

сповідує інші цінності та підпорядковує свою поведінку іншим, ніж вона декларує, імперативам.

3.4 Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО. АКСІОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО ЗА УМОВ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ТА СВОБОДИ СОВІСТІ

Нині дослідники все частіше висловлюють занепокоєння втратою людством орієнтирів свого розвитку, що, закономірно, призводить до спроб здійснити рефлексію цілей та сенсів буття індивіда через релігійну мотивацію становлення його світогляду. У ХХІ столітті вперше екзистенційні стани людини, тобто її життєве самовизначення та вибори не лише стали об'єктом концептуальної рефлексії, а й набули якісно нового метафізичного статусу, на відміну від традиційного, стали предметом іншого, екзистенційного, способу філософствування. Системоутворюючими поняттями нового типу рефлексії стали «людина», «існування», «особистість», «свідомість» замість усталених раніше категорій «світу», «буття», «сутності». Внаслідок чого світові події тепер інтерпретуються як суб'єктні або ж радикально залежні від суб'єкта. З цієї точки зору аналіз екзистенціалів людського буття (зокрема – феноменів свободи, любові, святості), з'ясування і реалізація їх евристичного, онтологічного, гносеологічного, методологічного потенціалу православ'ям, - видається надто актуальним завданням.

У нашому дослідженні роль вихідного еталону виконує абстрактний, ідеальний віруючий. У богословській літературі він уявляється ідеальним, узагальненим зразком для наслідування. Відтак одним із засобів оцінювання індивідуальної релігійності стане визначення ступеню відповідності реального віруючого абстрактному.

Наукова література тлумачить індивідуальну релігійність як інтегральне, ціннісно-орієнтаційне особистісне утворення, що вказує на певний ступінь прихильності індивіду до релігії, виявляється у прийнятті особистістю певних релігійних правил, норм, побудові власного життя згідно з цими нормами. Під *індивідуальною релігійністю* ми будемо розуміти форму релігійності, соціокультурну характеристику людини, що відображає взаємозв'язки між нею та релігійною організацією, визначається особливостями світогляду, світовідчуття, сенсів і поведінки особи, екстраполюється на всю сферу її суспільних комунікацій.

Наведене вище уможливує казати про індивідуальну релігійність православного віруючого не лише як про його соціальну функцію, чи-то матрицю концептуального опису, а сприймати її у єдності з проблемою смислу та мети людського життя. Відповідно до цього у світосприйнятті православного віруючого надто актуалізується аксіологічний чинник. Під цінністю будемо розуміти «все, що надає сенс та гідність людському існуванню»¹⁰⁶.

Аксіологічними викликами для індивідуальної релігійності православного віруючого сьогодні постає самовизначення у проблемному полі категорій «свободи», «любові», «святості», що, у свою чергу, надто маркерують сучасне православ'я з огляду на придатність існування у плюральному світі толерантних взаємовідносин.

Як визнають дослідники православ'я, у грецькій патристиці тема свободи дещо монотонна.¹⁰⁷ Це означає відсутність еволюції поглядів на людську свободу протягом багатьох століть. Грецьким Отцям невласлива проблематизація свободи: її інтерпретація не дискутується протягом тисячолітньої історії – від Юстина Філософа (II століття) до візантійських лексиконів «Суду» та Зонари (XI – XIII століть). У дивній однастайності богословських підходів скоріше спостерігається необхідність тематичної присутності цієї категорії антропології, ніж життєва значущість свободи для реалізації індивідуальної

¹⁰⁶ Вальверде К. Философская антропология. – М., 2000. – С. 250

¹⁰⁷ Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. – М., 2013. – С. 145.

релігійності православних. Натомість у західному християнстві тема свободи людини має серйозні релігійні експлікації. Вчення блж. Августина про фатальність приречення протистоїть теологічному детермінізму, чим докорінно відрізняється від східного напрямку.

Бідність наукової історіографії із зазначеного питання підтверджує однозначну позицію патристики щодо особистісної свободи. Лише поодинокі праці побудовані на порівняльній характеристиці західного та східного християнства, однак висновки авторів поширюються на все християнське богослов'я.¹⁰⁸

Дійсно, трагічна дилема християнства полягає у необхідності вибору між двома варіантами свободи. Перший з них вказує на раціональне визнання свободи волі, безумовну відповідальність суб'єкта, сприйняття ідеї щастя як властивості гідної нього людини. Водночас ознакою індивідуальної релігійності тут постає «гордовитий відступ від справжнього благочестя».¹⁰⁹ Другий - пропонує «повне благочестя», заперечує розумну теодицею, свободу волі, наголошує на безумовній відповідальності, покорі вищим вимогам, розуміє свободу як милість, благодатного дару, який неможливо заслужити. Зазначені позиції концентрують всю «парадоксію» християнської свідомості з необхідністю вибору між церковним та нецерковним способом мислення: між «справжнім благочестям» та прийняттям «свободи волі».

Існує точка зору, що окреслена вище опозиція православ'ю не властива. Для грецької патристики найістотнішими виступають визначення свободи, що підкреслюють раціональність як головну ознаку людини.¹¹⁰ Підтвердженням тому є свідчення Іустина Мученика, Іоанна Дамаскіна, св. Іриней (єпископа Ліонського), Максима Сповідника. Отці вважають людський розум вільним та незалежним, здатним обирати істину, творити добро, приймати рішення, а відтак все розумне приречене на самостійність. Тим самим людина уподібнюється Богові завдяки вільній здатності до індивідуального вибору.

Тут маємо дві прерогативи особистісної свободи: по-перше, свобода має наслідком моральну відповідальність індивіда за власне життя та, по-друге, звільняє Бога від відповідальності за зло, чим, вочевидь, обґрунтовується християнська теодицея. Ця інтуїція нюансована догматично таким чином: із фундаментального розуміння свободи як відображення божественного у людині висновується деяка *необхідність* свободи, наполягання на співпадині свободи обмеженої у часі свого існування людської істоти із своїм джерелом, Богом. В протилежному випадку особа втрачає богоподібність, а разом з тим і свободу.

Отже, грецькою патристикою тема свободи розкривається, передусім, з раціональних позицій, а вже потім – з доктринальних. Тут не спостерігається гострота конфлікту між сприйняттям свободи та божественним передвизначенням, яка яскраво помітна у латинській традиції. Однак свобода православного віруючого чітко окреслена. Вона набуває свого розвитку у моральній та метафізичній площинах людського буття, реалізується внаслідок усвідомлення індивідом богоподібності, уможлиблює виповнення через безкінечність обмеженого людського ресурсу.

Відносно свободи вибору у патристиці існують більш радикальні, не позбавлені парадоксальності, думки. На думку богословів, за прикладом божественної свободи людина вільна, наділена здатністю обирати: «Особистісна свобода звільняє індивіда від природних обмежень, надає йому безкінечної кафолічності (соборності)».¹¹¹ У людській

¹⁰⁸ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. – М., 1999. – 321 с.; Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров. – М., 2006. – 220 с.

¹⁰⁹ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. – М., 1999. – С. 103 // У кн.: Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. – М., 2013. – С. 146.

¹¹⁰ Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. – С. 147.

¹¹¹ Евдокимов П. Н. Православие. – М., 2012. – С. 105.

волі христологічний догмат вбачає функцію природи, відтак аскетизм прагне до відречення від неї та будь-якої пов'язаної із світом необхідності. З точки зору православної догматики, недосконалість полягає саме у необхідності обирати. Вільний вибір вказує скоріше на нужденність, аніж незалежність, постає неминучим наслідком гріхопадіння, перетворює інтуїтивну волю індивіда на дискурсивну. Натомість ідеальний віруючий негайно наслідує добро, знаходиться по-за вибором. У цьому розумінні його дії визнаються найбільш вільними, досконалими. В іншому випадку необхідність обирати значно актуалізує напруження між нормативною та повсякденною реальністю, призводить суб'єкта до відчуття страху.

З точки зору православних, свобода виступає однією із цінностей лише за умови творчого акту встановлення унікального зв'язку віруючого з Абсолютом. У цьому розумінні кожна людина виступає «живим задумом Бога», має розгадати загадку свого буття, завдяки власній «софійності», премудрості оволодіти неповторним сенсом у побудові особистої долі, «зробити себе сама».

Православ'я заперечує кантівську гетерономію у відносинах з Богом. Так, богослов паризької школи діаспори П. Євдокимов наголошує на відсутності «будь-якого *гетеро* (іншого) у «теомії» (богозаконні)»,¹¹² підтверджує догматичну ідею обмеженої, невилітної свободи. Навіть в аскетичному способі життя Отці Церкви вбачають «три волі», а саме: теомічну, людську, демонічну. Теомічна вказує на синергійність поєднання Божої та людської волі, оскільки її джерелом постає Абсолют. Людська воля не обов'язково грішна, однак автономна, непостійна, сумнівна. Нарешті, чужа індивіду, демонічна воля вказує на його залежність від обставин, гетерономію, що вважається неприпустимим для православного віруючого.¹¹³ При цьому богослови застерігають від ототожнення психологічного поняття волі та метафізичного поняття свободи. Тут свобода вивищується, постає *передумовою*, чинником волі, яка, у свою чергу, пов'язана з людською природою, підпорядкована особистим потребам, цілям. Свобода має особистісне походження «від духу», потребує обов'язкового зв'язку з Абсолютом, Богом-Трійцею, що для православних означає беззаперечну вивершеність, здійсненність ідей істини, добра. Відтак, свобода обмежується православною вірою. Вільним у своєму виборі вважається той, хто обрав православ'я, тоді як цінність свободи у межах іншої релігійної системи є сумнівною як з етичної, так і з догматичної, ідеологічної точок зору.

Не випадково сучасні інтернет-опитування все частіше фіксують у респондентів асоціацію православ'я з насиллям. Існування такого світоглядного феномену визнають науковці¹¹⁴, дослідники релігії¹¹⁵, пересічні віруючі¹¹⁶. Спостерігається поляризація ідентифікації православних віруючих, напружені взаємовідносини між православними та секулярними громадянами, відсутність у православ'ї культури компліментарності, делікатності, поваги до іншого, закритість, нетерпимість вірян щодо інших.¹¹⁷ Деякі богослови вказують на існування у православ'ї різних форм насилля, а саме: зовнішніх та внутрішніх, називають аскезу аутонасиллям, тобто насиллям людини над собою, що згодом компенсується через насилля над іншими.¹¹⁸

¹¹² Там само. – С. 107.

¹¹³ Добротолубіє. – Т. 1. // У кн.: Евдокимов П. Н. Православие. – М., 2012. – С. 107.

¹¹⁴ Православные не верят в вечную жизнь, но любят Родину. – Режим доступу: <https://iq.hse.ru/news/177670672.html>

¹¹⁵ Кротов Яков. Православие и насилие. – Режим доступу: <http://www.svoboda.org/a/27163441.html>

¹¹⁶ Шулика Кирилл. Православие – это мстительность. – Режим доступу: <http://mirvam.org/2012/08/12/православие-это-мстительность/>

¹¹⁷ Так, доцент кафедри історії філософії факультету філософії НІУ ВШЕ Борис Кнорре зазначає: «Закритість, нетерпимість багатьох православних – їх захист. У громадянському суспільстві, як системі самоорганізації і самовизначення, існує потужна мотивація та самостійне волевиявлення. Однак Церква має недовіру до людського волевиявлення. І це – значна проблема сьогодні» // Коментар доповіді А. Багріної «Релігійний ренесанс та громадянська активність». – Режим доступу: <https://iq.hse.ru/news/177670672.html>

¹¹⁸ Митрополіт Антоній (Блум). Промова перед курсантами Лондонської військової школи. // Яков Кротов. Православие и насилие. – Режим доступу: <http://www.svoboda.org/a/27163441.html>

Відсутність особистісної свободи вибору всередині православної віри обумовлює феномен *цезаропанізму*. Сучасні дослідники пояснюють останній ситуацією гоніння, у якій тривалий час знаходилась релігія за часів тоталітаризму: «За умови тиску будь-яка система переходить до жорсткої консервативної позиції – це форма захисту від несприятливих зовнішніх впливів... Відтак, відбувся симбіоз консервативної, нереформованої за постперебудовних часів, Церкви з усіма консервативними верствами населення».¹¹⁹

Такою консервативною силою можуть виступати владні структури, держава, що зрештою на масовому рівні уможливорює формальне сприйняття православних цінностей, номінальне приєднання до віруючого загалу, значну політизацію релігійної віри. З іншого боку, православ'ю завжди був притаманний елемент *тріумфалізму, захисту, оборонності*, через що воно стверджувалось, конституювалось як релігійна система. Відповідним чином формувались й світоглядні установки православного віруючого.

Водночас, на думку апологетів Церкви, особистісна свобода виступає головним чинником *любви*, яка вказує на особистісне прагнення індивіда до Божественних та людських осіб, не обумовлюється загальнолюдськими чи індивідуальними природними закономірностями.

Соціологічні опитування засвідчують, що *любов* займає важливе місце серед головних цінностей православного віруючого: з православ'ям її асоціюють 30% прихожан церков.¹²⁰ Друге та третє місця у рейтингу посідають дотичні до *любви* категорії, а саме: *милосердя, доброта, допомога ближньому* (21%) та *віра* (15%). Четверте місце православні відводять «*церковно-літургійним цінностям*» (14%). Слід зазначити гендерні відмінності респондентів. Так, при самовизначенні щодо аксіології православ'я, у жінок категорія *віри* перейшла з третього місця на четверте, поступившись «*церковно-літургійним цінностям*, список яких склали, зокрема, «*храм, срібний хрест, свята вода, ікони, святині*», що вказує на деяку «матеріалістичність» жінок порівняно з чоловіками. Останні церковно-літургійні поняття поставили на четверте місце за своєю значущістю, включили до них «*слово Боже*», «*Царство Небесне*», «*Христос*». Для чоловіків «*віра*» посідає друге місце, а третя позиція відводиться такій цінності, як «*милосердя*». Водночас обидві групи православних респондентів вважають *любов* ціннішою за *віру*.

З іншого боку, у свідомості сучасного православного віруючого сакральність *любви* утилізується на догоду певного соціуму, зазнає ідеологічних викривлень. Трансформуються головні чинники *любви*: *толерантність, справедливість, любов до ворогів, ближнього, Батьківщини*. Сьогодні значно заполітизоване православ'я формує спосіб життя, світогляд, ціннісно-нормативні погляди своїх вірних. Так, деякі священники вважають, що толерантність означає нерозбірливість між добром і злом, оскільки «ніхто не має монополії на істину», однак Православна Церква та її Божественна істина виступає єдиною альтернативою цьому. Відповідно, формується образ «ворогів Православ'я».¹²¹ Останніми постають не лише держави¹²², окремі політики¹²³, публічні особи¹²⁴, а й явища

¹¹⁹ «Люди отвернутся от православия, если православие не отвернется от власти». // Александр Никонов. Интервью с религиоведом Николаем Шабуровым. – Режим доступу: <http://2004.novayagazeta.ru/nomer/2004/01n/n01n-s27.shtml>

¹²⁰ Кто такие современные верующие, и что может оскорбить их чувства? // Соцпрос социологической службы «Среда». - 13. 06. 2013. – Режим доступу: <http://www.nsad.ru/articles/kto-takie-sovremennye-veruyushhie-i-chto-mozhet-oskorbit-ih-chuvstva>

¹²¹ Доклад для круглого стола «Православие и патриотизм». – 13.12.2015. – Режим доступу: <http://r-v-s.su/statia/doklad-dlya-kruglogo-stola-pravoslavie-i-patriotizm>

¹²² Прот. Александр Ильяшенко. Почему Православие – главный враг Америки? (Часть I). –Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/pochemu-pravoslavie-glavnyj-vrag-ameriki-chast-1/>

¹²³ «Враг №1 русского Православия» Збигнев Бжезинский признался в любви к России, русским и русской культуре. - Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/12159-vrag-1-russkogo-pravoslaviya-zbignev-bzhezinskij-priznalsya-v-lyubvi-k-rossii-russkim-i-russkoj-kulture.html

суспільно-політичного життя, як-то екуменізм, або ж - інші релігії, віровчення, що сприймаються апологетами Церкви на кшталт ересей, виголошуються невластивою для істинної Церкви та нетерпимою у ній «суцільною брехнею».¹²⁵

Разом з тим, православна традиція розглядає *любов* як домінуючу ознаку християнської досконалості, визнає її «вищою за справедливість».¹²⁶ Православна *онтологія любові* надто специфічна. Відзначимо її персоналістичність, яка виявляється у кількох площинах: до Бога та до людей. Заклик «Бог є любов» яскраво вказує на її першість щодо решти аксіологічних категорій, визнає її вищим ідеалом та метою життя Церкви, окремого віруючого, передбачає подолання егоцентризму, ототожнюється з милосердям, самовіддачею, самопожертвуванням, прощенням, буттям для іншого, є найсильнішим та найяскравішим почуттям: «Це є стан особливої духовної близькості, найсильнішого тяжіння людини до людини та людини до Бога».¹²⁷

Богослови покладають значні сподівання на почуття любові при формуванні християнського способу життя, зважають на її виховну роль в індивідуальній релігійності православного віруючого, прагнуть з її допомогою подолати важливі виклики сьогодення: вийти з екологічної кризи, вирішити проблему трансплантації органів, сприяти подружній вірності, підняти авторитет традиційної, християнської сім'ї у суспільстві, розв'язати проблему батьків і дітей, переконати молодь дотримуватись високих соціальних та моральних стандартів, відмовитись від раннього статевого життя, абортів, пияцтва, тютюнопаління, наркоманії, залежності від руйнівного впливу засобів масової інформації. З огляду на це, «християнство виступає зреченням світу, але не запереченням світу».¹²⁸

Православні наголошують, що універсальний конститууючий принцип любові набуває своєї вивершеності при реалізації принципу єдності у різноманітті. У реаліях світу він відображається у вертикальному та горизонтальному вимірах, що окреслюють ієрархічну впорядкованість онтологічних рівнів буття та внутрішню узгодженість кожного з них. Зокрема, патристикою визнається наявність любові як метафізичного чинника законів неживого світу.¹²⁹ Богослови не заперечують вияв інших, природних форм любові поза Церквою та повнотою віри у Пресвяту Трійцю: «Якщо бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?... І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите? ...Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (Мт 5:46-48).

Маркерами продуктивності любові виступають обумовлені причетністю до загальнолюдського простору та індивідуальними природними схильностями прагнення людини до співробітництва, взаємодопомоги, турбота про рідних, дружнє спілкування, спільна виробнича діяльність, участь в об'єднаннях за інтересами тощо.

Відтак *любов* включає милосердя щодо друзів та ворогів, терпимість, вона вища за віру та справедливість, хоча останні постають важливими її чинниками. В індивідуальній релігійності православного віруючого стан повноти любові означає актуалізацію всіх значущих ознак особистісного способу життя, набуття особистісної досконалості як уподібнення Богові.

¹²⁴ Страна должна знать «героев». Список открытых врагов Православия, 203 фамилии. - Режим доступа: <http://www.3rm.info/page,1,2,27541-spisok-otkrytyh-vragov-pravoslaviya-203-familii.html>

¹²⁵ Истинное православие и его враги в современном мире. - Режим доступа: <http://www.pochaev.org.ua/?pid=1341>

¹²⁶ Прот. Георгий Схиртладзе. Любовь выше справедливости. - Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/48005.html>

¹²⁷ Протоіерей Іван Михайлішін. Вічні цінності християнства та виклики сучасності. - Режим доступа: <http://www.kp-osvita.org.ua/news/31-vustyp.html>

¹²⁸ Протоіерей Георгій Флоровський. Вища правда любові. - Режим доступа: http://otrok-ua.ru/ua/sections/art/show/vysshaja_pravda_ljubvi-1.html

¹²⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita. De dibinis nominibus // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. - М., 2013. - С. 115.

Зазначене вище наближає нас до розгляду такої вкрай актуальної проблеми, як-то любов православного віруючого до Батьківщини, еквівалентом чого подеколи виступає поняття патріотизму. Сучасні християнські мислителі приділяють значну увагу цій проблематиці. Однак одностайності позицій тут не спостерігається. Маємо різні, навіть конфронтаційні, точки зору щодо сакральності терміну «патріотизм», доцільності його вживання православним християнином.

Так, ієрей Олексій Шляпін вважає, що нині надто поширений нав'язаний державою помилковий стереотип про патріотизм як чинник християнства. «Насправді, патріотизм – це язичницький світогляд, одна із хвороб церковної свідомості», - пише він.¹³⁰ Внаслідок більшої радикальності та підтримки з боку держави, патріотизм небезпечніший за націоналізм. Він «паразитиє на православ'ї», слугує викривленням при означенні поняття «православний патріот». Натомість біблійне розуміння слів «батьківщина», «вітчизна» визначає два аспекти, а саме: територіальний та генеалогічний, тобто місце походження та родичів, а відтак значно вужче патріотичного їх вжитку.

Не слід розуміти під патріотизмом природне тяжіння, прив'язаність до рідних місць. Це – морально-нейтральне почуття, що не постає як якась чеснота. Відносно понять «батьківщина», «вітчизна», що вживаються у значенні «держави», то патріотизм тут завжди ототожнюється з ідеологією, «розчиняє християнство», «додає зайвого до слів Бога», називається «великим безумством», оскільки «річ бездушна, безглузда, мертва не здатна до взаємної любові»: людині варто любити «свідомою, жертвовною, ідеологічною любов'ю» лише Бога та те, що причетне до вічності за ознакою святості. Територіальна належність святинь для християнина має лише практичне значення і аж ніяк не ідеологічне.

Православний віруючий не може «служити» вітчизні чи державі: його практичне виконання обов'язку зводиться до формально-зовнішньої ознаки «віддати кесарево», вшанувати владу «без участі серця та якоїсь ідеології». В іншому випадку йдеться про «гріх ідолослужіння»: «Держава не має права вимагати служіння вітчизні», - існує чисто практичне, технічне виконання військових обов'язків, тобто «робота воїна».¹³¹ Таким чином, християнин не служить людям, країні, державі, нації чи народу. При цьому визнається лише діяконія у розумінні опікування ними задля їх вічного спасіння та тимчасового благополуччя.

Від вірянина вимагається вийти із середовища свого етносу, власної вітчизни, покинути світ з метою долучення до народу Божого: «Церква – це інший народ, який мандрує по територіях всіх народів, однак не належить їм, позбавлений з ними солідарності... Земна вітчизна – це місце гріха, місце вигнання та знеславлення для нас, наших братів і сестер, де наші близькі страждають. Тому для християнина воно не може бути батьківщиною».¹³²

Поведінка православного віруючого та патріота можуть співпадати практично, але не ідеологічно. Так, патріот «вбиває і вмирає» не заради Заповіді Христа про любов, не за конкретних людей чи святині. Його дії обумовлені земною ідеологією, «любов'ю до абстрактних понять». Відмінність мотивацій патріота та віруючої людини підкреслює неможливість явища та некоректність поняття «християнський патріотизм»: «Заповідь Божа важливіша за державну присягу».¹³³

Надто гріховним, обурливим, неприпустимим явищем, згідно православно-богословського бачення, постає війна між християнами. У цьому випадку вірянин не повинен дослухатися до уряду, брати участь у війні. Він має право воювати лише з оборонною чи звільнювальною метою проти агресора, насильника, захищати конкретних

¹³⁰ Ієрей Олексій Шляпін: «Православие и патриотизм». – Режим доступу: <http://orthoview.ru/ierej-aleksij-shlyapin-xristianstvo-i-patriotizm/>

¹³¹ Там само.

¹³² Там само.

¹³³ Там само.

людей, що потерпають від образ, потребують захисту, заради цнотливості, любові, і аж ніяк – через інтереси вітчизни чи етносу.

Фактично, така позиція ієрея Олексія Шляпіна відповідає запропонованому священиком Данилом Сисоєвим вченню про «уранополітизм» (від грец. Uranos – небо, polis – місто). Відповідно до цього вчення, християни позбавлені вічного громадянства на Землі, їх майбутнє полягає у здобутті небесної батьківщини, визначається приматом Царства Отця над усіма природними прагненнями людини. З цієї точки зору, *любов до вітчизни* постає нейтральним почуттям, не має самостійної цінності, узалежене від багатьох чинників, у свідомості різних людей набуває взаємовиключних значень.

Дійсно, світогляд сучасних православних складає специфічний мікс псевдохристиянської міфології, а слово «православ'я» не завжди визначене. За влучним спостереженням священика Данила Сисоєва: «Нам надто заважає «теорія теологуменів», коли кожен бажаючий приписує слову «православ'я» будь-які значення».¹³⁴ З іншого боку, висловлювання «просто християнин» уможливорює звинувачення у протестантизмі. Такому «гібридному православ'ю» протиставляється поняття уранополітизму, певна «Христова програма життя у земному світі»,¹³⁵ що включає конкретні форми взаємовідносин з різними виявами державної влади, не поєднується із жодною наявною ідеологією, проте чітко позиціонує власне ставлення до процесів світської життєдіяльності.

Тут богослови виступають проти обмирщення Церкви та домінування «світського» підходу до розгляду релігійних питань, наголошують на тому, що світський характер взаємовідносин постає цілком природним для секуляризованого суспільства, однак небезпечний для внутрішнього життя православ'я. Вони висловлюють стурбованість проникненням до церковної свідомості гуманістичних уявлень та упереджень. Так, проголошуючи людину мірою всіх речей, гуманізм веде до індивідуалізму, відокремлення людей одне від одного, протистояння, оскільки кожним управляє його власне «я», яке живе за законами боротьби за виживання: «Гуманістичний альтруїзм закінчується там, де починається протистояння індивідуальних інтересів, він забезпечує особистісну ізоляваність, недоторканість».¹³⁶ Саме в цей контекст культури сучасне світське суспільство готове включити і Церкву: вона необхідна лише як гарант суспільного благополуччя, повинна служити засобом забезпечення прав особистості. Держава дивиться на Церкву як на світський інститут, а відтак існує небезпека, що з часом віряни почнуть сприймати її як світський інститут.

З позицій уранополітизму називається абсурдом сприйняття патріотизму в якості церковного вчення, канонізації воїнів, державних діячів, втрати переважною більшістю вірних уявлення про те, «у чому власне полягає їх святість, і з чого вона складається у православних святих»¹³⁷.

Водночас офіційним православ'ям підтримується концепція «християнського патріотизму», що відображається в її Основах соціальної концепції.¹³⁸ Поняття

¹³⁴ Священник Даниил Сысоев. Уранополитизм и патриотизм. – Режим доступу: <https://uranopolitism.wordpress.com>

¹³⁵ Там само.

¹³⁶ Діодор (Ларіонов), монах. PRO DOMO SUA: Про православ'я та національний патріотизм. – Режим доступу: http://pravoslavnews.com.ua/articles/PRO_DOMO_SUA/

¹³⁷ Там само.

¹³⁸ «Християнський патріотизм одночасно виявляється щодо нації як етнічної спільноти і як спільноти громадян держави. Православний християнин покликаний любити свою вітчизну, яка має територіальний вимір, і своїх братів по крові, які живуть по всьому світі. Така любов є одним із способів виконання заповіді Божої про любов до ближніх, що включає любов до своєї родини, одноплемінників і співгромадян. Патріотизм православного християнина повинен бути дійовим. Він виявляється в захисті вітчизни від ворога, праці на благо вітчизни, піклуванні про упорядкування народного життя, у тому числі шляхом участі у справах державного управління. Християнин покликаний зберігати й розвивати національну культуру, народну самосвідомість. Коли нація, громадянська або етнічна, є цілком або здебільшого моноконфесійним православним суспільством, вона певною мірою може сприйматися як єдина громада віри — православний

патріотизму вводиться нині в коло християнського світогляду, отримує богословське обґрунтування. Православна доктрина вже не прагне конфронтаційно протиставляти релігійність та включеність вірного до соціально-політичних процесів країни. За віруючим визнаються його громадянські обов'язки перед державою.

Однак претензія Церкви бути державоформуючим чинником, «загальною національною релігією»,¹³⁹ її крайній, неприхований цезаропапізм, призводить до маніпуляцій поняттям «патріотизм» на угоду різним політичним режимам, зокрема, із тоталітарними прагненнями панування. Звідси маємо доктрини «Третього Риму», «руського мира» та ін.¹⁴⁰ Тут православ'я практично висловлює «національну ідею» держави, незважаючи на форми її реалізації¹⁴¹.

Колізія полягає у тому, що існування православ'я в іншому етнічному просторі з необхідністю вимагає його пристосування до відмінних форм соціально-політичних видів життєдіяльності держави, ігнорування чого призводить до непорозуміння та конфліктів на міжнародному, а подеколи й на міждержавному, ґрунті. Нехтування культуровідтворюючою функцією православ'я перетворюється на загрозу для існування традиційних, побутових форм відтворення релігійності вірних, їх етнічної ментальності, світорозуміння та світовідчуття,¹⁴² реалізується у протестній релігійній поведінці. Натомість християнське уявлення про любов враховує унікальність людини як носія «духовного розуму» та того соціокультурного ландшафту, де ця унікальність мусить зреалізуватись, визнає абсолютне право на власну гідність та індивідуальний розвиток,¹⁴³ а Бог тут «виступає неперевершеним філантропом, який безмежно любить людей і просить, щоб у відповідь любили його самого».¹⁴⁴

Богослови наполягають, що індивідуальна свобода православного віруючого починається з аскетизму, підпорядкування своєї волі благодаті,¹⁴⁵ а відтак - із щоденної святості. Для української Церкви святість постає «аспектом звичайного християнського життя», чим проголошується «універсальне покликання до святості» кожного вірянина.¹⁴⁶ Це означає практичне втілення в особистому бутті православного віруючого, дієвість, вчинковість цього феномену, вказує на боротьбу із страстями, позбавлення

народ. Водночас національні почуття можуть бути причиною гріховних явищ, таких як агресивний націоналізм, ксенофобія, національна винятковість, міжетнічна ворожнеча. У своїх крайніх проявах ці явища нерідко спричиняються до обмеження прав осіб і народів, до війн та інших видів насильства. Поділ народів на кращі й гірші, приниження будь-якої етнічної чи громадянської нації суперечить православній етиці. Тим більше незгодні з Православ'ям учення, які ставлять націю на місце Бога або зводять віру до одного з аспектів національної самосвідомості. Протидіючи таким гріховним явищам, Православна Церква здійснює місію примирення між втягнутими у ворожнечу націями та їхніми представниками. Так, у ході міжетнічних конфліктів вона не виступає на чийомусь боці, крім випадків явної агресії або несправедливості однієї із сторін» // Цит. за: Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. - Розділ II. Церква і нація. – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/page/sotsialna-kontseptsiya>

¹³⁹ Бочков С.О. Православие — общенациональная религия России. – Режим доступу:

http://dpr.ru/pravo/pravo_20_22.htm

¹⁴⁰ Див., приміром: Серегин Сергей. Духовно-нравственный аспект русского патриотизма. – Режим доступу:

<http://russouz.ru/duhovno-nravstvennyj-aspekt-russkog/>

¹⁴¹ Патриотизм – национальная идея России. – Режим доступу: http://dpr.ru/pravo/pravo_20_22.htm

¹⁴² Про своєрідність українського християнського бачення див, приміром: Колодний А. та Бодак В..

Український Східний обряд далекий від «руського мира» // «Русский мир» Кирила не для України. Збірка наукових статей. За редакцією проф. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – С. 166 – 184.

¹⁴³ Ковальчук Тетяна. Світські та релігійні аспекти уявлень про людську гідність. - Режим доступу:

<http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2076/1/Kovalchuk.pdf>

¹⁴⁴ Магеря О.П. Феномен любові: релігійно-етичний аспект. – Режим доступу:

<http://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/123456789/6908/1/Mageria.pdf>

¹⁴⁵ Архимандрит Рафаил Карелин. О профанации любви. - Режим доступу: <http://orthoview.ru/o-profanacii-lyubvi/>

¹⁴⁶ Канталамесса О. Святість – це реалізація людської свободи. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/o-kantalamessa-svyatist-ce-realizaciya-lyudskoyi-svobodi>

гріховних прагнень, постає чинником «духовної любові», яка сприймається православними більше в онтологічному, ніж в моральному контексті.

Сучасність позначена новою роллю Церкви у державі, зумовлена не лише падінням тоталітарних режимів з їх атеїстичною домінантою, а й суттєвими секуляризаційними процесами відповідно до доктрини відокремлення світської та релігійної влади. Православна Церква тривалий час впливала на свідомість людей, маючи вагому державну підтримку. Сьогодні індивід опинився перед викликами релігійного різноманіття, відтак його релігійна свідомість набуває еkleктичних ознак. Динамічність соціального життя переставляє акценти на поцейбічні смисли, залишає Церкву за лаштунками, відводячи їй вже не весь життєвий простір людини, а окремі його ділянки. Недаремно дехто з дослідників виявляє занепокоєння перспективою зникнення навіть такого явища, як «домашня церква». Традиційно переймаючись питанням спасіння людини у світі іншому, сучасне богослов'я знаходиться у пошуках і винайденнях відповідей на запити сьогодення з його по-новому визначеним місцем людини в ієрархії цінностей і смислів.

Відтак, при дослідженні індивідуальної релігійності православного віруючого сучасним релігієзнавством екзистенційна проблематика має набути домінантного звучання.

3.5 Serhiy ZDIORUK. ETHNO-CONFESSIONAL FEATURES OF UKRAINES-INTERGRATION INTO THE UNITED EUROPE

In all societies, at least prior to the Enlightenment, religion served as a basis for formation of ideology determining the existence of culture. All important areas of society and its institutions were determined by the religious legitimacy this way or the other. Today they are separated from the order of life and culture specified for the society as a whole by the religion and have the status of independent subsystems. However, in fact, religion has become one of the spheres of social life. Now it coexists with the art, philosophy, science, politics, economics and so on. According to the differentiation and specialization of society the individual acquires the status of free and autonomous entity: he is not required to submit to the power of the religious tradition. He is free to use the opportunities to choose any branch of knowledge opening prospects for his capacities. Man has the right to profess any religion or profess none being limited to purely secular activities.

Over the past five centuries the European cultural space has been developing under the banner of secularization. It was one of the major forces that have shaped the image of modern Europe. Secularization in society reaffirmed the secular spirit inherent to modern human. This manifests in considerable decrease of human appeals to God, religious explanation of various aspects of life and involvement of religious institutions in solving daily problems of society and an individual. Language of religion and its concepts largely distance from everyday experience. Life of the modern world and church sermon share less and less common space. According to P. Berger: «the current situation is not conducive to the authority of religious truth»¹⁴⁷.

Naturally, now no one attempts to see in theology that «queen of the spirit», which previously possessed the human mind and served as a supreme censor in any field of knowledge. However, the above does not indicate the death of the sacred in today's life (for example, theology of «dead God» by D. Bonhoffer, and others). Religion continues to exist. It is not isolated from other areas of society and often is quite active in stating its social position. Its relations with the society remain comprehensive and are not identical in different countries, even if they are democratic. The fact is that the nature and specificity of these relationships are

¹⁴⁷ Berger P. (1996) *Religioznyj opyt i tradicija* [Religious experience and tradition] *Religija i obshchestvo: Hrestomatija po sociologii religii — Religion and society: A reader in sociology of religion* (p. 356) Moscow: Aspekt Press [in Russian].