

за допомогою органів відчуття. Проте у будь-якому разі почуттєве споглядання, як і логічне осмислення власного тілесного «я» пов'язане винятково з фактом існування тілесності іншої людини.

Соціалізація особистості у тілесному вимірі як би має відношення із двома абсолютними просторами. По-перше, з усім тим, що визначає причини наявності індивідуальної тілесності та її характеристики. По-друге, із змінним матеріальним простором буття тіла, який не обмежується його місцем, а постійно змінюється, то розширюючись до меж максимальної самоактуалізації, то звужуючись у своїх крайніх межах у бік небуття – не лише смерті, а й різноманітних форм обмеження життя і процесу саморозвитку. Звідси зростає актуальність поєднання духовних та тілесних аспектів соціалізації як наймогутнішого інструмента становлення людської особистості, оскільки воно містить у собі момент трансцендування за межі тієї або іншої тілесної організації.

Висновки. Таким чином, процес соціалізації можна розглядати як процес створення людини через становлення і розвиток її тілесної і духовної організації. Основні проблеми соціалізації сьогодні пов'язані з акцентуванням тілесно-матеріального виміру розвитку людини, що приводить до втрати сенсожиттєвих та ціннісних орієнтирів. Навіть цілісний розвиток не гарантує успішної соціалізації, оскільки він має ґрунтуватися на домінуванні духовних факторів над тілесними. Разом з тим тілесний аспект соціалізації є надзвичайно важливим, оскільки він пов'язаний із створенням матеріально-соматичних передумов будь-якої людської життєдіяльності взагалі. Проте тілесний розвиток є невіддільним від процесів соціальної діяльності та комунікації, що визначаються духовними чинниками.

Список використаних джерел

1. Бабаджанов И. Х. Право на жизнь и право на тело человека: некоторые подходы к аксиологическому измерению / И. Х. Бабаджанов // Юридическая наука: история и современность. – 2012. – №2. – С.20–26.
2. Корчмарюк Я. И. Киборгизация живых существ: обзор современного состояния, истории и перспектив мировой науки, техники и технологии в этой области, по материалам Интернет-дайджестов СМИ / Я. И. Корчмарюк [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.settleretika.ra/index.php/2010-03-16...2010-03-16...50> (дата обращения: 30.04.2015).
3. Сериков Г. Н. Гуманно ориентированная системно-синергетическая интерпретация человеческого ресурса / Г. Н. Сериков // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Образование. Педагогические науки. – 2010. – №36 (212). – С.9–16.
4. Сорочик Л. И. Личность как целостность и идеи ее трансформации в XXI веке / Л. И. Сорочик // Культура. Духовность. Общество. – 2012. – №1. – С.153–162.

References

1. Babadzhyanov I. H. Pravo na zhizn' i pravo na telo cheloveka: nekotorye podhody k aksiologicheskomu izmereniju / I. H. Babadzhyanov // Juridicheskaja nauka: istorija i sovremennost'. – 2012. – №2. – С.20–26.
2. Korchmarjuk Ja. I. Kiborgizacija zhivyh sushhestv: obzor sovremennogo sostojanija, istorii i perspektiv mirovoj nauki, tehniki i tehnologii v jetoj oblasti, po materialam Internet-dajdzhestov SMI / Ja. I. Korchmarjuk [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.settleretika.ra/index.php/2010-03-16...2010-03-16...50> (data obrashhenija: 30.04.2015).
3. Serikov G. N. Gumanno orientirovannaja sistemno-sinergeticheskaja interpretacija chelovecheskogo resursa / G. N. Serikov // Vestnik Juzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Obrazovanie. Pedagogicheskie nauki. – 2010. – №36 (212). – С.9–16.

4. Sorochik L. I. Lichnost' kak celostnost' i idei ee transformacii v XXI veke / L. I. Sorochik // Kul'tura. Duhovnost'. Obshhestvo. – 2012. – №1. – С.153–162.

Lavrova L. V., PhD, associate professor, Head of Department of Education and Culture of Health in Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Education (Ukraine, Dnipro), grunval@bk.ru

Physical and spiritual socialization of personality: philosophical dimension

The questions of interaction of physical and spiritual socialization in the context of improving the research methodology and philosophy of education categorical apparatus are considered. On the basis of systematic and comparative methodologies, approaches combining social philosophy, philosophy of health and philosophy of education reveals unexplored aspect of the problem associated with definition of review methodological principles and the role of the interaction of physical and spiritual component of human socialization. It is shown that it is in the process of socialization is prioritizing material or spiritual dimensions of meaning of human life is defined. It is grounded the necessity of emphasizing spiritual values as dominant in the benchmark socialization process.

Keywords: philosophy of education, people, spiritual, physical, self-development, socialization.

* * *

УДК 261.7

Левченко Т. Г., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології, Університет державної фіскальної служби України (Україна, Ірпінь), nniguman@mail.ru

РОЗУМІННЯ ВІРИ У СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ

Досліджуються трансформації концепту віри в православній теології кінці ХХ століття. Встановлено, що у сучасній православній теології віра ототожнюється із духовним досвідом, отримуваним у Церкві за умови відкритості суб'єкта до церковно-релігійного впливу. Це ототожнення характерне для неопатристики, засновником якої був Г. Флоровський. Митрополит Антоній Сурозький, цілком у дусі неопатристики Флоровського і його учнів, тісно пов'язує поняття віри із релігійним досвідом, але все-таки феноменологічно відрізняє сам християнський релігійний досвід та християнську віру. Під час самого акту інтенсивного релігійного досвіду ще немає місця для віри, для будь-яких актів особистості – настільки вона захоплена переживаннями. Віра є впевненістю щодо того, що людина пережила всім своїм існуванням і про що може з абсолютною впевненістю свідчити. Віра у людину є основою для можливості етики та соціального життя, і така віра теж ґрунтується на досвіді. Антоній Сурозький доводить, що віра як довіра до особистості необхідна для існування етичних і соціальних відносин, віра як впевненість у досвіді необхідна для існування науки та культури.

Ключові слова: віра, впевненість, довіра, православ'я, сучасна теологія.

Сучасна православна теологія переживає драматичні парадигмальні зміни, переживши в 1920–ті–1990–ті роки бум неопатристики, а в 2000–ні зіштовхнувшись із кризою неопатристичної парадигми. На думку класиків неопатристики (Г. Флоровський, В. Лоський, О. Шмеман, Д. Станілоає, І. Попович) академічна теологія та російська релігійна думка (від слов'янофілів до С. Булгакова) знаходиться у полоні метафізичного і романтичного способів думання, привнесених із Заходу. Відновлення справжнього православного богослов'я мислилося як повернення до традиції, втілений у самій Церкві з її патристичною спадщиною (Г. Флоровський), літургією (О. Шмеман), досвідом живих відносин з Богом (митрополит Антоній Сурозький). Криза, яка охопила православну теологію сьогодні, пов'язана із пошуками нової парадигми, яка б дозволила православ'ю адекватно відповідати на виклики доби постмодернізму. Не дивлячись на зміну парадигм у розвитку православної теології та різноманітне переосмислення багатьох ключових концептів, розуміння віри залишалося спільним для всіх православних мислителів ХХ і ХХІ століть, і лише поглиблювалося з розвитком теологічних вчень.

Наукове вивчення гносеологічних вчень, які розвивають православні теологи доби постмодерну лише розпочинається у релігієзнавчій науці. Наукове зацікавлення до цієї тематики виявили Ю. Чорноморець [8; 9], К. Бублик [1], Г. Христокін [7], Д. Морозова [4].

Метою дослідження є трансформації концепту віри в сучасній православній теології.

Засновник головного напрямку сучасної православної теології – неопатристики – Георгій Флоровський у своїй першій програмній статті «Дом Отчий» (1927 року) вважає, що християнство не можна звести до системи віровчення, моральних принципів, способу життя [2]. Християнство, зокрема православне, – це Церква як особлива реальність, що одночасно є і присутньою в земній реальності, і є предметом віри як містичне невидиме тіло Христове і єдність усіх спасених. Церква створює для всіх бажаючих простір духовного досвіду, в якому можна пережити як розуміння невидимої сторони реальності Церкви, так і зустріч із самим Богом. При цьому віра ототожнюється із духовним досвідом, отримуваним у Церкві за умови відкритості суб'єкта до церковно-релігійного впливу. Флоровський прямо стверджує: «Віра є досвід» [2, с. 29]. Перед цим він же стверджував, що «християнство є досвід» [2, с. 9], а саме досвід Церкви. Християнство є вченням, і тому віра існує по відношенню до церковного вчення. Але ця віра також містико-емпірична. Флоровський пише: «Віровчительна істина міститься у Церкві, і тому той, хто живе у Церкві, має її як дану, а не задану. І тому, як би не було недовершеним теперішнє пізнання «частково» порівняно із обіцями пізнанням «обличчям до обличчя», і нині, як і завжди, повна і завершена істина розкривається у церковному досвіді» [2, с. 28]. Істини християнства переживаються у їх повноті, тому догматичного розвитку з точки зору Флоровського не існує і не може існувати [2, с. 29], але можливим є поступове розкриття істини [там само]. Тотожність віровчительних істин – це тотожність досвіду [там само]. Віра є особистою довірою до Бога, яка виникає через спілкування з Богом. Останнє можливе лише у Церкві і лише через таїнства Церкви [2, с. 11]. Духовний досвід віри належить не окремим віруючим та їх спільнотам, а церкві як цілому [2, с. 31]. Досвід віри є істинним лише при його універсальності, «кафолічності», коли щось визнається усією церквою як відоме з її досвіду [2, с. 28–29]. Теологічне мислення може бути тільки «інтуїтивним» [2, с. 31], при тому що цілком визначається «досвідом» віри чи «спогляданням» [там само]. Аргументами у дискусії всередині церкви як комунікативної спільноти не можуть бути раціональні аргументи, але лише посилання на «безпосереднє знання, споглядання» [там само]. Флоровський визнає свободу особистості у способах розкриття вічних істин [там само], але наголошує на тому, що може бути лише один нормативний церковний досвід, що знаходить власне вираження, тобто формалізацію та раціоналізацію [2, с. 30] в незмінних догматах [2, с. 28] і традиційному богослужінні [2, с. 21]. При всіх формалізаціях і раціоналізаціях догмати та богослужіння залишаються таємницею, в якій більше непізнаного для розуму, ніж пізнаного [2, с. 32]. Церква є досвідом «життя во Христі», життя у причетності до Бога. Віра є впевненістю у можливості та необхідності такого життя. Така віра є абсолютно достовірною для досвіду віруючих християн і знаходить свій вираз у догматах, які мають для віруючих

статус аподиктичних суджень церкви, винесених на основі живого досвіду і безпосереднього споглядання [2, с. 29].

У такій концепції віри, що характерна для всієї неопатристики, засновником якої був Флоровський, виражається недовіра до раціональності. Флоровський критикує намагання Вікентія Лірінського зафіксувати зовнішні авторитети для віри: Писання, Передання, Вчителство Церкви. Для Флоровського Писання є частковою фіксацією досвіду Церкви, Передання – самим цим досвідом, а Вчителство Церкви вірне лише тому, що дотримується досвіду Церкви, виражає ті істини, які віруючі безпосередньо споглядають [2, с. 26]. Флоровський критикує академічне богослов'я за наслідування цієї схеми Вікентія Лірінського навіть тоді, коли відбувається особливий наголос на значенні для православних Передання [3, с. 151–156]. Для Флоровського важливішим є досвід надприродного життя, який у Переданні виражається і передається [2, с. 25]. Авторитет Передання існує лише завдяки передачі цього досвіду. Жодні формальні догматичні критерії та канонічні правильності не можуть грати визначальної ролі, яку має духовний досвід безпосереднього життя з Богом [3, с. 151]. Підміна живого досвіду розуміння догматів як «теоретичних аксіом», досвідного богослов'я – формальними логічними доказами – головна помилка академічної теології [2, с. 28], наслідок впливу західної теології. Православ'ю не властивий також і романтичний порив до ірраціонального досвіду, який би долав формально-логічне мислення, давав би відчуття наявності «вищого знання», особливого для кожного теолога. Таке романтичне мислення є перенесенням прийомів художньої творчості у сферу теології. Головна помилка такого романтичного мислення – у наданні значення переживанням та думкам суб'єкта, який намагається самостійно досягти сфери божественного і отримати певний унікальний досвід. Духовна істина існує лише як повнота істини. І ця істина у її повноті досягається через прийняття досвіду церковного життя. Спосіб прийняття церковного досвіду і духовного знання істини – це причетність, а не трансценденція. Надприродне і вічне Життя необхідно прийняти у цьому земному житті, і це цілком можливо через реальність Церкви [2, с. 11–25]. Флоровський знаходить і у російській релігійній філософії від В. Соловйова до С. Булгакова метафізичні логічні схеми та романтичні пориви. Якщо академічна теологія залежала від західного богослов'я, то російська релігійна філософія залежить від німецького ідеалізму. І завданням неопатристики як теологічного православного руху є не лише повернення до категорій та духу теології отців церкви, повернення до патристики. Завданням неопатристики є відкриття можливості пережити і описувати надприродний досвід віри, досвід споглядання, досвід причетності до Божественного життя, який дає церква.

Звичайно, що ототожнення віри із досвідом, при чому досвідом безпосереднього споглядання і переживання, є спорідненим до феноменології, яка теж бажала саме такого досвіду. Адже Флоровський не знаходиться у полоні ідеалів сцієнтизму і не вважає церковний досвід аналогічним до експериментальної фізики. Владіння у містичний емпіризм під впливом торжества сцієнтизму характерне для інших представників неопатристики – В. Лоського, І. Поповича, А. Радовича, А. Влахоса, Х. Янараса, С. Хоружего, І. Романідеса, Дж. Бера та

Дж. Брека. На церкву ці автори дивляться як на засіб вироблення духовного досвіду, який більш–менш надійно повторюється у всіх віруючих, або принаймні у тих, хто прагне до духовної досконалості у святості. Невіруючим ці теологи пропонують спробувати належати до церкви в якості експерименту. Звичайно, що не усі можуть досягнути інтенсивного духовного досвіду та ясного пізнання предметів віри. Але означені представники неопатристики пояснюють труднощі пізнання Бога тим, що Бог є непізнаним за власною сутністю, апофатичним «ікс», пізнаваним лише у власних проявах («енергіях»). Різке розрізнення сутності та енергій Бога слугує для неопатристики виправданням того, що результати духовних експериментів є ризичними як за інтенсивністю, так і за якістю. Бог недоступний для прямого споглядання, і тому Флоровський був занадто великим оптимістом. Але в цілому неопатристика визнавала можливість часткового знання Бога, оголошуючи місцем такого пізнання або особистий містичний досвід віруючого (Лоський, Янарас, Хоружий, Романідес), або досвід церковний, спільнотний (Шмеман, Попович, Сурозький).

При збереженні отождоженні віри з персональним або колективним релігійним досвідом (часто – містичним) представники неопатристики не звертали уваги на спеціальний феноменологічний або герменевтичний аналіз поняття віри. Взагалі, не увага до концепту віри є традиційною для православної теології ХХ століття, внаслідок чого ставалися парадоксальні випадки тоді, коли від православних богословів та церковних діячів вимагалось дати відповідь на питання чим же є віра. Наприклад, у багатотомному виданні «Настольна книга священнослужителя», що слугувала довідником для кліру за пізніх радянських часів, розділ про віру, надію та любов був просто переписаний із популярного католицького «Словника біблійного богослов'я» (під редакцією Ксав'є Леон–Дюфура) [5]. Практично єдиним представником православної теології другої половини ХХ – початку ХХІ століть, який намагався дати систематичну інтерпретацію концепту віри, був митрополит Антоній Сурозький, який духовно розвивався у Франції, але власне служіння проводив в Англії.

Митрополит Антоній, цілком у дусі неопатристики Флоровського і його учнів, тісно пов'язує поняття віри із релігійним досвідом, але все–таки феноменологічно відрізняє сам християнський релігійний досвід та християнську віру. Під час самого акту інтенсивного релігійного досвіду ще немає місця для віри, для будь–яких актів особистості – настільки вона захоплена переживаннями. Антоній відсилає до досвіду богопізнання у молитві, як він описаний Макарієм Єгипетським: «Він говорить, що у момент глибокої молитви людина відривається від усвідомлення усього земного, перестає навіть усвідомлювати себе, переживає лише благоговійний жах, любов, поклоніння, радість, торжество зустрічі з Богом, який пронизує всю її свідомість, усі її переживання, усе її тіло, не залишаючи ніякої можливості задивитися на себе чи слідкувати за тим, що з нею відбувається» [6, с. 41]. Антоній не вважає такий стан властивим виключно тим, хто пережив містичний досвід. Захопленість досвідом і забування самого себе при цьому зустрічаються часто при різних життєвих ситуаціях [там само]. Так само може існувати захопленість музикою чи пізнанням якогось моменту світу [6, с. 40]. Найкращою аналогією є

досвід спілкування особистості із коханою людиною: сам процес спілкування, інший суб'єкт, із яким відбувається спілкування, може захоплювати повністю, а інтенсивність переживань може бути найвищою. Релігійний досвід тому і достовірний за Антонієм, що він є аналогічним до різних видів людського досвіду [6, с. 32–33]. Так само, як і інші види досвіду, релігійний досвід є пізнанням, і результатом його є певне знання. Це знання як результат є таким, що людина у ньому переконана, при чому під впливом самого досвіду, а не міркувань чи перевірок. Ця переконаність і є вірою. Антоній описує перехід від самого акту досвіду до віри чи впевненості знову–таки відсилаючи до думок Макарія Єгипетського. «Людина, поки знаходиться усередині досвіду, нічого не може усвідомлювати, крім Бога. Але у якийсь момент Бог ніби від неї віддаляється, людина стає як маленький човник, який море, відходячи від берегів, залишило на піску. Ось цей момент, коли людина вже не несеться досвідом, хоча досвід, переживання усе ще горить, ще живе, коли людина ще абсолютно впевнена у реальності цього досвіду і однак актуально, у дану хвилину, його не переживає – цей момент і є тією гранню, коли досвід перетворюється на віру, на впевненість» [там само]. Ця віра є впевненістю щодо того, що людина пережила всім своїм існуванням і про що може з абсолютною впевненістю свідчити [6, с. 42]. На думку Антонія, такий досвід богопізнання або хоча б досвід релігійних переживань існує практично у всіх християн [6, с. 42, 270]. Але у святих цей досвід був абсолютно інтенсивним, позбавленим рис суб'єктивності та є універсально значимим: досвід окремих звичайних християн має усвідомлюватися у світлі досвіду святих [6, с. 42]. Віра у першу чергу є впевненістю у особистому релігійному досвіді, впевненістю у релігійному досвіді святих, вірністю цьому досвіду, рішучістю зберігати пам'ять про цей досвід і жити відповідно до релігійного досвіду [6, с. 272–273].

За Антонієм, наскільки людина схильна довіряти власному і церковному релігійному досвіду, настільки людина схильна довіряти поняттям і судженням розуму, пов'язаним із пізнанням матеріальної дійсності [6, с. 36]. Суперечливість між цими двома схильностями – довіри або безпосередньому духовному досвіду, або складному досвіду загального розумно–емпіричного знання – стала центральною темою для серії останніх бесід Антонія, виданих як книга «Впевненість у речах невидимих» [10]. Свобода християнської віри полягає не у тому, що зберігається повне незнання Бога, залишаючи простір для віри та вільного вибору, а у тому, що релігійний досвід та інші досвіди залишають простір для інтерпретацій, дискусій, виборів на користь найрізноманітніших розумінь і самого досвіду, і знання, і впевненості. За Антонієм, кожна людина може мати такий самий надлишок живих знань і досвіду в області богопізнання, який має щодо матеріальної дійсності, інших особистостей тощо. І тому вибір завжди є вибором людини, що знає, хоча, можливо, мало і без інтенсивних переживань, яких би хотілося. Але і музику, і склад речовини, і внутрішній світ інших особистостей теж часто знають неглибоко і не інтенсивно. Але при цьому впевнені як у існуванні цих реалій, так і у власному досвіді та наявних знаннях. Антоній також підкреслює, що чим глибшим є досвід і більшим знання, тим інтенсивніше переживається і усвідомлюється таємничість реальностей. І це відчуття таємниці є

ознакою істинного досвіду та істинного знання, щодо яких якраз цілком легітимна впевненість та віра. Визнання таємничості та все нових глибин у реальності викликає необхідність бути готовим відмовитися від власних понять і концепцій, шукаючи більш точного знання та досвіду [6, с. 35–36]. Зокрема, Антоній зауважує наступне: «святий Григорій Ниський говорив, що, якщо ми створимо повну, цілісну картину всього, що пізнали про Бога із Святого Письма, із Божественного Одкровення, із досвіду святих, і уявлятимемо, що ця картина дала нам уявлення про Бога, – ми створили ідола і вже не здатні пізнавати справжнього, Живого Бога, який весь – динаміка і життя. ... Ми можемо з великою радістю і натхненням проходити повз наші дитячі, юначі уявлення, просто ще незрілі уявлення, для того, щоб виростати у нову міру пізнання Живого Бога, якого не можуть виразити до кінця жодні уявлення, жодні визначення» [6, с. 36]. Віра спонукає долати теоретичних ідолів та практичні пристрасті, триматися за «відоме невідоме». Наявність невідомого в об'єкті пізнання важлива ще й тому, що така «апофатичність» і «непередбачуваність» свідчать про реальність Бога, нефантазованість Його. Часто прийняти від Бога власну долю – найважчий акт у діалогічних відносинах з Богом, оскільки Бог не виступає виконавцем бажань віруючого, але дає за власною свободою, і часто – зовсім неочікуване. Сурозький підкреслює високий драматизм відносин Бога і віруючого зокрема, Бога і людини взагалі. Саме через наявність цього драматизму необхідна довіра до Бога, а не просто знання Його у релігійному досвіді.

Антоній підкреслює, що саме віра необхідна після досвідного переживання богоспілкування чи богоприсутності, оскільки сам цей досвід не можна формалізувати в поняттях чи судженнях. А тому і необхідна віра, яка при всій своїй спорідненості із знанням все-таки є саме вірою, є особистим відношенням до Бога. «Віра – це «впевненість у невидимому» (Євр. 11:1), оскільки зустріч, що відбулася в глибині душі, неможливо виразити словами, це – досвідне переживання» [10, с. 12]. Віра є впевненістю у тому, що чуттєво невидиме, проте є пізнаним реально, пізнаним всією особистістю. Антоній пояснює, що така віра існує не лише в релігії, а у багатьох сферах духовного життя. «Віра визначається на початку 11 розділу послання до Євреїв як впевненість у речах невидимих, тобто як внутрішня впевненість: те, чого не можемо пізнати органами відчуття, залишається правдою. У цьому сенсі слово «віра» відноситься не тільки до Божественних предметів, до самого Бога. Віра відноситься також, як впевненість у невидимому, до краси, до любові, до всього того, що ми переживаємо досвідно, про що можемо також потім говорити, але що ми не будемо логічно, а отримуємо як безпосереднє переживання, досвід і знання» [11, с. 15]. Віра може існувати і як впевненість у минулому чуттєвому досвіді, і релігійна віра цілком аналогічна до такої віри.

Віра може виникати не лише у зв'язку із досвідом спілкування з Богом. Не менш значимим може бути досвід живого пізнання дії Бога на спільноті віруючих [10, с. 26–30]. Антоній підкреслює, що християни – звичайні люди, проте чудесні трансформації з ними під час богослужіння чи моральних вчинків можуть спостерігатися іншими і впливати на них як новий досвід. При цьому Антоній впевнений, що Бог діє не лише через православних християн. Інші релігійні люди, і навіть атеїсти можуть

являти приклади високих вчинків, здійснених завдяки натхненню згори. Також можливий досвід переживання присутності Бога навіть у порожньому храмі, при відсутності релігійних інтенцій у самого суб'єкта досвіду [10, с. 27]. Антоній впевнений у можливості існування релігійного досвіду і віри для кожного, хто не чинить свідомого спротиву і не закривається як особистість від таких переживань. Разом із тим, Антоній визнає, що існують випадки, коли навіть при переконаності в існуванні Бога завдяки логічним доказам і бажанні мати релігійний досвід людина його не отримує. Така людина не може втриматися у церковному колі та рано чи пізно відпадає від Бога. Віра не лише постійно супроводжує людське існування у всіх його проявах. Віра суттєво необхідна людині. Динаміка постійного пошуку потребує віри у всіх сферах людського життя. Але особливо Антоній підкреслює, що без віри у ідеал людської довершеності неможливо людині відбутися як людина [6, с. 31]. Без віри у людину неможливі етичні відносини, неможливе суспільство. Митрополит Антоній пише: «Довірливості мало – повинна бути інша, більш зріла, віра. Перш за все, віра у людину, основна, глибинна віра в те, що у кожній людині є світло, правда і нескінченні творчі можливості до розвитку; віра, що якщо людині допомогти, якщо її підтримати, якщо її надихнути, той хаос, який часто нас лякає у людині, може народити зірку. Така впевненість – це впевненість у тому, що в людині є світло, є правда, і що вони можуть перемогти. І у цій впевненості, у цій вірі немає наївності, вона виростає із досвідченістю, яка ґрунтується на знанні самого себе і на знанні життя та людей» [6, с. 49]. Отже, віра у людину є основою для можливості етики та соціального життя, і така віра теж ґрунтується на досвіді. Водночас, кожен раз у відносинах з іншими віра є певним ризиком, і тому віра іншим робить людину незахищеною. Віра іншим може мати за свою ціну навіть саме людське життя, і тому така віра є подвигом [там само]. Можна сказати, що довіряться Богові легше, ніж довіряться іншій людині. Але Бог довіряє людям, вірить в людину, і ця віра розпочалася з самого моменту творення і досягла свого максимуму в діяльності Ісуса Христа. Тому віра у краще в людині, у перемогу добра, засновується не лише на досвіді, який свідчить про можливість чудесних трансформацій, але і на тому, що Бог вірить у можливість таких змін на краще для всіх людей.

Таким чином, Сурозький не лише ставить етичний аспект віри вищим за гносеологічний, але й говорить про взаємність віри як довіри, як уповання: Бог довіряє людині, уповає на неї, вірить у неї. Це певне повернення до біблійного розуміння Бога, який вірний власному народові, вірним своїм обіцянкам. Але тут Сурозький все-таки вносить новий момент, оскільки виявляє, що Бог ще й довіряє людям, уповає на них.

Висновки. Інтерпретації віри в сучасній православній теології стають все більш близькими як до протестантського її розуміння, так і до постметафізичних інтерпретацій віри у католицизмі. В цілому один феномен впевненості суб'єкта у відносинах з Богом та вірності цим відносинам, інтерпретується сучасним католицизмом за допомогою раціонального осмислення, протестантизмом – феноменологічно, православ'ям – в межах «містичного емпіризму». Відповідно, існує певна екуменічна перспектива, і вона пов'язана із частковим поверненням до біблійного розуміння віри як вірності,

при збереженні за цією ж вірою значення впевненості. Фактично, сучасна православна теологія доводить, що впевненість у власному знанні є нічим іншим як довірою до свого знання, а тому «довіра» як центр понятійного ядра концепту віри отримує все більшу перевагу над альтернативним центром – «впевненістю».

Список використаних джерел

1. Бублик К. Концепт особистості у книзі Девида Харта «Краса нескінченного» / Костянтин Бублик // Схід. – 2016. – №1 (141). – С.58–62.
2. Флоровський Г. Дом Отчий / Георгий Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи / [ред.–сост. А. Кырлежев]. – М., 2000. – С.9–36.
3. Флоровський Г. Кафоличность Церкви / Георгий Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи / [ред.–сост. А. Кырлежев]. – М., 2000. – С.141–158.
4. Морозова Д. Мысль о Боге между нотами и словами / Дарья Морозова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна №950. Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 2: Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – 2011. – С.279–311.
5. Словарь библейского богословия / [под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др.]. – 2–е изд. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. – 1288 с.
6. Антоний Сурожский. Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. – К.: Камо грядеши, 2010. – 348 с.
7. Хрестокин Г. В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса // Sententiae: [зб. наукових праць]. – К.: Вид-во інст. філософ. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2011. – Вип. XXIV. – №1. – С.101–109.
8. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>.
9. Черноморец Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Черноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск №3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця: ВДТУ, 2013. – С.74–88.
10. Антоний Сурожский. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы / Митрополит Антоний Сурожский. – М.: Nikeja, 2012. – 288 с.
11. Антоний Сурожский. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Краматорск: Тираж–51, 2007. – 271 с.

References

1. Bublik K. Konzept osobystosti u knyzi Devida Harta «Krasa neskinchennogo» / Kostjantyn Bublik // Shid. – 2016. – №1 (141). – S.58–62.
2. Florovskij G. Dom Otchij / Georgij Florovskij, prot. // Izbrannye bogoslovskie stat'i / [red.–sost. A. Kyrlezhev]. – M., 2000. – S.9–36.
3. Florovskij G. Kafolichnost' Cerkv / Georgij Florovskij, prot. // Izbrannye bogoslovskie stat'i / [red.–sost. A. Kyrlezhev]. – M., 2000. – S.141–158.
4. Morozova D. Mysl' o Boge mezhd u notami i slovami / Dar'ja Morozova // Visnyk Harkivs'kogo nacional'nogo universytetu im. V. N. Karazina №950. Serija: teorija kul'tury i filosofija nauky. Specvypusk 2: Kojnonija. Filosofija Inshogo ta bogoslov'ja spilkuvannja. – 2011. – S.279–311.
5. Slovar' biblejskogo bogoslovija / [pod red. Ksav'e Leon-Djufura i dr.]. – 2–e izd. – Brjussel': Zhizn' s Bogom, 1990. – 1288 s.
6. Antonij Surozhskij. Chelovek pered Bogom / Antonij, Mitropolit Surozhskij. – K.: Kamo grjadeshi, 2010. – 348 s.
7. Hrstokin G. V. Postmodernyj neopatristychnyj mistychnyj empirizm Joana Manuzakisa // Sententiae: [zb. naukovyh prac']. – K.: Vyd-vo inst. filosof. im. G. S. Skovorody NAN Ukraïny, 2011. – Vyp. XXIV. – №1. – S.101–109.
8. Chernomorec Ju. P. Pravoslavnaja teologija Devida Bjentli Harta – novoe nachalo v jepohu postmoderna / Ju. P. Chernomorec [Elektron. resurs]. – Rezhym dostupu: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>.
9. Chornomorec' Ju. P. Pravoslavna teologija na shljahu do novoi' paradygmy / Jurij Chornomorec' // Filoso'fs'ka dumka–Sententiae: Specvypusk №3 (2012) Hrustyans'ka teologija i suchasna filosofija. – Vinnycja: VDTU, 2013. – S.74–88.

10. Antonij Surozhskij. Uverennost' v veshhah nevidimyh. Poslednie besedy / Mitropolit Antonij Surozhskij. – M.: Nikeja, 2012. – 288 s.

11. Антоний Сурожский. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Краматорск: Тираж–51, 2007. – 271 с.

Levchenko T. G., PhD, Associate Professor of the Department of Philosophy and Political Science of University of the State Fiscal Service of Ukraine (Ukraine, Irpin), nnguman@mail.ru

Understanding of faith in modern Orthodox theology

The article examines the concept of transformation of faith in the Orthodox theology of the late XX century. Found that in modern Orthodox theology of faith identified with spiritual experiences, received in the Church, provided publicity subject to church and religious influence. This identification characteristic neopatristic thought, whose founder was G. Florovsky. Metropolitan Anthony of Sourozh, quite in keeping neopatristic thought of Florovsky and his disciples, is closely linked with the concept of faith religious experience, but still phenomenologically distinguished himself Christian religious experience and Christian faith. During the act of intense religious experience is no place for faith, for any acts of personality – as she seized experiences. Faith is the assurance of what people went through all of its existence and which can testify with absolute certainty. Faith in man is the main opportunities for ethics and social life, and such faith is also based on experience. Anthony of Sourozh proves that faith as confidence in the personality needed for the existence of ethical and social relations, faith as confidence in the experience necessary for the existence of science and culture.

Keywords: faith, confidence, trust, Orthodox, modern theology.

* * *

УДК 261.7

Максюта М. Є.,
доктор філософських наук, професор,
Національний університет біоресурсів і
природокористування України (Україна, Київ),
gileya.org.ua@gmail.com

Мала Я. Л.,
аспірантка, Національний університет біоресурсів
і природокористування України (Україна, Київ), gileya.org.ua@gmail.com

ДО ПРОБЛЕМИ ЖИТТЄВОГО ВИБОРУ В УКРАЇНСЬКОМУ ФЕМІНІЗМІ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Обстоюється положення, за якими, зконцентровані життєвим вибором інтереси й потреби, трансформуються способом буття «зобов'язальності», відображають життєвість характерних для жіночості інтенцій «бути незалежною», що легітимізується зміцненням зобов'язальності. Важливішою ідеєю українського фемінізму і була демонстрація життєвої позиції жінки як особистості, незалежної «зобов'язальності», зокрема, в обстоюванні національно–культурно стверджувальних, гуманістичних життєвих цінностей: друге формується, зміцнюється як «продовження» першого. Відповідне уявлення змісту жіночої самості віддзеркалювало прагнення здійснювати власними зусиллями постійне поновлення життєздатності незалежності і в даному аспекті. В атмосфері глибокого переживання та усвідомлення жіночої долі, буттєвій відмінності і разом з тим – єдності з долею нації творчо–самотворча спрямованість життєвого вибору зrealізувалися прагненням жінки бути особистісною окремішністю у повноті її буття, зокрема, і як способу протистояння деструктивним впливам і культурі традиційної, і новітньої жіночобонних рецедивів. Атмосфера цієї повноти є dokonчення передумовою також адекватного змістовного сприймання, освоєння і «ретрансляції» на соціальну культуру національних здобутків. По великому рахунку, відтак, виправданість життєвого вибору жінки демонструє її «вибір себе», як «автономної самовражності» її самості, індивідуальності жіночого буття у «просторі» перетину національно–культурних здобутків минулого та сучасної творчості: це, зрештою, завжди відповідь на потреби свого часу. Тому, наголошується у статті, особистістю життєвого вибору жінки зrealізується в усіх її аспектах цілісність її індивідуальності, яка може і повинна розглядатися і як особистісний критерій загального шляху розвитку, поглиблення переживань, духовних, інтелектуальних потреб, інтересів та цінностей, завдяки чому існує та може проявлятися індивідуальність, котра «вибирає себе».

Ключові слова: життєвий вибір, відповідальність, гідність, честь, правда, життєвість, жіночість.

Успішне формування духовної, економічної та соціально–політичної сфер суспільства, демократизація і гуманізація засад суспільного буття великою мірою визначаються також належним вирішенням гендерної проблематики, що за нинішніх українських реалій набуває підвищеної актуальності. Жінки покликані виконувати дійову роль