

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146552](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146552)

УДК 234.2:211.5:008 «1990/2010» Елена Петриковская

ФИЛОСОФСКИЕ ОРИЕНТИРЫ ПРАВОСЛАВНЫХ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Достижение цели статьи – осмысление философских ориентиров православных в 1990–2000-е гг.– потребовало дать развернутую характеристику широкого интеллектуального контекста, в котором формировался диалог православия и философии. Стремление философов примирить истину разума и истину сердца не оставляет равнодушным православное религиозное сознание, в том числе и современное. Для укрепления православного самосознания на постсоветском пространстве актуализируются философские идеи религиозно-философского ренессанса начала XX века.

Ключевые слова: православие, религиозное сознание, неопатристика, софиология, русская религиозная философия.

Современники перестройки и развала СССР стали свидетелями «религиозного возрождения» 90-х годов. Споры о природе религиозного бума постсоветского периода и его последствиях не утихают до сих пор. Для одних это было закономерное следствие провала политики воинствующего атеизма, для других – временное явление переходного периода, иллюзия реального возрождения религиозного сознания, для третьих – проявление кризиса религии. По мнению философа В. В. Бычкова, «нормальных, сознательно и глубоко верующих в храмах и сегодня практически не больше, чем в советский период, а может быть, и меньше» [3, с. 30]. Священник В. Зелинский утверждает, что «мы присутствуем при кризисе религии, происходящем на фоне расцвета религиозности, спонтанной... но чаще всего подспудной, спрятанной, «своей веры»» [9, с. 415]. Журналист и писатель Д. Соколов-Митрич в своей нашумевшей статье про «очень маленькую веру» полагает, что «сегодня даже к собственной вере все больше людей относится как к некоему «проекту», и это мировая тенденция. На смену универсальной христианской личности приходят тактики, для которых церковь – инструмент. Одни хотят ее модернизировать, другие – архаизировать, третьи – социализировать, но по сути это все тот же побег из хосписа в лабораторию по спасению человечества» [12].

Так или иначе, но в рассматриваемый нами период секулярные граждане, вчера еще называвшие себя убежденными атеистами, стали живо интересоваться религией. Траектория духовной эволюции наших

соотечественников сравнительно мало исследована. С. А. Стасенко выделил мировоззренческие модели постсоветского православия, основной причиной возникновения которых украинский исследователь считает потребность самовыражения и самоосмысления церкви в посттоталитарном мире [13]. Исследование американского историка, профессора Смит Колледжа в Массачусетсе В. Ф. Шевцовой о распространенных среди православных поданных Российской империи представлениях о церкви, общине, приходе, мирянах показало, что многие нерешенные тогда конфликты до сих пор ждут своего решения [15]. Что сто лет назад, что сейчас не столько церковь, сколько образованные миряне обращаются за помощью к философии (любопытный факт – первое заседание петербургского Религиозно-философского общества в 1903 г. было посвящено понятию «церковь»).

В данной статье мы ставим *цель* проанализировать философские ориентиры православных неопитов, для чего, во-первых, выясним позиции философии в православном мире, а во-вторых, представим сравнительную характеристику основных философских приоритетов, сложившихся в 1900–2000 гг.

Французский историк А. Гийу в своей книге о византийской цивилизации делает вывод о незадействовании православными разума в делах веры: «Вера – это жизнь в православном единстве, которое приводило мирян и священников через аскезу в высший мир, которому они служили, и для того, чтобы отдавать себе в этом отчет, *не была нужна никакая философская система*» [5, с. 394]. Этот вывод можно (и важно) оспорить и показать, что стихия мышления все же близка православию. Вспомним, что главные богословские произведения св. Григория Богослова – торжественные проповеди в Константинополе – предназначались для очень широкой аудитории. Дискуссии по важнейшим религиозным вопросам в Византии не считались бесполезными, и дискутировали много, а в середине IV в. существенно изменились богословские «стандарты» – потребовалось *последовательное изложение своей богословской системы на языке греческой философии*. В работах П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева православное вероисповедание охарактеризовано как культура объективно-онтологической спекуляции с ее опытом такой организации религиозного переживания, при котором мистика и экстаз теснейшим образом связаны с мифологически-интуитивным восприятием логических категориальных конструкций.

С высоты двухтысячелетней истории христианства проясняется, что вера и философия – вещи разные и несоизмеримые, и можно не опасаться, что сила одной что-то отнимет у второй, – скорее наоборот, только там, где

расцвела одна, окрепнет и другая [2]. Сотрудничество между православием и философией видится сегодня вновь возможным на основе освобождения от модернистского (новоевропейского) образа мысли о религии, вере и разуме и признания реальной сложности самого вопроса. Как любил говорить о. Георгий Флоровский, нужно не повторять готовые западные *ответы*, а вникнуть в суть и сопережить западные *вопросы*.

Георгий Флоровский когда-то критиковал Н. Бердяева за то, что его религиозное чувство опирается не на традицию и Церковь, а на немецкую философию, что делает понятие христианства расплывчатым до полной неузнаваемости. Дело в том, что сторонники модернизации христианства (не только философы, но и богословы, например, М. М. Тареев) шли на разрыв с церковным преданием. В ответ в 1937 г. в журнале «Путь» появилась статья Бердяева «Ортодоксия и человечность», которая положила начало критике взглядов Флоровского, продолжающейся по сей день. «Флоровский несколько торопился с *церковными* вердиктами... Выражая свой пиетет перед отцами древней Церкви, он жестко и несправедливо обошелся с теми, кому был в самом деле обязан своим религиозно-философским кругозором. И как будто забыл, что в *Церковь* русская интеллигенция возвращалась прежде через Куно Фишера и Соловьева, т. е. через немецкий идеализм, а также через Достоевского, этому идеализму, пусть и не прямо, тоже многим обязанного» [4]. На наш взгляд, обвинения в адрес Г. В. Флоровского в его невнимании к творческому характеру русской философии, в игнорировании позитивного смысла духовных поисков европейской гуманистической культуры необоснованны. На деле протоиерей Г. Флоровский никогда не отрицал творческого восприятия западных влияний русской мыслью и критиковал исключительно утопическую философию Европы и ее влияние в России, а не всю европейскую культуру. Неприятие же Бердяевым византийской альтернативы Флоровского («Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека» (цит. по: [10, с. 490])) было вызвано романтической отчужденностью Бердяева от исторической действительности, неизбежно погруженной, как он считал, в мир антидуховной объективации, искажающей все духовные процессы в истории и делающей невозможным ее подлинное духовно-творческое преобразование. О. Георгий весьма высоко оценивает значение религиозной философии – в ней восстанавливается «чувство истины, твердость умного видения и созерцания», что он всегда ценил [10, с. 488]. Флоровский указывал на парадокс русской культуры – отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (и в любом другом учении). Отсюда, с его точки зрения, берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой

осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена «живого вхождения в разум истины» – «теплым благочестием» или «мистикой без Бога». В этом же ряду стоит у о. Георгия и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Флоровского, история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и «дления», не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении.

Противопоставление религиозного опыта, мистических переживаний патристике приводит к отказу от объективности, логически принудительных суждений, интеллектуализма, унаследованного патристикой от античной философии. Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма [10, с. 444]. «Как то было установлено, и слишком многими без доказательства принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры» [10, с. 451] и вне истории. Для Флоровского очевидно, что с понижением культурного уровня церкви ослабляется ее духовная и историческая влияние. Флоровский, по-видимому, и начал заниматься патрологией, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием.

В дальнейшем о. Г. Флоровский и В. Н. Лосский создают неопатристику как альтернативу русской религиозной философии, в первую очередь речь шла о В. С. Соловьеве и его последователях софиологах. Главное отличие между неопатристами и софиологами заключается в следующем: неопатристы никогда бы не согласились с тем, что в Церкви Христовой может возникнуть что-то существенно новое, чего не было в жизни и истории Церкви, что исторические обстоятельства могут существенно повлиять на догматическое богословие. Предание здесь становится критерием, с помощью которого оценивается все остальное. Напротив, «русская школа», как назвал русскую религиозную философию А. Шмеман, стремилась и стремится к развитию православной богословской традиции, к движению за пределы патристического православия – к философскому православию, в новую эпоху. При этом современная западная философская традиция должна снабдить новое богословие его концептуальной структурой.

Восстановление утраченной гармонии и взаимосвязи между религиозным и философским знанием сегодня рассматривается как актуальная задача для православной мысли. Приведем несколько примеров, демонстрирующих этот тезис.

Первый том православной энциклопедии, посвященный Русской

Православной Церкви (2000), содержит статью С. М. Поло винкина о русской религиозной философии. Статья начинается с определения понятия «религиозная философия», принадлежащего Н. О. Лосскому: «Главная задача философии состоит в том, чтобы дать учение о мире как целом, опираясь на все виды опыта. Религиозный опыт доставляет для этой цели $\alpha\alpha\iota\iota\upsilon\alpha$, $\zeta\alpha\alpha\alpha\delta\theta\alpha\rho\upsilon\epsilon\alpha$ $\alpha\eta\alpha$ $\iota\alpha\theta\alpha$ $\iota\delta\delta\iota\mu\iota\epsilon\iota\alpha\iota\epsilon\alpha$ ϵ $\iota\delta\epsilon\delta\upsilon\alpha\alpha\rho\upsilon\epsilon\alpha$ $\alpha\upsilon\eta\theta\epsilon\epsilon$ $\eta\iota\upsilon\eta\epsilon$ $\iota\delta\delta\iota\alpha\iota\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\delta\epsilon\upsilon$. $\text{O}\epsilon\epsilon\eta\iota\delta\epsilon\upsilon$, $\acute{o}=\epsilon\delta\upsilon\alpha\alpha\rho\upsilon\alpha\upsilon$ $\upsilon\delta\iota\delta$ $\eta\tau\upsilon\delta$, $\iota\alpha\epsilon\zeta\alpha\alpha\epsilon\iota$ $\iota\epsilon\alpha\zeta\upsilon\alpha\alpha\alpha\delta\eta\upsilon$ $\iota\alpha\eta\epsilon\alpha\iota\zeta\upsilon$ религиозною» [8, с. 468]. Отмечено, что сегодня можно говорить лишь о начале возрождения самобытной (православной) русской философии в творчестве С. С. Аверинцева, С. С. Хоружего, В. В. Бычкова и некоторых других.

В монографии С. Н. Астапова дан анализ отрицательной диалектики русской религиозной философии первой половины XX в. на материале сочинений П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Установлена генетическая связь двух методов – антиномического в религиозной философии и апофатического в богословии – как форм отрицательной диалектики. Русские религиозные философы выступают для автора «экспертами», репрезентирующими религиозное сознание православной интеллигенции: «Спецификой русской религиозной философии является именно философское осмысление религиозного сознания носителями этого сознания» [1, с. 9]. Выясняя репрезентацию особенностей религиозного сознания в рационалистическом дискурсе, данное исследование является *философией православия*, выполненной в лучших традициях восточно-православной интеллектуальной традиции.

Верующие, пришедшие в РПЦ в постсоветский период, по мнению социологов, «составляют своего рода новый «православный» тип современного человека, сформированный под влиянием СМИ, православной литературы и проповедей авторитетного духовенства. Передачи и проповеди не только направляют человека, изменяют его мировоззрение и регламентируют нормы поведения, но также контролируют его внутреннюю и частную жизнь, изменяя такие устойчивые средства самовыражения, как домашнее хозяйство, лексика и костюм» [11, с. 123].

В 1990-е годы более активными в приобщении к православной вере стали молодые, образованные, урбанизированные жители, ставших независимыми Украины, России, Белоруссии, Молдовы и т. д. [11, с. 76]. Как полагают социологи, христианская вера имеет для них общее морально-психологическое значение, не накладывая собственно религиозных обязательств, не предусматривая личной ответственности, практических императивов поведения [7]. Иными словами, вера мало воплощается в

конкретных делах и повседневном поведении. Принадлежность к православию определяется крещением, венчанием, погребением близких. Что же касается осмысления своей религиозности, то Б. Дубин по отношению к российскому православию делает вывод о слабой интеллектуальной работе «по упорядочению, согласованию, рафинированию верований и ценностей православия», их рационализации (как внутрибогословской, так и философской, культурологической). «Она фактически не оказывает воздействия на сколько-нибудь широкие группы населения, называющие себя православными» [11, с. 79]. Попробуем для полноты картины посмотреть на эти процессы с другой стороны.

Обратим внимание на приводимые Дубиным другие факты. Регулярность посещения церковных служб за 1990-е годы выросла среди людей с высшим образованием. Точно также как и доля тех, кто «твердо» верит в существование Бога («не сомневаюсь в его существовании») также заметно увеличилась среди людей с высшим образованием [11, с. 69]. Уже упоминаемая нами В. Ф. Шевцова – специалист по «экслезисологической этнографии», в том смысле, что как исследователь она старается услышать голос рядовых православных обывателей, мирян. Проводя исследования того, как люди чувствовали себя православными и как эта принадлежность к Православной Церкви осуществлялась в жизни, она пришла к выводу: нельзя обобщать, все было очень пестро и сложно. Жизнь дает очень разнообразную картину. Любопытно, что Шевцова не нашла подтверждения тому, что часто пишут: крестьяне верили в Троицу – Христос, Богородица, святой Николай. Она находит, что это миф, который повторяют и сегодня.

Своеобразной пропедевтикой в мир православия для образованных и духовно активных граждан в 1990–2000-е годы стали лекции, статьи и книги о. Александра Меня, А. Кураева, С. С. Хоружего. Люди, называющие себя православными, с помощью их текстов разъясняли свою позицию, свою новую идентичность. Широкая популярность этих авторов в рассматриваемый нами период объяснима, на наш взгляд, наличием мировоззренческого стиля – у каждого из указанных авторов он свой; возможностью влиять через широко тиражируемые книги и медиа; взаимодействием с философией.

Позицию о. А. Меня и его последователей можно определить как «либеральное богословие». В своей проповеди и богословии он выходил за рамки традиционной проблематики православного богословия, был ориентирован на общечеловеческие идеалы и ценности, был сторонником экуменического подхода. Христианство рассматривал как синтез духовных исканий человечества, стремился к поиску общего между всеми религиями.

В работах о. А. Меня мы находим развитие идей Серебряного века о плодотворности синтеза науки и религии, стремление к построению цельного мировоззрения. Подобное умонастроение близко духовно-религиозным исканиям светской интеллигенции. Принципиально важно, что Меня духовно принадлежит эпохе модерна, является наследником философии и богословия русского модерна начала XX века. Религиозная философия русского модерна как вариант категориального осмысления православия во многом отходит от ортодоксальных позиций. Приветствует роль науки и культуры в деле постижения Бога и достижении «нового религиозного сознания». Близкими по духу о. А. Меня являются Клайв Льюис, митрополит Антоний (Сурожский), Игумен Вениамин (Новик). Им ближе говорить о едином христианстве, «просто христианстве» и его влиянии на процесс гуманизации личности.

Оппонентом либерального богословия был диакон Андрей Кураев. В годы «религиозного возрождения» его целью было предотвратить размывание догматических границ православия путем апологетической проповеди. Он заявлял о себе как приверженце традиции, шокировал своей нетолерантностью («нетерпимость как право на мысль»), стремясь отстоять духовно-догматическое своеобразие православия перед лицом других христианских конфессий. Православие в его работах предстает в своей частности, единичности, неповторимости. Его речь была ориентирована, в основном, на среднего интеллигента, отсюда свобода в выборе аргументации и стремление дать знание о православии, преодолеть синкретизм в головах верующих и внеконфессиональную религиозность.

Профессиональный философ, кандидат философских наук А. В. Кураев был очень активным миссионером, популярным преподавателем и самым издаваемым богословом. Он изменил стиль проповеди (например, стал выступать на рок-концертах и площадях крупных городов) и сложившийся стереотип православного священника. Один из его последователей, наш соотечественник, преподаватель, кандидат юридических наук, автор книги «Фундаментально о православии», публицист и известная медийная фигура Павел Минка, в своей критической статье о Кураеве написал следующее: «Современная РПЦ – это “кураевская Церковь”, так как именно он формировал религиозное сознание многих священников и прихожан. В этом плане у него тысячи учеников, в том числе и я скромно отношу себя к ним. Мой религиозный путь без Кураева был бы невозможным. Я пришел в православие сам, но остался именно благодаря Кураеву. В критический момент, когда меня окружили бабки со своими дикими религиозными взглядами, я начал читать Кураева. И понял, что и в Церкви есть думающие люди. Книги Кураева были для меня целой школой: я воспитывал в себе,

основываясь на них, «вкус традиции», и, не побоюсь пафоса, учился думать. ... Кураев показал мне сложность и глубину православия, доказал, что в нем есть место для думающих людей, был одним из первых, кто открыл для меня мир русской религиозной философии» [6].

Третьей знаковой фигурой в православном мире стал С. С. Хоружий. Поскольку он является последователем о. Г. Флоровского, его философию можно назвать неопатристической (или неортодоксальной). Его вопросы: Как возможен «неопатристический синтез»? Что означает сегодня для православных интеллигентов «возврат к отцам»? Каково место православной интеллектуальной традиции в современном философском дискурсе? Хоружий выступил с критикой русской религиозной философии Серебряного века за спекулятивность и догматический отход от православия: в ней нет ни готовых ответов, ни источников непосредственного вдохновения для новых творческих решений. По оценке Хоружего, она оказалась слишком утопической, слишком оптимистической и слишком искусственной. Непосредственный отклик в социально-политической сфере нашло только то, что можно было легко усвоить: национализм, фундаментализм, евразийская идеология. Как в начале XX столетия, так и в его конце православная мысль подвержена политической и идеологической инструментализации, что можно преодолеть только с помощью философии. В качестве альтернативы осмысления православной мысли философ предлагает рассматривать ее в контексте европейского мышления (признание наличия общих проблем у Востока и Запада), а в качестве модели развития – «неопатристический синтез». Он ищет подходящий философский язык для категориального осмысления православия [14].

Больше всего Хоружий известен как теоретик исихазма и исихастской антропологии. В его работах предпринята попытка философского осмысления мистико-аскетической традиции православия. Он очень уважаем в православном мире за то, что он не только теоретик, но и практик.

Выводы. Нерешенные вопросы православного богословия – таких особенно много в области практики жизни в этом грешном мире – традиционно поручаются философам. Философия становилась основой для модернизации православия. Ориентация на философию делает православие и православного более открытым и универсальным. Под влиянием философии пересмотру подвергается сам язык православного богословия. Главным образом он наполняется экзистенциальными категориями. Большое внимание уделяется антропологическому смыслу христианской догматики и апологетики, проблемам теодицеи и антроподицеи.

Второй вывод, к которому приводит наш анализ, касается роли русской религиозной философии в активизации православной мысли. Для

укрепления православного самосознания на постсоветском пространстве актуализируются философские идеи религиозно-философского ренессанса начала XX века. Это не удивительно, ведь содержание этой философии связано с освоением православной традиции и осмыслением все увеличивающейся пропасти между православной верой и светской культурой. Аверинцев считал главной темой русских православных философов и представителей так называемого богословия мирян в XIX и XX веках не столько вероучительные тезисы, сколько «дух» православия.

Неопатристическая философия Хоружего удовлетворяет интерес к духовным практикам и мистическому опыту, одновременно подвергая их философской рационализации. Мистический опыт призван освободить человека от опустошенности, позволить ощутить гармоничность собственного существа. Духовные практики соотносятся с корпусом святоотеческой аскетической традиции. Однако погружение в православную мистическую традицию часто пробуждает интерес к философии. В синергийной антропологии Хоружего исихазм представлен как глубокая и оригинальная форма описания бытия человека и мира, значимая для нашей эпохи.

В рассмотренный период изменилось отношение интеллигенции к церкви, к пространству храма, к церковной службе. Сейчас сосуществуют две тенденции. В рамках первой присутствует стремление на отделение богослужебной практики от бытовой жизни, другая тенденция направлена на интеграцию бытовой, общественной и религиозной жизни. Вторую тенденцию поддерживают активные члены православных общин. Для последних важно не столько сохранения православия как национальной традиции (веры предков), сколько внедрение новой религиозной культуры посредством создания новых текстов (книг, телепередач, проповедей) и «новых верующих». По сути, они не столько возрождают православие, сколько создают его – православие как актуальную, современную религию. Здесь снимается противопоставление церкви и жизни, как это всегда было у интеллигенции, сторонящейся ритуала. Жизнь получает православный смысл и оформление. В старые религиозные конструкции как бы вдыхается новая жизнь.

Можно констатировать наличие соперничающих представлений о месте православия в современном мире, которые даже оформились в четкие направления: либеральное, консервативное, неоортодоксальное. Указанная дифференциация взглядов возникает в ситуации кризиса, кризиса церковной культуры. Кроме того, сказалось культурное расслоение общества при переходе к открытому диалогу с внешним миром.

Сопровожденная философским комментарием православная

литература расширяет возможности обсуждения особенностей православного мирозерцания, дает язык для обсуждения того, что значит «быть православным», демонстрации глубин вероисповедания. В целом это способствует преодолению упрощенного взгляда на православие, снятию его маргинального образа.

Список использованной литературы

1. Астапов С. Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века.– Ростов-на-Дону: Ростовский институт иностранных языков, 2009.– 221 с.
2. Бибахин В. В. Философия и религия // Вопросы философии.– М., 1992. – № 7.– С. 34–44.
3. Бычков В. В. Триалог: Разговор Первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры.– М.: ИФРАН, 2007.– 239 с.
4. Гаврюшин Н. К. «...Чтобы истощилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г. В. Флоровского» // Символ.– М., 2003.– № 47.– 201–238.
5. Гийу А. Византийская цивилизация / пер. с франц. Д. Лоевского; предисл. Р. Блока.– Екатеринбург: У-Фактория, 2005.– 552 с.
6. Минка П. Критика Кураева, которую так не хотелось писать (27.02.11) [Эл. ресурс] Режим доступа: /http://new-theology.com.ua/?p=1528.
7. Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги.– М.: Политическая энциклопедия, 2014.– 406 с.
8. Половинкин С. М. Русская религиозная философия // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.– М.: Православная энциклопедия, 2000.– С. 468–485.
9. Православное учение о человеке.– М.–Клин, 2004.– 453 с.
10. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 2-е издание (репринт).– Париж: YMCA-Press, 1983.– 600 с.
11. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна.– М.: Новое издательство, 2006.– 400 с.
12. Соколов-Митрич Д. Очень маленькая вера. Почему второго Крещения Руси нет и не будет [Эл. ресурс] Режим доступа: https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/9324-ochen-malenkaya-vera-pochemu-vtorogo-kreshheniya-rusi-net-i-ne-budet.html
13. Стасенко С.А. Мировоззренческие модели современного православия // Материалы II Международной научной конференции «Интеллект. Личность. Цивилизация» (Донецк, 22–23 мая 2003 г.).– Донецк: ДонГУЭТ им. Туган-Барановского, 2003.– Т. 2.– С. 48–57.
14. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии.– М., 1995.– № 9.– С. 80–95.
15. Шевцова В. Православие в России накануне 1917 года / пер. с англ. Е. Итэсь и

В. Шевцовой.– СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.– 486 с.

Олена Петрикiвська

ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ПРАВОСЛАВНИХ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРИ

Досягнення мети статті – осмислення філософських орієнтирів православних в 1990–2000-ті роки – змусило дати розгорнуту характеристику широкого інтелектуального контексту, в якому формувався діалог православ'я і філософії. Прагнення філософів примирити істину розуму і істину серця не залишає байдужим православному релігійну свідомість, в тому числі і сучасну. Для зміцнення православної самосвідомості на пострадянському просторі актуалізуються філософські ідеї релігійно-філософського ренесансу початку ХХ століття.

Ключові слова: православ'я, релігійна свідомість, неопатристика, софіологія, російська релігійна філософія.

Olena Petrykivska

PHILOSOPHICAL ORIENTATIONS OF THE ORTHODOX ON THE POST-SOVIET SPACE

In the article the philosophical orientations of the Orthodox on the post-Soviet space are comprehended. This required giving a detailed description of the broad intellectual context in which the dialogue of Orthodoxy and philosophy was formed. Sociologists who study “mass” Orthodoxy pay little attention to the circle of reading and the role of philosophy in the life of Orthodox neophytes. The question of the degree of influence of philosophy on the Orthodox remains open.

Interaction with philosophy today is the desire to modernize and adapt Orthodoxy in the new environment and clarify certain issues of Orthodox theology. On the question of the essence of modernization in the twentieth century, disputes arose, for the conduct of which the participants needed to clarify theological themes, and appeal to modern philosophy, including for clarifying the belief for themselves, intellectual and emotional assimilation of faith.

We can state the presence of rival ideas about the place of Orthodoxy in the modern world, which took shape in clear directions: liberal, conservative, unorthodox. This differentiation of views arises in a crisis situation, a crisis of church culture. In addition, the cultural stratification of society affected the transition to an open society. To strengthen the Orthodox consciousness in the post-Soviet space, the philosophical ideas of the religious and philosophical renaissance of the early twentieth century are actualized.

Keywords: Orthodoxy, religious consciousness, neopatristics, sophiology, Russian religious philosophy.

References

1. Astapov S. N. (2009) Otrizatelnay dialektika rysskoy religioznoy filosofii pervoy poloviny XX veka [Negative dialectics of Russian religious philosophy of the first half of the twentieth century], *Rostov-na-Donu*, Rostov Institute of Foreign Languages, 221 p.
2. Bibihin V. V. (1992) Filosofia I religia [Philosophy and religion], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 7. pp. 34–44.
3. Bychkov V. V. (2007) Trialog: Razgovor pervy ob estetike, sovremennom iskusstve I krizise kultury [Trialogue: Conversation First about aesthetics, contemporary art and the crisis of culture], *Moskva*, IFRAN, 239 p.
4. Gavrushin N. K. (2003) «...Chtoby istozilos uporstvo razdora». Shtrihy k portretu G. V. Florovskogo [“...To exhaust the persistence of discord”. The strokes to the portrait of G. V. Florovsky], *Simvol, Moskva*, № 47, pp. 201–238.
5. Giyu A. (2005) Vizantiyskay civilizaciya [Byzantine civilization], per. s franz. D. Loevskogo, pred. R. Bloka, *Ekaterinburg*, Y-Faktoria, 552 p.
6. Minka P. (2001) Kritika Kuraeva, kotoruy tak ne hotelos pisat (27.02.11) [Criticism of Kuraev, who so did not want to write]. Rejim dostupa: /http://new-theology.com.ua/?p=1528.
7. Montaz I demontaz sekulyrnogo mira (2014) [Installation and dismantling of the secular world] pod red. A. Malashenko i S. Filatova; Mosk. Centr Karnegi, *Moskva*, Politicheskay enciklopedia, 406 p.
8. Polovinkin S. M. (2000) Russkay religioznay filosofiy [Russian religious philosophy], *Pravoslavnay enciklopedia. Russkay Pravoslavnay Cerkov*, pod red. Patriarha Moskovskogo i vsej Rusy Aleksiya II, *Moskva*, Pravoslavnay enciklopedia, pp. 468–485.
9. Pravoslavnoe uchenie o cheloveke (2004) [Orthodox doctrine of man]. *Moskva, Klin*, 453 p.
10. Protoierey Georgiy Florovskiy (1983) Puti russkogo bogosloviy [Ways of Russian theology], 2-e izdanie (reprint), *Paris*, YMCA-Press, 600 p.
11. Religiozny praktiki v sovremenoy Rossii (2006) [Religious practices in modern Russia], pod red. K. Russele, A. Agadjanyina. *Moskva*, Novoe izdatelstvo, 400 p.
12. Sokolov-Mitrich D. (2008) Ochen malenkay vera. Pochemy Vtorogo Krezenia Rusi net I ne budet [Very little faith. Why the Second Baptism of Russia is not and will not be]. Rejim dostupa: https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/9324-ochen-malenkaya-vera-pochemu-vtorogo-kreshheniya-rusi-net-i-ne-budet.html.
13. Stasenko S. A. (2003) Mirovoznrencheskie modeli sovremennogo pravoslavia

- [World outlook models of modern Orthodoxy], *Materialu II Mezdunarodnoy nauchnoy konferencii "Intellekt. Lichnost. Civilizacia"*, (Donezk, 22–23 may 2003 g.), Donezk, DonGUET im. Tugan-Baranovskogo, t. 2, pp. 48–57.
14. Horuzy S.S. (1995) Isihazm kak prostranstvo filosofii [Hesyachasm as a space of philosophy], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 9, pp. 80–95.
 15. Shevtsova V. (2010) Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 goda [Orthodoxy in Russia on the eve of 1917], per. s angl. E. Ites i V. Shevtsov, *SPb.*, Dmitriy Bulanin, 486 p.

Стаття надійшла до редакції 4.04.2018.

Стаття прийнята 8.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146553](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146553)

УДК 340+322:271

Олена Золотарьова

ПРОБЛЕМИ ВІДОКРЕМЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ВІД МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

Проаналізовано сучасні проблеми отримання автокефалії Української православної церкви.

Ключові слова: автокефалія, Томос, православна церква, Патріархат.

Історія Українського православ'я настільки ж драматична, як і історія Української державності. На перший погляд, з урахуванням відродження незалежності України в 1991 році, зі світської точки зору, все очевидно: справа українців самим обирати свого Патріарха [3]. Очевидно, що єдина автокефальна православна церква – це питання захисту української державності, але столітня боротьба за автокефалію УПЦ доводить, що проблема отримання незалежності від Російської православної церкви (РПЦ МП) є дуже складною, оскільки держава законодавчим шляхом не може на це вплинути, а норми церковного права щодо Томосу на автокефалію відсутні, існує лише православна церковна традиція.

Окремі проблеми становлення автокефальної УПЦ досліджували науковці О. Ігнатуша, Ю. Лінник, С. Онищук, О. Пилипенко, Л. Пилявець, С. Савойська та інші. В ІНТЕРНЕТІ з'явилося багато інформаційно-аналітичних матеріалів щодо можливості отримання Томосу на автокефалію для УПЦ [3; 4; 6; 9; 13; 15]. Проблема створення Помісної Православної Церкви в Україні наразі є дуже актуальною.

Загальновідомо, що після хрещення Київської Русі Київська митрополія була складовою частиною Константинопольського патріархату з 988 р. до 1686 р., коли вона, з точки зору багатьох Православних церков, незаконно і неканонічно була відірвана Росією від Константинополя і приєднана до Московського патріархату. До приєднання Київської митрополії до Московського патріархату вона мала права широкої автономії, і вже тоді ставалося питання про автокефальний статус УПЦ [7].

На початку ХХ століття одночасно з боротьбою за українську державність в Україні розпочався рух за автокефалію Української Православної Церкви. Загальновідомо, що в Україні у цьому русі відбувся розкол православної церкви на три окремі церкви – УПЦ Московського патріархату, яка наразі називає себе просто «УПЦ»; УПЦ Київського патріархату, що створена у 1992 році та не визнана Вселенським православ'ям як канонічна і богодухновена; Українська Автокефальна православна церква (УАПЦ), яка виникла у 1919–1921 р.р., під час Другої