все очевидним чином пов'язується з Церквою,

оскільки там людина отримує духовний досвід священних таїнств. Під «таїнством» можна розуміти не тільки, власне, церковне таїнство, але й втаємничену містичну істину про Бога. В церкві все це гармонійно пов'язується, оскільки містична істина про Трійцю, Ісуса Христа та Воскресіння пізнається досвідом через участь у таїнствах. Таїнства поглиблюють єднання з Богом в Ісусі Христі: «в Церкві та через таїнства наша природа входить у єднання з природою божественною» [142, р. 102]. Віра в одкровення нерозривно пов'язана з реальністю містичного особистісного досвіду. Світ є цілим і окрема людина є його органічною частиною [263, с. 71]. Зв'язок між людиною та тим, що її оточує, є первісним онтологічним фундаментом від якого залежить вся світобудова. Елементи зовнішнього світу існують не лише самі в собі і для себе, але й для іншого.

Стосовно особистості, В. Лоський вважав, що, у відриві від Трійці, її таємниця залишається закритою для нас [142, р. 105]. Людина, як і Бог, також є вільною особистістю. Особистість завжди є індивідуалізованою сутністю, унікальною екзистенцією, яка залишається непізнаваною і може «лише бути захопленою в цьому житті інтуїтивно; вираженою вона може бути у творчості» [142, р. 105]. Лише особистість може пізнавати істину апофатично, оскільки апофатичний підхід потребує особистісного відношення. Св. Дух вступає в міжособистісні відносини з християнами, направляючи їх на духовному шляху [264, с. 102]. Розвиваючись духовно, людина має подолати обмеження, спричинені гріхопадінням, а також власну природу, що опосередковано зміцнить і її віру в Бога. Релігійна віра виникає на основі індивідуального досвіду міжособистісних відносин з оточуючим світом та Богом і може бути результатом особливого дару від Св. Духа.

У сучасному богослов'ї важливе місце також посідають ідеї антиномії (П. Флоренський), коли суперечливі твердження виявляються істинними. До антиномій можна віднести, зокрема, ключовий християнський догмат про Трійцю. Бог має три Лиця, але при цьому залишається єдиним Богом з єдиною сутністю. Антиномії, не спотворюючи істину віри, допомагають побачити обмеженість розуму, оскаржити його прагнення вважати все, що він зміг «вхопити» та

зрозуміти, істиною. У цьому контексті віра набуває особливого значення довіри, оскільки антиномії неможливо пояснити раціональним розумом, їх треба прийняти [142, р. 35], довіряючи божественному одкровенню та православній традиції. Такому богослов'ю були властиві і персоналістичні ідеї. Подібні погляди розвивались поряд з катастрофами ХХ ст., які похитнули віру в людство та актуалізували проблему страждань. Шлях до персоналізму прокладався між крайнощами всезагальної єдності та егоїзмом окремо взятого індивідууму.

Особливе значення у сучасній богословській думці також надається богослужінню, оскільки воно є джерелом духовного досвіду для людини. Особистий духовний досвід є ключем до осягнення істини одкровення та церковних догматів. Тому віра набуває ваги також в контексті досвіду особистості. Богослов'я розглядалось, як наука, яка має осягатись за допомогою особистого досвіду. Досвід має особливе значення, оскільки окреслює особистість людини. Відкриваючи її грані, він залучає духовну свободу і проявляє істину буття. При цьому особистий духовний досвід аж ніяк не має зводитись лише до чуттєвого. Філософські пошуки та запитання проявляють саму метафізичну основу богопізнання. Систематизація такого духовного досвіду виявляється практично неможливою. Релігійна віра та її основа вкорінюються глибоко в особистісних переживаннях. Ключове значення надається відносинам «Я-Ти», тобто відносинам з Богом та ближніми. У взаємодії з іншими особистостями віра набуває характеру надії та сподівання.

На думку Г. Христокіна, подібні ідеї безумовно мали спільні риси з персоналістичними та екзистенціалістичними ідеями великої кількості мислителів ХХ ст. (М. Бердяєва, Л. Карсавіна, С. Франка). Слід зауважити, що російська релігійна філософія сприяла появі персоналістичних ідей у Паризькій теологічній школі. Її представники вважали (наприклад, С. Булгаков), що перед богослов'ям з часом постає багато нових питань, на які не дала відповідь святоотецька думка. На них треба давати відповідь, не порушуючи дух традиції [264, с. 102]. Догмати вважалися глибоко вкоріненими в молитовному досвіді Церкви та літургійному житті. Догматичне богослов'я розвивалась упродовж певного церковного

історичного періоду і виражає сутність догматичної традиції Церкви. Воно виражає догматичну свідомість Церкви у відношенні до нагальних людських потреб. І мова тут йде не про перелік доктринальних положень, але, радше, про спосіб мислення.

Особливе місце у подібних концепціях займала літургійна теологія, що вибудовувалася навколо общини та богослужіння. Як зазначав О. Шмеман, літургійна теологія базується на твердженні, що літургія не є лише об'єктом богословських пошуків, але є їх джерелом [145, р. 138]. Відповідаючи на запитання, як людина може досягнути істини одкровення та змінити своє життя, слід звертатися до літургійної практики. Стояння перед Богом в літургійній молитві дає можливість сприймати божественну славу [142, р. 50-52]. Це є ланкою на шляху до повного досягнення божественного в кінці часів. Людина має перебувати в общині. Через це вкрай важливим постає питання соборності у православ'ї. Для Церкви важливе літургійне життя, коли християнин думає про Бога, або молиться Богу, не індивідуально, але в общині вірних. Людську особистість тоді можна розглядати, як щось, що має бути направлене до інших. Особистість приходить до буття сформованою таким чином, щоб її життя проходило у спілкуванні. Особистість не може існувати як індивідуум, тобто, як щось абсолютно автономне. Таке неприродне існування приводить до пекла [156, р. 25-26]. В молитві людина має стояти перед Богом не сама, а поряд з братами в вірі. Віра набуває ознаки віри діалогічної та колективної. Вона вимагає слідування традиції та літургійного життя в общині християн [142, р. 50-52]. Тож людська особистість в своєму природньому бутті протиставляється буттю індивідуалістичному. Важливим носієм мудрості та істини виступає традиція, що живе у християнській общині. Бог, при цьому, виступає не божественною субстанцією, чи абстрактною монадою, а люблячим Батьком, що відкривається та дарує любов через Сина та Св. Духа. Бог очікує любові від християн, якою наповнив їх серце Св. Дух. Цю любов християни також дарують Отцеві через Сина.

Але спроби пізнати Бога все частіше приводили православних мислителів до апофатичного богослов'я та ідеї, що знання про Бога переважно можна здобувати лише шляхом заперечення хибних людських концепцій. Східна богословська

думка, як вважають науковці, завжди сильно тяжіла саме до містичного пізнання, не надаючи надто значної ваги філософським раціональним пошукам істини про Бога [114, с. 30-31] [252, с. 161-162] [138, с. 163]. Тут доцільно розглянути деякі ідеї відомого румунського богослова Д. Станілоае. Особливістю апофатичної теології мислителя було те, що він, скоріше, протиставляв її не катафатичній теології, але теології раціональній. Він писав, що знання про Бога є апофатичним, оскільки Бог може бути сприйнятий, але не може бути визначений. Досвід Бога належить «реальності, яка перевершує можливість визначення» [142, р. 138-139]. Апофатичний досвід Бога це те, що визначає православ'я у літургійному досвіді та таїнствах. Віра тут відіграє важливу роль, оскільки найбільшого значення набуває повсякденний досвід життя з вірою. Апофатичне пізнання Бога, на думку мислителя, ми можемо отримувати в обставинах, які виникають в повсякденному житті. Таким чином ми відчуваємо піклування та допомогу люблячого Бога. Ми можемо розмірковувати над нашим досвідом Бога, але не можемо його цілком збагнути. Найкраще сприйняття Бога відбувається в молитовній тиші.

В думці мислителя центральне місце також посідає ідея соборності та особистості. Ніщо не може бути повністю автономним та окремим від інших, особливо людська особистість. В цьому сенсі кожна людська істота, як особистість, постійно «народжується» іншою особистістю, з якою вона вступає у відносини [170, р. 35-36]. У свою чергу, відносини між людьми є відображенням відносин між Особистостями Трійці (як зазначалось, подібні ідеї має і низка інших богословів, зокрема І. Зізіулас та Х. Яннарас). Людина рухається до духовної досконалості за допомогою спільної дії Лиць Трійці. Особливістю Церкви є те, що у ній людина навчається взаємодіяти і розуміти Бога саме як Особистість. Бог, у свою чергу, намагається встановити діалогічні міжособистісні відносини з людиною. Отже, віра набуває діалогічного контексту.

Св. Дух є Духом єдності общини, але це така єдність, у якій «всі члени перебувають, не змішуючись разом в щось одне» [170, р. 56]. Св. Дух скріплює ослаблену єдність, що існує між різними елементами тварного світу. Через це у церковній єдності мають бути відсутні такі явища, як індивідуалізм, або

ієрархічний ексклюзивізм. Кожен член Церкви не може існувати в окремішності від інших, як і отримувати особливі дари лише для себе. У видимій Церкві, що формує тіло Христа, може бути лише один Голова – Ісус Христос. Інакше Церква стала би автономною, відірваною від Бога. Істина пізнається в єдності з повнотою віруючих в Христа, з якою людина поєднується Св. Духом. Віра набуває ознак віри діалогічної та общинної.

Загалом у неопатристиці акценти розумінні релігійної віри зміщувались в сторону традиції та повчань грецьких святих отців, які тлумачились та інтерпретувались у спробах сформуванню богословську систему. При цьому розробляються і персоналістичні концепції та богослов'я діалогу [143, с. 12]. Віра все більше сприймається крізь призму діалогу і міжособистісного спілкування. Природнім чином великого значення також набуває літургійний та общинний аспект, коли звернення до Бога відбувається у колективній молитві.

У контексті розгляду формування моделей сприйняття релігійної віри в сучасній православній думці, важливо також згадати напрямок неопаламізму. Сучасний неопаламізм має відмінності від вчення Григорія палами та паламізму загалом. Паламізм сьогодні досить важко реконструювати, і тому, фактично, неопаламізм є лише одним із варіантів його тлумачення [109, с. 15]. Одним із важливих факторів, що зумовили появу неопаламізму, є неопатристика, яка характеризується новим переосмисленням святоотецької традиції. Неопаламізм, на думку Г. Христокіна, можна визначити через наступні ознаки: наявність системи висхідних до традиційного паламізму практик та ідей, що формують відповідну ідеологему, яка впливає на розвиток сучасної православної думки; наявність богословських досліджень паламізму та традиції ісихазму, які інтерпретуються сучасними філософами та православними мислителями; неопаламізм стимулює розвиток православної думки не тільки в руслі апології, але й критики паламізму [109, с. 19]. Фактично, неопаламізм є результатом поєднання паламізму та сучасної філософії.

До неопаламістів можна віднести таких сучасних богословів та мислителів, як Ю. Попович [169], С. Сахаров [72], Т. Уер [71], В. Лосський [165], Х. Яннарас

[157], І. Романідіс [153], Дж. Брек [162], Г. Мантзарідіс [142], П. Неллас [146], І. Мейендорф [238] та ін. Сам Григорій Палама вважав, що віра, сама по собі, вказує на існування Бога. Вона є надприродною здібністю людини. «Бачити» божественні енергії людина може тільки вірою, оскільки розум вмістити їх не здатний [240, р. 170]. У неопаламізмі смислові контексти релігійної віри зміщуються в площину містичну. Центральне місце у житті подвижника займає шлях до обоження, яке змінює тілесні властивості та дає змогу сприймати нетварне світло. Так, на думку Г. Мантзарідіса, Бог створив людину, щоб вона жила у спілкуванні та єднанні з Ним. Через гріхопадіння людина відвернулася від Бога. Завдяки Ісусу Христу це єднання було відновлено [142, р. 190-191]. Разом з цим, людині все ще треба зуміти відповісти на заклик Св. Духа і рухатись до єднання з Богом. П. Неллас зазначає, що, оскільки людина є образом Бога, то вона є також образом Ісуса Христа. Тому обоження можна вважати вподібненням до Христа. Те, що людина створена за образом Бога, є великим даром. Це також задає мету, оскільки до відновлення «образа Бога» в собі треба рухатись з зусиллям протягом всього життя [146, р. 37-39].

У неопаламізмі все життя християнина розглядається крізь призму традиції ісихазму. На думку І. Мейендорфа, воно починається з хрещення, поглиблюється за допомогою молитовної практики та участі у таїнствах. Кінцевою метою та реалізацію життя віруючої людини є обоження, тобто містичне єднання з Богом [147, р. 195-197]. При цьому віра обов'язково має бути діяльною. Митрополит Калліст (Уер) уподібнює християнську віру до довгого шляху, яким іде людина все життя [71, р. 8]. На цьому шляху християнин обов'язково буде отримувати особистий досвід. Тільки таким чином, через дію і досвід, він зможе по-справжньому зрозуміти християнство.

Неопаламізм також не відштовхує концепції особистості, які розвиває сучасна богословська думка. Православні богослови, серед яких Д. Станілоае [170, р. 78-88], І. Зізіулас [152, р. 53-55], Х. Яннарас [70, р. 11-14], Дж. Мануссакіс [156, р. 24-26] та митр. Т. Уер [142, р. 347-348] та ін. вважають, що людська особистість є таємницею, яка проявляється у відношенні до інших та Бога. Людина була

створена за подобою Бога, і людські особистості мають перебувати в єдності у взаємній любові. При цьому особистість має не просто вірити у те, що Бог існує. Віра має підтримувати відносини з Богом, як з Особистістю. Т. Уер пише, що якщо людина вірить в Бога, вона завжди може Йому сказати: «я повернувся до тебе, я покладаюсь на тебе, я маю до тебе необмежену довіру та я сподіваюсь на тебе» [71, р. 18]. Віра набуває контекстів довіри та сподівання.

Міжособистісна віра не повинна опиратися на експериментальне підтвердження, або однозначні логічні докази. Такі мислителі, як Т. Уер [71, р. 18-19], Х. Яннарас [70, р. 11-12] [260] та Д. Станілоае [170, р. 114-116] вважають неповноцінною віру, яка заснована лише на доказах розуму. Такі докази можуть переконати нас в існуванні Бога, але в цьому мало сенсу, якщо ми не встановлюємо з Богом живих міжособистісних відносин. Через те, що такі відносини необхідно постійно підтримувати та заглиблюватись в них, віра витісняє всякий сумнів. При цьому Т. Уер допускає існування сумніву у християн. На його думку є ті, хто отримав від Бога дитячу віру. Вони одразу приймають все, чому їх навчає Бог. Нажаль, більшість християн сьогодні нерідко відчують сумніви. На думку Т. Уера, сумніву не варто боятись, оскільки він лише ознаменовує етап боротьби християнина за свою віру [71, р. 19]. Якщо така людина продовжує звертатись до Бога з проханням укріпити її віру, це може стати наступним етапом її духовного зростання.

Важливими також є розуміння віри як способу особливого вловлювання людиною недоступної для розуму божественної істини, про яке говорили отці Церкви: Василій Великий, Григорій Богослов, Григорія Ніський, Григорія Палама та Іван Золотоустий. Розуміння віри, як засобу пізнання Бога, було характерним для святоотецької традиції та, пізніше, для руху колівадів. Схоже бачення мали і подвижники ХХ ст. Зокрема, Силуан Афонський, мислитель ХХ ст., також вважав, що розум нездатний осягнути божественне, і тому саме Св. Дух посиляє людині віру та знання Бога. Його повчання дійшли до нас завдяки працям іншого мислителя – С. Сахарова.

На думку подвижника, гріх заважає людині повірити в Бога. Бог не відкривається людям у яких горді душі. Горда людина може пізнавати матеріальний світ та здобувати знання, але, через її зле серце, Бог їй не відкривається. Пізнати божі діяння розумом неможливо, оскільки вони «за межами розуміння, але відкриваються через Св. Духа» [72, р. 355]. Тим, хто не вірить, Силуан Афонський рекомендував звертатись до Бога з такою молитвою: «Господи, якщо Ти існуєш, просвіти мене, і я буду служити Тобі всім серцем і душею» [72, р. 303]. Просвітлені Св. Духом та хрещенням люди вірять в Бога. В Бога можна просто вірити, але найкраще – знати Бога [72, р. 354]. І віра в Бога, і його знання, є великим благословенням. Якщо людина хоче мати знання Бога, для цього треба докладати великих зусиль. Треба ненавидіти гріх, гріховні помисли та постійно молитися. Тоді Бог, через Св. Духа, дасть знання про Себе [72, р. 357]. Необхідні великі страждання, щоб людський дух став подібним до Ісусового. Постом можна обмежити та підкорити тіло, але необхідні роки аскези, щоб звільнити від пристрастей душу. Особливе знання, яке дарує Бог подвижникам, є також і особливим «баченням» та досвідом: «Святі говорять про те, що вони бачили, про те, що вони знають. Вони не говорять про те, чого вони не бачили» [72, р. 358]. Отже, через пророків, апостолів, святих отців та духовенство, істинна віра передається до сьогодні.

Віра в повчаннях Силуана Афонського також набуває особливих контекстів довіри до Бога та духовних отців. Подвижник має вчитись відкидати свою гріховну волю. Якщо це монах, то він має абсолютно довіряти своєму духівникові, який направить його на духовному шляху та допоможе очиститись від гріха. Якщо християнин хоче взнати Божу волю, він має повністю звільнитись від власних бажань та пристрастей, після чого звертатись до Бога у молитві [72, р. 78-81]. Людина не може пізнати усі шляхи провидіння, і тому має демонструвати смиренну довіру до Бога, боротись з гріхами, каятись у них та молитись. Найкраще такий духовний шлях подвижника характеризує відома фраза Силуана Афонського: «тримай свій розум в пеклі та не впадай у відчай» [142, р. 309].

Також згадаємо деякі аспекти повчань архим. С. Сахарова. Як зазначає англійський богослов Е. Лаут, вони, значною мірою, є розвитком повчань його духовного наставника – Силуана Афонського [142, р. 310]. При цьому вони не є досить добре систематизованими, хоча і мають декілька ключових точок зору, на яких варто загострити увагу. На відміну від Д. Станілоае, С. Сахаров не надто великого значення надавав апофатичній теології. На його думку, очищений за допомогою аскези та віри подвижник може «бачити» Бога таким, яким Він є, не занурюючись надто сильно в апофатичну теологію.

Подвижник у своїх роботах розмірковував і над проблемою єдності Церкви. Його бачення є досить характерним для сучасно православної богословської думки, віра у якій набуває діалогічного характеру та опирається на концепцію особистості. На думку С. Сахарова, природа єдності вірян у Церкві подібна до природи єдності Лиць у Трійці. Як три Особистості поєднані любов'ю у Трійці так, що мають одну волю, так і людство має оновлюватись через єднання між собою у любові. Таке оновлене тіло формується всередині Церкви. Тому однією з основних задач Церкви є відновлення людства у єдності особистостей в любові. Така єдність є антиномічною по своїй суті [142, р. 311-312]. З одного боку, особистості у Церкві, їхня природа і дії, мають бути ідентичними у сенсі реалізації людського призначення. З іншого боку, кожна особистість у повноті своєї реалізації, має зберігати власну ідентичність. Людська особистість реалізовується у відношення до Бога та інших особистостей в Церкві. При цьому, задачею людської особистості є обоження. Важливе значення у цій справі відіграє аскетика. Боротьба з гріхом, пристрастями та постійна молитва є вкрай важливими. Такі практики самообмежень ведуть до онтологічних змін – подвижник залучається до процесу обоження у Христі. Кенозис, як приклад самоприниження божественної особистості через прийняття людської природи та смерті на хресті, також є прикладом божественної любові [142, р. 313]. Подвижник, який хоче наслідувати приклад Христа, має здійснити власний «кенозис» в смиренній покорі та любові до Бога і ближніх.

На думку Г. Христокіна, варто розділяти відношення до містичного досвіду та ролі розуму у богопізнанні серед неопаламістів. Найбільш радикальні з них (наприклад, А. Нестерук) вважають, що поняття природної, містичної та догматичної тіології є ідолами людського розуму. Варто розділяти віру, як можливість сприйняття одкровення та досвід, який отримує подвижник. Г. Христокін вважає, що з цієї точки зору, Бог є непізнаваним для віри так само, як і для розуму [109, с. 21-22]. Він пізнається лише в містичному досвіді.

Загалом релігійна віра у неопаламізмі виступає дороговказом, який направляє подвижника на шляху до обоження. Вона набуває особливого контексту «бачення» закритої від раціонального розуму істини, та трансформується у знання. Як писав Т. Стиліянопулос, «багато хто знає про Христа, але не знає Його, на основі власного досвіду» [172, р. 113]. Можливість раціонального осягнення істини розумом вважається неможливою. Як писав Ю. Попович, космологічні, теологічні, психологічні, етичні та інші логічні доводи існування Бога не мають ніякого значення для догматичного вчення, оскільки вони базуються на аргументах спотвореного та гріховного людського розуму [169, р. 202]. При цьому, на етапі єднання з Богом, віра перетворюється на знання, оскільки особливе осягнення божественних енергій витісняє сумніви та дає змогу опиратись на містичний досвід. Неопаламізм також ввів у себе персоналістичні ідеї міжособистісного спілкування. У цьому контексті також особливо важливою є молитовна практика, особливо практика Ісусової Молитви. Вона виступає аскетичною вправою, що одночасно підтримує міжособистісний зв'язок з Богом. Як розумно-сердечна молитва та боротьба з гріхом преображає розум людини, який отримує здатність бачити істину, так і віра в серці освячує розум і дає можливість помічати істину.

Таким чином сучасний православний дискурс значною мірою перебуває в антропологічному вимірі. Митр. Калліст (Уер) вважає, що якщо у минулих століттях православ'я більше переймалось питаннями еклезіологічними, то зараз воно більше переймається християнською антропологією та питанням, що значить бути людською особистістю [142, р. 347]. Сьогодні Вселенський Патріарх Варфоломій, як і сербський єпископ ХХ ст., М. Велімирович [95, с. 20], вважає

особистий досвід основою міцної віри в Бога: «Істину не осягають розумом – її споглядають. Бога не досліджують теоретично – Його бачать» [95, с. 21]. Тому релігійна віра є результатом, скоріше, особистого переживання, ніж міркування. Це переживання природнім чином народжується всередині Церкви, у якій вірянин приймає участь у таїнствах та спілкується з іншими християнами в общині. Таким чином він торкається божественного та вкорінює віру.

Концепт особистості сьогодні посідає одну з ключових позицій у сучасному православному дискурсі. Патріарх Варфоломій, виступаючи в Сполучених Штатах Америки (США) на екологічному симпозіумі, визначив сильні сторони сьогоднішнього православ'я, окресливши його найбільші цінності. Першою такою цінністю стала людська особистість: «Перша сильна сторона – це православне розуміння людської істоти як особистості. Особистість для нас – онтологічна категорія буття. Ця богословська думка глибоко вкорінена в нашому переданні, що розуміє Бога як Трійцю – спільність осіб» [95, с. 22]. Поняття особистості, як воно представлене в сучасному православному дискурсі, має чотири особливості.

Першою особливістю є те, що особистість неможливо однозначно визначити, вона є однією з таємниць буття людини [142, р. 105]. Особистість неможливо вичерпно описати та до чогось звести. Особистість лише можна показати, проявити. В контексті розуміння феномену релігійної віри це означає, що віра, як переживання особистості, також є феноменом таємничим, який неможливо визначити. Як ми бачимо, сьогодні є низка підходів його аналізу, але всі вони вивчають лише деякі аспекти цього явища. Загалом, як глибоко особистісне явище, релігійна віра не може бути спрощеною та однозначно описаною, так само як і феномен людської особистості.

Іншою ознакою особистості є притаманна їй свобода. Патріарх Варфоломій вважає, що особистісне буття неможливе без свободи: «Людина, як екзистенційна реальність, може бути особистістю, лише коли живе у свободі» [95, с. 25]. Дійсно, якщо у людини немає можливості робити свідомий вибір, вона перетворюється на біологічного робота, чії дії визначаються лише складними біохімічними процесами мозку. Без свободи втрачають сенс в такі поняття, як гріх, достоїнство,

чеснота, злочин, гідність тощо. Свобода, як невід’ємна ознака особистості, також походить і з християнського вчення про Бога як Трійцю. Бог має свободу, і людина, створена за божою подобою, також повинна мати свободу. В цьому контексті релігійна віра також може розглядатись як явище, що має пряму залежність від феномену свободи. Не відкидаючи емоційну складову, ми погоджуємося з тим, що за людиною завжди залишається вибір, діяти згідно зі своїми переконаннями, чи здійснити спробу їх відкинути. Таке бачення також підтверджується і словами апостола Якова, що віра без добродішних справ є мертвою [226, с. 1209].

Особистість визначається як «предстояння перед іншим» [157, р. 43]. У відношенні до іншого вповні проявляється унікальність та свобода кожної особистості. Без існування іншого, особистість людини просто втрачає сенс свого існування. Для людини, таким чином, виявляється необхідним існування соціуму. У вужчому сенсі, для християнина необхідна община. Як на думку Варфоломія [95, с. 27], так і інших теологів, таке бачення також впливає і з вчення про Трійцю [157, р. 16] [152, р. 44] [142, р. 105]. Як у Трійці у любові взаємодіють три Особистості, так і люди мають у любові взаємодіяти між собою та Богом. Розглядаючи релігійну віру в православній думці, зазначимо, що вона також неможлива, якщо у нас немає, власне, об’єкта віри. В даному випадку ним виступає Бог як Особистість.

Четвертою властивістю людської особистості можна вважати її неподільність на складники. Прикладом такого поділу є дуалістичний погляд на людину як істоту, що має дві складові, матеріальне тіло та нематеріальну душу. Особистість є результатом неподільної єдності духовного і тілесного в людині. Віра також не може бути зведена лише до нейробіологічного почуття. Вона є комплексним явищем, що залучає також і духовну складову.

Враховуючи, що тілесність є невід’ємною частиною природнього довкілля, людина, як його органічна частина, має встановлювати відносини не тільки з Богом та іншими людьми, але й з предметами навколо себе. Це означає не лише те, що людина має піклуватись про довкілля, але й те, що світ, як боже творіння, впливає на людину. Світ також може «привести» людину до віри в Бога та бути засобом пізнання божественної Особистості. Тварний світ свідчить про Бога так само, як

намальована картина свідчить про особистість художника. Патріарх Варфоломій вважає, що людство, разом з матеріальним світом, формує божественний «незшитий хітон» [95, с. 33]. Люди входять з ним в сопричастя, коли сприймають красу тварного світу.

Сьогодні в соціальній доктрині патріарха Варфоломія «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви», акцент, в тому числі, робиться і на важливості віри у благість та красу божого творіння. Саме це, на думку патріарха, є «джерелом і змістом усього космічного бачення Церкви» [243]. З цього природнім чином слідує необхідність догляду і піклування за «земним садом» - довкіллям.

Напрямки сучасного богослов'я, серед яких неопатристика, православна теоестетика, православна радикальна ортодоксія, відкрите православ'я, приділяють великої уваги діалогу з Іншим. Проблемою постає пізнання та пошук прихованого Бога. Сучасні напрямки богослов'я мають притаманні їм особливості у вирішенні цієї проблеми з урахуванням того факту, що пізнання божественного не є доступним для обмеженого людського розуму. Наприклад, І. Зізіулас, вирішуючи цю проблему звертає увагу на досвід відсутності та парадокс «присутності-у-відсутності» [151, р. 225]. Богослов зазначає, що коли ми говоримо про особистість, то маємо визнати очевидний зв'язок між присутністю та відсутністю. Людина, завдяки своїм екстатичним спробам руху до іншого, так чи інакше, стикається з проблемами пустоти всесвіту та з самотністю, що проживається, як «болюча відсутність, котра спонукає бажати присутності» [151, р. 226]. Це бажання присутності спонукає людей рухатись назустріч спілкуванню. Через такі властивості людини у неї з'являється можливість віри в Бога: «[людина] впевнена в присутності, не зважаючи на відсутність» [151, р. 226]. Такий механізм також демонструє закладену в людську істоту здібність до віри в Бога. Як і І. Зізіулас, до схожих прикладів звертаються Х. Яннарас [157, р. 110] та Дж. Мануссакіс [156, р. 98].

Сьогодні ряд теологів досліджують феномен осягнення божественного через спостереження краси створеного світу. Наприклад, мати Марія (Скобцова), серед

типів набожності, крім синодального, євангелічного, ритуального та аскетичного, виділяла також естетичний тип [171, р. 142]. Тут варто згадати теоестетичний напрям теології, який в 60-х рр. ХХ ст. активно розвивав католицький теолог Ганс Урс фон Бальтазар. Він писав, що «наше бачення форми красивою, через радість, яку вона в нас викликає, ґрунтується на факті, що в ній проявляється і дарується правда і добро з глибини самої реальності, і це проявлення і дарування розкриваються перед нами, як щось нескінченне та невичерпно цільне та захоплююче» [265, р. 118].

Чим менше ми бачимо божественного в навколишньому світі, тим, в кінцевому рахунку, людина починає менше бачити божественного в самій собі, перетворюючись на тварину, життя якої регулюється лише біохімічними процесами мозку. Це ставить під питання існування феномену людської свободи. Протилежний погляд приводить нас до ідеї, що відчуття краси навколишнього світу також звертає погляд людини і до божественного, повертаючи людину до пізнання її Творця. Як зазначає В. Лозовицький, якщо звертатись до мови теоестетики, то кожен вільний рух та вільне зусилля волі, якщо і можливе, то лише через прагнення до краси Бога [140, с. 51]. Естетичне може впливати на віру людини. Теоестетичні ідеї, що вкоренилися в сучасній православній думці, сьогодні розвиваються такими богословами, як Д. Б. Гарт, Дж. Мануссакіс, О. Філоненко, В. Лозовицький та ін. Як зазначає Н. Іщук, якщо розглядати теологічну та богословську думку ХХ та початку ХХІ ст., то крім теодіалогічного підходу у ній також особливо актуалізується теофеноменологічний підхід Дж. Мануссакіса та теоестетичний підхід Д.Б. Гарта [207, с. 6]

Вітчизняний науковець, О. Філоненко, в контексті розгляду феномену присутності Іншого, задається питанням: «чи існує інша форма присутності, що не зводиться до насильства і піднесеного досвіду?» [177, с. 203]. Науковець вважає, що євхаристійна антропологія фактично здійснює своє розгортання у якості дисципліни, яка фокусує увагу на ефектах присутності Іншого. Серед форм прояву реальності присутності можна виділити піднесене, насильство та прекрасне [177, с. 247]. Богослов вважає, що прекрасне, як форма присутності, закликає до такої

відповіді, що здійснюється вільно та розкриває людяність того, хто відповідає. Релігійна віра демонструє нашу рішучість вийти назустріч Богу. Це ставить нас у вразливу позицію, оскільки, уникаючи небезпеки створення уявного ідолу Бога, ми маємо пасивно сприймати Його погляд.

Схожої думки дотримується і Дж. Мануссакіс, приводячи, як приклад, феномен православної ікони і погляд, яким вона «дивиться» на людину [156, р. 30]. О. Філоненко вважає, що віра обов'язково має включати в себе раціональну складову, котра допомагає людині долати «стихію уяви» [177, с. 146]. Це дуже важливо, оскільки бачення Бога активним «я» [156, р. 14], про яке пише Дж. Мануссакіс, підбурює людину не сприймати, але формувати образ Бога на основі власного бачення [235]. Розум, на думку О. Філоненко, виступає важливим інструментом, який допомагає людині свідомо обмежувати власну уяву. Разом з тим, науковець вважає віру потужним засобом, який допомагає нам інтерпретувати значення сприйнятої краси навколишнього світу. Навколишній світ можна сприймати у якості прекрасного «земного саду» [177, с. 342], що ми повинні обробляти та зберігати. У теоестетичному напрямку віра не тільки стимулює пошук божественних проявів у навколишньому світі, але і сама зростає внаслідок такого пошуку.

Тут варто також згадати і православну радикальну ортодоксію, що пов'язана з теоестетичним напрямком, і до якої, на думку релігієзнавця Ю. Чорноморця, сьогодні повертається православна думка від неопатристики та постнеопатристики [106, с. 13]. До її представників можна віднести Дж. Мануссакіса, Д. Б. Гарта, Дж. Бера, П. Калайтцидіса, Т. Стиліанопулоса, О. Філоненкоа та ін.

Православна радикальна ортодоксія вважає великим даром від Бога те, що кожна людська особистість є унікальною. Люди мають цінувати та любити один одного, оскільки всі вони разом формують неповторну і прекрасну реальність існування суспільства, держави, общини тощо. Відношення з іншими мають визначатися онтологією Добра-Любові та Краси-Любові. Радикальна ортодоксія залучає і феноменологічне вчення про інтелектуальну інтуїцію. Інтуїтивне природне знання поєднується з інтуїтивним надприродним знанням. На думку Ю.

Чорноморця, така теологія починає претендувати на статус універсальної науки, що може судити з позиції граничної універсальності весь науковий дискурс [10, с. 76]. Людина є абсолютно відкритою до Бога та трансцендентного. Але людина не просто є відкритою, вона активно шукає Бога, що є Любов'ю, Благом та самим Буттям. Віра набуває контекстів прагнення до любові, нескінченного та до справедливості. Всі традиційні дихотомії, серед яких секулярне та релігійне, віра та розум та ін., поєднуються в категорію дарів та не протиставляються.

Православний богослов Д. Б. Гарт вважає, що сучасна культура забуває про таємницю буття. На його думку, люди звертаються до атеїзму саме через те, що не хочуть помічати та надавати належної ваги «таємниці існування» [141, р. 314] [141, р. 328]. Тому для великої частини людей поняття Бога стає примітивним та міфологізується, нагадуючи антропоморфні уявлення древніх людей. Такий образ Бога перестає бути цікавим для сучасної людини. Міфічні боги лише виражають та уособлюють деякі сили природи і, по великому рахунку, самі належать фізичному світу. З іншого боку, Бог-Першопричина – це надія на істинну реальність, що лежить за межею небуття і утримує будь-яку конечну річ нашого всесвіту. Д. Б. Гарт приводить аналогію зі сном, який для нас перетворюється на єдину досяжну реальність. До нас пробивається реальний вплив зовнішніх подразників. Вони знаходять своє вираження у сні, але це вираження надто спотворене. Людина чує люблячий голос, який її кличе до пробудження, але сприймає його, як загрозливий голос з далекого невідомого місця, котре неможливо побачити [141, р. 11-12]. Такий погляд Д. Б. Гарта знаходить свої паралелі з «алегорією печери» Платона.

Дискутуючи з атеїстами щодо віри, богослов зазначає, що будь-яка чисто фізична космологія не здатна вичерпно відповісти на питання початку існування всесвіту. Різниця між небуттям та буттям настільки велика, що її неможливо адекватно термінологічно виразити. Сьогодні відомі фізики будують теорії появи всесвіту після Великого вибуху, або внаслідок існування паралельних світів. На думку Д. Б. Гарта, всі ці та інші теорії є теоріями зміни одного фізичного стану матерії на інший, які все одно відбуваються в межах регульованого доведеними або

теоретичними фізичними законами світу [141, р. 96-97]. Тому ці теорії не відповідають на фундаментальне питання появи матерії з нічого.

На думку богослова, пересічній людині варто почати замислюватися над таємницею буття та первопричиною світу. Навіть сам факт здивування та осягнення краси світу вже можна вважати частковою зустріччю з божественною реальністю [141, р. 330-331]. Під таким здивуванням Д. Б. Гарт розуміє щось на кшталт подиву та цікавості, з яких починається філософія у Платона [266, р. 173]. Здивування породжує раптове усвідомлення того факту, що першопричина всесвіту не може знаходитись в його межах. Все підпорядковане божественній таємниці [141, р. 88], яка визначає та підтримує закони буття.

Шлях до віри, таким чином, є відкритим та очевидним для всіх. Оточуючий світ просто переповнений знаками божественної присутності, які потрібно навчитись сприймати. Людська інтуїція природнім чином підказує, що ніщо саме по собі не з'являється. Пошук причини буття приводить людину до ідеї Бога, котрий заклав основу всього сущого. При цьому не применшується роль розуму у процесі появи віри. Саме розум наважується на спробу вийти за межі фізичної реальності у пошуках відповідей. Його спонукає це робити туга за істиною, яку відчуває кожна людина. Прагнення розуму до пізнання істини породжується його природнім потягом до сущого, ідеального стану речей, а також тягою до нескінченного буття [141, р. 238-239]. Людська воля виявляється теологічною, оскільки вона завжди направлена на щось у пошуках першопричини. Істина завжди знаходиться за межами видимих об'єктів. Людина навчається розрізняти абстрактні сенси та поняття, прямуючи до ідеальних істин. На переконання Д. Б. Гарта, такий пошук, по своїй суті, є неземним. Природа не могла вбудувати в нас бажання пошуку вищих абстракцій, тому що ці абстракції не можуть існувати у якості природніх об'єктів і перевершують саму природу. Таємниця пошуку сутності лежить в серці раціонального життя. Пізнання мотивується захопленням перед таємницею та через бажання подолати тугу за істиною, яка не може бути вгамована кінцевим об'єктом нашого всесвіту [141, р. 241] [262]. Будь-який рух розуму чи

волі до істини, добра, чи краси є доказом та проявом прихованої «прихильності душі до Бога» [141, р. 288].

На думку Д. Б. Гарта, стіна, що відділяє людину від незбагненого та вічного, є закликом від Бога [267, с. 77-78]. У спробах доторкнутися до краси божественного, у людини проявляється цікавість до Бога та подив перед красою буття. Коли людина розуміє відсутність причини свого існування в тварному світі, вона направляє свою увагу до божественного. Так розкривається значення людської гідності. Особистість усвідомлює себе, стикнувшись перед покликом вічності та красою життя. Тут відіграє свою роль і естетичне почуття. Так як Бог підтримує існування нашої реальності, то ми можемо бачити божественне навколо і через усвідомлення прекрасного. Це усвідомлення є проявом природної здатності людини шукати трансцендентальне. Людина може розвивати свою віру, приходячи до бачення сліду Бога у тварному світі, що фактично підводить нас до відомої ісихастської практики споглядальної молитви [141, р. 321].

Подібним чином над естетичним почуттям розмірковує і Дж. Мануссакіс. В контексті віри у Небесне Царство, цікавою є його теза про естетичне відчуття, що «тільки завершення (в сенсі здійснення свого ідеального призначення) робить речі ідеальними, тоді як прекрасний образ продовжує нагадувати нам про таку досконалість серед незавершеності та недосконалості» [154, р. 88]. Як і попередні мислителі, у своїх роботах Дж. Мануссакіс зауважує, що розумова «схоплюваність» особистості Бога неможлива. Через це її неможливо належним чином описати. Аналіз такого поняття, як «Бог», завжди відбувається в межах людського розуму і обмежується ним. Тому ми стикаємося з проблемою рамок сприйняття. Ще Е. Гусерль визнавав, що іншого ми пізнаємо аналогічно, моделюючи його почуття на основі власних [268, с. 199]. Ми не можемо розгледіти у Бога щось, що не властиво нам самим і, аналізуючи Бога, ми аналізуємо, насправді, себе.

На думку богослова, у пізнанні розумом є ще одна суттєва проблема. Це не тільки обмеження, накладені його рамками. Навіть якщо припустити, що людина зможе їх подолати та досягнути божественний феномен, вона може стикнутися з

необмеженістю, яку не буде мати змогу вмістити у своїй власній обмеженості. Дж. Мануссакус, розглядаючи таке припущення, зазначає, що явлення Бога може бути надлишковим і тому згубним для людини. У такому випадку людина буде повністю поглинутою [156, р. 20]. Інакше кажучи, вповні сприйняти Бога неможливо так, щоб при цьому зберегти своє існування [226, с. 104].

Богослов аналізує ще одну можливість нашого сприйняття божественного: Бог може виявити символ і зробити таким способом якість послання людині. Мануссакіс пише, що пророки та містики говорили про свої одкровення, застосовуючи метафори та порівняння, оскільки це була єдина можливість хоч якось передати інформацію засобами мови. На думку богослова, це все «будує межі та умови, які виключають можливість «чистого» необумовленого осягнення Бога» [156, р. 19]. Маючи змогу інтерпретувати символ, ми завжди будемо ризикувати інтерпретувати його хибно.

Дж. Мануссакіс, усвідомлюючи обмеженість людського розуму та неможливість осягнення ним божественних речей, шукає спосіб їх проявлення. Мислитель намагається уявити випадок, коли божественне не осягається людським розумом, але являється йому [156, р. 13]. Дж. Мануссакіс, так само як і Х. Яннарас, звертається до Ж.-П. Сартра з його прикладом інтерсуб'єктивних відносин [157, р. 109-111]. «Інший» стає по-справжньому іншим лише тоді, коли ми перестаємо його сприймати у звичному для нас сенсі, виключаючи спроби його осягнення розумом. Це відбувається у випадку, коли ми не дивимось на іншого, при цьому розуміючи, що він дивиться на нас. Тобто те, чого ми не бачимо, стає значнішим, ніж те, що ми бачимо. Дж. Мануссакіс вважає, що, в такому випадку інший отримує змогу з'явитися саме таким, яким він є, виключаючи «спотворення» нашого сприйняття. Мислитель вважає це найдосконалішим способом «бачення» Іншого. Бога можна «спостерігати» лише у якості об'єкта Його спостереження [156, р. 22]. Обґрунтовуючи таку точку зору, Мануссакіс звертається до слів Миколи Кузанського: «Боже, коли Ти дивишся на мене оком милості, то чим є бачення мене Тобою, окрім як моїм баченням Тебе? В баченні мене, Ти, прихований Бог, даєш мені бачити Тебе. Ніхто не може бачити Тебе більше, ніж Ти дозволиш бути

баченим. Бачення Тебе, це не що інше, як бачення Твого бачення іншого» [269, р. 131]. Тож людина пасивно сприймає погляд Бога та прояви божественної енергії. Дж. Мануссакіс звертається до прикладу ікони [156, р. 30], яка «дивиться» на християнина, котрий сприймає її погляд. У більш широкому сенсі такі ідеї зустрічі можна інтерпретувати в теоестетичному контексті, розглянувши естетичне почуття прекрасного у якості природнього механізму сприйняття божественного у тварному світі. Естетичне почуття можна аналізувати в контексті діалогу з Богом.

Поняття суб'єкта Дж. Мануссакіс розуміє не тільки як те, що діє, але й як те, що від власної дії потерпає. Ми самі себе змінюємо та піддаємося цим змінам. Згаданий вище спосіб «бачення» Бога залежить від пасивної частини людини, котра піддається змінам ззовні. Сприйняття та осягнення Бога розумом належить активному «я», котре впливає на себе і оточуючий світ. «Бачення» Бога активним «я» не дає змоги «явитись» Богові через обмеження людського розуму та сприйняття. Дж. Мануссакіс пише про «зворотню інтенціональність» [156, р. 22], коли людина сприймає щось лише як ефект, який воно на неї чинить. Людина ідентифікує вплив на себе, полишаючи спроби осягнути характеристики того, що на неї впливає. Отже, віру можна розглядати у якості розумінням того, що за тобою спостерігає Бог. Віра в Бога відкриває можливість явлення Бога у якості того, хто спостерігає.

Як і для Д. Станілоае, для Дж. Манусакіса особистість існує і постійно «народжується», як відношення, направлене на Іншого. Людина, як особистість, існує лише тому, що десь існує інший. Вона може належати собі лише тому, що належить іншому. Це відбувається через залучення чужої свободи в життя особистості і, саме головне, прийняття цієї свободи, що, фактично, означає вразливість (про таку вразливість говорить О. Філоненко [177, с. 145]). Погляд Бога, є поглядом, що направлений на іншого, тобто на мене. Я можу «бачити» Бога лише тоді, коли знаходжусь під його поглядом. І це неможливо, якщо у мене не буде віри в існування цього погляду. При цьому ініціатива заклику людини до спілкування належить Богові. Людина може долати безмежне розділення, лише відгукнувшись на божественний заклик. Особливого значення також набуває

літургія. Дж. Мануссакіс вважає, що причащення та гімни дають можливість доторкнутись до божественного [156, р. 103]. Музика знаходиться у божественному вимірі. Літургійний гімн та літургія стають можливістю пройти шляхом, «який лежить між крайнощами катафатичної мови та апофатичною тишею» [156, р. 106]. Євхаристійне життя є незамінним елементом християнства, оскільки є джерелом особливого досвіду [10, с. 80].

Отже, у сучасній православній думці можна виділити ряд напрямків, серед яких неопатристика, неопаламізм, православна радикальна ортодоксія та православна теоестетика. Напрямки сучасного богослов'я мають притаманні їм особливості у вирішенні проблеми осягнення одкровення та пізнання недоступного людському розуму божественного. У неопатристиці акценти розуміння релігійної віри зміщуються в сторону традиції та повчань грецьких святих отців. Також сьогодні на передній план виходить персоналізм та філософія особистості. Розробляються персоналістичні концепції, а догмат про Трійцю тлумачиться крізь призму феномену особистості. У персоналістичній православній філософії феномен віри все більше сприймається у розрізі діалогу і міжособистісного спілкування у любові за прикладом міжособистісного спілкування Осіб Трійці. Значення також набуває літургійний та обшинний аспект, коли звернення до Бога відбувається у колективній молитві. У неопаламізмі на передній план виходить містична складова релігійної віри, містичний досвід та молитовна практика. У православній радикальній ортодоксії віра набуває контекстів інтуїтивних, вона відкриває двері до осягнення божественного феномену. Також у сучасній православній думці все більшого значення набуває почуття естетичне. У теоестетичному напрямку актуалізується роль краси та її впливу на людину, що відкриває шлях до божественного. Напрямки сучасного богослов'я намагаються шукати способи пізнання та осягнення прихованого Бога, залучаючи для цього аскетичні та молитовні практики, естетичне почуття, містичну інтуїцію.

3.2. Тенденції та пошуки нових «ніш» осмислення релігійної віри у працях православних мислителів

Так як релігійна віра є досить широким поняттям, вона впливає на способи тлумачення та вирішення цілого ряду проблем, що знаходять своє місце в сучасному православному дискурсі. Богослови та мислителі шукають місце православної віри в сучасному суспільстві, розглядають проблеми православ'я та політики, намагаються вирішити проблеми церковного устрою та розмірковують над випадками спотворення релігійної віри. Також нещодавно жваву дискусію викликали проблеми карантинних обмежень, що накладалися під час епідемії COVID-19.

Сьогодні багатьох християн хвилює той факт, що в ліберально-демократичному суспільстві не тільки гарантуються права релігійних общин, але й толеруються речі, які християни вважають гріховними [48, р. 87-93]. Окрім цього, на нашу думку, з розвитком концепту особистості та діалогічних аспектів, додаткової критики зазнають індивідуалістичні тенденції. У сучасному православному дискурсі існує переконання, що у західних суспільствах релігійна віра має серйозний ризик спотворення. Так, Х. Яннарас писав, що «цивілізація ... змогла занапастити саме життя раціоналістичними програмами “загального щастя”, ... бездумним споживанням, зачаруванням людського буття тоталітарними ідеологіями» [70, р. 164]. На його думку, корінь проблеми в тому, що християнство було перетворено в індивідуальну «релігію» [70, р. 163], яка пов'язана з індивідуальною вірою та індивідуальним спасінням. В той же час, сутнісно, християнство має залишатись колективною вірою зібрання людей [70, р. 144] [70, р. 156]. Таким самим чином і сучасні політичні системи замінили ідеї індивідуального спасіння на секулярні ідеї індивідуального правового захисту, що тяжіють до егоїзму, а, отже, несумісні з християнством [48, р. 89-94]. Активно критикує «права людини» сьогодні також Російська православна церква (РПЦ). У своїх документах вона робить досить великий акцент на конфліктах, які виникають в області прав людини між християнським світобаченням та тим, що толерує сучасне секуляризоване суспільство [44, р. 278]. Але, на відміну від грецького

богослова, її позиція більше обумовлена політичними інтересами і тією ворожою політикою до європейських країн, яку провадить Російська Федерація (РФ). Як зазначає П. Калаїтцидіс, РПЦ намагається створити образ православ'я, яке відмежовується від європейських стандартів та цінностей [44, р. 277].

Сучасний грецький православний філософ, А. Папаніколау, досліджуючи питання «прав людини» у православному дискурсі, виділяє декілька причин, що могли вплинути на їх негативне сприйняття. Серед них зв'язок поняття прав людини з атеїстичним гуманізмом, витіснення релігії з публічної сфери, секуляризована риторика прав людини та апеляція мови прав людини до індивідуалістичної та соліпсичної антропології, котра погано поєднується з антропологією християнською [48, р. 87-88].

Зазначимо, що у сучасному православному дискурсі сьогодні яскраво виражені спроби знайти місце і форму гармонійного існування та розвитку православної віри у демократичних суспільствах. Значна кількість православних мислителів поділяє думку, що демократичне суспільство може бути корисним та слугувати на благо православним спільнотам. Наприклад, І. Зізіулас вважає, що, гарантуючи права людини, закон через примус дає змогу почуватися в безпеці та бути захищеним [150, р. 408]. Разом з тим, через те, що свобода не терпить примусу та є невід'ємною характеристикою особистості, є різниця між політичною спільнотою та вільним християнським зібранням [150, р. 411]. А. Папаніколау зазначає, що богоспілкування, аскетика та реалізація любові до ближнього не може бути обмежена стінами церкви чи монастиря. Християнин реалізує свою любов у всьому оточуючому світі, спілкуючись з представниками різних релігій та з носіями різних політичних переконань: «політичне суспільство ... одна із пустель, в яких християни мають вести бій з демонами, що намагаються перешкоджати вчитися любові» [48, р. 16]. На думку філософа, не варто змішувати та протиставляти політичне та еклесіологічне. Через те, що аскетичні практики направлені не тільки на душу християнина, але і потребують взаємодії з оточуючими, вони також мають благі політичні наслідки для суспільства. Наприклад, такі практики, як прощення та говоріння правди, позитивно впливають

не тільки на взаємини між людьми, але, навіть, цілими націями [48, р. 199-200]. Це все може впливати на державу та формувати ліберальну демократію.

Ми переконані, що важливим фактором, який впливає на дискусії щодо місця православної віри у сучасних суспільствах, є богословське осмислення поняття особистості. Сильний акцент на індивідуальному може шкодити колективному. У той же час, протилежним егоїстичному відношенню до оточуючих, є бажання зробити щось заради іншого [156, р. 26]. Якщо особистість направлена до іншого, то індивідом «*individuum*» є щось неподільне. Індивід належить небуттю, яке позбавлено всякого бачення іншого [156, р. 26]. В той же час, пристрасті вважаються проявами автономності людського єства. Пристрасні бажання є безособистісними і не передбачають діалогічного існування [157, р. 238]. Тож акцент на індивідуальних правах може тлумачитись, як явище, що протилежне православному світогляду. Але, як зазначає сучасний науковець, П. Калаїтцидіс, теологія особистості не виключає погляди на людину як індивіда, що формує общину. На його думку, на скільки богослов'я особистості поєднує індивідуальне та загальне, на стільки воно в подальшому може «посприяти досягненню бажаного синтезу православ'я та сучасного, таким чином коригуючи перегини, як індивідуалізму, так і комунітаризму» [44, р. 296]. Науковець закликає визнати, що часто богослов'я особистості розуміється, «як опозиційне до всього модерного, зокрема, до прав людини» [44, р. 295]. Тому сьогодні виникає «термінова необхідність подолати це ... трагічне непорозуміння» [44, р. 295]. В цьому контексті цікаво згадати думку сучасної дослідниці, Е. Продрому. На її думку, особливості православної віри, а також акцент на міжособистісних відносинах у любові за прикладом Лиць Трійці, дають змогу общинам інтегруватися у сучасне суспільство [49, р. 275-276].

На нашу думку, сучасний православний дискурс намагається примирити проблему індивідуально та колективного, знаходячи у сучасних політичних правових системах місце для богословських концепцій, зокрема літургійного богослов'я та концепції особистості. Як зазначають українські релігієзнавці, Патріарх Варфоломій I вбачає у сучасному суспільстві проблему глибокої

моральної кризи, виходом із якої може бути залучення християнських принципів моралі, орієнтація на широку міжнародну співпрацю та побудова нової філософії міжнародних відносин [270, с. 18]. Богословська думка все більше приходять до висновку, що шлях протистояння православ'я та держави, як і шлях повного злиття, є контрпродуктивним (П. Калаїтцидіс [6] [44], В. Н. Макрідіс [47], А. Папанікола [48], К. Говорун [50], Е. Продрому [49], М. Доак [43], Е. Клапсіс [45], П. Т. Гамаліс [42], Н. Вуд [41], Л. Брезертон [40]). З державними утвореннями треба не боротися і не зливатися з ними, але знаходити у них своє місце. Сучасний православний дискурс також піднімає питання збереження та розповсюдження віри в сучасних політичних системах та секуляризованих країнах. Виникає проблема прозелітизму та навернення у православ'я. На проблему прозелітизму можна дивитися дwoяко. З одного боку, розповсюдження віровчення можна вважати нормальним елементом діяльності будь-якої релігійної організації, що підтверджує її право відкрито говорити про свою віру. З іншого боку, сторонні релігійні організації часто сприймають прозелітизм, як акт агресії по відношенню до їхніх вірян. У такому випадку на державу часто покладається надскладна і, нерідко, до кінця невіршувана задача забезпечення рівноправ'я та встановлення рамок прозелітизму.

В таких умовах проявляється ще одна особливість православної віри, а саме те, що православна віра є вірою общинною. Сьогодні модель міжособистісних відносин сучасними богословами розглядається як недосконале відображення моделі взаємодії Особистостей Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Св. Духа. Як пише Д. Станілоае, відповідальність, яку один віруючий відчуває за іншого, молитва, яку він пропонує від імені іншого, представляють недосконалі ступені відбитку взаємодії божественних Осіб [170, р. 78]. Спільне богослужіння та євхаристія не тільки дають можливість доторкнутись до межі божественного, вони визначаються на основі бачення православ'ям самого себе в контексті феномену прозелітизму та розповсюдження релігійної віри. Сучасні православні філософи та богослови звертають увагу на євхаристичну та общинну модель, що притаманна православ'ю [49, р. 275]. Заборонений законом прозелітизм, зазвичай, носить ознаки примусу,

матеріального заохочення та підкупу, а також порушенням приватного простору. В деяких випадках він залучає шкідливі психологічні маніпуляції та насилля. Щоб продемонструвати інакший характер православного свідчення віри, православні мислителі звертаються до євхаристичної та общинної практики. На їхню думку, ці елементи можуть допомогти розповсюджувати віру. Сучасна науковиця Е. Продрому зазначає, що общинна модель дає можливість досягти здорового балансу між правом публічного сповідання віри та іншими правами, що реалізують свободу віросповідання та діють в межах принципів толерантності [49, р. 276].

Так і сучасний богослов І. Зізіулас, розмірковуючи над шляхом до віри в Бога, особливу роль відводить євхаристичному етосу, тобто способу відношення до світу. Це є позиція та орієнтація, що притаманна християнським общинам. Мислитель вважає, що такий «євхаристичний етос породжує віру» [151, р. 98]. Богослов протиставляє віру, що породжується етосом, вірі, до якої приходять за допомогою раціональної аргументації, або через психологічну потребу. Розглядаючи євхаристичний етос в цьому контексті, слід виділити таке ключове поняття, як «особистісна причинність» [151, р. 98]. Вона означає, що все людям дається Особистістю – Богом. Все, що отримує людина, є даром від Іншого. Саме таку віру отримує християнин. З цієї точки зору, атеїзм можна розглядати як відсутність вдячності. Також мислитель говорить про віру як сподівання на буття іншого в вічності. Така віра «вбудована в ерос та є не обманом, але вірою в існування речей, ... , на які сподіваємось» [151, р. 79]. Аскетична сторона християнського життя також впливає на віру, оскільки очищений від гріховних пристрастей подвижник має змогу полишити егоїстичні переконання та реалізувати свою віру у жертвному служінню ближньому.

Е. Продрому, у свою чергу, виділяє три особливості православної віри, що дають змогу її розповсюджувати та зберігати у сучасних суспільствах [49, р. 274-276]. Першою особливістю є те, що спроба будувати відносини між членами общини за прикладом відносин між Лицями Трійці дає змогу ставити в пріоритет принципи братньої любові, рівності та свободи, що виключають насилля та примус при наверненні. Друга особливість полягає в тому, що спілкування та євхаристія

дають змогу перенести літургійний та общинний досвід у повсякденне життя. Проповідь, що заснована на цьому досвіді, виказує толерантність та терпимість до представників інших релігій та носіїв відмінних переконань, цінуючи їх свободу. Третьою особливістю є есхатологічний погляд на реальність та очікування приходу Христа. Есхатологічний погляд дозволяє примирити універсальні принципи свободи та культурні особливості на місцях. Віра отримує змогу розвиватись та залучати нових членів в різних культурних контекстах, навіть коли існують серйозні обмеження проявів релігійної свободи.

Побіжно звернемо увагу і на сучасний літургійний неоевангелізм (Антоній Сурозький, І. Зізіулас, Дж. Мануссакіс). Для нього центральне значення займає літургійна практика і спільна молитва вірних, а також феномен зустрічі з Богом під час молитви. Як зазначає Антоній Сурозький, «зустріч є ключовим елементом молитви і базою одкровення, оскільки і саме одкровення є зустріччю з Богом, що дає нам нове бачення світу» [174, р. 26]. На передній план виходить пошук живого Бога, навіть ціною нехтування деяких доктринальних положень та букви віровчення. Чіткіше окреслюється протиставлення живої віри релігійним приписам. Розумом охопити божественне неможливо, але можливо зустрітись та прийняти іншого. Таке прийняття відкриває шлях до Христа. Любов до ближнього дозволяє пізнавати Бога. На думку сучасного релігієзнавця, Ю. Чорноморця, на сьогоднішній день, літургійний євангелізм активно розвиває Дж. Мануссакіс [271]. Дж. Мануссакіс вважає, що євхаристійне причастя та богослужбові гімни дають можливість доторкнутись до межі божественного у земному. Як зазначає Дж. Мануссакіс, музика має ряд особливостей, що дають їй змогу стати універсальною мовою, що дає можливість людині доторкнутися до вічного. Серед цих особливостей богослов виділяє безпосередній та миттєвий вплив музики на людину, що не потребує додаткових рефлексій. Часто за музикою не стоїть явної референції, тобто прямого посилання на фрагмент реальності, на який, наприклад, посилається слово. Музиці також часто бракує прямої інтенції, вона може бути невизначеною, універсальною «мовою», що не потребує перекладача [156, р. 103]. Ці особливості поміщають музику у божественний вимір. Літургійний гімн та

літургія загалом стають можливістю доторкнутися до межі божественного та пройти шляхом, «який лежить між крайнощами катафатичної мови та апофатичною тишею» [156, р. 106]. Релігійна віра перетворюється на особливий елемент. Він преображає музику, яку ми звикли сприймати як звукові коливання, у літургійний гімн, за допомогою якого община ставить себе у вразливу позицію сприймаючого божественний дотик Іншого.

Як зазначає Ю. Чорноморець, у сучасному православ'ї існує тенденція до повернення до основ істини Євангелія та спроб будувати суспільство на цьому ідеологічному базисі. При цьому немає спроб абсолютної інтеграції в сучасне суспільство. Сучасні напрямки православного богослов'я явно вказують йому на його недоліки. Секулярне та релігійне не протиставляється. Все, що нас оточує, вважається даром від Бога. Пропаганда уніфікації та глобалізації починає сприйматись як шкідлива, оскільки має відбуватись розвиток створеної Богом різноманітності реальних особистостей та спільнот у поєднуючій благодаті. Світ має прийняти зміни, які мають заповнити весь простір сучасного людського буття [10, с. 76]. Тому, як ми бачимо, сьогодні православ'я активно звертається до общинної традиції та особливого духовного євхаристійного досвіду, шукаючи свого місця у суспільстві. Такі сучасні акценти релігійної віри резонують з досвідом общинного життя на початку зародження християнства, коли його ще не можна було назвати «державною релігією» і воно мало дотримуватися загальних правил суспільного життя древніх імперій.

Як зазначає Л. Брезертон, акценти у сучасній православній думці розставлені таким чином, що Бог розглядається, скоріше, не як віддалений від людини, суворий та всесильний правитель, але, як люблячий Творець, що залучається у життя свого творіння та процес творення через постійну дію Сина та Духа. Таке сприйняття виникає через особливості розуміння Трійці. Сьогодні акценти робляться не на тому, що більш досконалий устрій є результатом диктату сильної волі одного, але є результатом побудови правильного формату відносин, що встановились між особистостями. В цьому світлі абсолютна влада, або авторитарні системи, що обмежують людську свободу, сприймаються як ворожі самій природі

християнського існування [40, р. 68]. З іншого боку, сьогодні ми маємо також ідеологію «руського міра» та «політичну ортодоксію», яка сформувалась в РФ. К. Говорун вважає, що її характерною особливістю є сильний вплив політичного на церковне [50, с. 15-16]. Ідея православної імперії, яку сьогодні пропагують представники РПЦ, навпаки, робить акценти на державному устрою, який формується та оберігається волею правителя, що може силою нав'язувати «істинні» цінності власному народові та сусіднім державам.

К. Говорун, аналізуючи стосунки православних церков та держав, відзначає позитивні наслідки секуляризації. Коли православ'я стає державною релігією, надто великою виявляється спокуса застосовувати примус задля навернення нових християн. Таку віру важко назвати повноцінною. На думку богослова, «завдяки секуляризації церква позбулася підтримки держави у застосуванні примусу» [50, с. 43]. З іншого боку, тепер держава може застосовувати примус до релігійних організацій.

У цьому розрізі також важливо згадати концепцію відкритого православ'я, що розвивається Г. Коваленко. На його думку, сьогодні важливо протиставити православному фундаменталізму «руського міра» модель такого православ'я, яке не замикається саме на собі. Цифровізація суспільства, діджиталізація та посилення горизонтальних зав'язків є передумовами для екстериторіального принципу формування нових спільнот. Необхідно розвивати особливий тип релігійності, яка вкорінена в православної традиції, але при цьому залишається відкритою до діалогу з іншими релігіями та суспільством загалом. «Відкрите православ'я» може стати хорошою альтернативою «політичним ортодоксіям» та ідеям «руського міра» [7].

Богослов розробляє нову типологію релігійної ідентичності, що характеризується такими поняттями, як «закрите» та «відкрите». При цьому відкрите православ'я має керуватися рядом принципів, серед яких активна участь у вирішенні суспільних проблем, діалог з культурою, відкритість до науки. Також важливим елементом є мирне та добросусідське співіснування з іншими релігіями та участь у міжрелігійному діалозі. Відкрите православ'я також передбачає участь

в екуменічному русі, відкритість до нових ідей та прагнень. З іншого боку, Г. Коваленко вважає за необхідне збереження традиції [7, с. 5-6]. Особливо він наголошує на важливості збереження питомо української православної традиції та звичаїв. Важливим принципом відкритого православ'я є також активна робота над вирішенням соціальних проблем, серед яких проблеми нерівності, бідності, екологічні проблеми. Такі принципи створюють сприятливий клімат для формування та розвитку нових богословських концепцій. В українському відкритому православ'ї, таким чином, релігійна віра набуває сильної діалогічної складової.

Тут також варто торкнутися і українського контексту та проблеми, які виникають у відносинах між державою та православними юрисдикціями України. У часи війни держава залишає за собою право застосовувати силу до будь-кого, чії дії є незаконними. В контексті українських реалій це інколи вимагає застосування сили і до кліру та вірян церкви. Не можна виключати природне проникнення елементів російського впливу через церковні структури, особливо вразливою до яких сьогодні є Українська православна церква (УПЦ). Необхідно перешкоджати розповсюдженню пропагандистських наративів всередині церкви, які впливають на частину прихожан та духовенства. Через це сьогодні держава протидіє тим клірикам та мирянам, які порушують закон та становлять для неї загрозу. Як зазначають українські релігієзнавці, зокрема, Л. Филипович, важливо діяти у згоді з міжнародними стандартами, які забороняють обмежувати свободу віросповідання. При цьому, підбурювання до ворожнечі, прояви дискримінації та насильство мають криміналізуватися [272, с. 79-80]. Важливо, щоб обмеження на представників конфесії накладалися не за їхні релігійні переконання, а за порушення законодавства.

Не так давно постала ще одна важлива проблема, що викликала богословські дискусії. Мова йде про епідемію COVID-19. Невидима хвороба, перед якою проявляється вразливість та, інколи, повне безсилля людини, потенційно здатна похитнути людську віру. Православні віряни, окрім загрози життю, стикнулись ще з двома серйозними викликами. Перший з них – це карантин, і, як наслідок,

обмеження відвідувань церковних богослужінь. Похідною стала проблема допустимості богослужінь онлайн та, навіть, допустимість здійснення таїнств через відеоконференцію. Другим викликом став страх зараження в храмі та страх передачі вірусу через причащення зі спільної чаші.

Деяка частина вірян була впевнена, що страх зараження в церкві є нічим іншим, як маловір'ям. При цьому той, хто без остраху вірить у святість Церкви та абсолютно довіряє Богові, не може захворіти після причащення, чи, навіть, після відвідування богослужіння. Як зазначають сучасні релігієзнавці, С. Руденко та В. Туренко, на початку пандемії, досить показову точку зору щодо неможливості зараження через причастя висловив синод Єлладської православної церкви. На думку представників синоду, причастя від загальної чаші «не може бути причиною передачі хвороби...» [65, р. 20]. Коли ж пандемія охопила Україну, перші заяви деяких очільників місцевих церков також явно продемонстрували їхню віру в те, що розповсюдження хвороби на богослужіннях та через причастя мало ймовірно. Почесний патріарх Філарет озвучив думку, що пандемія є покаранням за гріхи, і що не варто взагалі допускати можливість передачі вірусу через причащення. Митрополит Онуфрій, предстоятель УПЦ, стверджував, що проблема коронавірусу є перебільшеною, оскільки в холодні сезони люди часто хворіють, кожного разу підозрюючи коронавірус [61, с. 12]. Незважаючи на те, що далеко не всі очільники церков мали подібні переконання (зокрема, Константинопольський Патріархат призупиняв служби у храмах, щоб запобігти розповсюдженню вірусу [65, р. 20]), подібні заяви, безумовно, впливали на сприйняття вірянами карантинних обмежень, наслідком яких стала заборона відвідування богослужінь.

Значна кількість християн вважала, що щира віра має забезпечити від зараження хворобою під час причастя. Обеззараження лжиці, якою причащають зі спільної чаші, багатьма вірянами вважалась ознакою слабкої віри. Так само сприймалась і практика розділення Св. Дарів на окремі порції для кожного бажуючого причаститись. З'явилося таке явище, як «ковід-дисидентство», що характеризувалось неприйняттям карантинних обмежень. Сучасні українські науковці, Є. Харьковщенко, В. Туренко та К. Добровольська (Козар), аналізуючи

це явище, виділили такі характерні ознаки віри його прибічників: віра в те, що вірус придумали задля встановлення диктатури та заборони християнських зібрань у храмах; переконання, що вимоги носіння масок та дотримання дистанції є лише методами залякування; думка, що у кожного є універсальне право не вірити в коронавірус та право не виконувати карантинних вимог [66, р. 43].

Сучасний богослов, К. Говорун, розглядаючи проблему розповсюдження вірусу серед вірян, вказував на непоодинокі випадки захворювань серед церковного священноначалля [61, с. 12] [65, р. 26]. Так він аргументував свою тезу про те, що вірус має можливість передаватись між людьми в будь-якому людному місті, навіть в храмах. Щодо передачі хвороби безпосередньо через причастя, то богослов не відкидав і такої можливості, приводячи досить цікаве міркування: оскільки, онтологічно, тіло Христа було таким самим, як і тіло звичайної людини, то і мікроорганізми в ньому існували. Природнім чином вони могли викликати хвороби так само, як це відбувається і у всіх інших людей. Християнська віра в те, що, під виглядом хліба й вина людина причащається істинних Тіла і Крові Христа Ісуса, таким чином, не виключає можливість існування в них мікроорганізмів. Подібним чином і сучасна вчена Г. Неделеску вважає, що, хоча освячений хліб може вважатись істинним Тілом Христовим, він, одночасно, зберігає всі фізичні властивості хліба. Це означає, що він також може переносити вірус [273].

Загалом, проблема передачі вірусу через причастя, хоча і є цікавим богословським питанням, для практичного розв'язання потребує більше наукових досліджень. Вкрай важко довести чи спростували випадки зараження безпосередньо після вживання Св. Дарів. Наразі існують дослідження (не стосуються безпосередньо православної церкви та пандемії COVID-19), котрі, хоча і підтверджують можливість виживання бактерій на срібній чаші для загального причащення, разом з тим, не рекомендують розглядати чашу у якості основного джерела їх передачі [274, р. 189-190]. Справа в тому, що під час спільної літургії зазвичай фігурує надто багато факторів, які можуть стати причиною зараження, окрім Св. Дарів. До цих факторів можна віднести і людей навколо, і священника, і чашу, і, власне, лжицю. Через це в багатьох храмах запроваджувались обмеження

на кількість відвідувачів [66, р. 44], застосовувалась практика дезінфекції лжиць, або розділення Св. Дарів на індивідуальні порції [61, с. 11]. Це ніяк не доводить і не спростовує можливість зараження безпосередньо через Св. Дари. Ми не можемо сказати, що саме з цих засобів допомагало запобігти зараженню найкраще, так як і не можемо сказати, чи можливі випадки зараження були спричинені безпосереднім контактом зі Св. Дарами, чи чимось іншим. Важливо не нехтувати карантинними обмеженнями, щоб не наражати на небезпеку людей навколо. При цьому, фактично, можна цілком притримуватись всіх карантинних обмежень, зберігаючи віру в неможливість зараження через Св. Дари.

Що ж стосується переконання, що страх зараження є ознакою слабкої віри, то К. Говорун тут проводить паралелі з так званими «випробуваннями муками» [61, с. 12], які були розповсюджені у середньовіччі. Їхня основна ідея полягала в тому, що людину наражали на небезпечне випробування і по тому, на скільки успішно вона змогла уникнути небезпеки, визначали силу її віри.

Загалом, незважаючи на явище так званого «ковід-десиденства», тимчасові обмеження на відвідування храмів більша частина українських вірян сприйняла з розумінням [66, р. 43-44], оскільки ціною безвідповідального ставлення до таких заборон могло стати людське життя.

Деякі богослови висловили слушну думку, що досвід карантину допоможе християнам навчитись цінувати можливість фізичної присутності в храмі та сприймати як божий дар ті періоди часу, коли поряд нема смертоносних епідемій. Наприклад, грецький богослов Дж. Мануссакіс, провів аналогію між карантинном та християнською практикою пощення. З одного боку, епідемія завжди є викликом для людської віри. З іншого боку, пов'язані з нею обмеження можуть розглядатись у якості духовної практики. Богослов вважає, що карантинні заборони на відвідування зібрань та спричинені ними перешкоди до спілкування не повинні ставати на заваді спілкуванню з Богом. Більше того, вони мають до такого спілкування спонукати. Прослідковується паралель між карантинном та аскетичною практикою посту. Під час пощення християнину варто призупинити повсякденну рутину, пов'язану з буденними справами та з іншими людьми. Це дасть змогу

поглянути на себе та своє життя зі сторони, замислитись над собою та своїм місцем у світі. Тоді вивільнюється більше часу для спілкування з Богом. У цьому сенсі «кожен піст є карантин» [63]. Загалом, такий погляд ще раз спонукає нас розглядати віру в діалогічному контексті, сприймаючи кожне нове випробування, як заклик до діалогу з Богом.

Дж. Мануссакіс не закликає розглядати епідемію, як щось позитивне, що подарує нам особливі духовні переваги. Він зауважує, що у часи пандемії християнам варто розглянути додаткові смислові контексти цього явища і явища людських страждань загалом. Варто провести паралелі з біблійними подіями та, таким чином, відчутти зв'язок між сучасним життям та життям біблійних персонажів та їх сучасників.

У контексті проблеми обмежень відвідування храмів, також звернемо увагу і на зміну традиційного формату проведення богослужіння під час пандемії. Формат відеоконференції та перегляд трансляцій в реальному часі для багатьох християн стали тимчасовою заміною традиційній фізичній присутності. Також варто розрізнити декілька варіантів проведення таких богослужінь. Перший варіант, це коли священники здійснюють освячення хліба та вина в храмі, а сам процес просто транслюється. Інший варіант передбачає, що, за допомогою відеозв'язку, хліб та вино освячуються на відстані. Розповсюдження таких практик також поставило перед віруючими цілий ряд нових запитань. Найважливішим із них можна вважати запитання, чи може онлайн-богослужіння бути повноцінною заміною богослужіння традиційного.

Один із священників Православної церкви України (ПЦУ), І. Савва, описав свій досвід співслужіння з Д. Вайсбурдом на літургії, коли освячення хліба та вина відбувалось дистанційно. Всі члени общини знаходились у своїх помешканнях перед моніторами, заздалегідь підготувавши вино та хліб. Освячення вина та хліба відбувалось так само, як і під час традиційного богослужіння, тільки за допомогою відеозв'язку. Під кінець всі присутні на такій онлайн-літургії причастились. І. Савва переконаний, що такий досвід можна вважати повноцінним, оскільки його легітимізує саме щира віра усіх присутніх. Аргументуючи своє переконання,

священник зазначив, що, фактично, літургія у форматі відеоконференції може залучати своїх учасників до процесу більше, ніж літургія, яка проводиться у форматі традиційному. Фізична присутність в храмі лише візуально складає враження, що богослужіння є спільною справою усіх присутніх. Фактично ж служба фрагментується на декілька служб зі своїм колом учасників, а миряни лише спостерігають за дійством, знаходячись на периферії. Можна бути присутнім в храмі фізично, спостерігати за священниками, але душевно залишатись абсолютно самотнім та відірваним від процесу [179, с. 96-99]. Через це, на переконання І. Савви, формат богослужіння має другорядне значення.

Після публічного розголосу позиції священника, в Україні загострилась дискусія, на скільки виправданою є віра в допустимість богослужінь в форматі відеоконференції. У спробах відповісти на вищезгадані питання, вітчизняний богослов, К. Говорун, привів альтернативну думку іншого священнослужителя, А. Дудченко [61, с. 10-11]. Він вважає, що богослужіння в форматі відеоконференції не може вважатись повноцінним, оскільки йому завжди буде бракувати того додаткового відчуття спільності, що забезпечується саме фізичною присутністю в єдиному просторі храму. Члени громади мають стояти поряд, спілкуючись та переживаючи весь спектр фізичних почуттів. Причащення освячених Тіла і Крові є лише кульмінацією такої спільної справи всіх присутніх. Відеоконференція не в змозі забезпечити такий досвід. Також схожу думку висловив один із єпископів ПЦУ, Є. Зоря. Його думку, щоправда, можна віднести не тільки до випадку І. Савви, а й до практики трансляцій богослужінь загалом. Є. Зоря переконаний, що літургія, здійснювана через відеотрансляцію, не може вважатись повноцінною по ряду причин. По-перше, вона не дозволяє фізично приймати Святі Дари. По-друге, традиційний формат зібрань, коли кожен учасник присутній фізично, був встановлений власним прикладом Ісуса Христа. Традиція збиратись в одному приміщенні для трапези існує з часу появи самого християнства. На думку Євстратія, «участь» в богослужінні, що транслюється, насправді є не більше, ніж спостереженням за ним [66, р. 42].

Такі позиції деяких представників українського духовенства суголосні з думкою сучасного грецького мислителя, Дж. Мануссакіса. Розглядаючи практику дистанційних богослужінь, він не виступає проти тимчасових обмежень їх фізичного відвідування, але застерігає від повної відмови від такого досвіду. Він також вважає, що фізична присутність на богослужіннях-зібраннях є необхідною, оскільки саме такий формат спільної молитви найбільш повно демонструє християнське відношення до плоті. Православні християни приймають Ісуса не як безтілесного духа, але як Бога, котрий народився в плоті. Євхаристія завжди передбачала саме фізичне зібрання общини віруючих. Богослов пише, що «якщо можна сказати, що молитися вдома означає те саме, що й ходити до церкви, значить після епідемії не можна буде сказати, що участь в таїнствах Церкви є необхідною для спасіння» [63]. Тимчасові обмеження відвідування богослужінь допустимі, але, на думку Дж. Манусакіса, мають поступитись традиційній практиці опісля пандемії.

Загалом, після епідемії українські храми повернулись до традиційної практики богослужінь. Ми можемо зробити висновок, що, хоча, більша частина українців відносилась до онлайн-трансляцій позитивно [64, с. 132], вони, радше, сприймалися як тимчасовий засіб, що не може вважатись повноцінною заміною зібрань у традиційному форматі. Особливо це підтверджує холодне відношення суспільства до таїнств, що здійснюються за допомогою відеозв'язку [64, с. 133]. Разом з тим, як зазначають українські дослідники, дискусії навколо карантинних обмежень, дистанціювання та богослужінь в режимі онлайн, може вплинути на традиційні релігійні практики в майбутньому [65, р. 23].

Аналізуючи проблему COVID-19 в Україні, також варто згадати роботи сучасних вітчизняних релігієзнавців, зокрема монографію за авторством О. Предко, С. Руденка та Є. Харьковценка, що була присвячена розгляду проблеми релігійної безпеки під час пандемії. Враховуючи реалії релігійного життя в Україні у часи епідемії, науковці прийшли до декількох важливих висновків [64, с. 138-141]. По-перше, на їхню думку, постала необхідність оновлення частини законодавства, оскільки виникли нові проблеми у комунікації між світською

владою та релігійними організаціями. Варто переосмислити роль релігії та релігійних організацій в українському суспільстві, розглядаючи віру, як первинну необхідність людини. По-друге, рекомендується звернути увагу на той факт, що сьогодні особливо сильно розповсюджується та стає доступною онлайн-комунікація. Релігійним організаціям це може допомогти налагодити міжконфесійний діалог. З іншого боку, це може призвести до розповсюдження сумнівних проповідей, ідей та вірувань, які здатні погіршити релігійну безпеку в Україні. По-третє, постає проблема розповсюдження фейкової інформації, як від представників державної влади, так і від представників релігійних організацій.

На наше переконання, пандемія COVID-19 актуалізувала цілий ряд запитань, що безпосередньо стосуються релігійної віри, серед яких проблема збереження людського життя та дотримання традиції. Також постала проблема можливості зараження через причащення, що також стимулювало богословські дискусії на тему тлумачення значення і ролі цього таїнства.

Торкнемося також і еклезіологічних питань, які постають у сучасному православному дискурсі. Яскраве поживлення дискусій про церковний устрій у світовому православ'ї викликало дарування Томосу про автокефалію ПЦУ. Очевидно, що предметом віри може бути не тільки Бог. Помісні церкви також легітимізуються в очах місцевих християн через віру в їх канонічність. Церква, її устрій та місія також є предметом віри. Як пише К. Говорун, церкву можна розглядати і як історичний феномен, і як предмет віри, оскільки важко подолати проблему поділу на «ідеальну» церкву, що є теоретичним та містичним ідеалом та прагненням, та церкву «реальну», що має ряд проблем та недоліків земного існування [67, с. 24-25]. Сьогодні питання віри в організацію церкви, її межі та канонічність набуває особливої актуальності в контексті проблеми церковного розділення в Україні.

В розрізі цієї проблеми варто побіжно розглянути деякі положення Томосу про автокефалію ПЦУ та окреслити основні елементи того еклезіологічного бачення, на якому ґрунтуються його ідеї. Зауважимо, що Томос про автокефалію ПЦУ [275] має деякі обмеження та особливості, що відрізняють його від

відповідних документів інших церков, таких, як Польська, Албанська, Румунська, Грецька [276] і т.д. Разом з тим, майже всі ці положення формулюють вже усталену практику надання автокефалій та того еклезіологічного погляду, який властивий Вселенському патріархату. Сюди, перш за все, варто віднести відмову від общин закордоном (за межами канонічної території) на користь Вселенського патріарха та право останнього мати ставропігії в Україні. Крім того, у Томосі закріплене право звернення до Вселенського патріарха як до вищої апеляційної інстанції в спірних питаннях. Воно, власне, є тим правом, завдяки якому існує ПЦУ, оскільки саме користуючись цим правом, єпископат Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) та Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), у свій час, звернувся до Константинополя з проханням відновити з ним канонічне спілкування. ПЦУ має отримувати мир від Вселенського патріархату, що також роблять і деякі інші автокефальні церкви. Зокрема, це згадується у відповідних документах Грецької, Албанської, Польської православних церков, церкви Чеських земель і Словаччини. Також у Томосі є пункти, які не дозволяють без погодження з Константинополем міняти статус церкви і титул її предстоятеля, прописувати статутні положення, що конфліктують з положеннями Томосу. Приписи Томосу зобов'язують приймати участь у міжцерковних нарадах та радитись щодо важливих питань віровчення з Константинополем. Що ж стосується особливостей внутрішнього управління, то вони залишаються на розсуд єпископату новоствореної церкви. Як зазначає сучасний український науковець Т. Кононенко, на думку Вселенського патріарха Варфоломія основою церковного устрою сьогодні має бути непірамідальна система, у якій в основу покладений принцип свободи у відносинах між Церквою-матір'ю та новими Церквами-сестрами [199, с. 61].

Зазначимо, що у православ'ї питання церковної ієрархії та канонічних прав її структур є вкрай важливим. Надання Томосу про автокефалію ПЦУ не залишились поза увагою релігієзнавців. Сучасний український науковець О. Сарапін, вважає, що сьогодні ми спостерігаємо тенденції до посилення статусу Вселенського патріарха [69, с. 40]. На думку релігієзнавця, Вселенський патріархат все більше

акцентує увагу на його особливих правах, серед яких надання автокефального статусу, опікування закордонними общинами, право подання апеляції тощо. На думку Вселенського патріархату ці права слідує з його особливої історичної ролі та сформованої церковної ієрархії. Структурно, зараз оформлюється три ступені такої ієрархії: Константинопольський престол, давні патріархати та автокефальні церкви.

Деякі сучасні богослови роблять спроби розглядати таку структуру і розуміти її не як історично усталену практику, а як священну ієрархію. Наприклад, грецький богослов, І. Зізіулас, обґрунтовував першість Константинопольської церкви, застосовуючи тринітарну теологію. Досліджуючи вчення про Трійцю, він зазначав, що «якщо церковна ієрархія моделює міжособистісні відносини у Святій Трійці, вона стає не можливою, але необхідною структурою для Церкви» [152, р. 147]. Отець, який народжує Сина та посилає Святого Духа, є образом єпископа в общині [152, р. 148-149]. Цей образ також переноситься і на Константинопольську церкву, як на очільника над іншими очільниками помісних церков [67, с. 158] [69, с. 40]. Посилення подібних ідей, на думку О. Сарапіна, може призвести до неоднозначних еклезіологічних наслідків [69, с. 41]. К. Говорун, аналізуючи запропоновану І. Зізіуласом аналогію, вважає, що вона має ряд проблем, таких, як, наприклад, загрозу ідеї про рівність осіб Трійці через надмірний наголос на першості Отця та невідповідність історичним реаліям, згідно з якими, наприклад, лише єрусалимську спільноту можна вважати «матір'ю» для всіх інших [67, с. 158-159]. У підсумку, богослов наголошує, що церква за природою не є ієрархічною, а ієрархічний принцип запозичений нею ззовні та залишається там як «риштовання» [67, с. 170].

З іншого боку, К. Говорун вважає монархічну модель православної церкви природнім етапом її розвитку, що був обумовлений історичними причинами. Східна «монархія» константинопольських патріархів була гнучкішою за західну модель римської церкви. Вона мала багатовимірний характер і, розширюючись, не створювала додаткові рівні управління у наявних структурах. Вона, радше, відтворювала структури зі схожою функціональністю в різних місцях. Такі структури, в силу тих чи інших причин, ставали автокефальними, тобто набували

повної автономії в керуванні [67, с. 90]. Так склалося, що більша частина автокефальних церков утворилась внаслідок односторонніх рішень та в результаті політичних процесів [67, с. 116-154] і, фактично, є узаконеними розколами. Константинополь, при цьому, історично намагався опікуватись всіма общинами за межами Патріархатів. Право самоуправління, що Константинополь надає общинам на теренах окремих держав, перш за все, продиктовано практичними потребами створення окремого центру церковного управління. Важливо наголосити, що така організація не є священною необхідністю. Сьогодні міжцерковна ієрархія у православ'ї, на відміну від ієрархії всередині церков, відповідно до поширеного східнохристиянського розуміння, «є корисною, але не священною» [67, с. 172].

Також варто визнати, що в сучасних реаліях принцип соборності фактично вкрай важко реалізувати. К. Говорун, розглядаючи проблеми універсальності церкви, зазначає, що православні «досі неспроможні пожертвувати своїми локальними інтересами заради універсальних християнських, або, хоча б, усеpravославних прагнень» [67, с. 66]. Богослов приводить приклади численних невдалих спроб скликання соборів за останні декілька століть, що ставали жертвою політичних прагнень зовнішніх та внутрішніх сил. Також слід визнати, що відсутність будь-якої найменшої можливості зовнішньої реакції на врядування всередині церков, такої, як, наприклад, право апеляції, ускладнює можливість кліру помісних церков оскаржувати прийняті відносно них відверто незаконні рішення. Враховуючи складну політичну ситуацію, марно було сподіватись на визнання ПЦУ з боку РПЦ, а також надання повної незалежності УПЦ від РПЦ зі згоди останньої [50, с. 136]. Невтручання Константинополя, імовірно, ще на довгий час залишило б вірян УПЦ КП та УАПЦ у канонічно невизнаних структурах.

Таким чином, зазначимо, що, хоча, з одного боку, і існують деякі побоювання щодо можливих трансформацій у міжцерковних відносинах, виникає необхідність своєчасної реакції на проблеми та виклики, що виникають у православному світі. Актуалізується сформульована К. Говоруном проблема недосконалості земної церкви [67, с. 24-25]. Ця проблема часто постає, коли ми підходимо до аналізу законності існування православних юрисдикцій та віри в дієвість здійснюваними

ними таїнств. Сьогодні православні християни, стикаючись з проблемами конкретної земної реалізації ідеалу церкви та його об'єктивними недоліками, намагаються знайти компромісне рішення. Важливо визначити де буде пролягати межа цього компромісу і на скільки практично реалізований ідеал буде мати ефективний інструментарій, щоб протистояти викликам сучасності. При цьому не варто забувати і про той образ любові й рівності в Церкві, який вона покликана оберігати.

Віра в церковний устрій набуває особливої важливості в контексті аналізу проблеми відносин між православними юрисдикціями України. Повертаючись до українських реалій та церковного розділення, звернемо увагу на УПЦ. Сьогодні вона, хоча і має самокерований статус, але його регуляція здійснюється в канонічних межах Московського патріархату. РПЦ вважає створення ПЦУ втручанням на свою територію. Проблема тут полягає не тільки у різниці бачення церковного устрою, але і в різниці поглядів на перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріарху у 1686 році. Константинополь, посилаючись на історичні документи, розглядає Московського патріарха лише як тимчасового намісника на своїх канонічних територіях, який володіє правом рукопокладання київського митрополита. Через це Константинополь не бачить обмежень для втручання у справи Київської митрополії [277]. Москва з цим не згодна, апелюючи до давності, власне, перепідпорядкування та деяких канонів, які, за її трактуванням, забороняють подібне втручання [278]. Це також є однією з причин, чому виникає непорозуміння між УПЦ на чолі з Митрополитом Онуфрієм та новоутвореною ПЦУ, на чолі з Митрополитом Єпіфанієм.

При цьому статус самої УПЦ сьогодні також не позбавлений неоднозначностей. Хоча УПЦ і є, з одного боку, самокерованою з правами широкої автономії, з іншого – канонічно, все-таки залишається частиною РПЦ. Згідно з Грамотою патріарха Алексія II, вона має спілкування зі світовим православ'ям саме через неї [279]. Українська спільнота, через вкрай негативне ставлення до РФ та РПЦ, природньо поширює його і на УПЦ. Повного розриву з РПЦ також вимагає і велика кількість прихожан всередині церкви, значна кількість з яких безпосередньо

приймає участь у протистоянні російському вторгненню в лавах Збройних Сил та допомагає українській державі інформаційно, чи шляхом волонтерства.

Розуміючи це, у спробах знизити напругу, УПЦ здійснює кроки на поглиблення своєї окремішності від РПЦ. 27 травня 2022 р. відбулося зібрання Синоду УПЦ, який заявив про незгоду із патріархом Кирилом у питанні війни Росії з Україною. Також керівництво УПЦ сповістило, що «Собор ухвалив відповідні доповнення і зміни до Статуту про управління Української православної церкви, що свідчать про повну самостійність і незалежність Української православної церкви» [280]. Для підсилення своєї позиції, на тому ж засіданні закликали до міжцерковного діалогу з новоствореною ПЦУ. Щоправда, також прозвучали звинувачення та вимоги до останньої визнати власну обмеженість в правах та сумнівний канонічний статус, що не посприяло налагодженню діалогу.

В УПЦ анонсували оформлення незалежності від РПЦ та відповідні зміни в статуті, що мають явно це закріпити. За рішенням Синоду зі статуту УПЦ були видалені всі згадки про її залежність від РПЦ, крім Грамоти Алексія II, що визначає її самокерований статус. Акцент був також зроблений на процесі відновлення власного миротворіння, що у свідомості прихильників УПЦ має контрастувати з відсутністю цього права у ПЦУ [281].

Також варто відмітити риторичку інформаційних ресурсів УПЦ. Після масованого вторгнення РФ різкої критики з боку УПЦ зазнали наративи створення «православної імперії», які просуваються багатьма кліриками та офіційними особами РПЦ. Російський напад визнається актом агресії, наслідком якого є знищення великої кількості українців. Митрополит Онуфрій у 2022 році публічно порівняв напад на Україну з «каїновим гріхом»: «ми звертаємось також до Президента Росії та просимо негайно припинити братовбивчу війну. Український і російський народи вийшли із Дніпровської купелі хрещення і війна між цими народами це повторення Каїнового гріха, який по заздрості убив свого рідного брата» [282]. Після проведення XXV Руського народного собору в РФ, Відділ зовнішніх церковних зв'язків УПЦ заявив, що «священна війна» проти України суперечить базовим принципам християнської моралі, УПЦ відмежовується від

ідеології «русского міру», підтримує захисників України та виступає проти агресії РФ та анексії українських територій [283].

У контексті розгляду питання окремішності УПЦ від РПЦ, варто також згадати експертизу Статуту про управління Української православної церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом, яку провели українські релігієзнавці [279]. За результатами експертизи було визначено, що прийняття нової редакції статуту не призвели до остаточного розриву канонічного зв'язку УПЦ та РПЦ. Основним підтвердженням цього зв'язку є Грамота Алексія II, яка визначає статус УПЦ, одночасно проголошуючи, що зі світовим православ'ям вона поєднується саме через РПЦ. Тому сьогодні УПЦ не може називатись помісною церквою в традиційному розумінні цього слова. Починаючи з 2022 року, РПЦ почала переводити у своє безпосереднє підпорядкування частину єпархій УПЦ, які знаходяться в зоні окупації, таким чином демонструючи свою владу. Через канонічну єдність РПЦ та УПЦ такі дії не зустрічають належного рівня спротиву з боку єпископату останньої. З іншого боку, справедливим буде також зазначити, що канонічний зв'язок не означає прямого адміністративного управління. Через це УПЦ фактично має змогу не допускати зовнішнього втручання з боку РПЦ хоча б на тих територіях, які перебувають під прямим контролем української влади. В цьому сенсі вона дійсно має деяку форму адміністративної незалежності від РПЦ, на чому також варто наголосити.

Не зважаючи на самокерований статус, сьогодні єпископат УПЦ ще не готовий остаточно розірвати канонічний зв'язок з РПЦ. На нашу думку, важливу роль тут відіграє віра досить значної частки прихожан, яка стосується канонів, їх тлумачення та їхнє уявлення про церковний устрій. Ключову роль відіграє той фактор, що абсолютний розрив з РПЦ для УПЦ буде означати втрату канонічного статусу, оскільки УПЦ поєднується зі світовим православ'ям саме через РПЦ. Всередині УПЦ популяризуються слова Іоана Золотоустого, котрий в тлумаченні Послання до Єфесян писав про гріх церковного розділення так: «зараз деякий святий чоловік сказав фразу, що може здатись надто сміливою; тим не менш, він її озвучив. Що це за фраза? Він сказав, що навіть кров мучеництва не може змити цей

гріх» [284, р. 229]. Значна кількість єпископату, разом зі значною кількістю священників та мирян, просто не готові ризикувати, адже в їхньому розумінні вихід у «розкол» буде означати втрату шансу на спасіння.

Ситуацію, теоретично, могло б вирішити об'єднання ПЦУ та УПЦ. Нажаль, сьогодні існує серйозна проблема непорозуміння між Церквами. Дане дослідження не має завдання фокусуватися на всіх аспектах цієї проблеми. Побіжно лише варто зазначити, що сьогодні конфлікти виникають через історичні питання, храмові приміщення, канонічні питання щодо дієвості таїнств, рукопокладання та ін. На наше переконання, характерною особливістю є небажання проявляти достатній рівень гнучкості заради досягнення об'єднання українського православ'я. Також знизити рівень напруги може перепідпорядкування УПЦ третій стороні, але цей варіант, на нашу думку, поки не має належного рівня обговорення.

Як зазначає Х. Колеман, питання національної орієнтації, канонічності та церковної приналежності були гострими в українському релігійному житті понад століття і особливо вони актуалізувались протягом трьох десятиліть незалежності [68, р. 421]. Віра в окремі тлумачення церковних канонів сьогодні стає важливим фактором, що впливає на міжцерковні відносини в Україні. Саме тому, на думку вітчизняної релігієзнавиці, Л. Филипович, сьогодні особливо важливо займатися релігієзнавчою освітою громадян України, оскільки це внесе неабиякий вклад в налагодження системи релігійної безпеки держави [285, с. 79-80]. В українських реаліях, в розрізі проблеми відносин між православними юрисдикціями, смислові контексти релігійної віри зміщуються в площину тлумачення церковних канонів. В багатьох аспектах ключовим є питання довіри до кліру та віри в належний церковний устрій. Для прихожан православних Церков визначальним фактором є віра в те, що їхні очільники діють виключно керуючись церковними канонами, що гарантує божу прихильність [286, р. 31]. При цьому така віра поєднується з вірою-переконанням, що порушення канонів неминуче призведе до відпадиння від християнства. В такому випадку виникає небезпека втрати посмертного спасіння душі. Всі противники такого бачення сприймаються як противники спасіння. Віра постає засобом, який допомагає подолати страх перед посмертною участю.

Отже, сьогодні у православному дискурсі богослови та мислителі шукають місце православної віри в сучасному світі, який швидко змінюється. Православні персоналістичні концепції, поняття особистості, міжособистісного діалогу та общини намагаються інтегрувати у сучасні системи державного устрою з розвинутим законодавством щодо прав людини. В Україні важливе місце також посідає концепція відкритого православ'я, яку розвивають сучасні українські богослови. Науковці також розглядають проблеми церковного устрою. Зокрема, жваве обговорення викликала подія надання Томосу ПЦУ. Сміслові контексти релігійної віри зміщуються у площину еклезіологічну. Православна філософія та богослов'я тлумачить канони, принципи рівності та соборності у православ'ї. У розрізі проблем, що пов'язані з пандемією, у православному дискурсі на передній план виходить тлумачення вислову, що «суботу встановлено для людини», а не навпаки [226, с. 1009]. Постає проблема збереження людського життя та питання дотримання традиції в умовах ризику для здоров'я. У розрізі цієї проблеми також актуалізується питання ролі традиції в Церкві. Інше, не менш важливе богословське запитання, що набуло особливого значення під час епідемії – це віра в можливість передачі хвороби через причащення освячених Тіла і Крові.

3.3 Смыслові трансформації релігійної віри у православній думці в умовах російсько-української війни

Потрясіння останніх років, зокрема російсько-українська війна, підняли нові важливі запитання, які посприяли трансформаціям та зміщенням смислових контекстів релігійної віри в сучасному православному дискурсі. Також важливою проблемою, яка безпосередньо стосується релігійної віри, є проблема її спотворення [287]. Цю проблему слід розглянути і в контексті формування ідеології «русского міра», яку сьогодні активно обговорюють деякі православні мислителі.

На прикладі РФ ми бачимо, що релігійна віра може ставати смертоносним інструментом в руках вмілих маніпуляторів. Після повномасштабного вторгнення стало очевидно, що держава-агресорка використовує церкву, щоб формувати небезпечну ідеологію та маніпулювати суспільством задля досягнення власних цілей. Сучасний православний дискурс намагається аналізувати цю проблему, звертаючись до поняття «політичної ортодоксії». Вітчизняний богослов, К. Говорун, визначає «політичну ортодоксію» як «відхилення від первинної християнської ортодоксії, що, серед іншого, передбачає відокремлення релігії від політики» [50, с. 15-16]. Вона характеризується сильним впливом політичного на церковне. На думку богослова, російська ідеологія «русского міру» використовує елемент віри, як інструмент політичний, за допомогою якого сьогодні мобілізує росіян на війну. Ця ідеологія носить насильницький, антизахідний, антимодерністський та антидемократичний характер [50, с. 130]. Православна церква у РФ сьогодні стала засобом, через який транслюється пропаганда, яка активно використовується у військових цілях та задля дестабілізації України та мобілізації власного населення на війну.

Сьогодні РПЦ вдається до наклепу на європейські країни та США, ідеали яких проголошуються ворожими християнству. У спробах виправдати війну та ізолювати російське суспільство, вона пропагує наративи, які проголошують ворожість демократичних цінностей [44, р. 277]. Наприклад, у «Наказі» XXV Всесвітнього російського народного собору оголошується, що війна РФ проти

України насправді покликана захистити світ від натиску глобалізму і перемоги Заходу, котрий впав у «сатанізм». Така пропаганда паразитує на ідеї, що віра християнина несумісна з сучасними ідеями прав людини, які розповсюджені у демократичних державах та знайшли своє відображення у їхньому законодавстві.

Антиукраїнська пропаганда через церковні структури почала розповсюджуватись ще до анексії Криму та початку війни у східній частині України. У 2014 році, речник московського патріарха, В. Чаплін, закликав об'єднати українців та росіян в єдиній державі, сподіваючись, що «місія російських воїнів із захисту свободи та самобутності цих людей і самого їхнього життя не зустріне жорсткого опору» [50, с. 125]. Висуваються абсурдні претензії до української армії та держави, яка, буцім то, всупереч божественній волі, чинить перешкоди об'єднанню росіян та українців. У той же час, усі, хто підтримує сепаратизм та приєднання до РФ, насправді відроджують «Святу Русь», здійснюючи божественну місію.

Після початку повномасштабного вторгнення 24 лютого 2024 року ми могли спостерігати нову хвилю пропаганди та інформаційну підтримку збройної агресії РФ з боку РПЦ на чолі з Московським патріархом Кирилом (Гундяєвим). Це були як просто висловлювання популярних медійних кліриків, так і висловлювання самого патріарха Кирила. Останній у своїх проповідях активно просував московський наратив братніх народів та закликав російських солдатів йти воювати проти України. За це їм буквально обіцялось відпущення гріхів [288]. Московський патріарх також приймав участь у ядерному шантажі, недвозначно натякаючи на страшні наслідки та спустошення, до яких призведе поразка РФ у війні [289]. Вершиною такої пропаганди, на сьогоднішній день, можна вважати «Наказ» за результатами XXV Всесвітнього руського народного собору за головуванням Кирила (Гундяєва). В документі зазначалось, що вся територія України має увійти в зону російського впливу і що росіяни зараз на ній ведуть «священну війну» [290].

Ми можемо спостерігати зміщення смислових контекстів релігійної віри в площину політичну, її спотворення, ціннісну переорієнтацію. Сьогодні РПЦ виступає в ролі «сакралізатора» війни, який виправдовує збройну агресію РФ та

переводить її в категорію священних війн, що ведуться за цінності, які важливіші, ніж життя людини. Така позиція дозволяє не тільки легітимізувати геноцид українців, але й виправдати перед власним населенням безповоротні втрати сотень тисяч солдат РФ, економічні проблеми та репресії. Основна ідея полягає в тому, що будь-які жертви в земному житті нічого не варті заради вічності, яку патріарх Кирило та його прибічники обіцяють військовим. Фактично, людей спокушають переходом від злиденного теперішнього до «заможного» потойбіччя. Російська влада активно використовує довіру до духовних авторитетів, чим користується пропаганда. Такий механізм добре відомий в психології. Як зазначає О. Предко, сліпа віра у авторитет є вкрай небезпечною, оскільки відкриває шлях до маніпуляцій та нав'язування переконань, які сприймаються носіями віри без належної критики [261, с. 46]. РПЦ сьогодні приймає саму активну участь у сакралізації війни та виправданні геноциду українців. Вона намагається розповсюджувати свою пропаганду всередині УПЦ, цинічно використовуючи своїх прихильників проти української держави. Всередині РФ антихристиянські ідеї нав'язуються православним вірянам, щоб мотивувати їх вирушати на війну проти України.

У православному дискурсі сьогодні активно обговорюються єретичні ідеї, які все сильніше вкорінюються в РПЦ. Як пише К. Говорун, православна церква в РФ приймає участь у формуванні ідеології, яку впроваджує держава [50, pp. 127-131]. Такі ідеології загрожують спотворенням традиційних церковних доктрин. Як зазначає відомий іспанський та американський соціолог релігії, Х. Казанова, патріарх Кирило сьогодні провадить найактивнішу участь у створенні єретичної ідеології, яка сакралізує агресивну війну та насилля проти України [53, p. 19]. Сучасний православний літургіолог, сестра Васса (Ларіна), аналізуючи «Наказ» XXV Всесвітнього російського народного собору, прослідковує в ньому явно єретичні ідеї. Серед них слід виділити: ідеал про неподільний «триєдиний народ», що складається з українців, росіян та білорусів; значне перебільшення та, навіть, сакралізація російської традиції та культури, котрі закривають собою Христа; виправдання агресії та вбивства заради сакралізованої ідеї «триєдиного народу»;

обіцянка спасіння за смерть в бою; тотальне звинувачення ворогів у власних проблемах та відсутність покаяння; перебільшення значення сакральних місць та реліквій, які в масовій свідомості набувають чи не більшого значення, ніж церковні таїнства. Сестра Васса також звертає увагу на те, що сама ідея соборності в РПЦ спотворюється через політичні мотиви. В той час, як Архієрейські та Помісні собори майже не проводяться, в Залі церковних соборів храму Христа Спасителя регулярно відбуваються Всесвітні російські народні собори. Серед членів Президіума цих соборів можна знайти Міністра оборони РФ С. Шойгу, філософа О. Дугіна, режисера М. Міхалкова, відомих російських політиків та бізнесменів [54]. Як зазначає відомий богослов, Д. Б. Гарт, «вигадкою є те, що Кирило є, в якомусь сенсі, християнином. Він є, що досить очевидно, послідовником сатани. Його неспроможність засудити Путіна не є невдачею боягуза. ... він просто є глибоко злою людиною, що не просто вже давно є його спільником, але й ідеологічно впливає на цього малого монстра» [160].

Як зазначає К. Говорун, віра прибічників «русского міра» в те, що вони мають особливу місію, і що Бог перебуває на їхній стороні, є відверто єретичною [291]. Українські релігієзнавці, Є. Харьковщенко, Є. Пілецький та Ю. Скоклюк зазначають, що агресор активно залучає релігійну віру у якості інструменту маніпуляції суспільством, послуговуючись концепціями «святої Русі», «триєдиного народу» та «русского міра» [57, с. 35]. Варто розуміти, що світ стикнувся не з проблемою православ'я як такого, а з проблемою викривлення віри. Сьогодні необхідно відновити здорову традицію в російському православ'ї. К. Говорун вважає, що, в цьому сенсі, такі викривлення віри цілком можна розглядати як єресь, яку треба соборно засудити. Важливо зазначити, що ідеології держави-агресора активно експлуатують релігійну віру своїх прибічників. Як зазначає В. Гуржи, однією з найважливіших ідейних основ «Русского міра» є віра в РПЦ, як в єдину церкву, яка зберігає автентичну віру [51, с. 36]. При цьому держава є захисником православ'я та має особливу місію, що полягає в його розповсюдженні та збройному захисті. Коріння такої віри сягає часів самоусвідомлення Московії та переконання в тому, що вона є спадкоємцем, який прийняв спадщину

Константинополя. Сьогодні держава-агресорка проголосила себе чи не єдиним хранителем християнських цінностей. Європейські країни сприймаються нею, як країни, які стали осередком гріха. Через це з'являється моральне право на їх знищення. Війна проти України перетворилась на війну «священну», що покликана відновити божественну справедливість.

На нашу думку, захист української держави сьогодні також означає захист церковних інтересів, оскільки «священна війна» для однієї із сторін конфлікту робить її такою також для вірян іншої. Саме український військовий спротив не дає змоги об'єднати українців, білорусів та росіян в межах одного політичного утворення. Спротив українців також не дає вільно розвивати та насаджувати відверто єретичні ідеї триєдності цих народів. Як вважає К. Говорун, деякі ідеї «руського міра» та «традиційних цінностей», які він, начебто, відстоює, можуть резонувати з тим, у що вірять християни. При цьому загальна концепція, фактично, у свідомості вірян, на місце Бога ставить ідолів [291]. Серед них: ідол цивілізаційної місії, держави, традиційних цінностей тощо.

Сьогодні для України становить неабияку загрозу «політична ортодоксія» у тому вигляді, в якому вона сформувалась в РФ. Політична ідеологія там починає набувати контекстів релігійної віри. Зокрема, вона починає сприймати служіння собі у якості подвигу та чесноти. Вона обіцяє спасіння душі, сакралізує війну та агресію. Довіра до політичних лідерів набуває ознаки довіри до Бога, а політичні ідеології починають вимагати такої віри-переконання, яка характеризує віру у церковні догмати та церковну традицію. Через це, заради збереження держави, сьогодні вкрай важливо знаходити способи ефективного протистояння ворожій пропаганді.

Як зазначають українські науковці, Л. Филипович та О. Горкуша, сьогодні постає нагальна потреба у формуванні системи релігійної безпеки. Українські релігієзнавці розуміють релігійну безпеку, як «захищеність національного духовного і релігійного простору від руйнівних інтервенцій» [285, с. 77]. Для цього необхідно дотримуватися ряду рекомендацій. Так, у юридично-правовому вимірі варто знайти такі законодавчі механізми, щоб, забезпечуючи релігійні свободи

громадян, унеможливити застосування релігії у якості знаряддя окупації духовного простору України. У суспільно-громадянському вимірі варто сприяти тим релігійним інституціям, які підтримують українське суспільство. У інституційно-організаційному вимірі варто підтримувати та сприяти україноорієнтованим релігійним інституціям. Усі релігійні інституції мають усвідомлювати відповідальність та наслідки за підривну діяльність. У світоглядно-ідеологічному вимірі варто убезпечити українців від антиукраїнської пропаганди, що може маскуватись під релігійні проповіді. В освітньо-просвітницькому вимірі має вестись робота, яка підвищує релігієзнавчу грамотність українців. В військово-капеланському вимірі має бути гарантовано, що доступ до капеланської діяльності отримують представники лише тих релігійних інституцій, які не ведуть антиукраїнську діяльність [285, с. 79-80].

Також розглянемо контексти релігійної віри, аналізуючи поняття справедливої війни, яке сьогодні виявляється вкрай актуальним для України. Релігійна віра може підтримувати мотивацію людини вести збройний спротив агресору. Інколи доводиться чути, що християни мають абсолютну заборону на застосування сили. Ключове питання тут постає таке: чи сумісна православна віра та така участь у війні, яка супроводжується вбивством, і чи може православний вірянин продовжувати вірити в християнські ідеали, знищуючи ворога. В Україні, як в країні, в котрій більша частина населення вважають себе православними християнами, проблема віри та участі у війні стоїть досить гостро.

У християнстві ця проблема існує вже давно, і вона активно обговорюється в сучасному православному дискурсі. Науковці зазначають, що з перших віків розповсюдження християнства на теренах Римської імперії, ранньохристиянські отці, радше, негативно ставилися до військової служби [292, с. 175-176]. Варто додати, що окрім очевидної моральної дилеми, що стосується вбивства ворога, поставала також проблема участі у язичницьких обрядах. Християни-воїни стикались напряму з багаточисельними військовими ритуалами, святами та обрядами [293, с. 152-153]. Культ поклоніння імператору також займав надважливу роль в армії, об'єднуючи язичників-політеїстів навколо його постаті.

Після Міланського едикту ситуація почала змінюватись [294, с. 243-244]. До кінця IV ст. християни вже становили більше половини населення імперії, поповнюючи ряди війська. Християнські історики все більше почали описувати подвиги правителів на полі бою [292, с. 180-181]. При цьому отці церкви зазначеного періоду дотримувались досить обережної позиції стосовно участі християн у війні [293, с. 169]. З одного боку, вони не виступали однозначно проти служби у війську. З іншого боку, вони визнавали гріховність вбивства на війні, як явища. З огляду на це та на моральні страждання, які може переживати воїн, отці церкви закликали до очищення та покаєння після участі у війні [292, с. 202-203]. Безумовно, поблажливе ставлення до вбивства на полі бою стосувалось лише війни, що могла вважатись справедливою, тобто такої, яка велась для захисту християнської держави.

Як стверджують науковці, А. Кіру та Е. Продрому, сучасна православна філософія має дві основні тенденції розуміння війни та миру: християнський пацифізм та теорії справедливої війни [294, с. 227]. Традиція пацифізму бере свій початок у теології ранньої церкви до IV ст., але опісля епохи Костянтина все більше набуває ваги теорія війни справедливої та виправданої.

Сучасний богослов, О. Вебстер, розмірковуючи на тему моральності війни, приводить приклад з хірургічною операцією. Він пише, що інколи людині ламають кістки та розрізають плоть. Це може бути холоднокрівне вбивство з метою наживи, але, також, і операція хірурга на серці хворого. Інколи це єдина можливість врятувати життя [35, р. 52-53]. Пояснюючи свої погляди на війну, О. Вебстер звертається до «теології справедливості», яка вважає морально хорошими (чи, хоча б, нейтральними) такі засоби, які, в кінцевому результаті, приводять до хорошого закінчення. Богослов задається питанням: «війна заради хорошого кінця, чи може вважатись сама по собі “поганим”, або “хорошим” засобом?» [35, р. 51]. Він приводить вислови апостола Павла, що не треба бути переможеним злом, але треба перемагати зло добром [226, с. 1140]. Основна ідея полягає в тому, що якщо війна є засобом зупинки більшого зла, її не можна однозначно також називати злом. Як зазначає О. Вебстер, «доктрина справедливої війни є інструментом, що дає змогу

Церкві знати, коли забороняти християнам приймати участь у злі (несправедлива війна) і коли заохочувати участь у добрі (справедлива війна)» [36, р. 195].

У сучасному православному дискурсі такі погляди зазнали деякої критики. Мало хто з православних філософів та богословів радикально відкидає будь-яку можливість збройного спротиву, але далеко не всі можуть погодитись з тим, що війна з точки зору моралі може вважатись «хорошим» засобом вирішення проблеми. Православний богослов Дж. Брек переконаний, що Писання ніколи не потурало насиллю, що здійснювалось заради соціальної, або політичної мети. Насилля ніколи не розглядалось, як щось добре, або, навіть, як «менше добро». Єдине насилля, що благословляється Богом, це «насилля» спокутування гріха та аскетички, що здійснює вірянин. Дж. Брек допускає можливість справедливого збройного спротиву, але тільки у випадку, коли відбувся «провал дипломатії та були марні інші засоби, що мали запобігти загрозливій для життя агресії з боку супротивника» [163, р. 109]. Ф. ЛеМастерс допускає, що війна інколи може бути «скорботною необхідністю» [37, р. 82] в нашому грішному світі. Разом з тим, він вважає, що коли О. Вебстер говорить про війну в контексті «теології справедливості», він ставить людське розуміння моралі та справедливості вище, ніж духовне бачення людської ролі у світі та наше істинне покликання до обоження. Розуміння війни у якості «меншого добра», може стати причиною деякої омани, оскільки повне самовиправдання знімає необхідність рефлексії у тих, хто «потребує покаяння та зростання у святості» [37, р. 82].

Загалом, традиційно справедливу війну розуміють, перш за все, як війну оборонну, коли агресор здійснює незаконне вторгнення. Участь у такій війні християн є морально допустимою. На думку дослідників А. Кіру та Е. Продрому, «православ'я визнає, що держава може вести війну одного, і лише одного, типу – оборонну війну» [294, с. 232]. При цьому держава має застосувати весь арсенал дипломатичних зусиль, щоб такої війни уникнути. Тож православна філософська думка сьогодні демонструє напруженість внаслідок важкого вибору між невтручанням та втручанням. Останнє неодмінно призведе до насильства, а, значить, буде потребувати покаяння. П. Бутенеф вважає, що церковна традиція,

хоча і не має повної одностайності стосовно розуміння війни, «загалом допускає битву за деяких обставин» [34, с. 261]. При цьому вона все одно схильна кваліфікувати війну, як очевидне зло. Разом з тим, вона визнає, що, в умовах занепаłego світу, війна може бути необхідним засобом знищення ще більшого зла [34, с. 267].

О. Вебстер та Д. Коул, визначають набір факторів, які, на їхню думку, «легітимізують» участь християн у війні: дії солдат мають бути санкціоновані законною та легітимною владою; військові мають захищати Церкву та рідну землю від несправедливого агресору, що здійснює вторгнення; військові мають застосовувати мінімальну необхідну силу задля відновлення статусу-кво; військові мають намагатись уникати невинуватих жертв серед некомпатантів та мінімізувати руйнування [36, р. 108-109]. Християни далекі від того, щоб винагороджувати чи карати солдат, в залежності від кількості знищених ворогів. Справедлива війна забороняє будь-які дії, що шкодять честі солдата. До таких дій відноситься вбивства невинних, або дії, які завдають більше шкоди, ніж користі [36, р. 216].

Д. Б. Гарт дещо полемізує з такими поглядами, наголошуючи, що важко визначити відповідність війни згаданим вище критеріям в епоху секулярних держав. Такі ідеї демократичного суспільства, як виборна влада та права людини, можна назвати ідеями благими, але їх важко однозначно визначити у якості біблійних цінностей. Владні структури у таких країнах слабо, а інколи і взагалі не зважають на норми християнської моралі. Особливо це актуально для всього, що стосується гострого і важливого питання війни. Тому неможливо заздалегідь знати куди християнина приведе вибір професії військового, чи буде він боронити державу, чи стане агресором. Інколи законна влада в країні вимагає, заради інтересів держави, робити жахливі речі. Через це Д. Б. Гарт закликає розрізняти християнські мотиви від мотивів державних. Співробітництво вірянина та держави під час війни, скоріше, має носити характер принагідного союзу. Вибір на користь підтримки чи засудження війни має диктуватись не позицією державної влади, але

має залежати від «розсудливого рішення» [161, р. 42-43] кожного конкретного християнина.

Ми переконані, що ситуація, в яку потрапила Україна, залишає досить мало двозначностей. Україна не є ініціатором війни. Україна також не вмотивована поширенням своєї збройної окупації теренів іншої держави, оскільки претендує лише на відстоювання своїх власних міжнародно визнаних територій. Крім того, є всі підстави вважати, що відступ українських військових тільки сильніше розпалить вогнище війни в перспективі. Аргументи щодо цього досить очевидні. Анексія українського Криму в 2014 році відбулась без значних жертв та протистояння, але це лише ще більше розпалило апетит агресора. Ціною припинення спротиву може стати не просто втрата державного суверенітету, але й подальші страждання мирного населення. Внутрішня політика в самій РФ, багаточисельні злочини російських солдат та ідеологія, направлена на виправдання геноциду українців, дають об'єктивні підстави вважати, що окупація України в перспективі призведе до значно більших людських жертв через репресії, відсутність визначеного юридичного статусу та будь-яких інвестицій, беззаконня, нестабільність та бідність. Така криза також стане причиною появи мільйонів біженців та дестабілізації Європи загалом. Не буде ніяких гарантій, що агресор зупиниться і полишить спроби знищити інші європейські держави, що знаходяться по сусідству з Україною. Зокрема, цілком реальною виглядає пряма збройна агресія проти Молдови, Грузії і, в перспективі, проти країн Балтії.

Крім цього, в українських реаліях актуальності набуває проблема, що стосується безпосереднього захисту інтересів церкви. При чому це стосується не тільки ПЦУ, але й УПЦ. РПЦ не визнає новостворену ПЦУ і РФ проводить щодо неї репресивну політику на окупованих територіях [295]. Щодо УПЦ, то переведення на окупованих територіях її храмів у безпосереднє керування РПЦ, явно свідчить про наміри порушити адміністративну автономію УПЦ.

Релігійна віра, таким чином, може сприяти консолідації суспільства у спільній боротьбі проти ворожої навали. Через це сьогодні ми можемо бачити консенсус серед вірян України щодо захисту нашої держави. Як зазначає О.

Сарапін, «у сприйнятті війни як зла і насильства позиції УПЦ та ПЦУ багато в чому збігаються» [296, с. 60]. На думку В. Туренко, православні церкви в Україні однозначно засудили повномасштабне вторгнення РФ. Вони закликали вірян ставати на захист держави заради перемоги над окупантами та відновлення територіальної цілісності. Науковець зазначає, що «УПЦ та ПЦУ допомагають військовим на фронті багатьма способами: починаючи з придбання зброї та здачі крові для тяжкопоранених, і закінчуючи забезпеченням базовими речами та їжею тих, хто знаходиться на лінії фронту» [297, р. 14]. Тож православна спільнота України однозначно визначила збройний спротив РФ морально допустимим. Війна проти РФ однозначно трактується, як війна оборонна та справедлива. У цьому контексті релігійна віра починає легітимізувати збройний спротив та стає консолідуючим фактором, який мотивує гуртуватись та ставати на захист держави.

Сучасний православний дискурс також торкається проблеми наслідків війни та її впливів на релігійну віру солдата. Навіть справедлива війна травмує душу воїна. Як пише П. Бутенеф, тут можна провести паралелі зі смертною карою. Навіть якщо злочинець її заслуговує, саме позбавлення його життя може бути травмуючим досвідом. Окрім цього, кожна людина, навіть злочинець, має в собі добре начало, яке нереалізоване безповоротно гине разом з ним [34, с. 265-266]. Також постає питання меж допустимих проявів людської свободи. Люди дарують життя одне одному та відбирають його, але поява життя та час, коли людина відходить у вічність, можуть розглядатись також і як Божа прерогатива. Через це традиція церкви закликає до рефлексії та очищення навіть тих, хто приймав участь у війні справедливій. Ще Василій Великий у Листі 188 до Амфілохія писав: «Вбивства на війні наші отці не розглядали, як вбивства – роблячи поступку, на мою думку, для тих, хто бився, захищаючи чесноти й віру. Але, можливо, добре буде порекомендувати, щоб люди з заплямованими руками утримувалися три роки лише від причащення» [298, р. 43-45]. Таке покаяння, перш за все, покликано допомогти солдатам справитись з психічною травмою та загоїти душевні рани, оскільки християнин, навіть не зважаючи на хороші наміри, захоче повернутись до чистого та покаянного образу після пролиття ворожої крові [293, с. 168] [37, р. 82].

Сьогодні в Україні особливо актуалізувалась проблема психічного здоров'я. Як військові, так і велика кількість цивільних, стикнувшись з жахом війни, отримали Посттравматичний стресовий розлад (ПТСР). Релігійна віра, на думку багатьох дослідників, може зіграти значну роль в подоланні ПТСР та адаптації до мирного життя. Наприклад, сучасний православний філософ, А. Папаніколау, підтримує тезу, що війна травмує людську душу. Війну можна вважати справедливою, чи ні, але, не зважаючи на це, всі, хто з нею стикається, в тій чи іншій мірі, отримують травму. Дослідник закликає не тільки фокусуватись на проблемі справедливої війни, але й на проблемі подолання спричинених нею душевних проблем. На його думку, причетність до будь-якого насилля шкодить спілкуванню з Богом [299, с. 26]. Травмовані війною люди проходять через великі страждання, їх тероризує страх, поганий сон, роздратованість та погано контрольований гнів, депресія та погана концентрація уваги. А. Папаніколау переконаний, що віра в Бога та культивування добродішних рис характеру полегшує наслідки травми. Душевні травми через війну ізолюють людину, обмежуючи її здатність любити. Філософ звертається до повчань Максима Сповідника та його розуміння християнських чеснот. На думку Максима, вони культивуються, передусім, заради розвитку здатності любити [299, с. 36-37]. Смирнення, рішучість, милосердя, правдивість та інші християнські якості фактично виступають протилежностями гріховних пристрастей, серед яких гордість, страх, жорстокість, брехня, гнів та ін. Тому справжнім викликом для травмованих війною людей має стати така праця над собою, яка буде розвивати чесноти і поглиблювати здатність любити.

Дослідник робить особливий акцент на практиці говоріння правди [299, с. 40-41], яка нерозривно пов'язана з таїнством сповіді. Ми вже згадували цю практику в контексті розвитку демократичних суспільств [48, р. 199-200]. Теолог також переконаний, що ця чеснота може допомогти травмованим війною людям. Сказати собі правду про свою травму, відкритись самому собі, іншому, та зробити себе вразливим, означає відкрити шлях до зцілення. Фактично, наслідки насилля можна представити у вигляді пустелі. Усуваючи їх, травмована людина відправляється в

цю пустелю на зустріч до Бога. Зустріти Бога можна лише у правді, відкритості і смиренні [299, с. 45]. Теолог вважає, що насилля неможливо вповні забути чи заглушити. Правда має бути визнана, інакше вона переслідуватиме людину. Тому залучення правди відкриває шлях до зцілення.

Через це українці все більше звертаються до віри, як до засобу душевного зцілення [300]. Такі тенденції не є дивними. Науковці підтверджують компенсаційну, терапевтичну та утішну функцію релігії [88, с. 559]. Вітчизняна науковиця О. Предко переконана, що релігійна віра «інтегрує суспільство, виступає компенсаторним та сенсожиттєвим чинником, є однією із складових цілепокладаючого процесу» [12, с. 28]. Сьогодні українське суспільство проходить через страшні випробування і люди звертаються до Бога в надії на підтримку та допомогу. Як доводить вітчизняний науковець, В. Москалець, віра в Бога стає надійним засобом психічного самозахисту суб'єкта. Віра виступає засобом боротьби з екзистенційними фрустраціями та має психотерапевтичний ефект [189, с. 82] [190, с. 93].

Отже, у сучасному православному дискурсі сьогодні активно обговорюється проблема спотворення релігійної віри та переведення її у політичну площину, що пов'язане з розповсюдженням ідей «руського міра». Російсько-українська війна також піднімає питання справедливого збройного спротиву через загрозу геноциду та заради збереження життів українців. Релігійна віра розглядається і як консолідуючий фактор, і як інструмент терапевтичний, який допомагає долати наслідки душевних травм військових та цивільних.

Висновки до третього розділу

Сучасний православний дискурс ввібрав в себе ідеї багатьох мислителів ХХ ст., котрі значною мірою зазнали впливу патристичних ідей та такого явища, як ісихазм. У сучасному православ'ї існує низка напрямків, серед яких можна виділити неопатристику, постнеопатристику, православну теоестетику, православну радикальну ортодоксію, відкрите православ'я та ін. Усі напрямки мають притаманні їм особливості пошуку та пізнання божественного.

У неопатристичному та постнеопатристичному дискурсі особлива увага приділяється вірі в контексті святоотецького вчення та традиції. Неопатристика намагається переосмислити святоотецьку традицію, відповідаючи на виклики сучасності. Вона намагається вибудувати богословську систему на основі святоотецьких концепцій та залучаючи візантійський понятійний апарат. Віра починає сприйматись як парадигмальне ядро християнської традиції, хранителем якого виступає Церква.

У сучасному православному дискурсі також зростає значення общини, спільної молитви та літургійної практики. На це також вплинуло богослов'я особистості та міжособистісного спілкування, яке має відбуватись за прикладом міжособистісного спілкування у любові Лиць Трійці. Феномен віри обов'язково має залучати свободу. Людська особистість проявляється, як предстояння перед іншим, в чому виявляється її унікальність. Віра забезпечує проявлення особистості людині у спілкуванні з Богом та общиною в Церкві. Для християнина необхідна община, яку він може знайти в Церкві.

У представників православного неопаламізму розуміння релігійної віри зміщується у містичну площину. Споглядання божественного недоступно розуму. Подвижник у вірі рухається до обоження, яке дає змогу сприймати божественні енергії та прояви дії цих енергій у тварному світі. Тож віра, після появи містичного досвіду, трансформується у знання. Містичне богослов'я, хоча і покладається на досвід, все одно опирається на віру, оскільки лише віра веде подвижника до обоження. Зростає значення феномену, у той час, як значення розуму зменшується.

У православної радикальній ортодоксії залучається феноменологічне вчення про інтелектуальну інтуїцію. Інтуїтивне природне знання поєднується з інтуїтивним надприродним знанням. Віра набуває контекстів прагнення до любові, нескінченного та справедливості. Всі традиційні дихотомії, серед яких віра та розум, поєднуються в категорію дару та не протиставляються. Віра також виступає інструментом очищення та відкриває шлях до сприйняття божественних логосів у тварному світі. Віра є тим фактором, який уможлиблює сприйняття феномену божественного дотику до особистості.

У православної теоестетиці віра синергічно діє разом з естетичним почуттям, таким чином мотивуючи пошук божественних проявів у навколишньому світі та відкриваючи змогу опосередкованого пізнання Бога. Подив перед красою божественного задуму, до якого людина може прийти власним розумом, сприяє проявленню віри та сприйняттю трансцендентного. Ваги також набуває чуттєве та інтуїтивне. Особистий духовний досвід та практика колективної молитви виходять на передній план, оскільки вони дають змогу доторкнутись до межі нескінченного. Віра дає можливість бути відкритим до божественного погляду та дотику.

У сучасному православному дискурсі також активно аналізуються проблеми еклезіологічні. Віра розглядається безпосередньо у контексті легітимізації церковних інституцій, аналізується роль та значення помісних церков у православ'ї. Дарування Томосу ПЦУ мало безпосередній вплив на сучасний православний дискурс і актуалізувало проблему тлумачення канонів та взаємовідносин між церквами. Ця проблема також набуває особливого значення у розрізі відносин між УПЦ та ПЦУ, оскільки сьогодні в Україні православні інституції легітимізуються в очах місцевих християн, в тому числі, і через віру в їх канонічність.

Православний дискурс також шукає місце православної віри у сучасному світі. Мислителями розглядаються проблеми віри в сучасних політичних системах. Виникають спроби інтеграції православних діалогічних концепцій та концепції особистості в суспільства з розвинутою індивідуалістичною складовою та у сучасні системи державного устрою з розвинутим законодавством щодо прав людини. В

Україні важливе місце також посідає концепція відкритого православ'я, яку розвивають вітчизняні богослови. У ньому релігійна віра характеризується відкритістю до суспільних проблем, діалогу з культурою, відкритості до науки, мирного та добросусідського співіснування з іншими релігіями та участь у міжрелігійному діалозі. Відкрите православ'я також вважає необхідним збереження питомо української православної традиції. Сьогодні релігієзнавці, православні філософи та богослови досліджують проблеми релігійної безпеки, оскільки для України становить неабияку загрозу ворожа пропаганда, пов'язана з «політичною ортодоксією» в РФ. Релігійна віра, що пов'язана з концептами «руського міра», набуває ознак політичної ідеології і починає сприймати служіння собі у якості подвигу та чесноти, обіцяє спасіння душі та сакралізує війну та агресію.

Важливі богословські дискусії також викликала світова епідемія COVID-19. На передній план виходить проблема збереження людського життя та питання значення та важливості дотримання традиції в умовах ризику для здоров'я. Виникла дискусія щодо онлайн-богослужінь. Іншим важливим богословським запитанням стала віра в можливість передачі хвороби через причащення освячених Тіла і Крові.

У часи збройних конфліктів смислові контексти релігійної віри зміщуються в площину збереження людського життя та збереження його гідності. Актуалізується концепція справедливої війни, у якій приймають участь християни заради запобігання геноциду та збереження життів невинних. Релігійна віра стає консолідуючим фактором. Окрім цього віра також виконує терапевтичну функцію, допомагаючи боротись з душевними травмами військових та цивільних. Українці звертаються до Бога у сподіванні на допомогу у важкій боротьбі за виживання, бажаючи перемоги над чорною ворожою силою та в очікуванні достойного миру.

Основні результати цього розділу увійшли до публікацій автора: [286]; [262]; [235]; [260].

ВИСНОВКИ

У дисертації проаналізовані смислові контексти релігійної віри в сучасному православному дискурсі. Також були розглянуті смислові контексти феномену віри крізь призму актуальних викликів, які сьогодні постали перед Українською державою. Результати проведеної роботи дають можливість сформулювати наступні висновки:

1. Релігійну віру можна визначити як суб'єктивне уявлення про потойбічне, що ґрунтується на релігійній парадигмі, має деяку міру ваги та значення для людини і впливає на її життєдіяльність. Релігійна віра характеризується емпірично не підтвердженим та емоційно забарвленим переконанням, надією, або сподіванням, які безпосередньо пов'язані з релігійною парадигмою.

2. Було висвітлено поняття православного дискурсу, православної філософії та богослов'я, а також окреслені часові рамки дослідження. В роботі уточнюється, що дослідження сучасного православного дискурсу має охоплювати період розвитку православної богословської та філософської думки з першої половини ХХ ст., оскільки в цей період почалось формування «неопатристичного синтезу», який мав ключовий вплив на розвиток сучасного богослов'я. Складність феномену релігійної віри обумовлює наявність великої кількості аспектів, які розглядаються у сучасному православному дискурсі, серед яких богословський, психологічний, соціальний, філософський та ін. аспекти. Через це джерельну базу можна умовно розділити на три групи: біблійні тексти та святоотецькі повчання, праці богословів ХХ та ХХІ ст., роботи сучасних філософів і релігієзнавців.

3. У дослідженні, наряду з принципами плюралізму, позаконфесійності та об'єктивності, також важливу роль відіграють феноменологічний та герменевтичний методи, метод концептуалізації, аналізу, синтезу, метод структурно-логічного аналізу, компаративний метод, метод історизму та ін. Ці методи дозволили проаналізувати та поглибити розуміння досліджуваної проблеми. Також слід виділити контекстуалізацію, що вимагає враховувати контекст подій, в якому відбувається наукове дослідження.

4. Зроблено висновок про те, що базові ідеї розуміння релігійної віри з'являються ще у біблійних текстах: віра є чеснотою, яка здобувається зусиллям волі; віра супроводжується довірою до Бога та надією на спасіння; віра характеризується переконанням у істинності одкровення від Бога; віра є внутрішнім почуттям, сила якого безпосередньо впливає на відносини людини і Бога; віра може суперечити знанню та досвіду. Ці ідеї були розвинуті та обґрунтовані у святоотецьких повчаннях. Традиція ісихазму також додала та розвинула особливий контекст розуміння релігійної віри як містичного почуття, що сприймає істину, яку неможливо досягнути розумом. Святоотецька думка розвинула проблему співвідношення віри та розуму у спробах визначити межі розумних доводів, філософських пошуків та сліпої віри.

5. У дослідженні зазначається, що колівадський рух став визначальним фактором, який посприяв популяризації святоотецької традиції в її православній інтерпретації, у чому надважливу роль зіграла «Філокалія». Подальшої розробки та обґрунтування набули смислові контексти змістовного розуміння релігійної віри як православної традиції та тлумачення віри у якості містичного стану, що уможливорює досягнення божественної істини. У розрізі проблеми співвідношення віри й розуму посилюється тенденція до зменшення ролі останнього. Розповсюдження практики Ісусової Молитви сприяло посиленню діалогічних аспектів релігійної віри. Колівадський рух сприяв посиленню інтерпретації релігійної віри, як чесноти, яку варто здобувати аскетичним подвигом.

6. Встановлено, що сучасний православний дискурс значною мірою ввібрав в себе базові смислові контексти релігійної віри, що присутні у Біблії та які розглядалися святими отцям та отцями-колівадами. При цьому особливості сприйняття релігійної віри зазнають глибших трансформацій. Релігійна віра все більше починає інтерпретуватись у розрізі патристичної спадщини. Вона також починає осмислюватися крізь призму феномену людської особистості. Посилюється значення діалогічного аспекту. Діалогічні контексти релігійної віри знаходять своє обґрунтування в особливому тлумаченні догмату про Трійцю: Бог-Отець, як Особистість, визначає буття та сутність Бога-Трійці в міжособистісному

відношенні Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа, яке відбувається в любові. Діалогічна віра опирається на молитовну практику і утверджується в процесі пізнання божественної Особистості. Ряд сучасних богословів протиставляє діалогічну віру в Бога-Особистість простому переконанню в тому, що Бог існує, оскільки останнє не передбачає міжособистісних відносин з Богом. Віра, що виникає внаслідок страху та яка мотивується бажанням захисту також вважається недосконалою. Православна філософія та богослов'я також розглядають віру у якості трансформуючого феномену, який змінює світоглядні установки. Зростає значення містичної інтуїції, у той час, як роль розуму в досягненні божественного феномену зменшується.

7. У дослідженні розглянута низка ключових напрямків сучасного богослов'я, серед яких неопатристика, православна теоестетика, православна радикальна ортодоксія та відкрите православ'я. Усі сучасні богословські напрямки мають притаманні їм особливості вирішення проблеми пізнання божественного та пошуку прихованого Бога. Для цього вони залучають аскетичні та молитовні практики, містичну інтуїцію та естетичне почуття. У неопатристичному дискурсі особлива увага приділяється вірі в контексті парадигмального ядра православної традиції. Відбувається інтерпретація святоотецьких повчань як змістовного наповнення релігійної віри. У неопаламізмі розуміння релігійної віри зміщується у містичну площину. Віра спонукає подвижника рухатись до обоження, але також може розглядатись і як містичний стан сприйняття божественного, яке недоступно розуму. Обоження дає змогу сприймати божественні енергії та прояви дії цих енергій у тварному світі. Після появи такого містичного досвіду віра трансформується у особливі знання. Сприйняття релігійної віри у православній радикальній ортодоксії характеризується залученням інтуїтивного пізнання та феномену несхоплюваного інтелектом божественного дотику. Осягнення розумом божественних проявів веде до їх спотворення людиною. Людина лише може бути відкритою до їх сприйняття у вірі. У православній теоестетиці особливої ваги набуває чуттєве та інтуїтивне. Релігійна віра прив'язується до почуття естетичного і спонукає шукати божественну красу у навколишньому світі. У той же час, подив

перед красою божественного задуму посилює релігійну віру. Загалом, контексти сприйняття релігійної віри зміщуються все більше в площину антропологічну. У сучасному православному дискурсі чільне місце посідає концепт особистості та його тлумачення. Додаткової ваги набувають відносини з іншим, літургійне богослов'я, практика спільної молитви. Пізнання Особистості Бога може здійснюватися опосередковано через видимий світ.

8. Обґрунтовано, що у сучасному православному дискурсі відбувається активний пошук місця православної віри у сучасних політичних системах, в яких відстоюються права людини та індивідуальна свобода. Відбувається спроба інтеграції концепції особистості та її діалогічних аспектів у сучасні культури та суспільства з розвинутою індивідуалістичною складовою. При цьому виникає спроба примирення та пошуку балансу між вірою індивідуальною та колективно, або общинною. В Україні активно розвивається концепція відкритого православ'я, релігійна віра у якій набуває сильних діалогічних контекстів. Вона характеризується відкритістю до суспільних проблем, готовністю до діалогу з культурою та наукою, а також готовністю до мирного та добросусідського співіснування з іншими релігіями. Відкрите православ'я відроджує та розвиває питома українські православні традиції. У православному дискурсі сьогодні також постають еклезіологічні питання, які стосуються організації світового православ'я. Сміслові контексти релігійної віри зміщуються в площину тлумачення канонів та легітимізації православних церковних інституцій, оскільки останні набувають додаткової ваги в очах місцевих християн через віру у їх канонічність. Особливо такі тенденції проявляються у розрізі відносин між УПЦ та ПЦУ. Зміщення смислових контекстів релігійної віри також обумовила пандемія COVID-19. На передній план вийшло питання збереження людського життя та зсув обрядових дій у віртуальну площину. Актуалізувалась проблема значення та важливості дотримання традиції в умовах ризику для здоров'я. Також постала проблема можливості передачі хвороби через причащення освячених Тіла і Крові, яка викликала жваві богословські дискусії.

9. Можна стверджувати, що сьогодні у православному дискурсі також розглядається проблема спотворення релігійної віри, єретичні тенденції російського православ'я, концепція «руського міра» та проблема злиття релігійного та політичного. У РФ політична ідеологія набуває ознак релігійної віри та починає розглядати прихильність до себе у якості подвигу та чесноти. Вона обіцяє спасіння душі, сакралізуючи державу, війну та агресію. В Україні особливого значення набуває питання релігійної безпеки та спротиву пропаганді, яке активно розглядається вітчизняними релігієзнавцями. Окрім цього, у часи збройних конфліктів смислові контексти релігійної віри набувають нових особливостей у зв'язку з проблемою спротиву насиллю та збереженню якості людського життя. У православному дискурсі обговорюється проблема справедливого збройного спротиву, у якому приймають участь християни заради захисту життів невинних. Релігійна віра також стає консолідуючим фактором. У ситуації зневіри, сподівання на тріумф правди заповнює прогалину між тим, що можна емпірично довести, та тим, у що можна лише вірити. На сьогодні пріоритетним напрямком дослідження стає терапевтична функція віри, її екзистенційно-аксіологічні смисли, а також значна увага звертається на контекст довіри до Бога та надії на Його захист. Перспективними є дослідження релігійної віри в сучасному православному дискурсі в контексті релігійної безпеки та сучасних геополітичних викликів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Центр Разумкова. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-religiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>. (дата звернення: 15.10.2024).
2. Razumkov Centre. War. How the relationship of ukrainians with god and the church has changed. URL: <https://zn.ua/eng/war-how-the-relationship-of-ukrainians-with-god-and-the-church-has-changed.html>. (accessed: 18.10.2023).
3. КМІС. Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій (15.10.2024). URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1>. (дата звернення: 10.01.2025).
4. Гаврилюк Т. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. докт. філософськ. наук: 09.00.11 - релігієзнавство. Київ, 2015. 395 с.
5. Грицишин В. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. канд. філософськ. наук: 09.00.11 - релігієзнавство. Рівне, 2017. 180 с.
6. Kalaitzidis P. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2010. No. 54:1. P. 5-36.
7. Коваленко Ю. Концепція "відкритого православ'я": функціональність та перспективи розвитку: автореф. дис., Київ: НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, 2021, р. 21.
8. Лозовицький В. Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць. Серія «Філософія»*. 2023. № 47. С. 75-97.
9. Христокін Г. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики: методологічний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2020. № 2 (88). С. 59-70.
10. Чорноморець Ю. Православна теологія на шляху до нової парадигми. *Філософська думка: спецвипуск Sententiae III*. 2013. № 3. С. 74-88.

11. Сарапін О. Теоретичне релігієзнавство. *Релігієзнавство: навчальний посібник*. Київ: Дух і літера, 2018. С. 8-37.
12. Предко О. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2012. №. 109. С. 26-30.
13. Каргіна Н. Віра як основа психологічного благополуччя особистості. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Психологічні науки*. 2018. № 1(1). С. 83-88.
14. Колодний А. Релігія в її сутності і структурі. *Українське релігієзнавство*. 2016. №. 78, С. 5-18.
15. Лобовик Б. Феномен релігії. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 2. С. 45-46.
16. Москалець В. Психологія релігії. Київ: Ліра-К, 2020. 192 с.
17. Предко Д., Ларін Д. Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Психологічний часопис*. 2007. № 4. С. 76-86.
18. Шевчук С. Віра і знання: до питання релігійності вчених. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2019. № 23. С. 107-112.
19. Бучма О. Релігія як зброя війни Росії проти України: фокус на православ'ї. *Гуманітарний корпус. Збірник статей з актуальних наукових проблем*. 2024. № 52. С. 8-11.
20. Вергелес К. Філософсько-релігієзнавчий аналіз віри та її критеріїв. *Гілея: науковий вісник*. 2015. № 99 (8). С. 255-258.
21. Вергелес К. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження сутності та смисли: монографія. Київ: КНУ ім. Т. Шевченка, 2017. 300 с.
22. Гудима І. Пробабілістичний метод Ричарда Суінберна як засіб побудови нової теїстичної космології. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 1. С. 16-21, 2019.
23. Гудима І. Проблема модусу реальності чуда в сучасній християнській теології. *Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. Серія: Філософія*. 2015. № 4. С. 87-94.
24. Киселиця С. Віра як феномен людського буття. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. № 2. С. 100-107.

25. Крутій Ю. Віра як акт розумної волі. *Збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2012. № 1. С. 55-60.
26. Лубський В., Теремко В., Лубська М. Релігієзнавство. Київ: Академвидав, 2011. 464 с.
27. Любчук В. Релігійна віра як чинник участі особистості у позакультових практиках. *Соціологічні студії*. 2013. № 2. С. 93-97.
28. Марціновська Д. Релігійна віра: філософсько-феноменологічний досвід. *Релігія та соціум*. 2012. С. 140-145.
29. Мозговий Л., Бучма О. Релігієзнавство: навчальний посібник. Київ: Центр учбової літератури, 2008. 264 с.
30. Соломаха І. Віра як об'єкт філософського дискурсу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. № 8. С. 123-127.
31. Стецько В. Прихованість Бога та теорія ігор. *Волинський Благовісник*. 2016. № 4. С. 31-41.
32. Стрелкова Ю., Віра як філософсько-релігієзнавча проблема. *Педагогічні інновації: ідеї, реалії, перспективи*. 2014. № 1, С. 104-111.
33. Харьковщенко Є. Духовні цінності у сучасній православно-богословській інтерпретації. *Актуальні проблеми духовності*. 2004. №. 5. С. 64-72.
34. Бутенефф П. Війна і мир. *Православні погляди на війну*. Київ, Дух і Літера, 2024. С. 259-285.
35. Webster A. Justifiable War as a "Lesser Good". *St. Vladimir Theological Quarterly*. 2003. Vol. 47, No. 1. P. 3-57.
36. Webster A., Cole D. Virtue Of War: Reclaiming the Classic Christian Traditions East and West. Salisbury: Regina Orthodox Press Inc., 2004. 252 p.
37. LeMasters P. Justifiable War: Response #4. *St. Vladimir Theological Quarterly*. 2003. Vol. 47, No. 1. P. 77-82.
38. Pratt D. Dual Trajectories and Divided Rationales: A Reply to Alexander Webster on Justifiable War. *St. Vladimir Theological Quarterly*. 2003. Vol. 47, No. 1. P. 83-96.
39. Forest J. Justifiable War: Response #2. *St. Vladimir Theological Quarterly*. 2003. Vol. 47, No. 1. P. 65-67.

40. Bretherton L. Power to the People: Orthodoxy, Consociational Democracy, and the Move beyond Phyletism. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* / ed. Demacopoulos G., Papanikolaou A. Fordham University Press, 2016. pp. 61-77.
41. Wood N. "I Have Overcome the World": The Church, the Liberal State, and Christ's Two Natures in the Russian Politics of Theosis. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* / ed. Demacopoulos G., Papanikolaou A. Fordham University Press, 2016. P. 155-172.
42. Hamalis P. Democracy and the Dynamics of Death: Orthodox Reflections on the Origin, Purpose, and Limits of Politics. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* / ed. Demacopoulos G., Papanikolaou A. Fordham University Press, 2016. P. 127-154.
43. Doak M. Power, Protest, and Perichoresis: On Being Church in a Troubled World. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*. Fordham University Press, 2016. P. 78-97.
44. Kalaitzidis P. Individual versus Collective Rights: the Theological Foundation of Human Rights. *Orthodox Christianity and Human Rights in Europe. Gods, Humans and Religions*. P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales ed., 2018. P. 273-296.
45. Clapsis E. An Orthodox Encounter with Liberal Democracy. *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine* / ed. Demacopoulos G., Papanikolaou A. Fordham University Press, 2016. P. 111-126.
46. Кондратьєва І. Релігійні цінності та права людини: особливості кореляції. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2020. №. 1 (15). С. 17-20.
47. Makrides V. Orthodox Christianity in the Context of Postcolonial Studies. *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*. Brill U Schoningh, 2022. P. 338-367.
48. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy. University of Notre Dame Press, 2012. 238 p.
49. Prodromou E. International Religious Freedom and Challenge of Proselytism. *Thinking Through the Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2008. P. 247-277.
50. Говорун К. Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву. Київ: Дух і Літера, 2019. 152 с.

51. Гуржи В. Наслідки реалізації доктрини "Русській мір" в Україні. *Схід. Філософія*. 2015. № 2 (134). С. 34-40.
52. Yelenskyi V. "The Symbol of Our Kinship" versus the "Insignia of Our Enslavement": Struggle for church's (in)dependence amid the Russian-Ukrainian War. *Religion as Securitization in Central and Eastern Europe*. 2024. P. 92-113.
53. Casanova J. Religious Dimensions Of The War On Ukraine And The Shortcomings Of Church Diplomacy: An Introduction. *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's aggression against Ukraine*. Lviv, Ukrainian Catholic University Press, 2024. P. 8-22.
54. Larin V. On "Heresy" and the Commemoration of Patriarch Kirill. URL: <https://publicorthodoxy.org/2024/04/12/heresy-and-commemoration-of-pat-kirill/>. (accessed 17.04.2024).
55. Морозова Д. Антитрадиційні "скрепи" "русского мира": ідеологія vs Передання. *Богословські аспекти доктрини/ідеології «русского міра»: Тези круглого столу*. 2024. С. 164-165.
56. Panych O. Ukrainian Evangelicals and the War. *Review of Ecumenical Studies*. 2023. Vol. 15, No. 3. P. 459 - 477.
57. Харьковщенко Є., Пілецький Є., Скоклюк Ю. Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*. 2024. № 3. С. 28-36.
58. Филипович Л. Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*. 2024. № 34. С. 210-220.
59. Kharkovshchenko Y., Kostyuk O., Piletsky E., Zubchuk O., Turenko V. The religious landscape amidst warfare in Ukraine: assessing the situation. *Multidisciplinary Science Journal*, 6. 2024. 6 с.
60. Борейко Ю., Кулакевич М., Федотова Т. Церква і пандемія COVID-19 в Україні: вакцинація як виклик. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1 (19). P. 12-15.
61. Говорун К. Добрі і лихі богословські плоди пандемії. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2020. №. 2 (16). С. 9-13.
62. Kuchyn I., Ishchuk N. Interactions Between Religion and Medicine in Eastern Europe During the SARS-CO ope During the SARS-COV-2 Pandemic: Social Context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41, No. 1. P. 1-13.

63. Manoussakis J. Coronations: Notes from the Quarantine. The New Polis, 2020. URL: <https://thenewpolis.com/2020/04/10/coronations-notes-from-the-quarantine-john-panteleimon-manoussakis/> (accessed: 11.12.2024)
64. Предко О., Руденко С., Харьковщенко Є. Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії. Вінниця: Видавництво ФОП Кушнір Ю.В., 2021. 204 с.
65. Rudenko S., Turenko V. Specifics of State-Religious Relationships During Covid-19: Eastern Europe vs Western Europe. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41, No. 1. P. 14-30.
66. Kharkovshchenko Y., Turenko V., Kozar K. Orthodox confessions in Ukraine during Covid-19: the comparative analysis of functioning. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*. 2021. No. 2 (18). P. 41-45.
67. Говорун К. Риштовання Церкви. Вбік постструктуральної еклезіології. Київ: Дух і Літера, 2019. 312 с.
68. Coleman H. Orthodoxy and autocephaly in Ukraine: editor's introduction. *Canadian Slavonic Papers*. 2020. Vol. 62, No. 3-4. P. 421-425.
69. Сарапін О. "Перший не тільки за честю": аналіз еклезіологічного нововведення Його Всесвятості Патріарха Варфоломія І. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1 (19). С. 39-42.
70. Yannaras C. Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology. Edinburgh: T&T Clark, 1991. 167 p.
71. Ware K. The Orthodox way. London, Oxford: Mowbrays, 1979. 195 p.
72. Sakharov S. Saint Silouan, the Athonite. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1999. 504 p.
73. Борейко Ю., Федотова Т. Концепти «віра» і «навернення» в сучасних філософсько-релігієзнавчих та православних теологічних інтерпретаціях. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. С. 5-13.
74. Словник української мови: в 11 т. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда Т. 1. / за ред. П. Й. Горещький, А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк та Н. І. Швидка та ін. Київ: Наукова думка, 1970. 799 с.
75. Колодний А., Филипович Л., Скиртач В., Мозговий Л. та ін. Релігієзнавство. / ред. Мозговий Л., Бучма О. Київ: Центр учбової літератури, 2009. 264 с.

76. Філософський енциклопедичний словник / за ред. Шикарук В., Бистрицький Є., Булатов М., Ішмуратов А., Йолон П., Ковадло Г., Колодний А., Кримський С., Лук'янець В., Лях В., Малахов В., Мокляк М., Озадовська Л., Поліщук Н., Пролеев С., Стратій Я., Табачковський В., Хамітов Н. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
77. Лісовий В. Віра. Енциклопедія Сучасної України / за ред. Дзюба І., Жуковський А., Железняк М. та ін. НАН України, НТШ. К.: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2005.
78. Hegel G. *The Encyclopaedia Logica*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991. 381 p.
79. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Київ: Темпора, 2001. 304 с.
80. Buchak L. *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology. Reason and Faith*. Oxford University Press, 2017. 720 p.
81. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу у наукових працях сучасних іноземних дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2024. № 1 (23). С. 30-35.
82. Jackson E. Faith: Contemporary Perspectives. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Toronto, 2022. P. 1-23.
83. McKaughan D., Howard-Snyder D. Faith. *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*. 2020. P. 1-25.
84. Максименко І. Особливості християнської віри за Пабло Бланко Сарто. *Культура. Ідентичність. Сучасність: Матеріали міжнародної наукової конференції* (м. Львів, 2-3 лист. 2023 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2023. С. 392-395.
85. Предко О. Психологія релігії: стан і перспективи розвитку. *Українське релігієзнавство*. 2005. №. 33. С. 67-76.
86. Кислюк К., Кучер О. Релігієзнавство. Київ: Кондор, 2006. 636 с.
87. Степанов О. Психологічна енциклопедія. Академвидав, 2006. 424 с.
88. Академічне релігієзнавство / Колодний А., Лобовик Б., Сарапін О., Бабій М., Кулик В., Саган О., Филипович Л., Черній А., Богачевська І., Головащенко С. Київ: Світ Знань, 2000. 862 с.

89. Релігієзнавчий словник / за ред. Колодний І., Лобовик Б. Київ: Четверта хвиля, 1996. 392 с.
90. Пивоварова Н. Проблема інтерпретації та операціоналізації термінів "релігія", "віра", "релігійність": огляд наукових підходів. *Український соціум*. 2014. № 1. С. 44-55.
91. Faith. Cambridge Dictionary. Cambridge University Press, 2019. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/faith> (accessed 10 Dec 2024)
92. Tylor E. Primitive culture. United Kingdom: John Murray, 1920. Vol.1. 502 p.
93. Колодний А. Природа і визначення релігійного феномену. *Українське релігієзнавство*. 2014. №. 71-72. С. 40-46.
94. Етимологічний словник української мови / Болдирєв Р., Коломієць В., Лукінова Т., Мельничук О., Склярєнко В., Стоянов І., Шамота А. Київ: Науково-видавничий відділ філології, художньої літератури та словників, 2006. Т. 5.
95. Архондоніс Д. Віч-на-віч із тайною. Київ: Дух і Літера, 2011. 360 с.
96. Максименко І. Ідея глибокого сподівання Луїса Поймана. *Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах*: матеріали доповідей та виступів IV всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю 16-17 листопада 2023 року (м. Вінниця, 16-17 лист. 2023 р.). Вінниця: ТВОРИ, 2024. С. 101-105.
97. Buchak L. Can It Be Rational to Have Faith? *Contemporary Epistemology: An Anthology*. John Wiley & Sons, Inc., 2019. P. 110-125.
98. Hick J. Rational Theistic Belief without Proof. *Philosophy of Religion: An Anthology 5th Edition*. 2008. P. 381-389.
99. Swinburne R. Faith and reason. New York: Oxford University Press, 2005. 278 p.
100. Лісовий В. Контекст. Енциклопедія Сучасної України / за ред. Дзюба І., Жуковський А., Железняк М. та ін. НАН України, НТШ. К.: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2014. URL: <https://esu.com.ua/article-5031> (дата звернення: 10.12.2024)
101. Савелюк Н. Контекст як системний чинник розуміння дискурсу: філософські, лінгвістичні та психологічні аспекти. *Теорія і практика сучасної психології*. 2016. № 1. С. 29-33.

102. Бовсуніська Т. Смыслотворча функція контексту. *Слово і час*. 2011. № 6. С. 3-13.
103. Федисин М. Типологія християнського релігійного дискурсу. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2018. Т. 1, № 19. С. 119-124.
104. Смирнова М. Проповідь у релігійному православному дискурсі. ХХ століття: лінгвопрагматичний аспект: дис. канд. філологічн. наук: 10.02.15 - загальне мовознавство. Маріуполь, 2016. р. 271 с.
105. Лісовий В. Дискурс. Енциклопедія Сучасної України / за ред. Дзюба І., Жуковський А., Железняк М. та ін. НАН України, НТШ. К.: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2007. URL: <https://esu.com.ua/article-24374> (дата звернення: 10.12.2024)
106. Чорноморець Ю. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті. *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II*. 2012. С. 7-14.
107. Лозовицький В. Православна неоортодоксія та неопатристичний екзистенціалізм грецької теології кін. ХХ - поч. ХХІ ст.: український вимір. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. № 51. С. 71-81.
108. Христокін Г. Неопатристика як сучасна парадигма розвитку православної теології. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 43, С. 61-69.
109. Христокін Г. Неопаламізм у сучасній православній теології: проблеми, тенденції та перспективи розвитку. *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II*. 2012. С. 15-27.
110. Гоффманн Г. Особливості співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві / *Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету: збірник наукових праць* / за ред. Колодного А., Горкуші О. Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2012. Т. 64. С. 28-35.
111. Taliaferro C. Philosophy of Religion. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2007. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/philosophy-religion/> (accessed 12.11.2024)
112. Evans C. Philosophy of Religion: Thinking about Faith. IVP Academic, 2009. 244 p.

113. Сарапін О. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності. *Наукові записки НаУКМА*. 2008. Т. 76. С. 73-80.
114. Крокош М. Богопізнання і філософія в східному богослов'ї (з особливим врахуванням богослов'я св. Григорія палами). *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II. Теологія і філософія релігії*. 2012. С. 28-37.
115. Irenaeus, Bishop of Lyon. The writings of Irenaeus. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868. Vol. 1. 542 p.
116. Williams A. Justin martyr the dialogue with trypho. London: The Macmillan Co., 1930. 354 p.
117. John Climacus. The ladder of divine ascent. New York: Harper, 1959. 270 p.
118. Clement of Alexandria. The Writings Of Clement Of Alexandria. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867. Vol. 2. 560 p.
119. John Chrysostom. The homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Gospel of St. John. Oxford: J.H. Parker, 1848. 360 p.
120. Maximus Confessor. Maximus Confessor: selected writings. New York: Paulist Press, 1985. 256 p.
121. Basil of Caesarea. Against Eunomius. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. 207 p.
122. Gregory of Nazianzus. On God and Christ: the five theological orations and two letters to Cledonius. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2002. 182 p.
123. John of Damascus. The Fathers of the Church. Saint John of Damascus: Writings. The Catholic University of America Press, 1958. Vol. 37. 426 p.
124. Gregory of Nyssa. Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. 572 p.
125. Gregory Palamas. The triads. New York: Paulist Press, 1983. 172 p.
126. Nicodemus the Hagiorite. A handbook of spiritual counsel. New York: Paulist Press, 1989, p. 241.
127. Cavarnos C. Modern Orthodox Saints: St. Macarios of Corinth. Massachusetts: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 1972. Vol. 2. 120 p.
128. Tzedopoulos Y. Rejoicement, Defiance and Contestation: Contextualizing Emotional Responses to Greek-Orthodox Voluntary Martyrdom in the Long 18th

- Century. *Yearbook of the Society for 18th Century Studies on South Eastern Europe*. 2021. Vol. 4. P. 21-41.
129. Speake G. *A History of the Athonite Commonwealth*. Cambridge University Press, 2018. 308 p.
130. Paisius Velichkovsky. *The Orthodox Spiritual Life: On Purity of Heart and Soul. The Orthodox Word*. 1965. Vol. 1, No. 3. P. 115-117.
131. Предко О. Віра як релігійний феномен. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 34. С. 21-30.
132. Калінін Ю., Харьковщенко Є. *Релігієзнавство*. Київ: Наукова Думка, 2002. 352 с.
133. Сарапін О. Феноменологія релігії в її суперечливому баченні. *Українське релігієзнавство: спецвипуск 1*. 2009. С. 68-75.
134. Стрижачук Ф. Тринітарне богослов'я Карла Барта. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2019. Т. 11. № 2. С. 30-36.
135. Otto R. *The Idea of the Holy*. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1924. 228 p.
136. Maksymenko I. Semantic contexts of the phenomenon «faith» in the works of foreign researchers. *Sofia. Humanitarian and religious bulletin: materials of the international scientific conference IX Tancherivski chytannia* (Kyiv, 30 Oct. 2023). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 2023. №2 (22). P. 123-124.
137. Rahner K. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1992. 470 p.
138. Христокін Г. Методологічний аспект взаємодії філософії та теології. Мультиверсум. *Філософський альманах*. 2020. Т. 2. № 1 (171). P. 157-171.
139. Boyer P. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001. 375 p.
140. Лозовицький В. Теоестетика як спосіб вираження ідей теодицеї в інтуїціях сучасних українських православних богословів. *Волинський благовісник: щорічний богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України*. 2022. № 10, С. 47-65.
141. Hart D. B. *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. Yale University Press, 2013. 365 p.

142. Louth A. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present Day*. Downer's Grove, Illinois: IVP Academic, 2015. 383 p.
143. Возняк О. Діалогізм у православному богослов'ї ХХ століття: автореф. дис. канд. філософськ. наук: 09.00.11 - релігієзнавство. Чернівці: нац. ун-т ім. Юрія Федьковича., 2013. 20 с.
144. Іщук Н. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. доктора філософськ. наук: 09.00.11 - релігієзнавство Київ: Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, 2019. 465 с.
145. Shmeman A. *Liturgy and tradition: theological reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1990. 138 p.
146. Nellas P. *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of the human person*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987. 254 p.
147. Meyendorff J. *The Orthodox Church: its past and its role in the world today*. New York: Pantheon Books, 1962. 244 p.
148. Florovsky G. *Aspects of church history*. Büchervertriebsanstalt, 1987. Vol. 4. 231 p.
149. Florovsky G. *Togetherness in Christ. The Unity we seek: lectures on the church and the churches*. Toronto: Ryerson Press, 1962. P. 17-27.
150. Zizioulas J. *The One and The Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Western American Diocese, Sebastian Press, 2010. 436 p.
151. Zizioulas J. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. T&T Clark, 2007. 330 p.
152. Zizioulas J. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, New York: St Vladimirs Seminary Pr, 1997. 269 p.
153. Romanides J. *The ancestral sin*. Zephyr Publishing, 2002. 190 p.
154. Manoussakis J. *The Promise of the New and the Tyranny of the Same. Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. England: Ashgate Publishing Limited, 2009. P. 69-89.
155. Manoussakis J. *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*. Bloomsbury Academic, 2017. 232 p.

156. Manoussakis J. *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Indiana University Press, 2007. 213 p.
157. Yannaras C. *Person and Eros*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2008. 416 p.
158. Yannaras C. *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2007. 391 p.
159. Yannaras C. *Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. New York: T&T Clark International, 2007. 144 p.
160. Hart D. B. *Thoughts In and Out of Season*. URL: <https://davidbentleyhart.substack.com/p/thoughts-in-and-out-of-season> (accessed 23.11.2024).
161. Hart D. B. *Ecumenical Councils of War*. *Touchstone: A Journal of Mere Christianity*. 2004. Vol. 17, No. 9. P. 40-43.
162. Breck J. *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*. St. Vladimirs Seminary Pr., 2001. 238 p.
163. Breck J. "Justifiable War": Lesser Good or Lesser Evil? *St. Vladimir Theological Quarterly*. 2003. Vol. 47, No. 1, P. 97-109.
164. Behr J. *The Mystery of Christ: Life in Death*. St. Vladimirs Seminary Pr., 2006. 186 p.
165. Lossky V. *Orthodox theology: an introduction*. St. Vladimir's Seminary Press, 1978. 137 p.
166. Foundoulis I. *Dialoguri liturgice. Raspunsuri la probleme liturgice*. Bizantina, 2008. Vol. 1. 276 p.
167. Ramfos S. *Yearning for the One: Chapters in the Inner Life of the Greeks*. Holy Cross Orthodox Press, 2011. 352 p.
168. Plested M. *The Master Builder: Demetrios Koutroubis and the Renewal of Theology in Modern Greece*. Denise Harvey, 2024. 198 p.
169. Popovich J., Gerostergios A. *Orthodox Faith & Life in Christ*. Inst for Byzantine & Modern Greek, 2005. 247 p.
170. Staniloae D. *Theology and the Church*. St. Vladimir's Seminary Press, 1980. 240 p.

171. Skobtsova M. *Mother Maria Skobtsova: essential writings*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002. 192 p.
172. Stylianopoulos T. *The way of Christ: gospel, spirituality, and renewal in orthodoxy*. Holy Cross Orthodox Press, 2002. 224 p.
173. Т. Стиліянопулос. *Новий Завіт: Православний погляд. Писання, передання, герменевтика*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 212 с.
174. Bloom A. *Metropolitan Anthony of Sourozh: a selection of his writing and with an introduction by Hugh Wybrew*. Templegate Pub, 1988. 96 p.
175. Florensky P. *Iconostasis*. St. Vladimirs Seminary Pr., 1996. 170 p.
176. Рубський В. Конвергентні процеси у релігійних системах поширення світогляду. *Гілея: науковий вісник*. 2018. С. 219-222.
177. Філоненко О. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз: дис. доктора філософських наук: 09.00.14 - богослов'я. Харків, 2018. 418 с.
178. Мельник П. Віра як особистісний досвід богоспількування. *Труди Київської Духовної Академії*. 2016. № 16. С. 150-157.
179. Горевой Д., Деркач Т. *Феномен онлайн-причастя. Рефлексії. Полеміка. Перспективи*. Київ: Бібліотека Cerkvarium, 2021. 168 с.
180. Kyiak S., Martsinovska D. *The Phenomenon of Religious Faith: Theological, Philosophical and Religious Studies Interpretations*. *Journal of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University*. 2014. Vol. 1, No. 4. P. 136-143.
181. Максименко І. Ноетичний ефект гріха за С. К. Мороні. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу: матеріали VI Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 11-12 червн. 2024 року)*. К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП "Видавництво "Фенікс"", 2024. С. 78-81.
182. Костенко А. Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. - релігієзнавство. Київ: нац. ун-т ім. Т. Шевченка, 2010. 18 с.
183. Лещенко А. Релігійна віра як форма світовідчуття : автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. - релігієзнавство. Житомир: держ. ун-т ім. І.Франка, 2010. 20 с.

184. Предко О. Психологія релігії в дослідницьких пошуках вітчизняних релігієзнавців. *Університетські наукові записки*. 2007. № 4, С. 542-550.
185. Предко О. Психологія релігії. Київ: Ліра-К, 2023. 348 с.
186. James W. *The Varieties Of Religious Experience*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004. 476 p.
187. Предко О. Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2019. №. 1(13). С. 42-46.
188. Москалець В. Функціонально-психологічна сутність свідомості як рамкової умови пізнання, методологування, віри, мислення, діяльності. *Психологія і суспільство*. 2019. №. 1. С. 35-51.
189. Москалець В. "Над-смисл" у логотерапії горя та мук совісті. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія : Психологія*. 2023. №. 16. С. 73-83.
190. Москалець В. Смисл життя, свобода та відповідальність особистості у вченні Віктора Еміля Франкла. *Психологія особистості*. 2011. №. 1 (2). С. 86-98.
191. Вергелес К. Релігійна антропологія в контексті її розвитку: методи, принципи та система дослідження. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. № 95. С. 5-15.
192. Васильєва В. Віра, розум і християнська релігія: соціально-філософський аналіз. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2010. № 40. С. 63-70.
193. Борейко Ю. Повсякденність українського православного вірянина: монографія. Луцьк: Вежа-Друк, 2016. 380 с.
194. Колодний А. Феномен християнського постмодерну. *Університетські наукові записки*. 2007. №. 23. С. 312-323.
195. Колодний А. Християнство тільки починається. *Університетські наукові записки*. 2008. №. 26. С. 372-377.
196. Бучма О. Релігійно-правовий вимір російської війни проти України на тлі суспільно-державних трансформацій ХХ—ХХІ століть. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 45-58.
197. Кучера Т. Релігієзнавство. Київ: КНЕУ, 2016. 95 с.

198. Сарапін О. Феноменологія релігійної віри у проповідях Чарльза Сперджена. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2024. № 1 (23). С. 50-54.
199. Кононенко Т. Філософські концепти у виступах Його Всесвятості, Архієпископа Константинополя – Нового Рима і Вселенського Патріарха Варфоломія I. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1 (19). С. 59-63.
200. Колодний А. Релігійний Феномен у змінах його складових: релігієзнавче бачення. *Українське релігієзнавство*. 2016. №. 80. С. 13-16.
201. Максименко І. Філософсько-релігієзвчі розмисли Г. Сковороди. *Дні науки філософського факультету – 2024: матеріали доповідей та виступів* (м. Київ, 18-19 трав. 2024 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2024. С. 299-301.
202. Колодний А. Буддизм – релігія без віри в надприродне. *Українське релігієзнавство*. 2009. Спецвип. 2. С. 87-94.
203. Сарапін О. Вступ до філософії релігії. *Українське релігієзнавство*. 1996. №. 4. С. 61-65.
204. Сарапін О. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих варіантів. *Українське релігієзнавство*. 2012. №. 64. С. 35-41.
205. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у ХХІ столітті. *Філософська думка*. 2013. №. 3. С. 39-54.
206. Чорноморець Є. Теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника: історико-філософський аналіз: дис. канд. філос. наук: 09.00.05 – історія філософії. Київ: Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2019. 269 с.
207. Іщук Н. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис. докт. філософськ. наук: 09.00.11 - релігієзнавство. Київ: Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, 2019. 40 с.
208. Іщук Н. Поняття діалогу в сучасній християнській теології. *Вісник Черкаського університету. Філософія*. 2019. С. 54-62.
209. Борейко Ю., Кулакевич М. Репрезентація церковнослов'янців у повсякденній мові віруючих українського православ'я. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 1 (21). С. 4-7.

210. Єленський В. Між релігійною свободою і національною безпекою. Документ ОБСЄ "Свобода релігії або переконань та безпека" в західному, російському та українському контекстах. *Релігійна свобода*. 2020. № 25. С. 21-32.
211. Филипович Л. Традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2014. № 1 (1). С. 25-28.
212. Вергелес К. Православна релігія в сучасному українському соціумі. *Гілея: науковий вісник*. 2017. № 119. С. 174-178.
213. Бабій М. Свобода совісті та свобода релігії: теоретичний аспект. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2014. № 2 (2). С. 10-14.
214. Мартинюк Е. "Віра в релігію" – сучасний глобальний чинник толеранції релігійного життя. *Релігійна свобода*. 2004. № 8. С. 137-142.
215. Марченко А. Взаємозв'язок релігійних цінностей і прав людини: дис. доктора філософії: 031 - релігієзнавство. Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2023. 205 с.
216. Колодний А. Толерантність відносин як риса української поліконфесійності. *Українське релігієзнавство*. 2007. №. 44. С. 304-310.
217. Бортнікова О. Віра як підстава взаємодії релігії та політики. *Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого". Серія: Філософія*. 2016. №. 1. С. 78-88.
218. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних українських дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 2 (22). С. 16-22.
219. Жилюк С. Теоретико-методологічний дискурс релігієзнавчих досліджень: постмодернізм у пошуку нових парадигм. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Історичне релігієзнавство*. 2014. № 9. С. 44-58.
220. Христокін Г. Методологія теології грецької патристики. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. № 12. С. 131-135.
221. Audi R. Belief, Faith, and Acceptance. *International Journal for Philosophy of Religion*. 2008. V. 63. №. 1/3. P. 87-102.
222. Pojman L. Faith Without Belief? *Faith and Philosophy*. 1986. Vol. 3. P. 157-176.

223. Price H. Faith and Belief. *Faith and the Philosophers*. 1964. P. 3-25.
224. Бойчук М. Функціонально-семантичне поле релігійної лексики англійської мови (поліпарадигмальне дослідження): дис. канд. філологічн. наук: 10.02.04 - германські мови. Львів, 2021. 300 с.
225. Филипович Л., Титаренко В., Горкуша О. Контекстуалізація як один із головних методологічних підходів релігієзнавчого дослідження в період російсько-української війни. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 7-25.
226. Біблія. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов: 2 ред. / за ред. о. Рафаїла Турконяка. Київ: Українське біблійне товариство, 2023. 1242 с.
227. John Chrysostom. The homilies of S. John Chrysostom on the statues, or to the people of Antioch. Oxford: J.H. Parker, 1842. 399 p.
228. John Chrysostom, Harkins P. Baptismal instructions. The Newman Press, 1963. 375 p.
229. Meyendorff J. Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes. Fordham University Press, 1979. 243 p.
230. Florovsky G. Bible, church, tradition: an Eastern Orthodox view. Nordland Publishing Company, 1972. 127 p.
231. Louth A. Discerning the mystery: an essay on the nature of theology. Oxford University Press, 1983. 164 p.
232. John Chrysostom, The homilies of S. John Chrysostom, on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Romans, Oxford: Parker, 1841, p. 530.
233. Gregory of Nazianzus. Gregory of Nazianzus, autobiographical poems. New York: Cambridge University Press, 1996. 183 p.
234. Максименко І. Шляхи віри у філософії Христоса Яннараса. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 8 - 9 червн. 2023 року). К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП "Видавництво "Фенікс"", 2023. С. 201-204.
235. Максименко І. Богословські рефлексії Дж. Мануссакіса. *Дні науки філософського факультету – 2023*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 11-12 трав. 2023 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2023. С. 419-423.

236. Maximus the Confessor. *Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*. Turnhout, Belgium: Turnhout Brepols Publishers, 2009. 144 p.
237. Basil of Caesarea. *The Fathers of the Church: A New Translation*. The Catholic University of America Press, 1963. Vol. 46. 408 p.
238. Meyendorff J. *St. Gregory Palamas and orthodox spirituality*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 184 p.
239. Ігнат'єв В. Ісихазм: суперечність наративів у релігійно-філософському дискурсі. *Філософські обрії*. 2014. № 32. С. 70-80.
240. Meyendorff J. *A study of Gregory Palamas*. London: Faith Press, 1964. 245 p.
241. Scupoli L., Nicodemus the Hagiorite. *Unseen warfare: Being the spiritual combat and Path To Paradise of Lorenzo Scupoli*. London: Faber and Faber limited, 1963. 280 p.
242. Πονος Χ., Η Πατερική Παραδοχή Στα Συγγραμματα Του Αγίου Αθανασίου Παριου: Διπλωματική Εργασία. Θεσσαλονίκη: Department of Pastoral and Social Theology of the Faculty of Theology of Aristotle University, 2011. 114 p.
243. Архондоніс Д. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnojji-cerkvi_n103522 (дата звернення: 19.03.2024).
244. Binns J. *An introduction to the Christian Orthodox churches*. New York: Cambridge University Press, 2002. 270 p.
245. Makrides V. The Enlightenment in the Greek Orthodox East: Appropriation, Dilemmas, Ambiguities. *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*. 2016. P. 17-37.
246. Petmezas S. On the formation of an ideological faction in the Greek Orthodox Church in the second half of the eighteenth century: the Kollyvades. *Bulletin de correspondance hellénique*. 2020. №. 2.
247. Kosmas the Aetolian. *The Christian Kingdom and the Turks*. URL: <https://iconandlight.wordpress.com/tag/kosmas-of-aetolia/> (accessed 12.14.2024)
248. Louth A. Some recent works by Christos Yannaras in English translation. *Modern Theology*. 2009. P. 329-340.
249. Velichkovsky P. *Field Flowers, or Lilies of the Field (Chapter Two and Three)*. *The Orthodox Word*. 1975. Vol. 11, No. 2 (61). P. 69-84.

250. Viorel S. Saint Paisius Velichkovsky and the Hesychast Renewal in Romanian Monasticism of the 18th century. *Analele Științifice ale Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Teologie Ortodoxă*. 2015. P. 53-62.
251. Behr J. What are we doing, talking about God? The Discipline of theology. *Thinking Through the Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*. St Vladimirs Seminary Pr, 2008. P. 67-86.
252. Качмар С. Проблема співвідношення віри і розуму в східній патристиці: історико-філософський і логіко-структурний аналіз: дис. канд. філос. наук: 09.00.05 – історія філософії. Львів, 2014. 191 с.
253. Katos D. The Foundations of Noetic Prayer. *Thinking Through the Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*. St. Vladimirs Seminary Pr., 2008. P. 43-66.
254. Христокін Г. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 – релігієзнавство. Київ: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2010. 17 с.
255. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Київ: Дух і Літера, 2010. 568 с.
256. Гончарук К. Середньовічний діалог: онтологія апофатики (Діонісій Ареопагіт і Йоган Екхарт). *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2011. № 105. С. 40-44.
257. Tertullian. Tertullian. Oxford: J. N. Parker, 1842. 531 p.
258. Athenagoras, Justin Martyr. The Writings of Justin Martyr and Athenagoras. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868. 463 p.
259. Максименко І. Проблеми віри й розуму у філософській думці мислителів доби Київської Русі. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2 (20). С. 28-31.
260. Максименко І. Сміслові контексти релігійної віри у філософії Христоса Яннараса. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 1 (21). С. 42-45.
261. Предко О. Феномен релігійної віри: сенсожиттєвий вимір. *Наукові праці. Філософія*. 2017. С. 44-48.
262. Максименко І. Пошук Бога згідно з Д. Б. Хартом. *Дні науки філософського факультету – 2022: матеріали доповідей та виступів* (м. Київ, 11-12 трав. 2022

- p.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2022. С. 293-296.
263. Петлевич Н. Характерні особливості персоналізму. *Наукові записки. Серія «Філософія»*. 2010. № 6. С. 58-77.
264. Христокін Г. Персоналізм у православній теології. *Схід. Філософські науки*. 2016. № 4 (144). С. 101-105.
265. Balthasar H. U. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Seeing The Form*. Edinburgh: T&T Clark Bloomsbury Publishing, 1983. Vol. 1. 692 p.
266. Plato. *Plato: Complete Works* / ed. Cooper J., Hutchinson D. Hackett Publishing Co., 1997. 1848 p.
267. Грицишин В. Гносеологія православної теології доби постмодерну. *Схід. Філософські науки*. 2016. № 3 (143). С. 75-79.
268. Гуссерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. Київ: Темпора, 2021. 304 с.
269. Hopkins J., Nicholas of Cusa. *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei*. Arthur J. Banning Pr., 1985. 392 p.
270. Вергелес К., Конотоп Л. Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I як патріарх і гуманіст. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 1 (19). С. 16-19.
271. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології. URL: https://risu.ua/yuriy-chornomorec-zagalna-harakteristika-suchasnoji-pravoslavnoji-teologii_n41934. (дата звернення: 16.09.2024).
272. Филипович Л. Питання і рекомендації, що стосуються свободи релігії або переконань і безпека. *Релігійна свобода*. 2020. № 24. С. 74-99.
273. Nedelescu H. *The Eucharist, Its Physical Elements, and Molecular Biology*. URL: <https://publicorthodoxy.org/2020/05/27/the-eucharist-its-physical-elements-and-molecular-biology/> (accessed: 09.04.2024).
274. Burrows W., Hemmens E. *Survival of Bacteria on the Silver Communion Cup*. *The Journal of Infectious Diseases*. 1943. Vol. 73, No. 3. P. 180-190.
275. Rozanskij V. Full official text of Ukrainian Tomos. Primacy of Constantinople over Kiev. URL: <https://www.asianews.it/news-en/Full-official-text-of-Ukrainian-Tomos.-Primacy-of-Constantinople-over-Kiev-45981.html> (accessed 03.07.2023).

276. Горевой Д., Ваннек Л. Чим український томос відрізняється від інших? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29695625.html> (дата звернення: 29.04.2024).
277. Шумілін О. Рішення Синоду: Українська Церква Отримає Томос. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/11/7194911> (дата звернення: 29.04.2024).
278. Souza M. Primacy of the Ecumenical Patriarchate in Canons 9 and 17 of the Council of Chalcedon. URL: <https://luminousdarkcloud.wordpress.com/2022/12/29/primacy-of-the-ecumenical-patriarchate-in-canons-9-and-17-of-the-council-of-chalcedon/> (accessed: 29.04.2024).
279. Саган О., Кочубей В. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української православної церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/visnovok-religiyeznavchoyi-ekspertizi-statutu-pro/> (дата звернення: 01.07.2023).
280. Постанова Собору Української Православної Церкви від 27 травня 2022 року. URL: <https://news.church.ua/2022/05/27/postanova-soboru-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-27-travnya-2022-roku/#2023-07-01> (accessed: 01.07.2023).
281. Початок мироваріння у Великий Понеділок – фоторепортаж. URL: <https://news.church.ua/2023/04/13/pochatok-mirovarinnya-u-velikij-ponedilok-fotoreportazh/#2023-06-29> (accessed: 29.06.2023).
282. Appeal of His Beatitude Metropolitan of Kyiv and All Ukraine Onufriy to the faithful and the citizens of Ukraine. URL: <https://news.church.ua/2022/02/27/appeal-beatitude-metropolitan-kyiv-ukraine-onufriy-faithful-citizens-ukraine/?lang=en#2023-07-03> (accessed: 03.07.2023).
283. «Заклики до знищення України та виправдання військової агресії неспівставні з євангельським вченням» – заява ВЗЦЗ УПЦ. URL: <https://vzcz.church.ua/2024/03/28/zakliki-do-znishhennya-ukrajini-ta-vipravdannya-vijskovoji-agresiji-nespivstavni-z-jevangeliskim-vchennyam-zayava-vzcz-upc/> (дата звернення: 30.04.2024).
284. John Chrysostom. Commentary on the epistle to the Galatians and homilies on the epistle to the Ephesians of S. John Chrysostom. Oxford: J.H. Parker, 1840. 428 p.
285. Филипович Л., Горкуша О. Релігійна безпека як складова національної безпеки України: актуалізація проблеми в часи війни. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*. 2024. Т. 6, № 2. С. 73-81.

286. Predko O., Maksymenko I. Orthodoxy in the Face of Contemporary Challenges: The Ukrainian Context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2023. Vol. 43, No. 8. P. 19-33.
287. Вергелес К. Спотворення релігійної віри як фактор нездорової духовності. *Культурологічний альманах*. 2024. № 4. С.
288. Жерновська Л. "Свята справа": Патріарх Кирило назвав мету війни в Україні. URL: <https://www.unian.ua/russianworld/patriarh-kirilo-nazvav-viynu-v-ukrajini-svyatoyu-spravoyu-dlya-kozhnogo-12228066.html> (дата звернення: 30.04.2024)].
289. Gazeta.ua. Після Путіна ядерною зброєю почав "лякати" Гундяєв. URL: https://gazeta.ua/articles/world-life/_pislya-putina-yadernoyu-zbroyeuy-pochav-lyakati-gundyayev/1119570 (дата звернення: 30.04.2024).
290. RISU. Наказ XXV Всесвітнього російського народного собору "Сьогодні та майбутнє руського міра". URL: https://risu.ua/nakaz-xxv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-nastoyashchee-i-budushchee-russkogo-mira_n147172 (дата звернення: 30.04.2024).
291. Novorun С. "Russian World": the heresy driving Putin's war. URL: <https://euromaidanpress.com/2022/03/18/russian-world-the-heresy-driving-putins-war>. (accessed: 26.09.2024).
292. Демакопулос Д. Костянтин, Амвросій і моральність війни / *Православні погляди на війну*. Київ, Дух і Літера, 2024. С. 170-203.
293. Каррас В. Їхні руки нечисті / *Православні погляди на війну*. Київ, Дух і Літера, 2024. С. 136-169.
294. Кіру А., Продрому Е. Дебати про справедливу війну, священну війну та мир / *Православні погляди на війну*. Київ, Дух і Літера, 2024. С. 222-255.
295. Васін М. Вплив російського вторгнення на релігійні громади в Україні / *Інститут релігійної свободи*. Київ: вид. Пугач О. В., 2024. 28 с.
296. Сарапін О. Порівняння ставлення до війни Української православної церкви та Православної церкви України. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023/ № 1 (21). С. 59-61.
297. Turenko V. Social Mission of Orthodox Churches in the Conditions of 2022 Russian Invasion of Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2022. Vol. 43, No. 2. P. 1-16.

298. Basil of Caesarea. The Letters. Harvard University Press, 1962. Vol. 3. 524 p.
299. Папаніколау А. Аскетика війни: спотворення і відновлення чесноти / *Православні погляди на війну*. Київ, Дух і Літера, 2024. С. 23-46.
300. Щоткіна К. Війна. Як змінилися відносини українців із Богом та церквою. URL: <https://zn.ua/ukr/war/vijna-jak-zminilisja-vidnosini-ukrajintsiv-iz-bohom-ta-tserkvoju.html> (дата звернення: 24.04.2024).

ДОДАТКИ

Додаток 1

**СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ ТА
ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ****Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:**

1. Максименко І. Проблеми віри й розуму у філософській думці мислителів доби Київської Русі. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2022. № 2 (20). С. 28-31.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/163>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.7>

2. Максименко І. Сміслові контексти релігійної віри в філософії Христоса Яннараса. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 1 (21). С. 42-45.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/184>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.11>

3. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних українських дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2023. № 2 (22). С. 16-22.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/199>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.4>

4. Максименко І. Релігійна віра як об'єкт аналізу у наукових працях сучасних іноземних дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2024. № 1 (23). С. 30-35.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/218>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.6>

5. Predko O., Maksymenko I. Orthodoxy in the Face of Contemporary Challenges: The Ukrainian Context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2023. Vol. 43, No. 8. P. 19-33.

URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss8/3/>

DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2449>

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Максименко І. Пошук Бога згідно з Д. Б. Хартом. *Дні науки філософського факультету – 2022*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 11-12 трав. 2022 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2022. С. 293-296.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11>

7. Максименко І. Богословські рефлексії Дж. Мануссакіса. *Дні науки філософського факультету – 2023*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 11-12 трав. 2023 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2023. С. 419-423.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12>

8. Максименко І. Шляхи віри у філософії Христоса Яннараса. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 8 - 9 червн. 2023 року). К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс””, 2023. С. 201-204.

URL: https://drive.google.com/file/d/1cXf7b0DpVmmmGLvX4pbM3ZACRD0ES69/view?usp=drive_link

9. Maksymenko I. Semantic contexts of the phenomenon «faith» in the works of foreign researchers. *Sofia. Humanitarian and religious bulletin: materials of the international scientific conference IX Tancherivski chytannia* (Kyiv, 30 Oct. 2023). Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 2023. №2 (22). P. 123-124

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13>

10. Максименко І. Особливості християнської віри за Пабло Бланко Сарто. *Культура. Ідентичність. Сучасність*: Матеріали міжнародної наукової конференції (м. Львів, 2-3 лист. 2023 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2023. С. 392-395.

URL: <https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2024/03/Maket-konferentsiia-2023-1.pdf>

11. Максименко І. Ідея глибокого сподівання Луїса Поймана. *Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах*: матеріали доповідей та

виступів IV всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю 16-17 листопада 2023 року (м. Вінниця, 16-17 лист. 2023 р.). Вінниця: ТВОРИ, 2024. С. 101-105.

URL: https://www.vnmu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn_mat_konf_filosof.pdf

12. Максименко І. Філософсько-релігійські роздуми Г. Сковороди. *Дні науки філософського факультету – 2024*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 18-19 трав. 2024 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2024. С. 299-301.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13>

13. Максименко І. Ноетичний ефект гріха за С. К. Мороні. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*: матеріали VI Міжнар. наук.-практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) (м. Київ, 11-12 червн. 2024 року). К.: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс””, 2024. С. 78-81.

URL:

<https://drive.google.com/file/d/1zrVCjJij8yoDkkqIkSkla4AM0lUm2LDN/view>